

ชื่อโครงการวิจัย

การสืบทอดและร่วมสร้างสำนึกทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่น
ของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอกาฬสินธุ์ จังหวัดจันทบุรี

The persistence and construct the conscious of resource use Culture
of Chong Ethnic Group in Khao Kitchakood district Chantaburi province

โดย

สมาคมสร้างสังคมและสิ่งแวดล้อม

โครงการวิจัยเพื่อขอรับทุนอุดหนุนการวิจัย

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม

ประจำปีงบประมาณ 2553

กิตติกรรมประกาศ

งานวิจัยฉบับนี้สำเร็จได้ด้วยความอนุเคราะห์ให้คำแนะนำจาก ศาสตราจารย์ชวน เพชรแก้ว ประธาน กรรมการตรวจรับผลการวิจัย รองศาสตราจารย์สมศักดิ์ ศรีสันติสุข กรรมการตรวจรับผลการวิจัย และนางมณฑิรา สวัสดิรักษา กรรมการตรวจรับผลการวิจัย

ขอขอบพระคุณ เฉิน ผันผาย และคนชองบ้านคลองพลูทุกท่าน ที่มอบโอกาสให้ผู้วิจัยเข้าไปศึกษาวิจัย รวมถึงขอขอบคุณบริบทบ้านคลองพลูที่บรรจไปด้วยความสุข ความอบอุ่น และน้ำใจอันงดงามของผู้คนที่นี่

ขอขอบพระคุณ ผู้มีส่วนร่วมวิจัยทุกท่าน ได้แก่ คุณประสาร ปิยะรัตน์ และคุณจตุพร ดอนโสม ที่มีส่วนสำคัญทำให้งานวิจัยชิ้นนี้สำเร็จลุล่วงได้

สุดท้ายนี้ ขอขอบพระคุณอย่างยิ่ง สำหรับ สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม ที่ให้ทุนอุดหนุนการวิจัยทางวัฒนธรรม ประจำปีงบประมาณ 2553

เอนก รักเงิน

สมาคมสร้างสังคมและสิ่งแวดล้อม

ชื่อเรื่อง การสืบทอดและร่วมสร้างสำนักทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของ
กลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

ผู้วิจัย นายเอนก รักเงิน

กรรมการตรวจรับผลการวิจัย ศาสตราจารย์ชวน เพชรแก้ว รองศาสตราจารย์สมศักดิ์ ศรีสันติสุข
และนางมณฑิรา สวัสดิ์รักษา

ทุนวิจัย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม
ประจำปีงบประมาณ 2553

บทคัดย่อ

งานวิจัยฉบับนี้ มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากร
ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ โดยใช้ระเบียบวิจัยเชิงคุณภาพทางมานุษยวิทยา กลุ่มเป้าหมาย คือ กลุ่มชาติ
พันธุ์ของ และมีขอบเขตการวิจัย คือ บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

ผลการวิจัยพบว่า กลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่รวมกันเป็นกลุ่มเครือญาติ แถบกลุ่ม
น้ำจันทบุรี บริเวณบ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี และบริเวณใกล้เคียง
มีอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ คือ มีภาษาพูดเป็นของตนเอง และมีพิธีกรรมเฉพาะกลุ่ม ได้แก่ พิธี
กรรมการแต่งงาน การทำบุญส่งทุ่ง การเซ่นไหว้ศาล และพิธีกรรมผีหิ้ง ผีโรง ซึ่งภาษาและพิธีกรรม
เหล่านี้ เป็นวัฒนธรรมในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับทรัพยากรท้องถิ่น แต่เมื่อบริบท
โครงสร้างความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมเปลี่ยนแปลงไปตามกระแสพัฒนาท้องถิ่น ส่งผล
ทำให้ลักษณะเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ของถูกลดความสำคัญลง

เมื่อโครงสร้างความสัมพันธ์ของท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงไป ทำให้คนของบ้านคลองพลู ต้องมีการ
ปรับเปลี่ยนวัฒนธรรม โดยนำอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ ได้แก่ วิถีชีวิต ภาษา และพิธีกรรม นำมา
ดัดแปลง และปรับเปลี่ยน เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทโครงสร้างความสัมพันธ์ของท้องถิ่นที่เปลี่ยนแปลง
ไป แบ่งการปรับตัวทางวัฒนธรรม ออกเป็น 3 ด้าน คือ (1) ด้านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม มี
การรับจัดแสดงวัฒนธรรมของแก่ผู้สนใจ และมีการจัดแสดงหมู่บ้านของ เพื่อแสดงถึงวิถีชีวิตคนของใน
อดีต (2) ด้านภาษาของ พบว่า มีการแต่งเพลงภาษาของ และประดิษฐ์อักษรภาษาของขึ้นมาใหม่ เพื่อ
ส่งเสริม อนุรักษ์ และฟื้นฟูภาษาของให้ยังคงดำรงอยู่ (3) ด้านพิธีกรรม พบว่า การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ เป็น
กระบวนการสำคัญในการสืบทอดและสร้างสำนักความเป็นของให้เกิดขึ้น นอกจากนี้พิธีกรรมยังช่วย
เชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนที่หลากหลายในชุมชนเข้าไว้ด้วยกัน ภายใต้ความเชื่อร่วมว่า
ผีบรรพบุรุษ คือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คุ้มครองคนในท้องถิ่นให้มีความสุข ความเจริญ และปลอดภัยจากอันตราย
ต่างๆ ซึ่งการแสดงความเคารพต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ จึงเป็นบรรทัดฐานสำคัญของคนของในการจัด
ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน และคนกับทรัพยากรท้องถิ่น

TITLE : The persistence and construct the conscious of resource use Culture of Chong Ethnic Group in Khao Kitchakood district Chantaburi province.

AUTHOR : Mr. Anek Rukngern

ADVISORS : Professor Chuan Petkaw, Associate Professor Somsak Srisantisuk, and Mrs. Monthira Sawasdirugsa

RESEARCH GRANT : Office of the National Culture Committee, Ministry of Culture, Physical Year 2010

ABSTRACT

The research objective is to study about the cultural adaptation to the local resources management of Chong ethnic group by a Anthropological research method. The target group is Chong ethnic group and the scope of research area is Ban Klong Ploo, Khao Kitchakood District, Chantaburi Province.

The result was that Chong ethnic group all lived together, mostly residing among their relative kindred. They were long time living along the Chantaburi River, specifically around Ban Klong Ploo, Klong Ploo Subdistrict, Khao Kitchakood District, Chantaburi Province and nearby area. They had their own specific dialogue, individuality, and group ritual; for example wedding ceremony, doing good for paddy field after harvesting, worship before shrine, shelf and coffin sprits ceremony. Thier ceremonies and specific dialogue were relative culture management between Chong people and the local resources. But when the modern structural context on economic, social, and culture relationship came in by the local development current, it resulted in declining of ethnic group priority.

When the structural relationship of the local people had changed, it caused Ban Klong Ploo People to adopt there culture, this had been done by adopting their dialogue and ceremonies in corresponding to the new structural contexts. The cultural divide into three areas: (1) exhibits the life and culture has been showcasing the culture interesting the exhibits village of Chong to the field in the past to life, (2) the dialogue that Chong people had created the new Chong dialogue songs and Chong alphabets, in order to conserve and revive Chong dialogue ever since. (3) the ritual, it was found that worship to ancestor dead spirit was an important process to persist Chong people on their consciousness. Besides, this ceremony still resulted in building up the relationship between different people group in the community. They also shared common belief that the ancestor dead spirit was a sacred thing on which it can protect and help the local people to get happiness, prosperity, and safety. Therefore, it, in expressing deep gratitude to sacred thing, is a very important lifestyle of Chong people to arrange the relationship between people and people, and also people and the local resources.

สารบัญ

บทที่	หน้า
1 บทนำ	1
ความเป็นมาของการวิจัย	1
วัตถุประสงค์การวิจัย	4
คำถามหลักการวิจัย	4
ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	4
ขอบเขตการวิจัย	4
วิธีดำเนินการวิจัย	5
นิยามศัพท์เฉพาะ	6
กรอบแนวคิดของการวิจัย	7
แนวคิดที่เกี่ยวข้องในการวิจัย	7
2 ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ของ	25
ลักษณะเด่นกลุ่มชาติพันธุ์ของ	25
ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ของ	32
วัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ของ	43
3 ชุมชนบ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี	72
ประวัติความเป็นมาของชุมชน	72
ภูมิศาสตร์ทางกายภาพของชุมชน.....	75
โครงสร้างทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชน	79
4 การปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ	93
การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม	94
การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านภาษาของ	100
การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านพิธีกรรม	109

บทที่	หน้า	
5	สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ	120
	สรุปผล	120
	อภิปรายผล	124
	ข้อเสนอแนะ	127
	บรรณานุกรม	129
	ประวัติย่อของผู้วิจัย	137

สารบัญภาพ

ภาพประกอบ	หน้า
1 ภาพแสดงคนของในอดีต	29
2 ภาพแสดงศาลเจ้าที่บ้านคลองพลู	31
3 ภาพแสดงศาลนางกาไว	39
4 ภาพแสดงภาพแสดงโบราณสถานเมืองเพนียด	40
5 ภาพแสดงการสอนภาษาของในโรงเรียนคลองพลู	46
6 ภาพแสดงเครื่องประกอบพิธีกรรมการแต่งงาน	49
7 ภาพอุปกรณ์การเล่นประกอบในการพิธีกรรมแต่งงาน ซักเซ่และทับไทร	50
8 ภาพแสดงการประกอบพิธีกรรมการแต่งงานของ	51
9 ภาพแสดงหิ้งผีของคนของ	54
10 ภาพแสดงการประกอบพิธีกรรมบุญส่งทุ่งบ้านคลองพลู	56
11 ภาพแสดงเจ้าสวณรายณ์	60
12 ภาพแสดงการเซ่นไหว้เจ้าที่	68
13 ภาพแสดงพื้นที่บริเวณแถบเขาศิษณุภู(ตะเคียนทอง-คลองพลู)	77
14 ภาพแสดงพื้นที่บริเวณบ้านคลองพลู	78
15 ภาพแสดงพื้นที่ปลูกข้าวบ้านคลองพลู	80
16 ภาพแสดงการทำนาข้าวของคนของบ้านคลองพลู.....	82
17 ภาพแสดงต้นกระวานที่ปลูกไว้ทั่วไปในชุมชน	84
18 ภาพแสดงสวนผลไม้และสวนยางพาราบ้านคลองพลู	90
19 ภาพการแสดงวัฒนธรรมรำของ	96
20 ภาพแสดงหมู่บ้านของที่สร้างขึ้นที่บ้านคลองพลู	98
21 ภาพแสดงการปลูกป่าบริเวณพื้นที่สาธารณะประโยชน์ทุ่งนาชำ	101
22 ภาพแสดงประกวดร้องเพลงของ ในงานมหาสงกรานต์บ้านของ	102
23 ภาพแสดงเนื้อเพลงซ่องต้องซู้	104
24 ภาพแสดงอักษรภาษาของที่ถูกประดิษฐ์ขึ้น	107
25 ภาพแสดงการเรียนการสอนอักษรภาษาของ	108

สารบัญตาราง

ตาราง	หน้า
1 การเปรียบเทียบภาษาของกับภาษาไทย	43
2 การจัดลำดับความเป็นของ	45

บทที่ 1

บทนำ

1. ความเป็นมาของการวิจัย

จันทบุรี เป็นส่วนหนึ่งของดินแดนภาคตะวันออกของประเทศไทย ที่มีลักษณะภูมิศาสตร์เป็นทั้งพื้นที่ชายฝั่งทะเล และพื้นที่ลุ่มดอนภายใน คือ ด้านหน้าเป็นชายฝั่งทะเลอ่าวไทย ด้านหลังเป็นเทือกเขาพนมดงรักเชื่อมกับเขตแดนที่ราบสูงภาคตะวันออกเฉียงเหนือ โดยสภาพภูมิศาสตร์จันทบุรี อยู่ทางใต้ของบริเวณอำเภอวัฒนานคร และอรัญประเทศ โดยมีเทือกเขาจันทบุรี หรือเทือกเขาบรรทัดขวางกั้นแยกบริเวณที่ลุ่มน้ำลำพระปรงและลุ่มน้ำพรมโหดออกจากลุ่มน้ำจันทบุรี พื้นที่ส่วนใหญ่เป็นที่สูงใกล้ภูเขา มีที่ราบลุ่มบริเวณปากแม่น้ำใกล้กับทะเลจึงทำให้พื้นที่จันทบุรีเชื่อมติดต่อกันระหว่างชายฝั่งทะเลกับดินแดนอินโดจีน และเป็นเส้นทางบกไปยังประเทศกัมพูชา เมืองพระตะบอง เสียมราฐ และศรีโสภณ และเชื่อมติดต่อกับพื้นที่เขตลุ่มแม่น้ำบางปะกง ปราจีนบุรี ติดต่อไปถึงพื้นที่ลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา และลุ่มแม่น้ำโขงตอนล่าง จากสภาพพื้นที่ภูมิศาสตร์นี้ ทำให้ประวัติศาสตร์การตั้งชุมชนในจันทบุรีและภาคตะวันออกมีลักษณะเคลื่อนย้ายผู้คนเข้ามาสะสมจากหลายถิ่น หลายเชื้อชาติ ทั้งคนไทย จีน ญวน เขมร ลาว และชอง ซึ่งกระจัดกระจายอยู่ในจันทบุรี จึงทำให้พื้นที่นี้มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม (ศรีศักร วัลลิโภดม. 2545 : 47)

จากปรากฏการณ์พบว่า มีกลุ่มชาติพันธุ์ของตั้งถิ่นฐานในพื้นที่จังหวัดจันทบุรี ทั้งลักษณะกระจัดกระจาย และรวมกันเป็นกลุ่มตามหมู่บ้านต่างๆ บริเวณลุ่มน้ำจันทบุรี ในเขตตำบลตะเคียนทอง คลองพลู และจันทเขลม อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี และเนื่องด้วยพื้นที่ลุ่มน้ำจันทบุรี มีลักษณะเป็นพื้นที่ดอนเขตลุ่มน้ำ อยู่เชิงเขาคิชฌกูฏ เขาสอยดาว มีสายน้ำย่อยของแม่น้ำจันทบุรีไหลผ่านมากมาย อุดมสมบูรณ์ด้วยทรัพยากรป่าไม้ พืชสมุนไพร สัตว์ป่า และสัตว์น้ำต่างๆ ทำให้ในอดีตชุมชนของถูกปิดล้อมการติดต่อกับคนภายนอกด้วยพื้นที่ป่า และสภาพทางภูมิศาสตร์ที่มีภูเขาล้อมรอบ ทำให้คนของมีความสัมพันธ์ทางสังคมเฉพาะกลุ่มเครือญาติ มีภาษา วัฒนธรรม และประเพณีเฉพาะกลุ่ม มีการดำรงชีวิตด้วยการหาของป่า เช่น ล่าสัตว์ ตัดหวาย ทำน้ำมันยาง ปลุกกระวาน และสมุนไพรอื่นๆ แล้วนำผลผลิตจากป่าล่องแพตามแม่น้ำจันทบุรีออกมาขายหรือแลกเปลี่ยนในเมืองช่วงฤดูน้ำหลาก ส่วนหน้าแล้งต้องใช้ควายเทียมเกวียนเลาะเลียบบตามสายน้ำ นอกจากนี้คนของจะปลูกข้าวไร่ไว้เพื่อบริโภค ซึ่งคนของจะช่วยเหลือกัน เริ่มตั้งแต่หยอดข้าว จนกระทั่งเสร็จสิ้นการเก็บเกี่ยว

ในอดีต การเข้าป่า คนของต้องร่วมกลุ่มกันล่าสัตว์ และเก็บหาของป่า เนื่องจากสภาพพื้นที่เป็นป่าทึบ เครื่องมือล่าสัตว์ไม่ทันสมัย และเพื่อความปลอดภัยจากอันตราย นอกจากนี้ยังรวมกลุ่มนำผลผลิตไปแลกเปลี่ยนสินค้าในเมืองด้วย จึงทำให้ความสัมพันธ์ทางสังคมของคนของมีความใกล้ชิดกัน เพราะต้องอยู่รวมกันในสายน้ำและผืนป่าเดียวกัน สิ่งเหล่านี้ คือวัฒนธรรมเฉพาะกลุ่ม ทั้งเรื่องภาษา ประเพณี ภูมิปัญญา และพิธีกรรม ฯลฯ (เจิน ผันผาย. ม.ป.ป:2) และเนื่องด้วยวิถีชีวิตที่ต้องพึ่งพาธรรมชาติ ตั้งแต่ ดิน น้ำ และป่า ซึ่งธรรมชาติเป็นสิ่งที่ไม่สามารถกำหนดได้ และการดำเนินชีวิตก็ถูกกำหนดโดยธรรมชาติแวดล้อม ดังนั้นจึงต้องมีวัฒนธรรม เพื่อเป็นเครื่องมือในการจัดความสัมพันธ์กับทรัพยากรธรรมชาติ ด้วยระบบความเชื่อที่ว่า ภายในธรรมชาติแวดล้อม ไม่ว่าจะเป็น ต้นไม้ ภูเขา ป่า ลำน้ำ ฯลฯ จะมีวิญญาณหรือผีสิงสถิตอยู่ จึงทำให้ธรรมชาติเป็นสิ่งที่มีความจิตวิญญาณ และมนุษย์ก็คือส่วนหนึ่งของธรรมชาติที่มีความจิตวิญญาณ เมื่อมนุษย์เสียชีวิต จิตวิญญาณจะวนเวียนในท้องถิ่น เพื่อสอดส่องดูแลคนท้องถิ่น และรอการกลับคืนสู่ยมโลก ระบบความเชื่อนี้ ทำให้คนของให้ความเคารพหรือวิญญาณที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติ เพราะเชื่อว่าผีมีอำนาจ ความศักดิ์สิทธิ์ บารมีเหนือกว่ามนุษย์ และสามารถกำหนดชะตาชีวิตมนุษย์ หากต้องเข้าไปเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆในธรรมชาติ จึงต้องมีพิธีกรรมที่แสดงความเคารพ เพื่อให้ผีคุ้มครอง ซึ่งระบบความเชื่อเหล่านี้ เป็นเครื่องมือจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนของด้วยกันเอง และคนของกับทรัพยากรธรรมชาติ โดยไม่มีความสัมพันธ์ของคนภายนอกเข้ามาเกี่ยวข้อง

เหตุการณ์ที่ส่งผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตคนของ คือ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2500 เป็นต้นมา เมื่อมีการสัมปทานทำไม้ในเขตพื้นที่ลุ่มน้ำจันทบุรี โดยให้เอกชนเข้ามาดำเนินการสัมปทานไม้ ด้วยวิธีการใช้เลื่อยตัดโค่นต้นไม้ และใช้รถบรรทุกขงขนไม้ออกจากป่าตามเส้นทางเกวียนเดิมเข้าสู่เมืองจันทบุรี มีการสร้างและพัฒนาถนนให้เข้าออกพื้นที่ป่าสู่เมือง ทำให้การติดต่อระหว่างชุมชน และเมืองสะดวกขึ้น (เจิน ผันผาย. ม.ป.ป. :2) อีกทั้งถนนยังเป็นปัจจัยสำคัญต่อการเข้ามาบุกเบิกและตั้งถิ่นฐานของคนภายนอก ทั้งแรงงานรับจ้าง และพ่อค้าที่นำสินค้ามาขายในชุมชน ทำให้คนของกับคนภายนอกมีความสัมพันธ์ต่อกัน ทั้งจากการค้า และการแต่งงาน

เมื่อทรัพยากรป่าไม้หมดไป และถนนได้นำพาคนภายนอกเข้ามาสู่ชุมชน ประกอบกับกระแสการส่งเสริมปลูกพืชเศรษฐกิจ ส่งผลให้คนของหันมาสู่วิถีการผลิตพืชไร่ และมีกลุ่มคนภายนอกเข้ามาจับจองผืนป่าเพิ่มมากขึ้น เพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจ คือ “มันสำปะหลัง” เนื่องจากในช่วงนั้น(ประมาณ พ.ศ. 2506) ราคาผลผลิตต่อกิโลกรัมสูง เป็นแรงจูงใจให้เชื่อว่ามันสำปะหลัง สามารถทำให้มีเงินมากขึ้น มีการขยายพื้นที่เพาะปลูกมันสำปะหลัง โดยมีพ่อค้าเป็นนายทุนปล่อยเงินกู้ และรับซื้อผลผลิต ซึ่งการปลูกมันสำปะหลัง ทำให้คนของมีวิถีการผลิตที่ต้องเร่งรีบและแข่งขันในการผลิต ต้องพึ่งพิงเทคโนโลยีและปัจจัยผลิตภายนอก ทำให้เงินเข้ามามีบทบาททุกขั้นตอนการผลิต ตั้งแต่การเตรียมพื้นที่ ไถ ปลูก ดูแลรักษา

เก็บเกี่ยว และขนส่งผลผลิต ซึ่งคนของที่ไม่มีเงินทุนก็ใช้วิธีกู้เงินจากหน่วยงานรัฐ และนายทุน จนกระทั่งเมื่อประมาณปี พ.ศ. 2516 ราคามันสำปะหลังตกต่ำ คนของจึงหันมาสู่การเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจชนิดใหม่ คือ การทำสวนผลไม้ และยางพารา(เงิน ผันผาย. ม.ป.ป.:3)

การส่งเสริมการปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อการค้า จากไร่มันสำปะหลังมาสู่สวนผลไม้และยางพารา ทำให้ระบบการผลิตเปลี่ยนแปลงไป จากอดีตที่ระบบการผลิตต้องอาศัยทรัพยากรธรรมชาติจากป่า มาสู่ระบบการผลิตที่ต้องอาศัยเงินทุน และเทคโนโลยี นอกจากนี้การปลูกพืชก็มีความหลากหลายมากขึ้น เช่น ส้ม เงาะ ทุเรียน ลองกอง และยางพารา ฯลฯ เพื่อลดความเสี่ยงการลงทุน ซึ่งระบบการผลิตเพื่อการค้านั้น คนของไม่มีพื้นฐานความรู้ในการจัดการพืชชนิดนั้น เมื่อเทียบกับคนภายนอก เนื่องจากระบบการผลิตเพื่อการค้า ไม่ได้อยู่บนฐานคิดในวิถีการผลิตเดิมที่ต้องสัมพันธ์กับดิน ป่า และน้ำ เหมือนในอดีต ซึ่งนับตั้งแต่ระบบการผลิตเปลี่ยนมาสู่การปลูกพืชเศรษฐกิจ คนของหลายครอบครัวต้องมีหนี้สิน บางรายต้องขายที่ดิน เพื่อนำเงินทุนมาเป็นต้นทุนการผลิต ทำให้ที่ดินพลิกผันสู่นายทุนและคนภายนอก คนของบางส่วนต้องเป็นแรงงานรับจ้างทำสวน และแรงงานรับจ้างตามโรงงานอุตสาหกรรมในเมือง จันทบุรี และจังหวัดใกล้เคียง

เมื่อสภาพแวดล้อม และวิถีชีวิตเปลี่ยนแปลงไป ความเจริญของสังคมเมืองจันทบุรีเข้ามาสู่ชุมชนของ ทั้งจากเส้นทางคมนาคม สื่อข่าวสาร และกระแสบริโภคนิยม คนของรุ่นพ่อแม่ผกผันชีวิตมาเป็นชาวสวนผลไม้และยางพารา คนหนุ่มสาวต้องขายแรงงานในภาคอุตสาหกรรม ทำให้แรงงานภาคเกษตรไม่เพียงพอ จึงต้องหันมาพึ่งพาแรงงานรับจ้างภายนอกชุมชน เพื่อแก้ปัญหาการขาดแคลนแรงงาน นอกจากนี้ ระบบการศึกษาที่ไม่สามารถตอบสนองวิถีการผลิตของชุมชนได้ ลูกหลานไม่สามารถเป็นแรงงานของครอบครัวได้ การถ่ายทอดภูมิปัญญาของคนของจากรุ่นหนึ่งสู่อีกรุ่นหนึ่งต้องขาดหายไป กลายเป็นการเรียนรู้เรื่องราวโลกภายนอกที่ทะลักเข้ามาสู่ชุมชน ส่งผลต่อคนรุ่นใหม่มีความคิด และค่านิยมในการใช้ชีวิตตามสังคมเมือง และไม่มั่นใจภูมิปัญญาดั้งเดิมจะทำให้พวกเขาสามารถดำรงชีวิตได้ในสังคมปัจจุบัน ขณะเดียวกันก็เข้าสู่การขายแรงงานรับจ้างในสังคมเมือง ส่งผลให้สภาพครอบครัวมีลักษณะการดำรงชีวิตที่แตกต่างกัน พ่อแม่ไปทำงานในไร่หรือสวน ลูกไปรับจ้างหรือเรียนในเมือง สมาชิกครอบครัวมีความผูกพันกันน้อยลง แต่มีความสัมพันธ์กับสังคมภายนอกมากขึ้น สายสัมพันธ์เครือญาติมีบทบาทน้อยลง วัฒนธรรมของที่เป็นเครื่องมือในการจัดการความสัมพันธ์ ทั้งในด้านความเชื่อ ภาษา และพิธีกรรม ไม่สามารถสร้างความมั่นใจในการมีชีวิต และไม่สามารถควบคุมแบบแผนพฤติกรรมของชุมชนได้ เช่น เรื่องการประพาศิตที่เรียกว่า “ผิตผี” ไม่สามารถนำมาใช้ได้ ในสังคมปัจจุบัน หรือกล่าวได้ว่าวัฒนธรรมของที่เคยเป็นเครื่องมือจัดการความสัมพันธ์ถูกกลบตบหายไป คงเหลือเพียงอดีต ความทรงจำของคนของเท่านั้น

ด้วยเหตุผลดังกล่าวทางสมาคมสร้างสังคมและสิ่งแวดล้อม ได้ตระหนักถึงวัฒนธรรมของที่กำลังจะสูญหายไป ตามพลวัตการเปลี่ยนแปลงจากวิถีการผลิตแบบพึ่งพาจากป่า และการใช้

ทรัพยากรธรรมชาติเพื่อการยังชีพ มาสู่ยุคโลกาภิวัตน์ และสภาพสังคมบริโภคนิยม โดยใช้เทคโนโลยีเป็นเครื่องมือในการผลิต และเงินกลายเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงชีวิตประจำวัน ดังนั้น ทางสมาคมฯ จึงได้เสนองานวิจัยเรื่องการสืบทอดและร่วมสร้างสำนักทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของอำเภอเขาฉกรรจ์ จังหวัดจันทบุรี โดยมีเป้าหมาย เพื่อต้องการให้คนชอง ที่เป็นคนท้องถิ่น จังหวัดจันทบุรี ในระดับช่วงอายุต่างๆ ได้รู้ เข้าใจ และมีสำนึกรู้คุณค่าของทรัพยากรท้องถิ่น และรู้จักนำวัฒนธรรมของมาใช้เป็นเครื่องมือในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นให้เกิดประโยชน์อย่างยั่งยืน

2. วัตถุประสงค์การวิจัย

เพื่อศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

3. คำถามหลักการวิจัย

กลุ่มชาติพันธุ์ของสามารถนำวัฒนธรรมมาปรับใช้ประโยชน์อย่างไร ในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนชองกับทรัพยากรท้องถิ่น

4. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

4.1 เป็นการรวบรวมความรู้และภูมิปัญญาการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

4.2 ทำให้ทราบถึงการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ของในการใช้ทรัพยากรท้องถิ่น

5. ขอบเขตการวิจัย

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยมุ่งศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ซึ่งจัดแบ่งขอบเขตการวิจัยเป็น 2 ส่วน ดังนี้

5.1 ขอบเขตพื้นที่ ศึกษาพื้นที่บ้านคลองพลู หมู่ 4 ตำบลคลองพลู อำเภอเขาฉกรรจ์ จังหวัดจันทบุรี

5.2 ขอบเขตเนื้อหา ศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาฉกรรจ์ จังหวัดจันทบุรี ซึ่งจะเน้นอธิบายการปรับตัวทางวัฒนธรรมของ ได้แก่ ด้านการแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม ด้านภาษา และด้านพิธีกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

6. วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพด้วยวิธีวิจัยทางมานุษยวิทยา (Anthropological Research) ซึ่งจัดแบ่งวิธีดำเนินการวิจัยได้ ดังนี้

6.1 กลุ่มเป้าหมาย ได้แก่ กลุ่มชาติพันธุ์ของ ชุมชนบ้านคลองพลู หมู่ 4 ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

6.2 การเก็บรวบรวมข้อมูล

6.2.1 การเก็บรวบรวมข้อมูลเอกสาร

- 1) ค้นคว้า รวบรวมและเรียบเรียงข้อมูลประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เศรษฐกิจและสังคมของบ้านคลองพลูและกลุ่มชาติพันธุ์ของ
- 2) ค้นคว้า รวบรวม และเรียบเรียงข้อมูลด้านองค์ความรู้และภูมิปัญญาท้องถิ่นของบ้านคลองพลูและกลุ่มชาติพันธุ์ของ
- 3) ค้นคว้ารวบรวม และเรียบเรียงข้อมูลวิถีการผลิตในการจัดการทรัพยากรของคนบ้านคลองพลูและกลุ่มชาติพันธุ์ของ

6.2.2 การเก็บรวบรวมข้อมูลสนาม

- 1) การสังเกตแบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) สังเกตการปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน และการร่วมกิจกรรมต่างๆ ภายในชุมชนบ้านคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี
- 2) การสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลัก (Key-Informant Interview) สัมภาษณ์บุคคลที่เป็นคนของในพื้นที่บ้านคลองพลูและพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกัน ซึ่งผู้ให้ข้อมูลหลัก ได้แก่ ผู้ปกครองท้องถิ่น ผู้นำการประกอบพิธีกรรม ผู้อาวุโส วิทยุรุ่น เยาวชน และผู้เข้าร่วมกิจกรรมในท้องถิ่น
- 3) การสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ (Informal Interview) สัมภาษณ์บุคคลที่อาศัยอยู่ในท้องถิ่น หรือเกี่ยวข้องกับบ้านคลองพลู

6.3 ขั้นตอนการดำเนินการ

6.3.1 การจัดเก็บข้อมูลการปรับใช้วัฒนธรรมของในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น

ศึกษา สํารวจ รวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับการใช้ทรัพยากรท้องถิ่น และการนำวัฒนธรรมมาปรับใช้ในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

6.3.2 การจัดทำเอกสารความรู้เรื่องการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ
นำความรู้ที่รวบรวมได้ เรื่องวัฒนธรรมและความเชื่อในการใช้ทรัพยากรของคนของ
มารวบรวม เพื่อเชื่อมโยงกับการสร้างสำนึกร่วมในการอนุรักษ์ทรัพยากรท้องถิ่น

6.3.3 การจัดกิจกรรมการมีส่วนร่วมสร้างสำนึกร่วมอนุรักษ์ทรัพยากรท้องถิ่น
ให้การส่งเสริมและสนับสนุนการร่วมระดมความคิดเห็นของคนท้องถิ่นเพื่อกระตุ้นให้
เกิดสำนึกร่วมในการอนุรักษ์ทรัพยากรท้องถิ่น

6.3.4 การจัดระเบียบเรียง วิเคราะห์ และพิมพ์รูปเล่มรายงานผลงานวิจัย

จัดระเบียบเรียง วิเคราะห์ข้อมูลจากการดำเนินการวิจัย และจัดพิมพ์รูปเล่มรายงานวิจัย
จำนวน 10 เล่ม พร้อมทั้งบทคัดย่อ แผ่นบันทึกข้อมูล เพื่อเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรม
แห่งชาติ

7. นิยามศัพท์เฉพาะ

ทรัพยากรท้องถิ่น หมายถึง ทุนทางธรรมชาติและทุนทางสังคมวัฒนธรรมที่มีอยู่ในท้องถิ่น
ได้แก่ ฝืนดิน แหล่งน้ำ และป่า รวมถึงผู้คน ภูมิปัญญา องค์ความรู้ท้องถิ่น และวิถีคิด โดยคนท้องถิ่นได้ใช้
ประโยชน์ เพื่อการดำรงชีวิตและเป็นสิ่งหล่อหลอมความเป็นคนท้องถิ่น

การจัดการทรัพยากรท้องถิ่น หมายถึง การรู้จักใช้ประโยชน์จากทรัพยากร อันได้แก่ ฝืนดิน
แหล่งน้ำ และป่า รวมถึงผู้คน ภูมิปัญญา และองค์ความรู้ท้องถิ่น เพื่อก่อให้เกิดผลที่คุ้มค่าที่สุดในการ
ดำเนินชีวิตของบุคคลและชุมชน ทั้งทางด้านโครงสร้างความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ และสังคม

การปรับตัวทางวัฒนธรรม หมายถึง การนำวัฒนธรรมของ อันได้แก่ ภาษาและพิธีกรรมมา
ปรับเปลี่ยนและปรับใช้ให้สอดคล้องกับบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยนั้นๆ เพื่อประโยชน์ใน
การจัดการทรัพยากรท้องถิ่น

คนของ หมายถึง บุคคลที่เรียกตนเองหรือถูกคนอื่น เรียกว่า “ของ” เป็นผู้ที่มีความเชื่อว่า
บรรพบุรุษและวงศ์วานสายตระกูลสืบเชื้อสายของ มีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์
บางอย่างที่แสดงออกถึงความเป็นของ ได้แก่ ประวัติศาสตร์ วิถีชีวิต พิธีกรรม และการจัดการทรัพยากร
ท้องถิ่น

สำนึกร่วม หมายถึง ความรู้สึกที่ต้องการมีส่วนร่วมในการดูแลปกป้องรักษาท้องถิ่น หรือการมี
ส่วนร่วมในการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรท้องถิ่น โดยคำนึงถึงประโยชน์ส่วนรวม และพยายามดำเนิน
กิจกรรมในชีวิตประจำวันอย่างรู้คุณค่าของทรัพยากรท้องถิ่น

8. กรอบแนวคิดของการวิจัย

กลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นกลุ่มคนที่มีประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเป็นของตนเอง โดยเฉพาะ ภาษาและพิธีกรรมที่เป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ของ โดยคนของนำวัฒนธรรมเหล่านี้มาเป็น เครื่องมือในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น อันได้แก่ สภาพแวดล้อมท้องถิ่น ดิน น้ำ ป่า รวมทั้งคนใน ท้องถิ่นด้วย แต่เมื่อกระแสการพัฒนาสู่ความทันสมัยเข้ามาสู่ชุมชนของ ส่งผลทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง ทรัพยากรท้องถิ่น และคนของต้องสูญเสียความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีอยู่เดิม (Detribalization) ขณะเดียวกัน วัฒนธรรมที่คนของใช้เป็นเครื่องมือในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นก็ต้องมีการปรับตัว (Adaptation) เพื่อให้สอดคล้องกับทรัพยากรท้องถิ่นและโครงสร้างเศรษฐกิจและสังคมที่เกิดขึ้นใหม่ ด้วย กระบวนการฟื้นฟูความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (Retribalization) ทั้งด้านวิถีชีวิต ภาษา และพิธีกรรม ยังผล ทำให้คนของสามารถรวมกลุ่มกันเป็นชุมชนและดำรงอัตลักษณ์ของได้อย่างสอดคล้องกับบริบทสังคมที่ เปลี่ยนแปลงไป

9. แนวคิดที่เกี่ยวข้องในการวิจัย

9.1 การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์

ในความเป็นจริง ชนบทในประเทศโลกที่สาม หรือในประเทศไทย ไม่ได้มีเพียง ชาวนา ชาวสวน ชาวไร่ ตามมุมมองด้านวิถีการผลิตเท่านั้น แต่เริ่มมีการนิยามความหมายของกลุ่มคนที่ซับซ้อนมากขึ้น เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ และกลุ่มทางสังคมอื่นๆ เป็นต้น ภาพความซับซ้อน ทำให้ต้องตั้งคำถามกับแนวคิด ต่างๆทางสังคมที่พยายามนิยามความหมายของชาวนาในลักษณะเชิงภาพตัวแทน ว่ายังคงมีศักยภาพใน การทำความเข้าใจและอธิบายชาวนาในรูปแบบใหม่ๆ ที่ซับซ้อนขึ้นได้อีกต่อไปหรือไม่ (ยศ สันตสมบัติ. 2546 : 23) ดังนั้นการศึกษาการปรับตัวทางของกลุ่มชาติพันธุ์ จึงเป็นการเปิดพื้นที่มุมมองการศึกษา สังคมชาวนาในรูปแบบใหม่ท่ามกลางความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับรัฐ และสังคมภายนอก ซึ่งการศึกษาทาง ชาติพันธุ์ ส่วนหนึ่งมีรากฐานมาจากนักคิดอย่าง แมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) ที่ชื่อว่า “กลุ่มชาติพันธุ์ คือ กลุ่มเหล่าสมาชิกที่เชื่อในการสืบสายโลหิตร่วมกัน เนื่องมาจากความคล้ายคลึงของลักษณะทาง กายภาพหรือขนบธรรมเนียมอย่างใดอย่างหนึ่งหรือทั้งสองอย่างร่วมกัน หรืออาจเกิดขึ้นจากความทรงจำ ในช่วงเวลาที่ถูกปกครอง และช่วงการอพยพ ซึ่งไม่สำคัญว่าความสัมพันธ์ทางสายโลหิตจะเกิดขึ้นจริง หรือไม่” (Alba Richard . 1992:575-584) และนักคิดที่ได้รับอิทธิพลจาก แมกซ์ เวเบอร์ ที่สำคัญคือ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) โดยเขาได้ศึกษาในเรื่อง “The Interpretation of Culture” หรือ “การตีความของวัฒนธรรม” จนเรื่องเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์นี้กลายมาเป็นแนวคิดสำคัญใน การศึกษามานุษยวิทยาวัฒนธรรมสมัยใหม่ โดยให้ความสนใจตีความหมายวัฒนธรรมในฐานะที่เป็น “กลไกการควบคุม” (Control mechanism) พฤติกรรมของมนุษย์ เป็นการทำงานในระดับวิถีคิดทาง

วัฒนธรรม ด้วยวิธีการตีความจากสัญลักษณ์ ภาษา และพฤติกรรมทางสังคม (Clifford Geertz. 2000) ซึ่งรากฐานการศึกษาของ เวเบอร์ (Max Weber) และเกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) ส่วนหนึ่งถูกนำมาผสมผสานในการศึกษาทางชาติพันธุ์ในปัจจุบัน ทั้งงานของของลีช (Edmund Leach) เฟรดดริก บาร์ทซ์ (Fredrik Barth) แอบเนอร์ โคเฮน (Cohen Abner) และคีย์ส (Charles Keyes)

งานศึกษาของลีช (Edmund Leach.1964) ให้ความสำคัญกับการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เน้นเรื่องความแตกต่างทางโครงสร้าง (Structural differentiation) ระหว่างพื้นที่สูงกับพื้นที่หุบเขา ซึ่งมีความหมายทางสังคมแฝงอยู่ พื้นที่ราบหุบสามารถทำนาเป็นระบบเกษตรถาวร เป็นที่อยู่ของกลุ่ม “ชาน” เป็นพื้นที่ที่มีอารยธรรม สูงกว่า เนื่องจากนับถือพุทธศาสนา ในขณะที่พื้นที่สูงเป็นที่อยู่ของกลุ่ม “คะฉิ่น” ต้องทำการเกษตรแบบไร่หมุนเวียน และไม่ได้นับถือพุทธศาสนา เมื่อ “คะฉิ่น” ต้องการปรับสถานะทางสังคมให้สูงขึ้น โดยการกลายมาเป็น “ชาน” ซึ่งก็คือการปรับรับวัฒนธรรมของชานมาใช้ เช่น พุทธศาสนา และภาษา

ส่วนงานของ เฟรดดริก บาร์ทซ์ (Fredrik Barth.1969) ได้นำเสนอความคิดเรื่องพรมแดนชาติพันธุ์ (Ethnic Boundary) เห็นว่าการจะเข้าใจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ได้ ต้องพิจารณาความคิดและจิตสำนึกของคนในแต่ละกลุ่มว่าลักษณะใดทางวัฒนธรรมมีความหมายกับความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของพวกเขาอย่างไร เพราะกลุ่มชนต่างๆ อาจจะมีแบบแผนวัฒนธรรมร่วมกันบางอย่างที่เกิดจากการปรับตัวกับสภาพแวดล้อมที่ใกล้เคียงกัน แต่ต่างฝ่ายก็มองว่าไม่ใช่พวกเดียวกัน ซึ่งบาร์ทซ์ มองกลุ่มชาติพันธุ์เป็น “รูปแบบการจัดระเบียบสังคม” โดยพิจารณาว่า การที่สมาชิกของกลุ่มเรียกตัวเองหรือถูกเรียกโดยคนอื่นว่าเป็นใคร หรือเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ใดในกระบวนการการปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน และเลือกลักษณะทางวัฒนธรรมที่เป็นสัญลักษณ์ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างกลุ่มชนต่างๆ ไม่ใช่ภาพรวมของวัฒนธรรมทั้งหมด ในแง่นี้ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ก็เปรียบเหมือนสถานภาพอื่นๆ ในสังคม เช่น เพศสภาพ ชนชั้น หรือวัยวุฒิ ที่กลายเป็นเครื่องหมายของการปฏิสัมพันธ์ที่ทำให้ผู้ปฏิสัมพันธ์รู้ว่าควรปฏิบัติต่อกันอย่างไร ซึ่งคีย์ส (Charles Keyes.1979) ไม่เห็นด้วยกับบาร์ทซ์ ที่เสนอว่า ลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นผลมาจากการจัดระเบียบกลุ่มชาติพันธุ์ แต่เขาเห็นว่า การที่จะอธิบายการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นขึ้นอยู่กับหลายเงื่อนไข เช่น ความแตกต่างทางวัฒนธรรม และความขัดแย้งเชิงโครงสร้าง อาจเป็นเรื่องการเข้าถึงทรัพยากรในการผลิต อำนาจ ความรู้ ภูมิหมาย และเพศ เป็นต้น ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์จึงมีหน้าที่และความหมายในการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมแบบใหม่ แต่เมื่อสถานการณ์สังคมบางอย่างเปลี่ยนไป เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ถูกกลืนกลายทางวัฒนธรรมจนยากจะหาสัญลักษณ์ของความแตกต่าง หรือสภาวะความขัดแย้งเชิงโครงสร้างสลายไป ความเป็นชาติพันธุ์เดิมอาจจะไม่เอื้ออำนวยต่อการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์

คายส์ (Chares Keyes.2003) ได้นำเสนอความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ว่า เป็นการหล่อหลอมของความรู้สึกร่วมกันในสายเลือด (shared descent) เช่น ภาษาที่สมาชิกในกลุ่มใช้สื่อสารกัน นิทานหรือเรื่องเล่าที่สมาชิกในกลุ่มเชื่อว่า มีจุดกำเนิดร่วมกัน และบริบททางประวัติศาสตร์ที่สมาชิกในกลุ่มประสบร่วมกัน นอกจากนี้บริบทความสัมพันธ์และการปรับเปลี่ยนความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ยังสัมพันธ์กับรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งเขาได้ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างพัฒนาการของความรู้สึกชาตินิยมที่เกิดขึ้นในระหว่างการสร้างรัฐชาติกับพัฒนาการของจิตสำนึกชาติพันธุ์ ยกตัวอย่าง รัฐไทยก่อนที่จะเป็นรัฐประชาชาติสมัยใหม่ แม้ว่าจะมีกลุ่มต่างๆที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม แต่ความแตกต่างนี้ไม่อาจเรียกได้ว่าเป็น “ความแตกต่างทางชาติพันธุ์”(ethnic differences) เพราะว่าถูกมองในแง่ของความหลากหลายในเรื่องท้องถิ่น เครือญาติ และความสัมพันธ์ที่มีกับ “อารยธรรม”(civilizations) ซึ่งเป็นมรดกตกทอดกันมาด้วยประเพณี ลายลักษณ์อักษร เช่น องค์ความรู้ทางพุทธศาสนา จะเป็นเกณฑ์ที่ทำให้กลุ่มคนที่ยังเข้าไม่ถึงก็จะถูกเรียกว่า “ไม่มีอารยธรรม”

นอกจากนี้ คายส์ (Charles Keyes) ยังชี้ให้เห็นว่า การสืบทอดวัฒนธรรมของบรรพบุรุษนอกจากจะเป็นการรักษา มรดกทางวัฒนธรรมให้คงอยู่แล้ว ยังเป็นการสร้างความเป็นบึกแผ่น ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในกลุ่มชาติพันธุ์ การปฏิบัติหรือการแสดงออกที่เป็นมรดกของบรรพบุรุษ ได้แก่ ภาษา ประเพณี ความเชื่อ และนิทานปรัมปรา ที่กล่าวถึงความเป็นมาของบรรพบุรุษในการสร้างกลุ่มและถิ่นที่อยู่ ซึ่งเป็นการสร้างความภาคภูมิใจในบรรพบุรุษ ก่อให้เกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และต้องการรักษากลุ่มชาติพันธุ์ของกลุ่มตนไว้ และการนับถือเครือญาติหรือบรรพบุรุษร่วมกัน เป็นการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่พวก แสดงว่าเป็นพวกเดียวกันหรือเป็นส่วนหนึ่งของตระกูล เป็นการสร้างความรู้สึกร่วมกันว่าบุคคลนั้นมีพวกพ้อง มีญาติพี่น้อง ทำให้เกิดพลังที่จะประพฤติตนตามแบบอย่างที่บุคคลในสังคมของตนปฏิบัติสืบต่อกันมา (Chares Keyes. 2003)แต่ผู้วิจัยเห็นว่า การมองกลุ่มชาติพันธุ์เพียงเพื่อความเป็นกลุ่มพวกเดียวกัน ยังไม่เพียงพอต่อการอธิบายการกลุ่มชาติพันธุ์ในยุคสมัยโลกาภิวัตน์ ที่มีผู้คนหลากหลายอาศัยอยู่ในท้องถิ่น และกลุ่มผลประโยชน์ทางการเมืองที่เข้ามาเกี่ยวข้อง ซึ่ง โคเฮน (Abner Cohen)ก็ได้อธิบายถึงการรวมกลุ่มทางชาติพันธุ์ เพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง ในการแข่งขันกับคนอื่นหรือกลุ่มคนอื่น นอกเหนือจากประเด็นเพื่อการดำรงรักษาความเป็นชาติพันธุ์

แนวคิดของ โคเฮน (Abner Cohen) เป็นการศึกษาปรากฏการณ์การกลับมารวมเป็นเผ่า (Retribalization) ของชาวเฮาซา (Hausa) ที่อิบาดัน(Ibadan) ในแอฟริกา พบว่า การรักษากลุ่มชาติพันธุ์เป็นปรากฏการณ์ทางการเมืองที่จำเป็นต้องกลับมารวมกลุ่มกันของชาวพื้นเมือง เป็นผลมาจากความจำเป็นในการปกป้องผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจของพวกเขา การรักษาความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์จึงมีรูปแบบของการปะทะกันระหว่างกลุ่มวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ภายใต้บริบททางสังคมร่วมกัน ในขณะที่แต่ละฝ่ายแสดงให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์ในระดับขั้นต่างกัน อันเนื่องจากเงื่อนไขที่หลากหลาย เช่น ลักษณะ

การเมือง หรือความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ เพราะว่าในบริบทที่มีการแข่งขันแย่งชิงทรัพยากรการผลิต และการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจจะเกิดกลุ่มผลประโยชน์ต่างๆ ขึ้น แต่ละกลุ่มจะมีผลประโยชน์ร่วมกัน และจะประสบความสำเร็จในฐานะปฏิบัติการของกลุ่มต่อไปได้ก็ต่อเมื่อพัฒนากลไกที่ทำหน้าที่จัดระเบียบกลุ่มขึ้นมา เช่น การเน้นความแตกต่างกับกลุ่มอื่น การสื่อสารภายในกลุ่ม การจัดระเบียบโครงสร้างอำนาจ การพัฒนาอุดมการณ์ และการเรียนรู้ทางสังคม เป็นต้น ซึ่ง โคเฮน (Abner Cohen.1974) ได้ศึกษาปรากฏการณ์ของชนเผ่า หมู่บ้าน และชุมชนที่เคยโดดเดี่ยว และได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสมัยใหม่ และแปลงเปลี่ยนมาเป็น “การรวมตัวทางชาติพันธุ์” หรือ กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีบรรทัดฐานพฤติกรรมบางอย่างร่วมกัน เช่น ระบบเครือญาติ การแต่งกาย ประเพณี และพิธีกรรม ซึ่งสมาชิกของแต่ละกลุ่มได้เรียนรู้กระบวนการทางสังคม ทำให้มีประสบการณ์และจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ โดยแสดงออกในการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นภายใต้ระบบสังคมร่วมกัน โดยที่สมาชิกของแต่ละกลุ่มอาจจะยึดถือบรรทัดฐานพฤติกรรมของกลุ่มในระดับขั้นที่ต่างกันในช่วงที่ได้มีการปฏิสัมพันธ์กัน ในตอนแรกสัญลักษณ์ของความ เป็นกลุ่มชาติพันธุ์นี้มีลักษณะเป็นนามธรรม หรือวิถีคิด แต่พัฒนาสภาพมาเป็นรูปธรรม เช่น การแสดงออกผ่านพิธีกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ เป็นต้น ในแง่การดำรงอยู่และเป็นที่ยอมรับของทั้งคนในกลุ่มและนอกกลุ่ม และเป็นข้อกำหนดในเชิงพฤติกรรมสำหรับบุคคลที่ต้องมาเกี่ยวข้องกับปฏิสัมพันธ์กัน เช่นกรณี การแสดงออกผ่านพิธีกรรมการแต่งงานที่คนภายนอกต้องปฏิบัติตามความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้ามาเกี่ยวข้อง

สำหรับการวิจัยครั้งนี้ ได้นำกรอบแนวคิดการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ เน้นว่าการสร้างความหมายของกลุ่มชาติพันธุ์ ต้องคำนึงถึงวัฒนธรรมท้องถิ่น หรือเรียกว่า บรรทัดฐานพฤติกรรมบางอย่างที่สามารถสร้างความเป็นบึงแผ่น เป็นพวกพ้อง เป็นญาติพี่น้อง และก่อให้เกิดสำนึกร่วมอันเดียวกันได้ นอกจากนี้ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ยังแสดงถึง รูปแบบการจัดการทรัพยากรของผู้คนในท้องถิ่นที่ผ่านมามีการศึกษาการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์มากมายหลายชิ้น แต่ทั้งนี้ผู้วิจัยจะให้ความสำคัญเฉพาะ การปรับใช้วัฒนธรรมในการดิ้นรนต่อสู้เพื่อความอยู่รอดของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ เช่นกรณี การปรับของชาวม้ง ในการศึกษาของ ประสิทธิ์ ลิปรีชา(2001) เรื่อง “Kinship and Identity among Hmong in Thailand” ที่มองว่าภายใต้บริบทที่กลุ่มชาติพันธุ์ม้งมีปฏิสัมพันธ์กับสังคมไทยพื้นราบ ชาติ และวัฒนธรรมตะวันตก โดยเฉพาะนโยบายการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมของรัฐ และการเผยแพร่ศาสนาพุทธและคริสต์ ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมและระบบเครือญาติม้งอย่างรวดเร็ว แต่คนม้งก็สามารถปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมระบบเครือญาติ โดยนำเอาองค์ความรู้แบบใหม่ และความทันสมัยมาใช้ให้เกิดประโยชน์ ได้แก่ การนำความเข้มแข็งทางระบบเครือญาติมาใช้ประโยชน์ในการควบคุมพฤติกรรมเสพยาเสพติดของสมาชิก การใช้ประโยชน์จากเครือข่ายความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ด้วยการพึ่งพาอาศัยกัน เมื่อมีสมาชิกทางเครือญาติเดินทางเข้าไปอยู่ในเมือง และการขยายเครือข่ายเครือญาติข้ามพรมแดนความเป็นรัฐชาติในการติดต่อธุรกิจการค้า

จะเห็นได้ว่า งานของ ประสิทธิ์ ลีปรีชา ได้นำบรรทัดฐานทางพฤติกรรม ในรูปแบบ “ระบบเครือญาติ” (Kinship) มาเป็นประเด็นทำความเข้าใจการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งในบริบทที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ (ประสิทธิ์ ลีปรีชา.2001) เช่นเดียว งานของ สรินยา กิจประยูร เรื่อง “การรับคริสตศาสนากับการปรับตัวทางวัฒนธรรม: กรณีศึกษาชุมชนอาข่า ในอำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย” ที่ได้้นำประเด็นเรื่องศาสนา มาอธิบายการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์อาข่า สรินยา พบว่าท่ามกลางกระแสทุนนิยมที่ชุมชนอาข่าเผชิญอยู่ ได้ก่อให้เกิดสิ่งแปลกใหม่ รวมทั้งการเปลี่ยนแปลงต่างๆ มากมายต่อชีวิต โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงภายนอกเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการปรับเปลี่ยนวิถีคิด และจักรวาลทัศน์ที่เคยใช้ให้ความหมายต่อสิ่งต่างๆ รอบตัว ซึ่งชาวอาข่าไม่สามารถให้คำอธิบายประสบการณ์แปลกใหม่ที่เกิดขึ้นได้อย่างเพียงพออีกต่อไป ดังนั้น วิถีคิดแบบใหม่ที่สามารถให้คำอธิบายได้อย่างสอดคล้องกับชีวิตที่กำลังดำเนินอยู่ในปัจจุบัน จึงถูกนำมาเพิ่มเติมและให้ความหมายแก่ชีวิต เช่นเดียวกับชาวอาข่าได้เลือกนำความหมายทางคริสตศาสนาเข้ามาช่วยเพิ่มเติมในวิถีคิด พบว่า ชาวอาข่ามีกระบวนการเลือกสรรความหมายทางคริสตศาสนาเข้ามาเชื่อมโยงกับความเชื่อในวิถีคิดแบบเดิม รวมทั้งมีการจัดเรียงความหมายทั้งสองขึ้นมาใหม่ เกิดเป็นชุดคำอธิบายแบบใหม่ของพวกเขาที่สามารถให้คำอธิบายแก่ประสบการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานั้นๆ ของพวกเขาได้อย่างมีความหมาย และกระบวนการนี้เอง ชาวอาข่าคริสต์ได้นำคุณค่าของความเป็นอิสระในคริสตศาสนามาใช้ปลดปล่อยพวกเขาออกจากข้อจำกัดกฎของอาข่า เพื่อการดำเนินชีวิตประจำวันอย่างสอดคล้องกับชีวิตปัจจุบันที่เปลี่ยนแปลงไป อย่างไรก็ตาม พวกเขายังคงสืบความเป็นอาข่า ผ่านการกระทำพิธีกรรม เพื่อเข้าอยู่ในสายตระกูลทางบิดา เช่นที่เคยปฏิบัติสืบทอดกันมา พร้อมกับอาศัยความสัมพันธ์ที่มีต่อ วิญญาณบรรพบุรุษสายตระกูล เป็นเงื่อนไขเลือกรูปแบบของพิธีกรรมเพื่อขจัดความขัดแย้งที่เกิดขึ้นภายในวิถีคิดของพวกเขา ดังนั้น รูปแบบพิธีกรรมที่ปรับเปลี่ยนไป จึงยังคงเชื่อมโยง หรืออยู่บนพื้นฐานวิถีคิดแบบจักรวาลทัศน์เดิม จึงกล่าวได้ว่าความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อาข่าได้ถูกผลิตใหม่ด้วยความหมายทางคริสตศาสนา ซึ่งเป็นการแสดงถึงความสามารถปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวอาข่า ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงที่ดำเนินอยู่ (สรินยา กิจประยูร.2541)

สรินยา ได้นำการศึกษาของ Yoko Hayami ในเรื่องเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางพิธีกรรมและศาสนาชาวกระเหรี่ยงสกอว์(Sgaw Karen) มาเป็นส่วนหนึ่งในการอธิบาย ซึ่ง Hayami พบว่าท่ามกลางเงื่อนไขทางสังคม และเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงไป เช่นกรณี การเปลี่ยนวิธีการเพาะปลูกจากการปลูกข้าวไร่บนภูเขา (Dry-rice cultivation) กลายมาเป็นการทำนาข้าว (Wet-rice cultivation) ทำให้ความเชื่อ และพิธีกรรมตามประเพณีดั้งเดิมไม่เพียงพอที่จะจัดระเบียบของชุมชนได้อีกต่อไป และยังไม่สามารถอธิบายความสัมพันธ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นใหม่ได้ จึงทำให้ความสัมพันธ์แบบดั้งเดิม ที่ถูกแสดงผ่านพิธีกรรมเพื่อควบคุมอำนาจ ด้วยวิธีการบูชาขวัญ เช่นไหว้วิญญาณ ได้ถูกเปลี่ยนไปสู่การแสวงหาความสัมพันธ์กับอำนาจรูปแบบใหม่ ที่ทำให้ชาวบ้านสามารถมีส่วนร่วมในระบบเกียรติยศ และความมีชื่อเสียงใหม่ได้ ดังนั้นชาว

กะเหรี่ยงจึงเลือกปรับสร้างความสัมพันธ์กับอำนาจรูปแบบใหม่ นั่นคือ การหันไปรับความเชื่อของศาสนาพุทธหรือศาสนาคริสต์ ซึ่ง Hayami พยายามเสนอภาพการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในชุมชนว่า ไม่ได้มีเพียงแต่ด้านการปรับตัว (Adaptation) หรือการต่อต้าน (Resistance) ด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น แต่จะต้องดำเนินไปควบคู่กัน และที่สำคัญคือ การต่อต้านที่เกิดขึ้นในกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมนั้น อาจไม่ได้เกิดขึ้นอย่างรุนแรงและเห็นได้ชัดเจน แต่การต่อต้านอาจเป็นเพียงการต่อต้านที่แสดงออกในชีวิตประจำวันของชาวบ้าน (อ้างใน สรินยา กิจประยูร. 2541: 9-10) ดังที่ปรากฏในแนวคิดของ James Scott (1997: 1-37) ที่กล่าวถึง การต่อต้านในเชิงสัญลักษณ์ในรูปของการทำลายความศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนา (Religious Profanation) ซึ่งเข้ามาครอบงำทางจิตวิญญาณ รวมถึงระเบียบในทางโลก การต่อต้านจะแสดงออกมาในรูปแบบของพิธีกรรม การแสดงละคร การเดินรำ หรืองานเฉลิมฉลอง ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่จะได้ปลดปล่อยความขัดแย้งที่มีอยู่ภายใน เป็นช่วงเวลาหนึ่งที่คนจนจะกลายเป็นชนชั้นสูง ผู้มีอำนาจหรือมีความเคร่งครัดอย่างมากจะถูกล้อเลียนอย่างเปิดเผย และเป็นช่วงที่ความเคารพเชื่อฟังต่างๆ ถูกหยุดไว้ชั่วคราว อาจมีการลบหลู่หมิ่นศาสนาและสังคม หรือการสนับสนุนกิเลสตัณหาต่างๆ เป็นต้น การทำลายความศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาในลักษณะนี้ เป็นพื้นฐานทางศีลธรรมอันนำไปสู่ความไม่ลงรอยกันทางศาสนาในระบบคิดที่แตกต่างกัน และพวกเขาถูกรอบงำอยู่

งานวิจัยเกี่ยวกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้นำแนวคิดของ James Scott มาใช้เป็นส่วนหนึ่งในการศึกษา โดยพัฒนาการศึกษาสังคมชาวนามาสู่การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ คืองานของ ทวีช จตุรพฤกษ์ (2538) เรื่อง “พิธีกรรมเพื่อสืบทอดความเป็นชาติพันธุ์ของชาวเขายากจน: การศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวเขาเผ่าลีซอ ในจังหวัดเชียงใหม่” ที่มองว่าในปัจจุบันชาวลีซออยากจนกำลังถูกบีบบังคับให้จำต้องเข้าสู่กระบวนการพัฒนา ไปสู่ความทันสมัย โดยรัฐได้ยื่นมือเข้ามาจัดการปัญหาต่างๆ ของชุมชนด้วยความหวังดี ทำให้ชุมชนชาวเขาคอยอยู่ในสถานะเป็นอัตรพาดเชิงโครงสร้าง จนสูญเสียศักยภาพในการจัดการกับปัญหาของตนเองอย่างแท้จริง ชีวิตสังคมเป็นไปด้วยความอ้างว้าง โดดเดี่ยวและสับสน บุคคลรู้สึกไร้อำนาจ และสูญเสียศักดิ์ศรีความเป็นคน และความเป็นชาติพันธุ์อยู่ในภาวะใกล้จะแตกสลาย การนิยามความเป็นลีซอ และการยืนยันถึงลักษณะเฉพาะกลุ่ม จึงเป็นประเด็นปัญหาสำคัญ ดังนั้นพิธีกรรมจึงเป็นปฏิบัติการของชาวบ้านที่ถูกผลิตซ้ำขึ้นมา เพื่อนิยามความเป็นคนลีซอใหม่ และยังเป็นภาษาของการปรับเปลี่ยนทั้งโลกทัศน์ การตีความสำนึกทางชาติพันธุ์ ตลอดจนปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจและบทบาททางสังคมอีกด้วย

กรณี ทวีช อธิบายถึง การที่ชาวลีซอรับความเชื่อบางอย่างจากวัฒนธรรมอื่น โดยมีจุดประสงค์เพื่อเพิ่มอำนาจในการอธิบายความสัมพันธ์ทางสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว และลดความสับสน ผ่านคลายความตึงเครียดในชีวิตประจำวัน ด้วยการรับเอาพระพุทธรูปมาประดิษฐานเอาไว้ภายในบ้านเคียงข้างผีบรรพบุรุษ และ เปี้ยซุหนี (ผีผู้ทรงศีลที่อัญเชิญไว้ที่หิ้งบูชาในบ้าน) สาเหตุที่พระพุทธรูป

ถูกผนวกเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นลือชอได้ เพราะว่าพระพุทธรองค์เป็นผู้ทรงศีลและมีเมตตา เช่นเดียวกับ เปี้ยซุหนี และด้วยเหตุที่การติดต่อขอให้ เปี้ยซุหนี ช่วยเหลือเป็นเรื่องเฉพาะเครือญาติ และต้องใช้หมอผีทำพิธีลงผี จึงจะสื่อความหมายกันได้ ทำให้เป็นเรื่องที่ยุ่งยาก ดังนั้นการรับเอาพระพุทธรูปไว้ในบ้าน จึงเป็นการเสริมให้ครัวเรือนชาวลือชอได้มีหนทางเข้าถึงพลังคุ้มครองอย่างทั่วถึง และการรับเอาความเชื่อแบบพุทธ เข้ามาอยู่ในบริบททางวัฒนธรรมของชาวลือชอ ก็เท่ากับเป็นการเสริมอำนาจให้แก่ชาวลือชอให้เผชิญกับปัญหาใหม่ๆ อย่างไรก็ตาม การปรับเปลี่ยนความเชื่อ และการรับเอาองค์ประกอบทางความเชื่อแบบไทยเข้ามาอยู่ในจักรวาลวิทยาของชาวลือชอ ไม่ได้แสดงว่า ชาวลือชอยอมสลับต่อพลังการครอบงำทางวัฒนธรรมจากภายนอกอย่างสิ้นเชิง แต่มองว่าเป็นการปรับตัวทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งที่มีเกิดขึ้นในช่วงที่สังคมกำลังปรับเปลี่ยนเข้าสู่วิถีการผลิตแบบใหม่ เป็นการจัดสรรให้อำนาจต่างๆ คืบสู่สถานะที่เป็นระเบียบ โดยมีเป้าหมายเพื่อลดความตึงเครียดในจิตใจ และทำให้ชีวิตสังคมคืบสู่ภาวะปกติ และการที่เปี้ยซุหนี บอกให้ชาวบ้านเลี้ยงดูพระพุทธรให้ดี ผ่านพิธีหนึ่งก๊วะ (การลงผี) ในวันปีใหม่ก็เป็นตัวบ่งชี้ว่า ชาวลือชอมีระบบคิดและการปรับตัวที่ไม่หยุดนิ่ง พวกเขามีการตีความประวัติศาสตร์ด้วยวาทกรรมชุดใหม่ เพื่อให้สอดคล้องกับสภาพปัญหาที่เกิดขึ้น (ทวิช จตุรพฤษ.2538: 262-263)

จากการที่กล่าวมาทั้งหมด การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ท่ามกลางการเผชิญกับเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในปัจจุบันนั้น มักจะเกิดขึ้นเมื่อพวกเขาต้องเผชิญกับภาวะสับสน ตกต่ำ และตึงเครียดกับการเปลี่ยนแปลงที่แวดล้อมพวกเขาอยู่ และกลุ่มชาติพันธุ์ได้แสดงออกผ่าน “บรรทัดฐานทางพฤติกรรม” หรือ “มรดกของบรรพบุรุษ” บางสิ่งบางอย่างที่แฝงอยู่ภายใต้ระบบจักรวาลทัศน์ของกลุ่มชาติพันธุ์ เพื่อแสดงถึงการปรับตัวอย่างไม่หยุดนิ่ง ด้วยกระบวนการปรับเปลี่ยนความหมายทางวัฒนธรรม ซึ่งเป็นทางเลือกหนึ่งในการทำให้พวกเขามีศักดิ์ศรีในความเป็นคนที่เท่าเทียมกับผู้อื่นในสังคมที่ดำรงอยู่

9.2 แนวคิดชาติพันธุ์

แนวคิดชาติพันธุ์ (Ethnicity) เริ่มต้นจากรากฐานของนักคิดทางมานุษยวิทยาอย่าง แม็กซ์ เวเบอร์ ที่ชี้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์ คือ กลุ่มเหล่าสมาชิกที่เชื่อในการสืบสายโลหิตร่วมกัน เนื่องมาจากความคล้ายคลึงของลักษณะทางกายภาพหรือขนบธรรมเนียมบางอย่างใดอย่างหนึ่งหรือทั้งสองอย่างร่วมกัน หรืออาจเกิดขึ้นจากความทรงจำในช่วงเวลาที่ถูกปกครอง และการอพยพ ซึ่งไม่สำคัญว่าความสัมพันธ์ทางสายโลหิตจะเกิดขึ้นจริงหรือไม่ (Alba Richard .1992: 575-584) และนักคิดที่เป็นทายาทของ แม็กซ์ เวเบอร์ ที่สำคัญคือ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) โดยเขาได้ศึกษาเรื่อง “The Interpretation of Culture” (การตีความของวัฒนธรรม) จนเรื่องนี้กลายมาเป็นแนวคิดสำคัญในการศึกษามานุษยวิทยาวัฒนธรรมสมัยใหม่ โดยให้ความสนใจตีความหมายวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นกลไกการควบคุม (Control mechanism) พฤติกรรมของมนุษย์ เป็นการทำงานในระดับวิถีคิดทางวัฒนธรรม ด้วยวิธีการตีความจากสัญลักษณ์ ภาษา และพฤติกรรมทางสังคม โดยพิจารณาสิ่งเหล่านี้ใน

ฐานะที่เป็น text ที่มีความหมายซ่อนอยู่และมีมิติของการสื่อสารอยู่ในตัว เพราะเขาเชื่อว่ามนุษย์โดยธรรมชาตินั้นตีความจากการติดต่อสื่อสารอยู่ตลอดเวลา (สุริยา สมุทคุปต์และคณะ.2540: 65-66)

เกียร์ตซ์ ถือว่าเป็นนักคิดในสายปฐมนำเนิดชาติพันธุ์ (Primordialism) ซึ่งแนวคิดปฐมนำเนิดชาติพันธุ์จำแนกออกเป็น 2 สายย่อย คือ สายชีวสังคมวิทยา และสายวัฒนธรรม สายชีวสังคมสืบทอดแนวคิดจาก ปีแอร์ แวน เดน เบิร์ก (Pierre van den Berghe) แนวคิดพื้นฐานของกลุ่มนี้ เชื่อว่า ชาติพันธุ์ คือ ส่วนขยายของความสัมพันธ์ทางเครือญาติหรือสายเลือด อัตลักษณ์ของชาติ และชาติพันธุ์ ถูกกำหนดมาจากปัจจัยด้านชีววิทยา ส่วนแนวคิดสายวัฒนธรรมคือแนวคิดที่นำเสนอโดย เอ็ดวาร์ด ชิลส์ (Edward Shils) และ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) (ฐิรุฒิ เสนาคำ.2547:254)

ชิลส์ (Edward Shils) ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของคนในสังคมสมัยใหม่ โดยเห็นว่าสังคมสมัยใหม่มีความสัมพันธ์ที่หลากหลายรูปแบบ แต่ประเด็นสำคัญ คือ การแยกความแตกต่างของสายสัมพันธ์ของผู้คนออกเป็นสายสัมพันธ์แบบสาธารณะหรืออารยะ ซึ่งพบในรัฐสมัยใหม่ กับสายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าโดยครอบครัวและศาสนา สายสัมพันธ์หลังนี้มีมาก่อนการกำเนิดรัฐสมัยใหม่ แต่ยังคงดำรงอยู่ในรัฐสมัยใหม่ และพบได้ในสัญลักษณ์และพิธีกรรมสาธารณะของรัฐสมัยใหม่ (Anthony Smith.1998:151) ส่วนงานของ เกียร์ตซ์ ในบทความเรื่อง “The Integrative Revolution” เขาได้นำแนวคิดปฐมนำเกิดชาติพันธุ์จากชิลส์มาใช้ในการวิเคราะห์ปัญหาการเมืองของรัฐที่เกิดขึ้นในเอเชียและแอฟริกาในยุคหลังการปลดปล่อยอาณานิคม (ฐิรุฒิ เสนาคำ.2547:255)

เกียร์ตซ์ เห็นด้วยกับชิลส์ ที่ว่า ในรัฐที่เกิดใหม่สายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าหรือปฐมนำเกิด ยังคงดำรงอยู่คู่กับความสัมพันธ์แบบอารยะ และเขาได้ให้ความหมายของความสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าไว้ว่า หมายถึง “สิ่งที่ได้มาจากการดำรงอยู่ทางสังคม” การได้มาล่วงหน้านี้อาจจะมาจากการเกิดเป็นสมาชิกของครอบครัวหรือเครือญาติ การเกิดมาเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทางศาสนา การเกิดมาแล้วพูดภาษาเฉพาะอันหนึ่ง หรือถูกกำหนดโดยความต่อเนื่องทางสายเลือด การพูด ขนบประเพณี และสิ่งกำหนดทางวัฒนธรรมอื่นๆ โดยสิ่งที่ได้มานั้นเป็นสิ่งที่มีความลังเล มีอำนาจเหลือล้น และทารุณ แต่ความเข้มข้นของการบังคับ อำนาจและความทารุณดังกล่าวผันแปรไปตามบุคคล สังคม และช่วงเวลา และเกียร์ตซ์ เห็นว่า การกลายเป็นรัฐสมัยใหม่ในเอเชียและแอฟริกา ไม่ได้เกิดขึ้นจากการแปรเปลี่ยนสายสัมพันธ์ดั้งเดิมหรือสายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าให้กลายเป็นสายสัมพันธ์แบบสมัยใหม่ หรืออารยะที่อิงอยู่กับหลักเหตุผล ในทางตรงข้าม สายสัมพันธ์ที่ถูกกำหนดมานี้กลับดำรงอยู่อย่างแพร่หลาย และกลายเป็นกระแสต่อต้านหรือกระแสความไม่พอใจต่อรัฐที่เกิดใหม่ อาจเนื่องมาจากการถูกบีบหรือกดดัน ในทางการเมือง หรืออาจเกิดจากการที่กลุ่มคนที่ยึดมั่นในสายสัมพันธ์ปฐมนำเกิดนี้ถูกกีดกันออกจากการเมือง สิ่งสำคัญที่เขาเน้น คือ ความสัมพันธ์ทางสายเลือด ภาษา และวัฒนธรรม คือ สิ่งที่คนในสาย

สัมพันธ์นั้นเห็นว่าจะไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เป็นภารกิจ ความจำเป็นที่ต้องปฏิบัติตามและเป็นธรรมชาติ (จิรวุฒิ เสนาคำ.2547:257)

แนวคิดเรื่อง Primordialism ของเกียร์ทซ์ (Clifford Geertz) ได้อธิบายปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ที่มีการเคลื่อนไหวรวมตัวโดยอาศัยวัฒนธรรมดั้งเดิมเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐในประเทศที่กำลังพัฒนาว่าการก่อตัวของรัฐได้เรียกร้องความจงรักภักดีจากบุคคล ทำให้เกิดปัญหาในเรื่องอัตลักษณ์ว่าเขาเป็น “ใคร” กันแน่ เพราะใจหนึ่งก็อยากให้คนอื่นยอมรับตัวตน แต่อีกใจหนึ่งก็ต้องการความเจริญทางเศรษฐกิจ ความมั่นคงทางการเมือง และความยุติธรรมทางสังคม ทำให้เกิดความกดดันต่อกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งการเคลื่อนไหวทางสังคมไม่ใช่การหวนหาความทรงจำในอดีตแต่เพียงอย่างเดียว หากเป็นความพยายามที่จะรักษาตัวตนและดำรงสถานะของกลุ่มไว้ ไม่ให้ตกอยู่ภายใต้อาณัติของรัฐอย่างสมบูรณ์

การศึกษาทางชาติพันธุ์ ในแนวทาง Primordialist approach เป็นแนวทางที่มองปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ว่ามีลักษณะถาวรและเป็นรากฐานของอัตลักษณ์ของการเป็นมนุษย์ ซึ่งเป็นการแสดงออก เพื่อให้เห็นจิตสำนึกชาติพันธุ์ที่มีอยู่ในตัวเอง และเป็นเรื่องของจิตใจมนุษย์ โดยสรุปแนวคิดปฐมกำหนดชาติพันธุ์ ได้ 3 ประการ คือ (1) อัตลักษณ์หรือความเป็นชาติพันธุ์ คือสิ่งที่ถูกให้มาหรือสิ่งที่มีมาก่อน เป็นธรรมชาติ ศักดิ์สิทธิ์ และเปลี่ยนแปลงไม่ได้ (2) สายสัมพันธ์ที่ถูกกำหนดมานี้มีอำนาจเหลือล้น (ineffable) และไม่ใช่ผลลัพธ์ของความสัมพันธ์ทางสังคม แต่เป็นสิ่งที่ให้มาและผู้รับมาต้องผูกพันเกาะเกี่ยวยึดโยงอย่างแนบแน่นและหลีกเลี่ยงไม่ได้ (3) สายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้านี้แตกต่างจากปรากฏการณ์ทางสังคมอื่น เพราะสายสัมพันธ์นี้ คือสายสัมพันธ์ทางอารมณ์ สายสัมพันธ์แห่งเลือดและวิญญาณ (Clifford Geertz.1963)

แนวคิดเรื่อง Primordialism ได้ถูกนำไปเป็นรากฐานในการศึกษาในแนวทางการอ้างชาติพันธุ์ ในบริบทการพัฒนาเป็นรัฐประชาชาติของประเทศอาณานิคม เช่น งานของ พาร์คิน (David Parkin) ศึกษาในเมืองกัมปาลา แอฟริกา โดยพวก “ลูโอ” (Luo) ได้ใช้ลักษณะทางวัฒนธรรม เช่น การสืบสายตระกูลข้างเดียว (Unilineal descent) และประเพณีการแต่งงานภายในกลุ่มเป็นสัญลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ เชื่อมโยงคนลูโอที่อยู่ต่างถิ่นและต่างอาชีพ ให้เข้ามาปฏิบัติสัมพันธ์กัน เพื่อตัดสินใจร่วมกัน เพราะว่า คนลูโอในเมืองกัมปาลา ไม่ได้อยู่ร่วมกันเป็นชุมชนที่มีพื้นที่เฉพาะพึ่งตนเองได้ทางเศรษฐกิจ แต่ต้องทำงานรับจ้างในหน่วยงานของรัฐและเอกชน และอาศัยอยู่ท่ามกลางกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ นอกจากนี้ ยังมีความหลากหลายในเรื่องอาชีพ การศึกษา และรายได้ แต่มารวมกลุ่มเป็นครั้งคราวได้ เพื่อต่อสู้กับพวกคิคุยู โดยอาศัยเครือข่ายความสัมพันธ์เครือญาติ และอุดมการณ์กลุ่ม เรื่องการสืบเชื้อสายตระกูลข้างเดียว โดยตอกย้ำว่าเป็นลักษณะสำคัญทางชาติพันธุ์ที่จำแนกลูโอจากพวกคิคุยู (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ.2547:24) นอกจากนี้ แอบเนอร์ โคเฮน (Abner Cohen) ก็ได้พัฒนาแนวคิด Primordialism ในงานศึกษาของเขาที่แอฟริกา และงานอื่นๆ

แนวคิดของ โคเฮน (Abner Cohen) เป็นการศึกษาปรากฏการณ์การกลับมารวมเป็นเผ่า (Re-tribalization) ของชาวเฮาซา (Hausa) ที่อิบาดัน(Ibadan) ในแอฟริกา พบว่า การอ้างชาติพันธุ์ เป็นปรากฏการณ์ทางการเมืองที่จำเป็นต้องกลับมารวมกลุ่มกันของชาวพื้นเมือง เป็นผลมาจากความจำเป็นในการปกป้องผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจของพวกเขา การอ้างชาติพันธุ์จึงมีรูปแบบของการปะทะสังสรรค์ระหว่างกลุ่มวัฒนธรรมที่ดำเนินอยู่ภายในบริบททางสังคมร่วมกัน และเป็นปรากฏการณ์ที่ซับซ้อนเกี่ยวกับปัจจัยทางจิตวิทยา ประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจและการเมือง เขาเห็นว่า การอ้างชาติพันธุ์ เป็นเครื่องมือหรือวิธีการทางทฤษฎีของความรู้ที่พัฒนาขึ้นมาโดยชาวแอฟริกา เพื่อให้พวกเขาเข้าใจ ความซับซ้อนยุ่งเหยิงและความไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสังคมเมือง โดยการจัดจำแนกชาวเมืองคนอื่นๆ เป็นกลุ่มเผ่า (อธิตา สุนทรโรทก.2539:29)

ตามแนวคิด โคเฮน(Abner Cohen) การปฏิสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกที่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์กันเกิดขึ้นในขณะที่แต่ละฝ่ายแสดงให้เห็นถึงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในระดับชั้นต่างๆ กัน อันเนื่องจากเงื่อนไขที่หลากหลาย เช่น ลักษณะการเมือง หรือความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ เพราะว่าในบริบทที่มีการแข่งขันแย่งชิงทรัพยากรการผลิต และการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจจะเกิดกลุ่มผลประโยชน์ต่างๆ ขึ้น แต่ละกลุ่มจะมีผลประโยชน์ร่วมกัน และจะประสบความสำเร็จในการปฏิบัติการในฐานะกลุ่มต่อไปได้ก็ต่อเมื่อพัฒนากลไกที่ทำหน้าที่ในการจัดระเบียบกลุ่มขึ้นมา เช่น การเน้นความแตกต่างที่มีกับกลุ่มอื่น การสื่อสารภายในกลุ่ม การจัดระเบียบโครงสร้างอำนาจ การพัฒนาอุดมการณ์ และการเรียนรู้ทางสังคม

ในบทความ “Introduction: The Lesson of Ethnicity” ของ โคเฮน ได้ศึกษาปรากฏการณ์ของชนเผ่า หมู่บ้าน และชุมชนที่เคยโดดเดี่ยว และได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสมัยใหม่ และปรับเปลี่ยนมาเป็น “การรวมตัวทางชาติพันธุ์” หรือ กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีบรรทัดฐานพฤติกรรมบางอย่างร่วมกัน เช่น ระบบเครือญาติ การแต่งกาย ประเพณี และพิธีกรรม ซึ่งสมาชิกของแต่ละกลุ่มได้เรียนรู้โดยกระบวนการทางสังคม ทำให้มีประสบการณ์และจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ และแสดงออกในการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในระบบสังคมร่วมกัน โดยที่สมาชิกของแต่ละกลุ่มอาจจะยึดถือบรรทัดฐานพฤติกรรมของกลุ่มในระดับชั้นที่ต่างกันในช่วงที่ได้มีการปฏิสัมพันธ์กัน (Abner Cohen. 1974)

ในตอนแรกสัญลักษณ์ของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์นี้มีลักษณะเป็นนามธรรม แต่พัฒนาสภาพมาเป็นรูปธรรม ในแง่ที่ดำรงอยู่และเป็นที่ยอมรับของทั้งคนในกลุ่มและนอกกลุ่ม และเป็นข้อกำหนดในเชิงพฤติกรรมสำหรับบุคคลที่ต้องมาเกี่ยวข้องกับปฏิสัมพันธ์กัน

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า โคเฮน (Abner Cohen) มีสมมติฐานพื้นฐานว่า การที่อิทธิพลของระบบรัฐเข้ามามีบทบาทในด้านต่างๆ ภายในกลุ่มชาติพันธุ์ทำให้เกิดความวิตกกังวลว่ากลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ จะสูญเสียวิถีชีวิตหรือความสำคัญของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเองลงไป จึงทำให้เกิดกระแสการสร้างสำนึก

ในชาติพันธุ์อีกครั้งหนึ่ง โดยนำสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ถูกพัฒนาขึ้นมาใช้เป็นกลไกในการต่อรองและเข้าถึงอำนาจทางการเมืองเพื่อดำรงรักษาความเป็นกลุ่มตนเองเอาไว้ และเพื่อสร้างเครือข่ายอำนาจของกลุ่มในการผูกขาดการค้าและสิทธิทางการเมือง การผูกขาดทางการค้าของกลุ่มโดยอาศัยการตั้งองค์กรสมาคมที่ไม่เป็นทางการของกลุ่มชาติพันธุ์ จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อมีการแข่งขันกันระหว่างกลุ่มต่างๆ ที่อยู่ร่วมพื้นที่สังคมเดียวกัน การแข่งขันที่เกิดขึ้นจึงมีรากฐานมาจากความแตกต่างของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ทำให้เกิดการแข่งขันต่อรองทางการเมืองโดยอาศัยสัญลักษณ์ต่างๆ ของการรวมกลุ่มเป็นกลไกที่สร้างความแข็งแกร่งให้กับกลุ่มชาติพันธุ์

โคเฮน ได้แยกลักษณะของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เผชิญสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางประเพณีและการเมืองเอาไว้ว่า หลังจากทีกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ใน Africa ได้ตกอยู่ภายใต้อาณานิคมรัฐอาฟริกา ทำให้เกิดปรากฏการณ์ที่ตรงกันข้าม 2 ปรากฏการณ์ คือ

1) ปรากฏการณ์การลดทอนความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (Detribalization) คือ กลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มต้องปรับตัวในการติดต่อกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นจนสูญเสียวัฒนธรรมบางส่วนของตนเองลงไป และรับวัฒนธรรมจากกลุ่มอื่น ก่อให้เกิดการผสมกลมกลืนกับวัฒนธรรมกลุ่มอื่นที่มีอิทธิพล ทำให้เกิดการสูญเสียสำนึกทางชาติพันธุ์ การรับเอาระบบการเมืองใหม่ของกลุ่มวัฒนธรรมหลักทำให้เกิดการปฏิสัมพันธ์กันทางเศรษฐกิจและการเมืองในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต้องอยู่ใต้อิทธิพลการปกครองของสังคมที่ใหญ่กว่า ดังนั้นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เกิดปรากฏการณ์นี้จะสูญเสียความเป็นตัวตนลงไป โดยการรับเอาสัญลักษณ์วัฒนธรรมในสังคมสมัยใหม่มาเป็นกลไกในการสร้างกลุ่มการเมืองอย่างเป็นทางการ

2) ปรากฏการณ์ฟื้นฟูความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (Retribalization) คือกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มแสดงเอกลักษณ์ของกลุ่มของตนเองขึ้นมาแตกต่างจากกลุ่มอื่น ในลักษณะการผลิตซ้ำ และพัฒนาสัญลักษณ์ประเพณีของตัวเองให้เด่นชัดขึ้น ปรากฏการณ์นี้เป็นการสร้างการรวมตัวในกลุ่มชาติพันธุ์ในทางการเมืองขึ้นมาโดยสร้างความเข้มข้นในการปฏิสัมพันธ์กันในหมู่พวกเดียวกันเพิ่มขึ้น มีการอ้างถึงประเพณี ตำนาน ค่านิยม และสัญลักษณ์ต่างๆ ของวัฒนธรรมของตนเพื่อสร้างองค์กรทางการเมืองอย่างไม่เป็นทางการ ในการเผชิญอำนาจกับกลุ่มอื่นๆ เพื่อเข้าไปมีบทบาทในสิทธิและผลประโยชน์ในบริบทสังคมนั้นให้ได้มากขึ้น การผลิตซ้ำทางชาติพันธุ์และการอ้างถึงสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เป็นผลมาจากอิทธิพลของการรุกเข้ามาของสังคมนานาชาติ ทั้งด้านการปกครอง การเมือง และเศรษฐกิจ ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์นั้นมีความต้องการรักษาองค์กรทางสังคมของกลุ่มตนเองให้คงอยู่ การใช้สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมในกลุ่มตนเองจึงถูกสร้างมาเพื่อเป็นกลไกในการรวมกลุ่มทางการเมืองอย่างไม่เป็นทางการในชาติพันธุ์ตนเองให้แตกต่างและแยกออกไปจากกลุ่มสังคมและชาติพันธุ์อื่น (มนตรา พงษ์นิล.2541:26-27)

โคเฮน ได้พิจารณาสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมออกมาในรูปแบบของกิจกรรมในชีวิตต่างๆ โดยเป็นที่รวมของอุดมการณ์ความเชื่อ ค่านิยม บรรทัดฐานในสังคมทั้งหมด โดยแสดงออกมาทางการ บวงสรวง พิธีกรรม การแลกเปลี่ยนของกำนัล ตำนาน ระบบเครือญาติ อันมีที่มาจากการศึกษาที่ได้รับ การขัดเกลาทางสังคมร่วมกัน สัญลักษณ์ที่แสดงออกมาจึงเป็นรูปร่างของวิถีชีวิตในสังคมนั้นๆ สัญลักษณ์จะเป็นเสมือนจุดรวมของอุดมการณ์ที่สมาชิกในสังคมพยายามนำเข้ามาแก้ไขปัญหาชีวิตและ ความตายที่หนีไม่พ้น และการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มต่างๆ ที่เกิดขึ้น ทำให้รูปแบบหรือสัญลักษณ์ใหม่ บางประการจากสังคมอื่นถูกนำเข้ามาปรับใช้เพื่อทำหน้าที่ทางการเมืองในอีกรูปแบบหนึ่ง เมื่อรูปแบบ สัญลักษณ์เก่าบางอย่างของกลุ่มไม่สามารถทำหน้าที่ทางการเมืองบางด้านได้ ซึ่งแสดงถึงความยืดหยุ่น ของสัญลักษณ์ในการตีความและการนำมาใช้เป็นประโยชน์ทางการเมือง สัญลักษณ์เก่าจะถูกปรับ ความหมายเพื่อปลุกความรู้สึกของการรวมกลุ่มทางการเมืองของตน และสัญลักษณ์ใหม่จะถูกนำมาใช้ในการ สร้างความชอบธรรมในอำนาจทางการเมือง หรือการทำหน้าที่ทางการเมืองของกลุ่ม และปัจจัยของ การเปลี่ยนแปลงหน้าที่และรูปแบบสัญลักษณ์ที่ใช้ในกระบวนการรวมกลุ่มจะเกิดขึ้นจากผู้นำกลุ่ม (Leadership) ที่สามารถนำเอาสัญลักษณ์บางอย่างจากสังคมภายนอกที่มีอิทธิพลมาปรับใช้ เพื่อให้ สมาชิกในกลุ่มของตัวเองพอใจที่จะรับไปปฏิบัติหรือเห็นชอบด้วย สัญลักษณ์ที่ผู้นำกลุ่มปรับสร้างนี้ จะ ช่วยสร้างการรวมกลุ่มทางการเมืองที่เข้มแข็งและแก้ปัญหาที่มีอยู่ของกลุ่มนั้นๆ ได้ดียิ่งขึ้น เพื่อการ แข่งขันในทางการเมืองกับกลุ่มอื่นๆ (Abner Cohen.1976)

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม ถูกนำมาเป็นเครื่องมือในการต่อสู้ดิ้นรน ของกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในพื้นที่นั้นๆ เพื่ออ้างกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองไว้และปกป้อง ผลประโยชน์ทางการเมืองของพวกเขาเอง อย่าง Keyes ได้กล่าวถึง การสืบทอดวัฒนธรรมของบรรพ บุรุษนอกจากจะเป็นการรักษามรดกทางวัฒนธรรมให้คงอยู่แล้วยังเป็นการสร้างความเป็นปึกแผ่น ความ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในกลุ่มชาติพันธุ์ การปฏิบัติหรือการแสดงออกที่เป็นมรดกของบรรพบุรุษ ได้แก่ ภาษา ศาสนา นิทานปรัมปรา ที่กล่าวถึงความเป็นมาของบรรพบุรุษในการสร้างกลุ่มและถิ่นที่อยู่ สร้างความภาคภูมิใจในบรรพบุรุษ ก่อให้เกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และต้องการอ้างชาติ พันธุ์ของกลุ่มตนไว้ต่อไป และการที่เรามีการนับถือเครือญาติหรือบรรพบุรุษร่วมกัน เป็นการสร้างความ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่พวก แสดงว่าเป็นพวกเดียวกันหรือเป็นส่วนหนึ่งของตระกูลเป็นการสร้าง ความรู้สึกร่วมกันว่าบุคคลนั้นมีพวกพ้อง มีญาติพี่น้อง ทำให้เกิดพลังที่จะประพฤติตนไปในแบบอย่าง ที่ บุคคลในสังคมของตนปฏิบัติสืบต่อกันมา (ณัฐประวีณ ศรีทรัพย์.2537:6) ซึ่งสอดคล้องกับ ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ที่ได้ศึกษาเรื่องการอ้างชาติพันธุ์ของ “ออแรนยา” โดยเห็นว่า ความแตกต่างทาง วัฒนธรรมดั้งเดิม คือ ภาษามลายูท้องถิ่น ศาสนาอิสลาม และการแต่งกาย แบบมลายู ยังเป็นสัญลักษณ์ สำคัญของการเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ คือ ความเป็นออแรนยา สำหรับบางคนเข้าสู่ระบบการศึกษา ของชาติไทย อาจทำให้ลดทอนความแตกต่างทางวัฒนธรรมลงไปบ้าง แต่ไม่สูญเสียสัญลักษณ์ทางชาติ

พันธุ์ที่มีมาแต่เดิม แต่การมองแค่ประวัติศาสตร์ และสัญลักษณ์วัฒนธรรมไม่เพียงพอต่อการอธิบายกระบวนการรักษากลุ่มชาติพันธุ์ จำเป็นต้องมีกลไกทางสังคม เช่น ครอบครัว เครือญาติ ชุมชน และศาสนา ที่ทำหน้าที่สืบทอดลักษณะทางวัฒนธรรมมาเกี่ยวข้องด้วย (ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ.2547:92)

9.3 แนวคิดนิเวศวิทยาวัฒนธรรม

นิเวศวิทยาวัฒนธรรม(Cultural Ecology) เป็นแนวคิดทางมานุษยวิทยาที่สนใจศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรม โดยเน้นถึงอิทธิพลของสิ่งแวดล้อมว่าเป็นตัวกำหนดกระบวนการวิวัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรม โดยจูเลียน สจิวต (Julian Steward) ได้อธิบายว่า เป็นการศึกษากระบวนการปรับตัวของสังคมภายใต้อิทธิพลของสิ่งแวดล้อม โดยเน้นการศึกษาวิวัฒนาการหรือการเปลี่ยนแปลงอันเกิดจากการปรับตัว (adaptation) ของสังคม แนวความคิดนี้มองสังคมในลักษณะเป็นพลวัตหรือเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา การเปลี่ยนแปลงเป็นผลมาจากการปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อม โดยมีพื้นฐานสำคัญคือ เทคโนโลยีการผลิตโครงสร้างสังคม และลักษณะของสภาพแวดล้อมธรรมชาติ เป็นเงื่อนไขกำหนดกระบวนการเปลี่ยนแปลงและปรับตัวของสังคมวัฒนธรรม

สจิวต(Julian Steward) มองวัฒนธรรมว่า เป็นเครื่องมือช่วยให้มนุษย์ปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อม ประเด็นสำคัญสำหรับการศึกษาเชิงมานุษยวิทยาจึงมีอยู่ว่า วัฒนธรรมมีการปรับตัวอย่างไรให้เข้ากับสภาพแวดล้อม และมนุษย์มีวิธีการอย่างไรในการใช้เทคโนโลยีและระบบเศรษฐกิจในการปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อมออกจากความต้องการทางด้านร่างกายและจิตใจ ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญอีกส่วนหนึ่งในการอธิบายพฤติกรรมของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น ในสังคมดั้งเดิม (primitive societies) มนุษย์มีวิธีการผลิตแบบล่าสัตว์และเก็บหาอาหาร โดยปกติแล้วผู้หญิงจะเป็นผู้เก็บหาอาหารและผู้ชายเป็นผู้ล่าสัตว์ การแบ่งแยกงานในลักษณะเช่นนี้มิได้เป็นเพราะผู้ชายมีร่างกายแข็งแรงกว่า แต่เป็นเพราะผู้หญิงต้องใช้เวลาดูแลลูก ในขณะที่ผู้ชายสามารถเดินทางไกลและจากบ้านไปได้เป็นระยะเวลานาน ตามที่ศณะสจิวต มนุษย์เป็นสัตว์มีเหตุผล และวิวัฒนาการทางวัฒนธรรมวางอยู่บนรากฐานของเหตุผล และเพราะสภาพการณ์แวดล้อมมีความแตกต่างกันออกไป วัฒนธรรมสองวัฒนธรรมจึงมีพื้นฐานการปรับตัว การแก้ปัญหาและมีวิวัฒนาการแตกต่างกัน เช่น วัฒนธรรมของกลุ่มที่ตั้งรกรากอยู่ใกล้ทะเล ย่อมมีการประดิษฐ์คิดค้นเครื่องมือยังชีพประเภทเบ็ด แห อวน ฉมวก เรือ และมีการพัฒนาสั่งสมความรู้เกี่ยวกับการเดินทะเลและการจับปลา ในขณะที่ชนกลุ่มอื่นที่ตั้งรกรากอยู่ในเขตป่าดงดิบ อาจมีการประดิษฐ์คิดค้นเครื่องมือเพื่อการยังชีพแตกต่างกันออกไป เช่น หอก ธนู เพื่อใช้ในการล่าสัตว์และหาอาหาร กลุ่มชนทั้งสองกลุ่มนี้ย่อมต้องมีวิวัฒนาการทางวัฒนธรรมแตกต่างกัน สจิวตปฏิเสธแนวความคิดแบบวิวัฒนาการเส้นตรงของนักทฤษฎีวิวัฒนาการรุ่นเก่า ซึ่งเสนอว่าวัฒนธรรมของทุกเผ่าพันธุ์จะมีวิวัฒนาการเป็นเส้นตรงผ่านขั้นตอนต่างๆ เหมือนกันหมด สจิวตโต้แย้งว่าวิวัฒนาการทาง

วัฒนธรรมอาจเกิดขึ้นได้หลายสาย (multilinear evolution) และแต่ละแนวย่อมมีความแตกต่างกัน ความแตกต่างนี้เกิดจากการปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อม เทคโนโลยีและโครงสร้างสังคมเป็นหลัก

แนวความคิดนี้เน้นความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมกับสภาพแวดล้อมว่ามีความแนบแน่น ใกล้ชิดและส่งผลกระทบต่อซึ่งกันและกันอย่างแยกไม่ออก ในยุคสมัยที่พัฒนาการด้านเทคโนโลยียังอยู่ในระดับต่ำ มนุษย์จำต้องปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อม และทำให้สภาพแวดล้อมมีศักยภาพในการเปลี่ยนหรือดัดแปลงสภาพแวดล้อมได้มากขึ้น อิทธิพลของสภาพแวดล้อมก็เริ่มลดถอยลง หากแต่รูปแบบและลักษณะทางวัฒนธรรม ประสบการณ์และความเคยชินในอดีต ตลอดจนวิถีชีวิตและขนบธรรมเนียมประเพณีบางอย่างจะยังคงอยู่ และได้รับการสืบทอดจากคนรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง

เลสลี ไวต์ (Leslie White) เป็นนักมานุษยวิทยาอเมริกันอีกคนหนึ่งซึ่งศึกษาอิทธิพลของสภาพแวดล้อมต่อการปรับตัวทางวัฒนธรรม ไวต์ได้ศึกษาผลงานของนักวิวัฒนาการรุ่นเก่า เช่น มอร์แกน และพบว่าทฤษฎีวิวัฒนาการมีหลักเกณฑ์ในการตีความหมายของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่น่าสนใจอยู่หลายประการ และไวต์เองก็ได้เสนอแนวความคิดแบบวิวัฒนาการสมัยใหม่ ซึ่งต่อมาเรียกว่า แนวความคิดแบบวิวัฒนาการสากล (universal evolution) ไวต์มีความเห็นคล้ายคลึงกับ แรตคลิฟฟ์-บราวน์ และมาลินอสกีในประเด็นที่ว่ามานุษยวิทยาควรเป็นวิทยาศาสตร์ และไวต์ก็ได้พยายามค้นหากฎเกณฑ์หรือทฤษฎีสากล เพื่อใช้อธิบายวิวัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชนต่างๆ ทั่วโลกความหมายของวัฒนธรรม ตามทัศนะของไวต์ มีความคล้ายคลึงกับมโนทัศน์เรื่ององค์อภิอินทรีย์ (superorganic) ของโครเบอร์ นั่นคือการมองว่าวัฒนธรรมเป็นสิ่งมีชีวิตแยกออกจากตัวมนุษย์อย่างเด็ดขาด วัฒนธรรมมีกฎเกณฑ์และการทำงานในตัวเอง ซึ่งแนวความคิดนี้เรียกว่า "วัฒนธรรมวิทยา" (culturology) ไวต์เสนอว่าวัฒนธรรมมีองค์ประกอบ 3 ประการ คือ 1) ระบบเทคโนโลยี ซึ่งรวมถึงทรัพยากรธรรมชาติและเครื่องมือเครื่องใช้ต่างๆ ที่มนุษย์ประดิษฐ์คิดค้นขึ้น 2) ระบบสังคม ซึ่งเป็นการรวมตัวกันขององค์กรทางสังคม (social organization) และพฤติกรรมต่างๆ ของมนุษย์ และ 3) ระบบความคิด (ideology) ซึ่งรวมถึงความรู้ ความเชื่อ ทัศนคติและค่านิยมต่างๆ ระบบเทคโนโลยีเป็นโครงสร้างส่วนล่าง (infrastructure) หรือพื้นฐานสำคัญของวัฒนธรรม เพราะชีวิตมนุษย์จำเป็นต้องพึ่งพาอาศัยระบบนี้ในการปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อม ส่วนองค์กรสังคมและระบบความคิดเป็นโครงสร้างส่วนบน (superstructure) ของวัฒนธรรม

การนำแนวคิดนิเวศวิทยาวัฒนธรรมไปใช้ในการวิจัยครั้งนี้ จะใช้ในการวิเคราะห์การปรับตัวทางวัฒนธรรมผ่านความสัมพันธ์ระหว่างสภาพแวดล้อมกับเทคโนโลยีทางการผลิต ซึ่งเป็นตัวกำหนดสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม วิเคราะห์ผ่านความสัมพันธ์ระหว่างเทคโนโลยีกับพฤติกรรมของมนุษย์ และการอธิบายต้นกำเนิดของลักษณะทางวัฒนธรรม (cultural traits) ของกลุ่มชาติพันธุ์ เมื่อสภาพแวดล้อมและสังคมเปลี่ยน กลุ่มชาติพันธุ์มีการปรับตัวทางวัฒนธรรมในเรื่องใดบ้าง แนวคิดนี้

จะช่วยให้สามารถวิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปในประเด็นนี้ได้ เพราะหัวใจของแนวคิดได้บอกว่า สังคมมีความเป็นพลวัตอยู่ตลอดเวลา การเปลี่ยนแปลงเป็นผลมาจากการปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อม โดยมีพื้นฐานสำคัญคือ เทคโนโลยีการผลิตโครงสร้างสังคม และลักษณะของสภาพแวดล้อมธรรมชาติ เป็นเงื่อนไข ดังนั้นการจะทำความเข้าใจในเรื่องการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ ตั้งแต่ยุคการหาของป่าปลุกกระวานและเจาะหลุมน้ำมันยาง เรื่อยมาจนปัจจุบันเป็นการผลิตเชิงพาณิชย์อย่างการทำสวนผลไม้ พืชเศรษฐกิจมันสำปะหลัง สู้การทำสวนยางพารา จนกระทั่งบางครอบครัวต้องขายที่ดินและผืนตัวเองไปเป็นแรงงานในภาคอุตสาหกรรม

9.4 แนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง

นิเวศวิทยาการเมืองเป็นแนวคิดเชิงวิพากษ์ (Critical Approach) ในการศึกษาปัญหาสิ่งแวดล้อมที่ถือกำเนิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1980 มีจุดเริ่มต้นมาจากความรุนแรงของปัญหาสิ่งแวดล้อมที่มีมากขึ้นโดยเฉพาะในประเทศโลกที่สาม ที่มีการถกเถียงกัน ถึงสาเหตุของความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศและสิ่งแวดล้อม และนักสังคมศาสตร์ได้เริ่มตระหนักมากขึ้น ถึงความสัมพันธ์ระหว่างปัญหาสิ่งแวดล้อมและความสำคัญทางการเมือง นิเวศวิทยาการเมืองจึงเกิดขึ้นในฐานะที่เป็นกระบวนการทัศน์ใหม่ในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างปัญหาสิ่งแวดล้อมกับพัฒนาการทางเศรษฐกิจและการเมือง (ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ. 2543 : 23-24)

ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์ กล่าวว่า นิเวศวิทยาการเมืองเป็นการมองว่าอิทธิพล และผลประโยชน์ของชนชั้นที่ครอบงำสังคมจะเป็นอุปสรรคอย่างมากต่อการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและการพัฒนาสิ่งแวดล้อม ดังนั้น จึงต้องตระหนักถึงอิทธิพลและบทบาทของอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองที่มีต่อความสัมพันธ์ระหว่างระบบเศรษฐกิจและระบบนิเวศ เพราะในการแสวงหาผลประโยชน์และกำไรสูงสุดของกลุ่มอำนาจทางเศรษฐกิจการเมือง จะมีการสร้างระบบชนชั้น และการแบ่งแยกสังคมโดยการลำดับชั้น ขึ้นมาเพื่อสนับสนุนให้บรรลุเป้าหมาย และอาศัยระบบนี้ในการขูดรีดประชาชน ขณะเดียวกันก็ขูดรีดธรรมชาติด้วยระบบอุตสาหกรรมนิยม ซึ่งการขูดรีดทั้งสองนี้ได้สร้างความทรุดโทรมให้กับชีวิตมนุษย์และธรรมชาติไปพร้อมๆ กัน และมองว่าปัญหาสิ่งแวดล้อมมีความสัมพันธ์กับปัญหาสังคม เพราะทั้งสองปัญหาเกิดขึ้นในกระบวนการซึ่งเกี่ยวข้องกับระบบชนชั้น การครอบงำและการควบคุมสังคม ดังนั้นการแก้ไขจึงจำเป็นต้องมีการปรับเปลี่ยนระบบและโครงสร้างอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองอย่างรอบด้าน รวมไปถึงการสร้างค่านิยมใหม่ทางนิเวศ ซึ่งจะกระตุ้นให้ผู้คนในสังคมมีความตื่นตัวเกี่ยวกับธรรมชาติ และตระหนักถึงความจำเป็นที่จะต้องสร้างสังคมใหม่ที่มีความเป็นธรรมไร้การกดขี่ขูดรีด

นอกจากนี้นิเวศวิทยาการเมืองยังเป็นการผนวกเอาข้อพิจารณาทางด้านเศรษฐศาสตร์การเมือง (Political Economy) ซึ่งเป็นแนววิเคราะห์เชิงวิพากษ์ และชนชั้น รวมเข้ากับหลักการทางนิเวศวิทยา

(Ecology) ที่ยึดหลักระบบนิเวศ อาจกล่าวได้ว่านิเวศวิทยาการเมืองเป็นวิภาษวิธี (Dialectic) ที่ปรับเปลี่ยนไปมาระหว่างสังคม มนุษย์กับธรรมชาติและรวมถึงภายในชนชั้นและกลุ่มต่างๆ ในสังคม (ชูศักดิ์ วิทยาภค. 2543)

เพราะฉะนั้นในการวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทางสังคมตามแนวความคิดนิเวศวิทยาการเมืองนั้น จึงเป็นการวิเคราะห์ปัญหาสิ่งแวดล้อมเชิงปฏิสัมพันธ์ (Interactive Approach) ซึ่งเน้นไปที่เรื่องของความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มต่างๆ ในสังคม การปฏิสัมพันธ์ของโครงสร้างกับปัจเจก และกระบวนการเกิดขึ้นของการเปลี่ยนแปลงทางสิ่งแวดล้อมที่หมายถึงวิถีทางการเปลี่ยนแปลงทางสิ่งแวดล้อมได้ถูกหยิบยกขึ้นมาให้ความหมาย หรือให้ความสำคัญ (Blaikie.1995) สำหรับการวิเคราะห์เชิงนิเวศวิทยาการเมือง สามารถแบ่งออกเป็น 3 องค์ประกอบหลักที่เชื่อมโยงกัน ได้แก่ ประการแรก แหล่งที่มาเชิงบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางด้านสิ่งแวดล้อม ประการที่สอง ความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรและ ประการที่สาม ผลสะท้อนทางการเมืองที่ตามมาจากการเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อม มีเนื้อหา ดังนี้

1. แหล่งที่มาเชิงบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางด้านสิ่งแวดล้อม (Contextual Sources of Environmental Change) องค์ประกอบในส่วนนี้ประกอบด้วย ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่าง นโยบายของรัฐ (State Policy) ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ (Interstate Relation) และทุนนิยมโลก (Global Capitalism) การศึกษาในส่วนนี้ก็เพื่อสะท้อนถึงผลกระทบที่ปรากฏมากขึ้นของพลังผลักดันจากรัฐและนานาชาติ ในด้านสิ่งแวดล้อมของโลกที่ระบบเศรษฐกิจ และการเมืองต้องพึ่งพาอาศัยกัน นโยบายรัฐนั้นมีบทบาทหลักในปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมที่นอกจากกำหนดความสำคัญก่อนหลังและการปฏิบัติของรัฐบาลแล้ว ยังมีส่วนสำคัญในการกำหนดวาทกรรมทางสังคมเกี่ยวกับประเด็นปัญหาสิ่งแวดล้อม และมีส่วนสำคัญต่อความเข้าใจต่อปัญหาการเมืองของการเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อม ดังนั้น ที่มา เนื้อหา การปฏิบัติ และผลกระทบของนโยบายดังกล่าวจึงต้องนำมาวิเคราะห์อย่างละเอียด เนื่องจากนโยบายรัฐเป็นผลมาจากการต่อสู้ช่วงชิงกัน ระหว่าง บริษัทเอกชน องค์กรเอกชน องค์กรระหว่างประเทศ และรัฐบาลต่างชาติ สิ่งที่น่าจะนำมาวิเคราะห์ก็คือแรงกดดันที่มีต่อผู้กำหนดนโยบาย (policy makers) เพื่อทำความเข้าใจถึงผลที่ออกมาจากนโยบายหรือพิจารณาว่านโยบายก่อนหน้านี้มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อมอย่างไร

2. ความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากร (Conflict Over Access) ในส่วนนี้เป็นการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิการเข้าถึงทรัพยากร (Access Rights) การต่อสู้ในท้องถิ่น (Local Struggles) และการเปลี่ยนแปลงระบบนิเวศ (Ecological Transformation) ซึ่งจะให้ความสำคัญกับข้อจำกัดและโอกาสที่ประชาชนและผู้ด้อยโอกาสอื่นๆ ในสังคม ที่ต่อสู้เพื่อปกป้องสิ่งแวดล้อม ที่วิถีชีวิตของพวกเขาจะต้องพึ่งพิงสิ่งแวดล้อมดังกล่าว ทั้งนี้เพื่อให้เข้าใจความขัดแย้งในการเข้าถึง หรือสิทธิ ทั้ง

ในแง่พัฒนาการทางประวัติศาสตร์และในปัจจุบันการวิเคราะห์ในส่วนนี้ Bryant ได้เสนอว่าจะต้องวิเคราะห์ในเชิงประวัติศาสตร์ เพื่อช่วยให้ตระหนักถึงความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรซึ่งเป็นรากฐานของการพัฒนาสังคมของมนุษย์ที่ก่อร่างสร้างตัวจากปัจจัยทางการเมือง สังคม และระบบนิเวศ

3. ผลสะท้อนทางการเมืองที่ตามมาจากการเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อม (Political Ramifications of Environmental Change) เป็นการเน้นให้เห็นถึงผลกระทบทางเศรษฐกิจและสังคมที่เกิดขึ้นอย่างไม่เสมอภาค และกระบวนการทางการเมืองที่ตามมา เป็นการมองลักษณะความสัมพันธ์แบบตอบโต้ระหว่างสังคมและสิ่งแวดล้อมซึ่งอยู่ใน 2 องค์ประกอบแรก โดยมีคำถามที่สำคัญ 2 ประเด็นคือ คำถามที่ว่าผู้ด้อยโอกาสในสังคมต้องแบกรับหรือต้นทุนของการเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อมมากน้อยขนาดไหน และคำถามว่าภายใต้สภาวะเช่นใดที่การได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อมที่ไม่เสมอภาคกันนั้น ได้ส่งผลต่อกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างไร

การศึกษาผลสะท้อนทางการเมือง ที่ตามมาจากการเปลี่ยนแปลงทางด้านสิ่งแวดล้อม จึงควรมุ่งไปที่ประเด็นต่างๆ คือ ผู้ไร้อำนาจที่ต้องตกอยู่ในวงจรของความเสื่อมโทรมทางสิ่งแวดล้อม และความยากจนว่ามีวิธีการรวมตัวกันต่อต้านหรือประท้วงรัฐและชนชั้นนำทางเศรษฐกิจจากการสูญเสียทรัพยากรที่ตนเองต้องพึ่งพิงอย่างไร การเคลื่อนไหวทางสิ่งแวดล้อมทั้งในระดับท้องถิ่น ภูมิภาค และระดับชาติ มีผลต่อการเมืองอย่างไร การเคลื่อนไหวต่อต้านและประท้วงในรูปแบบต่างๆ ก่อให้เกิดผลกระทบต่อกลุ่มสถานภาพเดิมอย่างไร และกลุ่ม ผู้มีอำนาจมีวิธีการจัดการกับการต่อต้านนี้อย่างไร (ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ. 2543)

สำหรับหลักการของแนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง สรุปได้ตามกรอบแนวคิดเชิงนิเวศวิทยาการเมือง ดังนี้ คือ 1) การวิเคราะห์ในเชิงประวัติศาสตร์ (Historical Analysis) เพื่อทำความเข้าใจกับพัฒนาการของความสัมพันธ์ทางสังคมและผลสะท้อนที่ตามมาจากการทำลายสิ่งแวดล้อม 2) ใช้วิธีการวิเคราะห์จากล่างขึ้นบน (Bottom-up Approach) โดยศึกษาที่ชาวบ้านในพื้นที่แล้วเชื่อมโยงไปสู่โครงสร้างทางเศรษฐกิจ-การเมืองที่ใหญ่กว่า โดยพิจารณาการต่อสู้ของ ชาวบ้านเพื่อสิทธิในทรัพยากร และ3) การอธิบายอย่างเชื่อมโยงกัน (Chain of Explanation) ใน 3 ระดับด้วยกันคือ ในระดับภาค (Regional Scale) ระดับชาติ (Nation Scale) และระดับโลก (World Scale)

ในระยะแรกๆ แนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองเน้นการศึกษาด้านความสัมพันธ์ที่ขัดแย้งเกี่ยวกับอำนาจและสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติ โดยมุ่งวิเคราะห์ความซับซ้อนของทรัพยากรพร้อมกับความซับซ้อนของบริบทและเงื่อนไข ทั้งในประวัติศาสตร์ และปัจจุบันในเชิงโครงสร้างและเชิงการปฏิบัติการในท้องถิ่น ที่นำไปสู่ความขัดแย้งในการควบคุมและจัดการทรัพยากรระดับต่างๆ ซึ่งรวมถึงความขัดแย้งที่เกี่ยวกับความเข้าใจความหมายของสิทธิที่แตกต่างกัน และการซ้อนทับกันของสิทธิต่างๆ

เช่น ระหว่างสิทธิตามกฎหมาย และสิทธิตามจารีตประเพณีของท้องถิ่น การกีดกันสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากรของชนบางกลุ่ม ความขัดแย้งระหว่างหน่วยงานสังคมต่างๆ เช่น รัฐบาลกับชุมชนท้องถิ่น และความขัดแย้งภายในหน่วยงานสังคม เช่น ความขัดแย้งภายในส่วนต่างๆ ของรัฐและความขัดแย้งภายในชุมชน เพื่อทำความเข้าใจกับพลวัตและการแก้ไขความขัดแย้ง ตลอดจนแสวงหาแนวทางในการปรับเปลี่ยนเงื่อนไข ที่จะช่วยให้มีการจัดการทรัพยากรอย่างเป็นธรรมและยั่งยืน (ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ. 2543)

นอกจากนั้นแนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองยังให้ความสำคัญกับการศึกษาพลวัตของปฏิบัติการต่างๆ ในท้องถิ่น ที่แสดงถึงศักยภาพของชุมชนในการสร้างกฎเกณฑ์ขึ้นมาใช้ในการอนุรักษ์ทรัพยากร ซึ่งถือเป็นปฏิกริยาตอบโต้กับอำนาจต่างๆ พร้อมกับการศึกษาถึงกระบวนการสร้างความหมายของสิทธิประเภทใหม่ๆ ที่จะช่วยสร้างความชอบธรรมในการเข้าถึงทรัพยากร โดยผ่านวาทกรรมหรือการโต้เถียงเชิงอุดมการณ์และศีลธรรมในสังคม เช่น ความหมายของสิทธิของกลุ่มชาติพันธุ์ เป็นต้น ทั้งนี้ เพื่อทำความเข้าใจกับเงื่อนไขต่างๆ ที่ผลักดันให้เกิดกระบวนการของชุมชนในการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจใหม่กับพลังอำนาจอื่นๆ ในสังคม (อานันท์ กาญจนพันธ์. 2543)

ดังนั้น การนำแนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองมาใช้ในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ จะช่วยในการอธิบาย การเข้าถึงทรัพยากรท้องถิ่น การควบคุม การใช้ประโยชน์จากทรัพยากรท้องถิ่น อำนาจการตัดสินใจในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น ความสัมพันธ์เชิงอำนาจของคนในท้องถิ่นกับคนภายนอก ที่มีผลต่อการเข้าถึง การจัดการทรัพยากร และผลกระทบที่เกิดขึ้นจากการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น

บทที่ 2

ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ของ

ในการศึกษาเรื่องการสืบทอดและร่วมสำนึกทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง ในบทนี้ เป็นการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และพิธีกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นอย่างรู้คุณค่า ขณะเดียวกันบริบทการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างเศรษฐกิจและสังคมที่เกิดขึ้น ก็ส่งผลทำให้วิถีชีวิตและวัฒนธรรมต้องมีการปรับเปลี่ยน เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการกำหนดตัวตนความเป็นคนของให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ซึ่งอธิบายไว้ดังนี้

1. ลักษณะเด่นกลุ่มชาติพันธุ์ของ

ภูมิภาคตะวันออกเฉียงใต้ของประเทศไทยมีความอุดมสมบูรณ์ทางด้านทรัพยากรธรรมชาติมากมาย เนื่องจากลักษณะทางภาคตะวันออกเฉียงใต้ ตั้งแต่ระยอง จันทบุรี และตราด มีสภาพเป็นภูเขาที่หันหน้าสู่ทะเล ทั้งเทือกเขากระบุรี เขาชฌิมภู เขาสอยดาว และเนินเขาเล็กๆ เชื่อมติดต่อกัน จนทำให้เกิดเป็นพื้นที่ราบระหว่างเทือกเขา มีสภาพเป็นป่าที่ติดต่อกัน และสภาพภูมิอากาศทางภาคตะวันออกเฉียงใต้ ทางผ่านของลมมรสุมตะวันตกเฉียงใต้ จึงทำให้พื้นที่แถบนี้มีฝนตกชุกเกือบตลอดทั้งปี (กรมพัฒนาที่ดิน. 2537) ดังนั้นบริเวณภาคตะวันออกเฉียงใต้จึงเป็นพื้นที่ที่มีความหลากหลายทางชีวภาพ (Biodiversity) ที่ประกอบด้วยสภาพป่าดงดิบชื้น ป่าดงดิบแล้ง ป่าเบญจพรรณ และป่าเต็งรัง มีทั้งต้นไม้ใหญ่ไม่ยั้ง ไม้มะค่าโมง ไม้ตะเคียน ไม้มะไฟ ไม้กระต่อน และไม้ตะแบกใหญ่) สัตว์ป่า ของป่า สมุนไพรและต้นน้ำลำคลองหลายสาย เช่น แม่น้ำจันทบุรี แม่น้ำระยอง แม่น้ำบางปะกง แม่น้ำปราจีนบุรี เป็นต้น และนอกจากนี้พื้นที่ดินแดนภาคตะวันออกเฉียงใต้ ยังประกอบไปด้วยผู้คนที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Culture diversity) เข้ามาตั้งถิ่นฐานเป็นเวลายาวนาน และสัมพันธ์กับทรัพยากรท้องถิ่นด้วยภูมิปัญญาที่พวกเขาสั่งสม พร้อมทั้งปรับเปลี่ยนความหมายในการดำรงอยู่ของตนเองสืบต่อกันมา ก่อกำเนิดเป็นชีวิตกลุ่มคนที่ปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อมและร่วมสร้างภูมิทัศน์วัฒนธรรม (Culture Landscape) ภายในท้องถิ่นภาคตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ของก็เป็นส่วนหนึ่งของความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในดินแดนภาคตะวันออกเฉียงใต้ และมีการปรับเปลี่ยนตัวเอง เพื่อเผชิญกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติและความคิดของสังคมที่ปิดล้อมกลุ่มคนของไว้กับความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงใต้ และความหมายการพัฒนาของประเทศไทยในช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์

คำว่า “คนชอง” เริ่มมีปรากฏขึ้นจากนักวิชาการคือ Graham ที่ได้เขียนถึงชน กลุ่มนี้ เมื่อปี ค.ศ. 1924 (พ.ศ. 2467) ระบุว่า คนชองว่า เป็นกลุ่มมอญ-ญวน (Mon-Anun) กลุ่มนี้มีพวก เขมร ญวน ละว้า คะฉิน และชอง ซึ่งคนชองเป็นกลุ่มที่อาศัยอยู่ทางเหนือของจังหวัดจันทบุรี มีความเป็นอยู่อย่างคนในสมัย โบราณ คือ หาของป่า ล่าสัตว์ (Graham.1924) ซึ่งเอกสารที่ระบุถึง กลุ่มชาติพันธุ์ของในดินแดนประเทศไทยมักมีการกล่าวถึงจากนักวิชาการตะวันตก ทั้งในงานของ Erik Seidenfaden ปีพ.ศ. 2478 ว่ามี คนชอง เป็นชนกลุ่มน้อยที่อยู่ตามเชิงเขาจังหวัดจันทบุรี ขยายไปจนถึงแดนกัมพูชา ซึ่งน่าจะถือเป็นถิ่นที่อยู่ ด้วย คนไทยจะเรียกชนเผ่านี้ว่า ชอง (Chong) คนเขมรเรียกว่า ปอร์ (Perr) และเขาเรียกตัวเองว่า ทัมเร็ท หรือสัมแร (Tumret or Samrae) ภาษาของพวกชองบางอย่างใกล้เคียงมาทางไทย ชาวชองมีเลือด เนกริโต (Negrito) ปนอยู่ราว 20 เปอร์เซ็นต์ ซึ่งอาจได้รับมาจากชนเผ่าที่อยู่ในจันทบุรีมาก่อน และ ชองมีส่วนเกี่ยวข้องกับใกล้เคียงกับชาวส่วยหรือกวย (Sui or Kui) ที่อยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของ ประเทศไทย ซึ่งคล้ายกับพวกปอร์ สัมแร หรือคนโซ (Koncho) ของกัมพูชา ชาวชองมีอาชีพเก็บของป่า ทำไร่กระวาน และทำไร่ข้าวเหมือนกัน ใช้วิธีเผาป่าเพื่อปลูกข้าว (กรมศิลปากร. 2510 : 14) นอกจากนี้เค รดเนอร์ ได้กล่าวไว้ในแนวทางคล้ายเคียงกันว่า “ชาวชองเป็นกลุ่มชนที่ตั้งอยู่ดั้งเดิมในแถบสยามกลาง ดั้งนั้นชาวชองจึงเป็นกลุ่มชาวป่าเช่นเดียวกับพวกขมุ(Kamuk) ทิน (Tin) และชาวบน (Chaobon) ภาษา ของชาวชองจัดอยู่ในตระกูลออสโตรเอเชียติก เช่นเดียวกับภาษาขมุ กวย มอญ เขมร และละว้า” (Karl Webber. 1976 :16) สำหรับความแตกต่างทางชาติพันธุ์ของที่ชดนั้นนอกจากภาษาและถิ่นที่อยู่อาศัย แล้ว Jean Brengues ได้ให้ความเห็นว่าพวกชองแตกต่างจากพวกเขมรหลายอย่าง ในบรรดาความ แตกต่างนี้มีอยู่อย่างหนึ่งก็คือ พวกชอง เป็นพวกที่ขนาดศีรษะลักษณะกลมปานกลาง (Mesocephalic) แต่ส่วนพวกเขมรนั้นมีขนาดศีรษะลักษณะกึ่งกลม (Sub-brachycephalic) (กรมศิลปากร. 2510 : 20)

ประวัติศาสตร์ที่ว่ากลุ่มชาติพันธุ์ชองกระจายอยู่ในประเทศกัมพูชานั้นไม่ได้ยึดงานของ Seidenfaden เท่านั้น แต่เป็นข้อสันนิษฐานที่อ้างอิงจาก ชิน อยู่ดี (2524:14-15) ที่อ้างว่า เมื่อพุทธ ศตวรรษที่ 18 จูตาทวน ราชทูตจีนก็ได้บันทึกเรื่องชนเผ่าหนึ่ง เรียกว่าชอง ข้อความคือ “ในประเทศ กัมพูชาครั้งนั้น มีคนป่าพวกหนึ่ง คนพวกนี้มาจากแถบที่เป็นภูเขา รวมกันอยู่เป็นเผ่าหนึ่งต่างหาก มี ผู้เรียกพวกนี้ว่า “ชองซีโซมย” เมื่อพาเข้าไปในหมู่บ้าน คนป่าพวกนี้ไม่กล้าออกมาแสดงตน ถือกันว่าคน พวกนี้คล้ายสัตว์ จึงซื้อชายคนป่าพวกนี้ได้ราคาไม่มากนัก คนพวกนี้ได้แต่นั่งและนอนอยู่ใต้ถุนบ้าน เมื่อถึง คราวจะไปรับใช้ พวกชองจึงจะขึ้นบนบ้านแล้วคุกเข่าลงหมอบกราบก่อนที่จะลุกขึ้นเดินต่อไป พวกนี้เรียก นายผู้ชายว่า พ่อ เรียกนายผู้หญิงว่า แม่ ถ้าคนใช้พวกนี้ทำผิดจะถูกโบย คนพวกนี้จะก้มหน้าและไม่กล้า กระดุกกระดิก พวกชองต่างสมสู่ทางประเวณีกันอย่างอิสระ นายผู้ชายจะไม่ร่วมสังวาสกับคนใช้พวกนี้ พวกจีนที่อยู่โดดเดี่ยวมานาน ณ หมู่บ้านนั้นๆ หากเคยค้าขายกับหญิงชองครั้งหนึ่ง เมื่อนายทราบเรื่องนี้ เข้า รุ่งขึ้นนายจะไม่ยอมนั่งกับคนจีนคนนั้น เพราะถือว่าไปคบกับคนป่า ถ้าทาสหญิงมีบุตรกับชายใดที่อยู่ บ้านอื่น นายจะไม่เอาใจใส่ว่าใครเป็นพ่อเด็ก แต่จะถือว่าเด็กนั้นเป็นทาส ถ้าทาสพยายามจะหนีและถูกจับ

ได้ เขาจะสักหน้าด้วยสีน้ำเงิน บางทีก็เอาห่วงเหล็กรัดคอ รัดแขนหรือขา คนป่านี้อยู่ 2 พวก พวกหนึ่งเข้าใจภาษาที่ใช้กันอยู่ อีกพวกหนึ่งไม่ยอมรับอารยธรรมและไม่เข้าใจภาษา ไม่อาศัยอยู่ในบ้าน จะท่องเที่ยวไปตามป่าเขา มีลูกเมียติดตามไปด้วย ธรรมชาติของพวกนี้ยังป่าเถื่อน แต่ต่อมาเมื่อไม่นานมานี้ พวกนี้บางคนเพาะปลูกกระวาน ฝ้ายและทอผ้า ผ้าของพวกนี้เนื้อหยาบ ลวดลายก็ไม่เป็นระเบียบ” ข้อที่น่าสังเกต คือ จูตาควอนจดไว้เมื่อพุทธศตวรรษที่ 18 ว่า พวกของแบ่งเป็น 2 พวก แต่นายอาร์ บาราคาร์ (R. Baracar) ผู้เขียนเรื่อง สอมแร หรือปอร์ (Les Samre ou Pear) พิมพ์ใน Bulletin de l'ecole Francaise d'Extreme-orient เล่ม XLI ค.ศ.1941 (พ.ศ.2484) แบ่งพวกของในเขมรเป็น 3 พวก คือ พวก สอมแร พวกปอร์ และพวกโสจ สำหรับในประเทศไทยมีแต่พวกปอร์และพวกโสจ

นอกจากนี้ ยังที่เอกสารที่สันนิษฐานว่า กลุ่มชาติพันธุ์ของ อาศัยอยู่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มาก่อนการเกิดขึ้นของประเทศไทย ซึ่งพบว่าสังฆราช ปาเลอกัวซ์ ได้บันทึกถึงคนของที่จังหวัดจันทบุรี ซึ่งคาดว่าเขียนขึ้นราว พ.ศ.2397 มีไว้ความส่วนหนึ่งว่า “.....พวกคนจีนที่ทำไมพริกไทยอยู่รอบๆ เขาสระบาป ยังเก็บพลอยได้เป็นอันมาก ภูเขาสูงที่ล้อมรอบถิ่นที่อยู่ของชนเผ่าของ และที่เนินหกเนินทางทิศตะวันตกของตัวเมือง ก็มีพลอยอยู่เหมือนกัน....” และ สังฆราช ปาเลอกัวซ์ ได้กล่าวถึงจำนวนประชากรในประเทศไทยไว้ว่า “.....สยามหรือไทย 1,900,000 คน จีน 1,500,000 คน มลายา 1,000,000 คน ลาว 1,000,000 คน เขมร 500,000 คน มอญ 50,000 คน กะเหรี่ยง ของ ละว้า 50,000 คน รวมเป็น 6,000,000 คน” (ปาเลอกัวซ์ ฌองแบบติสต์. 2506) นอกจากนี้ยังมีมองสิเออร์ เฮย์โมเบอร์ ชาวฝรั่งเศส กล่าวไว้ในหนังสือแคมโบช เมื่อปี ค.ศ.1901 (พ.ศ.2444) ว่า “มีบาทหลวงองค์หนึ่งพบศิลาจารึกภาษาสันสกฤตที่ตำบลสระบาป ในศิลาจารึกมีข้อความว่า เมื่อ 1000 ปีล่วงมาแล้ว มีเมืองหนึ่งชื่อ ควนคราบุรี เป็นเมืองที่มีอาณาเขตกว้างขวางมาก ตั้งอยู่เชิงเขาสระบาป ชาวเมืองควนคราบุรี เป็นเชื้อชาติของ.....” (ชุมชนเรื่องจันทบุรี .2514:16)

สำหรับตำนานที่อ้างอิงถึงกลุ่มชาติพันธุ์ของในภูมิภาคตะวันออกโดยมีศูนย์กลางอยู่ที่จังหวัดจันทบุรี คือ ตำนานเจ้าแม่กาไว ซึ่งเชื่อว่า เมื่อประมาณปี พ.ศ. 1800-1900 เจ้าแม่กาไวเป็นคนพื้นเมืองชาวชอง และเป็นผู้ปกครองเมืองกาไว ตั้งอยู่หน้าเขาสระบาป จันทบุรี และเจ้าแม่กาไวแพ้วสงครามจึงนำทองไปหว่านทั่วป่าและก่อไฟ คือบริเวณ วัดทองทั่ว ตำบลคลองนารายณ์ อำเภอเมือง จังหวัดจันทบุรี (ศูนย์ประสานงานวิจัยเพื่อท้องถิ่นภาคตะวันออก.2546:9) ในปัจจุบัน ตำนานดังกล่าวนี้ สอดคล้องใกล้เคียงกับเว็บเบอร์ (Karl Webber) ที่กล่าวว่า “ชองเป็นชนกลุ่มหนึ่งที่แยกตัวมาจากชาวป่า ออกมาตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่งของตนเอง โดยมีเมืองหลวงอยู่ใกล้ๆ กับวัดทองทั่ว และต่อมาได้ย้ายถิ่นฐานเข้าไปอยู่ในป่าอีกครั้งหนึ่งในสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนปลาย...”(Karl Webber.1976 :24) นอกจากนี้ ประเด็นที่กล่าวว่า คนชองเป็นบรรพบุรุษของคนในภูมิภาคตะวันออก ยังสันนิษฐานได้จาก (ชื่อภาษาชองที่ปรากฏเป็นชื่อของสถานที่ต่างๆ ในภูมิภาคตะวันออก เช่น ม.ศรีบุษรา ที่กล่าวว่า “มีชื่อตำบลบ้านเป็นภาษาชองอยู่ทั่วไป เช่น ตำบลแก่งหางแมว “แม่ว” มาจาก “เม่ว” ภาษาชองแปลว่า “ปลา”

แก่งทางแมวก็คือ แก่งทางปลา, ตำบลหนองโพรง มาจาก “โปรง” ภาษาของแปลว่า “ขาว” หนองโพรง ก็คือ หนองน้ำขาว....” (ม.ศรีบุษรา. 2533:153)

พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 ได้ทรงนิพนธ์เล่าถึงเรื่องราวเกี่ยวกับ พวกของไว้ในเรื่อง "เสด็จประพาส จันทบุรี" เมื่อปีขวด จุลศักราช 1238 (พ.ศ. 2419) มีความตอนหนึ่งว่า “.....เร็ว กระจวานนั้น มีแถบป่าสีเข้้นต่อเขตแดนกับเมืองพระตะบอง มีชนชาติหนึ่ง เรียกว่า ชอง อยู่แถบป่าสีเข้้น พูดภาษาหนึ่งต่างหาก คล้ายๆ กับภาษาเขมร ชอบปลูกปัดและของทองเหลือง เหมือนอย่างกะเหรี่ยงเมืองกาญจนบุรี เป็นกองส่วย เร่ว ส่วยกระจวาน ขึ้นเมืองจันทบุรี กับไทยบ้าง กับญวนบ้าง ไปเที่ยวเก็บตามเขา และเนินที่ติดต่อเขตแดนและป่าอื่นๆ อีกก็มี คือ ป่าน้ำเขียว ป่าตะเคียนทอง และป่าไพรขาว แต่เร็ว กระจวานนี้ พวกส่วยไปเก็บมาส่งจนครบจำนวนแล้วจึงได้ซื้อขาย มีน้อยไม่มาก..” (ชิน อยู่ดี. 2524)

ข้อสันนิษฐานว่า คนของ ดำรงอยู่ในสถานะไพร่ส่วย ก็คือไพร่สมหรือไพร่หลวงที่มีได้มาเข้าเดือน ทำมาหากินอยู่ในภูมิภาคของตน แต่ส่งส่วยเป็นสิ่งของซึ่งมักจะเป็นของป่า หรือแร่ธาตุต่างๆ ได้แก่ ไม้เสา ฝาง น้ำรัก กระจวาน ครั้ง นอแรด มูลคว้าว ตีบูก และทองคำ เป็นต้น ซึ่งไพร่ส่วยนี้ พบกับกลุ่มพวกเขมรป่าดง มักเรียกว่า “ข้าส่วย” หรือ “ข้าไพร่” ภายหลังคำว่า “ส่วย” กลายเป็นชื่อชนชาติของพวกนี้ (จิตร ภูมิศักดิ์. 2524:443-445) โดย คนของในป่าแถบภูมิภาคตะวันออกจะเก็บกระจวานมาส่งรัฐสยามในรูปแบบของส่วย ซึ่งกระจวานคือสินค้าที่สำคัญมาก จากข้อมูลที่ว่า “หัวเมืองที่เรียกเก็บเงินจากไพร่ส่วยกระจวานแล้วนำมาซื้อกระจวานได้ คือ เมืองโพธิสัตว์ พระตะบอง เพราะมีพวกชาวป่าที่มีได้สักเป็นไพร่ส่วยอยู่มาก (หอสมุดแห่งชาติ. 1205)

จิตร ภูมิศักดิ์ กล่าวถึง คำว่า “สำแระ” สัมพันธ์กับ “คนของ” กล่าวคือ คำว่า “สำแระ” เพี้ยนมาจากคำว่า “ซแระ” อันเป็นคำที่ชาวเขมรที่ใช้เรียกชาวทวายที่อาศัยอยู่ในประเทศกัมพูชา คำว่า ซแระ หรือ สำแระ (ในภาษาไทย) ในภาษาเขมรมีความหมายว่า นา หรือ ที่นา บางทีก็อาจจะเรียกว่าสำแหรก็มี ซึ่งจิตร ภูมิศักดิ์ ได้สันนิษฐานถึงที่มาของชื่อชนกลุ่มนี้ว่า ในสมัยโบราณ คำว่า “สำแระ” คงจะแปลความหมายว่า ไพร่เนาของเจ้าขุนมูลนาย(ปัจจุบันคำว่า สำแระ ที่แปลเกี่ยวกับนา ได้หายไปจากภาษาเขมรปัจจุบันแล้ว) ทั้งนี้โดยหลักการสร้างคำของภาษาเขมรคือ แทรก “ม” หรือ “ม” หรือ “อำ” ลงกลางคำแปลว่า คน เช่น เปรอ(ใช้) บำเร อ(คนใช้) และคำว่า สำแระ ในภาษาเขมรโบราณที่แปลว่า ไพร่เนา นั้นคงจะเลื่อนความหมายไปแล้วในปัจจุบัน เพราะเลิกระบบประเพณี (ระบบไพร่) นี้มานาน เช่นเดียวกับที่คนไทยปัจจุบันลืมความหมายของคำว่า ส่วย ที่เรียกชนชาตินี้เหมือนกัน ทั้งนี้พวกสำแระนี้ตั้งถิ่นฐานอยู่หลายแห่งในประเทศกัมพูชา แต่กลุ่มที่ถูกเรียกว่า “สำแระ” นั้น คือพวกที่อยู่บริเวณเมืองเสียมเรียบตลอดมาทางตะวันตก ผ่านลำแม่น้ำสตั้งสังแก จังหวัดพระตะบอง ประเทศกัมพูชาจนติดพรมแดนไทย พวกสำแระในเขตเสียมเรียบนี้ ยังมีชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า “เปือร์”(Pear) อันเป็นเผ่าเดียวกับพวก “ชอง” ในจังหวัด

จันทบุรี ซึ่งนักโบราณคดีและนักมานุษยวิทยาสันนิษฐานว่าเป็น พวกกวย-กฺย-ของ เหล่านี้ (จิตร ภูมิศักดิ์. 2524 :448-452)

กรณีการณ์ เกนิกานนท์ (2522:5) กล่าวว่า คำว่า “ชอง” แปลเป็นภาษาไทยว่า “เดินงุ่มง่ามอย่างหมี” อธิบายว่าเวลาหมีเดินจะมีแต่ความอึดอัด งุ่มง่าม แต่หากว่ามีสิ่งผิดปกติ มันจะเปลี่ยนจากอาการงุ่มง่ามเป็นความระแวงระวัง พร้อมทั้งจะเผชิญหน้ากับสิ่งที่ผิดปกตินั้น ความหมายของคำว่าชอง ก็น่าจะหมายถึง “ผู้เดินงุ่มง่ามอย่างหมี” เนื่องจากคนชองใช้ชีวิตอยู่ในป่า จึงต้องระมัดระวังอันตรายขณะที่อยู่ในป่าตลอดเวลา ซึ่งบุญเดิม พันรอบ และภราวดี มหาจันทร์ (2522 :29) กล่าวถึงลักษณะทั่วไปของคนชองว่า คนชองจะมีขนาดค่อนข้างเล็กกว่าคนไทยเล็กน้อย คือ ผู้ชายสูง เฉลี่ย 1.50-1.63 เมตร ผู้หญิง สูงเฉลี่ย 1.37-1.58 เมตร สีผิวค่อนข้างดำ เป็นดำปนแดง ไม่ดำสนิทหรือดำนวลอย่างคนเขมร กระโหลกศีรษะจะยาว เส้นผมมักจะหยิกและขด ศีรษะด้านบนตัด ใบหน้ารูปสี่เหลี่ยม หน้าผากกว้างเด็ก คงเหลี่ยม ขากรรไกรกว้าง จมูกแบนไม่โด่ง ปากหนา ตาโปนใหญ่ และมีลักษณะการเดินที่แตกต่างจากคนไทยทั่วไป คือ คนชองจะเดินแบบยกขาสูงเหมือนคนเดินป่า

สำหรับการแต่งกายของคนชองนั้น จะเหมือนกับคนไทยในชนบททั่วไป ไม่มีชุดประจำเผ่า ผู้เฒ่าที่เป็นหญิงจะนุ่งผ้าโจงกระเบนและสวมเสื้อไม่มีแขน ลำตัวรัดพอดีตัว คอกลม ผ้าหน้า หรือสวมเสื้อคอกระเช้า ผู้เฒ่าที่เป็นชายมักจะนุ่งกางเกงจีนขายาว มีผ้าขาวม้าคาดเอวหรือพาดบ่า แต่มักไม่สวมเสื้อ แต่ถ้าเป็นชายหนุ่มหรืออายุยังไม่มากนัก มักจะนุ่งกางเกงจีนขาสั้นสามส่วน หรือกางเกงธรรมดา ใส่เสื้อแขนยาวสีดำ มีผ้าขาวม้าคาดเอว หรือโพกศีรษะ ส่วนผู้หญิงจะนุ่งผ้าถุงและใส่เสื้อผ้าธรรมดา และชอบทาปากสีแดง มักชอบใส่พวกลูกปัดและกำไล (กรณีการณ์ เกนิกานนท์. 2522:26)



ภาพประกอบ 1 : ภาพแสดงคนชองในอดีต

กลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นกลุ่มคนส่วนหนึ่งที่อาศัยกระจุกกระจายทางภาคตะวันออกเฉียงใต้ตั้งแต่จังหวัดระยอง จันทบุรี ตราด (ม ศรีบุษรา. 2521) แต่จะพบกลุ่มคนของอาศัยรวมกันเป็นหมู่บ้านท้องถิ่น (Village) แถบจังหวัดจันทบุรี บริเวณสายน้ำเล็กๆของแม่น้ำจันทบุรี เช่น บริเวณคลองตารอง คลองจันทบุรี คลองตะเคียนทอง และคลองน้ำเป็น ฯลฯ การสำรวจคนของ โดยวัดจากผู้ที่พูดภาษาของในภาคตะวันออกเฉียงใต้พบว่า จังหวัดจันทบุรี ในพื้นที่ตำบลตะเคียนทอง มีผู้พูดภาษาของประมาณ 500 หลังคาเรือน จำนวนประชากรประมาณ 4,000 คน ตำบลพลวง ประมาณ 800 หลังคาเรือน จำนวนประชากรประมาณ 4,000 คน นอกจากนี้ยังพบคนของอาศัยอยู่ในท้องที่ตำบลวังแฉ่ม ตำบลมะขาม ตำบลปลั้ว ตำบลท่าหลวง (กรณีการ เกนิกานนท์และคณะ. 2522:43) และเขตตำบลทับไทร อำเภอโป่งน้ำร้อน ซึ่งในการจัดแบ่งกลุ่มคนของตามการกระจายทางภูมิศาสตร์ภาษาของ แบ่งคนของออกเป็น 3 ถิ่น คือ (1) ถิ่นตะเคียนทอง ในตำบลตะเคียนทอง-คลองพลู เรียกว่า “ของถิ่นเหนือ” (2) ถิ่นกระตัง ในตำบลพลวง เรียกว่า “ของถิ่นใต้” ทั้งสองถิ่นอยู่ในอำเภอเขาฉกรรจ์ และ(3) ถิ่นบ้านวังกระแพร ในตำบลทับไทร อำเภอโป่งน้ำร้อน เรียกว่า “ของถิ่นตะวันออกเฉียงใต้” (ศิริเพ็ญ อึ้งสิทธิพูนพร. 2547)

กลุ่มชาติพันธุ์ของ (Chong) จัดอยู่ในกลุ่มภาษาศาสตร์ ออสโตรเอเชียติก (Austro Asiatic) กลุ่มภาษาย่อย มอญ-เขมร(Mon-Khmer) มีภาษาพูดของ แต่ไม่มีภาษาเขียน (สุรเชษฐา สุพรรณไพบุรณ์. 2524:341) จากหลักฐานเชื่อกันว่าในอดีต คนของเป็นชนเผ่าที่อพยพเร่ร่อนอยู่ในป่า โดยมีหัวหน้าปกครอง ต่อมาได้ปรับเปลี่ยนแบบแผนการดำเนินชีวิต โดยตั้งถิ่นฐานอยู่ในดินแดนภาคตะวันออกเฉียงใต้ดำรงชีวิตด้วยการเก็บของป่าล่าสัตว์ ตัดหวาย ทำน้ำมันยาง หาน้ำผึ้ง และปลูกข้าวไร่อยู่ในป่า เมื่อเวลาว่างจะจับสัตว์น้ำ เช่น ปลา ปู หอย ตามแหล่งน้ำต่างๆ และมักมีการรวมกลุ่มดื่มเหล้าเป็นประจำ คนของจะปลูกบ้านเรือนกันอย่างง่าย ๆ เช่น ใช้โครงไม้ไผ่ทำโครงบ้าน ใช้เถาวัลย์ผูกโครงบ้าน มุงหลังคาและตัวบ้านด้วยใบไม้ เช่น ไม้ระกำ หญ้าคา เป็นต้น (บุญเดิม พันรอบและภาณี มหาพันธ์. 2522) โดยคนของจะอาศัยพื้นที่ราบเชิงเขาปลูกบ้านเรือน ซึ่งพบอาศัยรวมกลุ่มกันเป็นหมู่บ้านท้องถิ่น ในแถบลุ่มน้ำจันทบุรี บริเวณเขตตำบลตะเคียนทอง และตำบลคลองพลู อำเภอเขาฉกรรจ์ จังหวัดจันทบุรี ซึ่งได้สำรวจคนของที่ตำบลตะเคียนทอง เมื่อ ปี พ.ศ.2501 พบว่า คนที่ตำบลตะเคียนทองราว 80 เปอร์เซ็นต์พูดภาษาของ อีก 20 เปอร์เซ็นต์พูดภาษาไทย (สมศักดิ์ รัตนกุลและคณะ. 2529)

คนของจะอยู่รวมกันเป็นกลุ่ม ประมาณ 20 –30 ครอบครัว ตั้งถิ่นฐานอยู่ในละแวกใกล้เคียงกัน คนของในหมู่บ้านจะเป็นญาติพี่น้องกัน หากจะมีคนอื่นที่ไม่ใช่ญาติเข้ามาอาศัยอยู่ก็มักเกิดจากการแต่งงาน เช่น ฝ่ายชายเป็นคนต่างบ้านเข้ามาแต่งงานกับสาวบ้านของ หรืออพยพโยกย้ายครอบครัวมาจากหมู่บ้านอื่น ซึ่งสังคมในหมู่บ้านของจะมีลักษณะเด่น คือ เป็นลักษณะสังคมไม่ตรีสัมพันธ์ (สุรเชษฐา สุพรรณไพบุรณ์ .2524) คือมีความสัมพันธ์กันเป็นอย่างดี กิจกรรมการงานจะช่วยเหลือกัน เช่น การทำนา ตั้งแต่การไถนา การดำนา การเกี่ยวข้าว การนวดข้าว เป็นต้น นอกจากนี้กิจกรรมเกี่ยวกับประเพณี

ท้องถิ่น คนชองก็จะร่วมมือช่วยเหลือกัน ทั้งประเพณีการแต่งงาน การทำบุญส่งทุ่ง พิธีเซ่นไหว้ผี และงานศพ เป็นต้น

ครอบครัวชอง เป็นครอบครัวเล็กๆ และการตั้งครอบครัวจะอยู่ภายในละแวกบ้านใกล้เคียงกับญาติพี่น้อง บทบาทหน้าที่ของพ่อบ้านจะเป็นฝ่ายออกไปทำมาหากินนอกบ้าน เช่น เข้าป่าล่าสัตว์ หาของป่า สมุนไพร ตัดไม้ หรือเอาแรงช่วยกันทำนา เกี่ยวข้าว นวดข้าว และล่องแพนำสิ่งของที่หาได้จากป่าไปขาย และซื้อสิ่งของที่จำเป็นกลับบ้าน บทบาทหน้าที่ของแม่บ้านจะอยู่บ้านทำหน้าที่หุงหาอาหารเลี้ยงลูก จัดระเบียบครอบครัว และมีอำนาจตัดสินใจในครอบครัว ซึ่งสังคมชองจะให้ความสำคัญต่อเพศหญิง นอกจากนี้ลูกสาวคนโตจะมีสิทธิได้รับมรดกจากพ่อแม่มากกว่าลูกชาย และลูกสาวคนอื่นๆ อีกด้วย เห็นได้จากการยกย่องนับถือญาติ จะให้ความสำคัญทางญาติฝ่ายหญิงมากกว่าฝ่ายชาย และการนับถือผีบรรพบุรุษจะโน้มเอียงมาทางฝ่ายหญิงมากกว่าฝ่ายชาย เช่นกรณีการนับญาติ ภาษาชอง ไม่มีคำเรียกว่า “ปู่-ย่า” แต่มีใช้คำเรียก “ตา-ยาย” (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์. 2542) ทดแทนกัน และครอบครัวชองต้องการลูกคนแรกเป็นเพศหญิง เพราะลูกสาวจะช่วยแบ่งเบาภาระงานภายในบ้านจากแม่ และเป็นพี่เลี้ยงหน้าซุตาของครอบครัวเมื่อแต่งงาน เนื่องจากลูกสาวคนโตจะได้รับเกียรติให้มีประเพณีแต่งงานของ

ลักษณะเด่นของสังคมชอง นอกจากภาษาชอง และพิธีกรรมการแต่งงานแล้ว ความเชื่อเรื่องเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษ ถือว่าเป็นหัวใจสำคัญในการกำหนดพิธีกรรมหรือกิจกรรมต่างๆ ในท้องถิ่น เนื่องจาก การนับถือ ผีบรรพบุรุษ หมายถึง อำนาจของบรรพบุรุษที่ก่อให้เกิดความมั่งคั่ง ความสุข และความมั่นคงแก่ชีวิตลูกหลานของได้ เช่นกรณี การเลี้ยงผีเมื่อลูกหลานแต่งงาน หรือพาคู่แต่งงานเข้ามาในระบบเครือญาติ และถือว่าผีบรรพบุรุษเป็นสิ่งสำคัญในการจัดระเบียบสังคมชอง เพื่อเป็นเครื่องมือควบคุมความประพฤติ ทั้งด้านความซื่อสัตย์ ความกตัญญู ความขยันอดทน หากบุคคลใดมีความประพฤติไม่เหมาะสม ผีบรรพบุรุษจะว่ากล่าวตักเตือน โดยแสดงให้คนชองเห็นผ่านพิธีกรรมผีหิ้ง และผีโรง และหากบุคคลนั้นยังไม่เชื่อฟัง ก็จะถูกสังคมชองลงโทษ



ภาพประกอบ 2 : ภาพแสดงศาลเจ้าที่บ้านคลองพลู

ดังนั้นบ้านเรือนของจะมีผีหึ่งเอาไว้กราบไหว้บูชา โดยจะทำหึ่ง (คล้ายชั้น) และบนหึ่งจะมีที่ปักธูป มีกระดูกของบรรพบุรุษวางไว้ เนื่องจากเชื่อว่า ถ้าบ้านไหนมีผีหึ่ง หรือผีโรงไว้เช่นสรวงบูชาครอบครัวจะมีความสุข ความปลอดภัย และเมื่อมีพิธีกรรมเช่นสรวงผีบรรพบุรุษ ญาติพี่น้องจะมาช่วยกันนำสิ่งของ เครื่องอาหารมาที่บ้านทำพิธีกรรม ซึ่งการเล่นผีหึ่ง และผีโรง นอกจากเป็นการรวมญาติพี่น้องแล้ว ยังเป็นการควบคุมความประพฤติของลูกหลาน นั่นคือ ถ้าหากลูกหลานประพฤติตนไม่เหมาะสม วิญญาณบรรพบุรุษจะร้องไห้ ไม่ยอมกินอาหารที่จัดไว้ และว่ากล่าวตักเตือน จนกว่าบุคคลจะรับปากว่าจะเปลี่ยนแปลงแก้ไขความประพฤติของตนเองให้ดีขึ้น นอกจากนี้พิธีกรรมของอื่นๆ ก็ต้องให้ความสำคัญกับผีบรรพบุรุษ เช่น การทำบุญส่งทุ่ง งานศพ และการไหว้ศาล เป็นต้น ซึ่งพิธีกรรมที่แสดงถึงการนับถือผีบรรพบุรุษ ไม่ได้หมายถึงแค่เพียงการรักษาบรรทัดฐานทางวัฒนธรรม วิถีชีวิต ความสามัคคีในหมู่คนของ และเป็นเครื่องมือควบคุมสังคมเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการใช้เป็นเครื่องมือในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับทรัพยากรท้องถิ่นอีกด้วย

2. ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ของ

ในการศึกษาประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ของนั้น ผู้วิจัยได้แบ่งออกเป็น 3 ยุคสมัยตามบริบทการพัฒนาประเทศ ได้ดังนี้

2.1 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ของยุคสมัยก่อนปีพุทธศักราช 2500

มีข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่ยอมรับเกี่ยวกับคนของว่ามีถิ่นกำเนิดเดิมอยู่ในแถบภูมิภาคตะวันออกเฉียงใต้ของประเทศไทย กรรณิการ์ เกนิกานนท์ (2522) และ Karl Webber (1976) ระบุว่า คนของ คือ “คนป่า” หรือ พวกจิงเกิล (Jungle) ซึ่งอาศัยอยู่ในป่าแถบภูมิภาคตะวันออกเฉียงใต้ เมื่อเดือตร้อนในเรื่องทำมาหากินหรือเจ็บไข้ก็จะร่อนเร่ไปเรื่อยๆ จนกระทั่งเมื่อ 200 - 300 ปีมานี้ได้ตั้งหลักแหล่งอยู่บริเวณดินแดนแถบภาคตะวันออกเฉียงใต้ของประเทศไทย มีหัวหน้าในการปกครองและรวบรวมผู้คน ประกอบอาชีพการล่าสัตว์ และหาของป่า และยังมีตำนานที่อ้างอิงถึงกลุ่มชาติพันธุ์ของในภูมิภาคตะวันออกเฉียงใต้โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่จังหวัดจันทบุรี คือ “ตำนานเจ้าแม่กาไว” ซึ่งเชื่อว่า เมื่อประมาณปี พ.ศ. 1800-1900 เจ้าแม่กาไวเป็นชาวของและเป็นผู้ครองเมืองกาไว ตั้งอยู่หน้าเขาสระบาป จันทบุรี และเจ้าแม่กาไวแพ่สงครามจึงนำทองไปหว่านทั่วป่าและก่อไฟ คือบริเวณวัดทองทั่ว (ศูนย์ประสานงานวิจัยเพื่อท้องถิ่นภาคตะวันออกเฉียงใต้ 2546) ตำบลคลองนารายณ์ อำเภอเมือง จังหวัดจันทบุรีในปัจจุบัน ตำนานดังกล่าวยังสอดคล้องใกล้เคียงกับเว็บเบอร์ที่กล่าวว่า ของเป็นชนกลุ่มหนึ่งที่แยกตัวมาจากชาวป่า ออกมาตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่งของตนเอง โดยมีเมืองหลวงอยู่ใกล้ๆ กับวัดทองทั่ว และต่อมาได้ย้ายถิ่นฐานเข้าไปอยู่ในป่าอีกครั้งหนึ่งในสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนปลาย (Webber Karl. 1976)

แต่ก็เชื่อว่า คนของจะอยู่อย่างโดดเดี่ยว ความสัมพันธ์ทางการค้าของคนของในสมัยรัตนโกสินทร์ ตอนต้นนั้น ปรารธนา ศรีวิศาลศักดิ์ กล่าวว่า การขยายตัวทางการค้าส่งผลต่อเนื่องให้การค้าภายในของ จันทบุรีขยายตัวตามไปด้วย เนื่องจากเป็นแหล่งผลิตสินค้าเพื่อการส่งออกที่สำคัญ โดยเฉพาะ การเกษตรเพื่อการค้า ดังนั้นกลุ่มคนในท้องถิ่นซึ่งไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแค่กลุ่มชาวจีนและญวนอพยพ เท่านั้น แต่ยังรวมถึงชาวเขมร ลาว พม่า ตองสู๋ กุหล่าจำนวนมากที่อพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณบ่อพลอยแถบเทือกเขาสระบาปและเขาพลอยแหวนในทศวรรษ 2420-2450 ต่างเข้ามามีบทบาทในระบบการค้าภายในท้องถิ่น ในระดับที่แตกต่างกันไปตามความชำนาญเฉพาะทางของคนแต่ละกลุ่ม (ปรารธนา ศรีวิศาลศักดิ์. 2542) สำหรับคนของนั้นในยุคที่การค้ากระวานและของป่าอื่นๆ มีความรุ่งเรือง ชาวของเป็นผู้เก็บสิ่งเหล่านี้ส่งพ่อค้าในเมือง (เกรียงศักดิ์ เชษฐพัฒน์นิช และปาริชาติ เรืองวิเศษ. 2528)

กล่าวได้ว่าช่วงประวัติศาสตร์ก่อน ปี พ.ศ.2500 นั้น คนของดำรงชีวิตอยู่ในป่าแถบภูมิภาค ตะวันออก และหลายเอกสารก็ระบุว่าพบในแถบจังหวัดจันทบุรีเท่านั้น โดยมีการอาศัยอยู่กันเป็นสังคม ชอง มีความสัมพันธ์กับกลุ่มคนภายนอกผ่านการแลกเปลี่ยนสิ่งของจากป่า โดยเฉพาะกระวานที่เป็น สินค้าแลกเปลี่ยนที่สำคัญกับกลุ่มคนภายนอก ในขณะที่รัฐไม่ได้เข้ามาควบคุมจัดการกับวิถีชีวิตชุมชน ชองโดยตรง และจากหลักฐานของนักวิชาการที่ได้ค้นพบ “ชอง” ต่างก็มีมุมมองเกี่ยวกับคนของ ว่าเป็น “คนป่า” ซึ่งมีนัยยะถึงกลุ่มคนที่แตกต่างจากคนไทย ซึ่งภาพลักษณ์เหล่านี้ คือผลผลิตจากความสัมพันธ์ ทางประวัติศาสตร์ระหว่างรัฐกับคนของในช่วงก่อน ปี พ.ศ.2500

2.2 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ของยุคสมัยปีพุทธศักราช 2500–2549

ในช่วงปี พ.ศ. 2500 นับว่าเป็นช่วงแห่งการเปลี่ยนแปลง ทั้งสภาพแวดล้อม วัฒนธรรม สังคม และเศรษฐกิจของคนของอย่างต่อเนื่องจากกระแสการพัฒนาที่เกิดขึ้นตามนโยบายแผนพัฒนาเศรษฐกิจ และสังคมแห่งชาติ สำคัญคือ การพัฒนาทำให้คนของถูกเปลี่ยนสถานภาพจาก “คนป่า” มาสู่ “คนชนบท” และการปรับเปลี่ยนมุมมองของรัฐจากที่มอง “คนของ” เป็น “คนป่า” ซึ่งเป็นคนอื่นที่แตกต่างจากคนไทย มาสู่มุมมองของการจัดความสัมพันธ์คนของให้กลายเป็น “คนในที่แตกต่าง” ในฐานะ “พลเมืองของรัฐไทย” (Citizenship of Nation State) ภายใต้การนิยามว่า “คนชนบท” ที่อยู่ล้อมรอบ ศูนย์กลางกรุงเทพ หรือเป็นการนิยามว่า “ชาวบ้าน”(peasant) ที่อยู่รอบนอกเมืองว่า “คนบ้านนอก”

งานของกรรณิการ์ เกนิกานนท์และคณะ (2522) บุญเดิม พันรอบและภารดี มหาจันทร์ (2522) ไพพรรณ อินทนิล (2524) สุเรขา สุพรรณไพบูรณ์ (2524) และ คีฤทธิ ปรามโซ (2513) ยังตอกย้ำว่า คนของ เป็น “คนป่า” ที่ต้องปรับตัวตามกระแสการพัฒนา ยกตัวอย่าง คีฤทธิ ปรามโซ (2513:13) กล่าวว่า คนเผ่าชองนั้นผมเข้าใจว่า จะเป็นคนอีกเผ่าหนึ่ง เป็นต่างหากไปจากเผ่าไทย แต่เดี๋ยวนี้อาจจะรวม

อยู่ในชนชาติไทย พูดภาษาไทย คนเผ่าของนั้นเป็นชนพื้นเมืองที่อยู่ในประเทศไทยมาก่อนที่คนไทยจะอพยพมาถึง และคงได้อยู่ทางชายทะเลฝั่งตะวันออกของประเทศไทยในปัจจุบันเป็นจำนวนมาก เพราะน่าสังเกตว่าชื่อเมืองตลอดจนหมู่บ้านแถวนั้นไม่ใช่ภาษาไทย คงจะเป็นชื่อที่พวกของได้ตั้งไว้ก่อน เช่น ทรายดระยอง

ชูศักดิ์ วิทยาภัก อธิบายการกำหนดอัตลักษณ์ของกลุ่มชนไว้ โดยเรียกว่า “ภูมิศาสตร์ของกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์” (geographies of identification) หมายถึงการที่กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ถูกกำหนดโดยอาณาเขต ภูมิทัศน์ และแนวคิดที่เกี่ยวกับวัฒนธรรมและอารยธรรมของผู้คนที่ผูกพันกับความแตกต่างทางพื้นที่ (ชูศักดิ์ วิทยาภัก และคณะ. 2546) ภาพลักษณ์คนของในจันทบุรี ถูกทำให้มองว่า มีความแตกต่างทางภาษามากที่สุด เมื่อเทียบกับ กลุ่มคนของในส่วนต่างๆ ของภูมิภาคตะวันออกที่ไม่สามารถพูดภาษาของได้ และทำให้ภาษาของกลายเป็นสัญลักษณ์กำหนดความเป็นชาติพันธุ์ของ

ตั้งแต่ช่วงปี พ.ศ.2500 เป็นยุคของสงครามในอินโดจีน มีผลให้เกิดการจำกัดพื้นที่กลุ่มคน และเป็นช่วงที่มีการเปลี่ยนผ่านที่สำคัญ ประเทศไทยจับตามองผู้คนที่อยู่ตามพื้นที่ห่างไกลโดยเฉพาะคนที่อยู่ตามชายแดน นั่นคือ การเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่จากคนป่า ไปสู่ความเป็นคนชนบทที่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม ซึ่งหมายถึง กลุ่มคนที่ยังไม่เจริญ แต่คนกลุ่มนี้รัฐยังสามารถที่จะพัฒนาไปสู่ความเจริญได้ ดังนั้น ทิศทางการพัฒนาจึงค่อยๆ ถูกเสนอผ่านนโยบายการทำงานของรัฐ โดยเน้นการแบ่งสังคมออกเป็นสองด้าน ด้านหนึ่งเป็นภาพของสังคมที่มีเสรีในทางการเมืองและความทันสมัย ส่วนอีกด้านหนึ่งเป็นความล้าหลังและไม่ศิวิไลซ์ ดังนั้นหน้าที่ของรัฐที่มีต่อคนชนบทคือ ต้องเปลี่ยนจากด้านของความล้าหลังเข้าสู่สังคมใหม่ที่ศิวิไลซ์

การตัดไม้ในช่วงปี พ.ศ.2500 เป็นเหตุการณ์ที่ส่งผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงขึ้นกับคนของอย่างเห็นได้ชัด กล่าวคือ รัฐเปิดสัมปทานการทำไม้ให้กับเอกชน ตามกฎหมายพระราชบัญญัติป่าไม้ พ.ศ. 2484 ที่รัฐอ้างสิทธิยึดครอง และอนุญาตให้เอกชนเข้ามาดำเนินการ โดยกลุ่มนายทุนคนไทยและคนจีนได้สัมปทาน ในขณะที่คนท้องถิ่นบางคนก็ตัดไม้ขายให้กับนายทุนเอกชนด้วยเช่นกัน แข่งกับไม้ติตราที่ถูกต้องตามกฎหมาย ซึ่งความทรงจำในยุคการทำไม้นั้น กลายเป็นประวัติศาสตร์ความทรงจำที่คนของร่วมกันสร้างขึ้นมา ซึ่งพวกเขาก็ปฏิเสธไม่ได้ว่า พวกเขาเองก็ได้มีส่วนร่วมด้วย ต่อมาในปี พ.ศ. 2508 กรมป่าไม้ได้ประกาศให้ เขาสอยดาว ซึ่งเป็นพื้นที่ปลูกกระวานของคนของ เป็นป่าสงวนแห่งชาติเขาสอยดาว มีเนื้อที่ประมาณ 640,675 ไร่ ซึ่งเป็นเขตที่มีลักษณะเป็นภูเขาสูง เป็นต้นน้ำลำธารและต้นกำเนิดคลองสายต่างๆ ในเขตภาคตะวันออก (เขาสอยดาว. ม.ป.ป.) และต่อมาได้มีประกาศของคณะปฏิวัติฉบับที่ 200 ลงวันที่ 26 สิงหาคม พ.ศ.2515 กำหนดให้ป่าเขาสอยดาวเป็นเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า (เขาสอยดาว. ม.ป.ป.)

ขณะเดียวกัน เมื่อปี พ.ศ. 2501 พื้นที่ป่าเทือกเขาภิรมย์ภูก็ได้ถูกประกาศให้เป็นวนอุทยานแห่งชาติ ต่อมาในปีพ.ศ. 2508 ได้มีประกาศให้เป็นป่าสงวนแห่งชาติ และในปี พ.ศ.2520 จึงได้มีพระราชกฤษฎีกา กำหนดพื้นที่ดังกล่าวให้เป็น อุทยานแห่งชาติป่าเขาภิรมย์ภู ในพื้นที่บางส่วนของบริเวณตำบลตะเคียนทอง(ในอดีตบ้านคลองพลูอยู่ในพื้นที่ตำบลตะเคียนทอง) ตำบลฉนวน ตำบลพลวงและตำบลวังแซ้ม อำเภอมะขาม จังหวัดจันทบุรี เนื้อที่ 36,687 ไร่ เป็นอุทยานแห่งชาติ (ราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 94 ตอนที่ 38 วันที่ 4 พฤษภาคม 2520) (กรมแผนที่ป่าไม้. 2544) สำหรับพื้นที่บ้านคลองพลู ถูกจัดอยู่ในประเภทหมู่บ้านในแนวกันชนระหว่าง 3-5 กิโลเมตร โดยแบ่งเป็น พื้นที่ที่มีเอกสารสิทธิ์เป็น โฉดหรือสน.3 ร้อยละ 48.43 พื้นที่ที่มีเอกสารสิทธิ์เป็น สปก.หรือสทก. ร้อยละ 22.91 และพื้นที่ที่ไม่มีเอกสารสิทธิ์ ร้อยละ 28.66 (กรมป่าไม้. 2545: 157)

กระบวนการครอบครองสิทธิการจัดการทรัพยากรป่าของรัฐ ทำให้รัฐมีอำนาจเบ็ดเสร็จในการจัดการ โดยอ้างความรู้แบบวิทยาศาสตร์ และรัฐยังได้ใช้วิธีการจัดการป่าโดยการจำแนกชนิดและประเภทของทรัพยากร (Scientific forest) โดยเฉพาะชนิดของไม้ที่มีคุณค่าทางเศรษฐกิจ พร้อมกับการออกกฎคุ้มครอง และกีดกันสิทธิการจัดการที่นอกเหนือไปจากการจัดการของรัฐออกไป ท้ายที่สุดชาวบ้านจึงถูกกีดกันออกจากป่า พร้อมๆ กับทรัพยากรชนิดอื่นที่มีอยู่ในป่าด้วย ทั้งที่ในบางครั้งชาวบ้านได้ใช้ทรัพยากรชนิดอื่นในป่า มากกว่าการตัดไม้ ซึ่งเป็นทรัพยากรหลักที่รัฐกีดกัน (อุดมลักษณ์ สุนตระกูล. 2550) เช่น กระจวน และน้ำมันยาง และกรณีการประกาศเป็นเขตอุทยานแห่งชาติ รัฐก็อ้างความชอบธรรม โดยชูประเด็นว่า ป่าไม้ คือสมบัติของชาติ เพื่อเอื้อให้รัฐสามารถเข้าไปอ้างสิทธิต่อพื้นที่ได้อย่างหนักแน่นมากกว่าชุมชนโดยรอบที่ต้องยอมรับต่อความเป็นชาติมากกว่าความเป็นชุมชน

การเปิดสัมปทานป่าไม้ของภาครัฐ สะท้อนให้เห็นถึงอำนาจรัฐในการเข้าถึงทรัพยากรเหนือคนกลุ่มอื่นๆ เพื่อเอื้อประโยชน์ให้แก่นายทุน ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในการเข้าถึงทรัพยากร ช่วงนี้เองพบว่าเส้นทางซีกลากไม้ถูกพัฒนากลายเป็นถนนทางหลวงที่ตัดผ่านท้องถิ่นที่เป็นถิ่นอาศัยของกลุ่มคนของ มีการสร้างถนนตามนโยบายโครงการสร้างงานในชนบท (กสช.) คือ “ถนนบำรุงราษฎร์” ที่สร้างเสร็จเมื่อปี พ.ศ. 2515 กล่าวได้ว่าอำนาจรัฐเข้ามาควบคุมจัดการกับท้องถิ่นของด้วยกระบวนการทาง “วาทกรรมการพัฒนา” จากเดิมที่คนชองนิยมปลูกกระจวนบนเทือกเขาภูเขาสอยดาว จึงกลายมาเป็นภาพของ “ผู้ทำลายป่า” ในรูปแบบของการทำไร่เลื่อนลอย และการเก็บของป่าก็ทำให้คนชองกลายเป็น “คนป่า” ที่มีนัยความหมายถึงผู้ไม่พัฒนา และรัฐได้อาศัยความชอบธรรมเข้ามาส่งเสริมการปลูกพืชไร่แก่ชุมชนชอง ผนวกกับการเข้ามาจับจองพื้นที่ของคนภายนอก เพื่อปลูกพืชไร่ตามกระแสที่เกิดขึ้นในภาคตะวันออก นอกจากนี้ การที่คนชองหันมาปลูกพืชไร่ในเชิงพาณิชย์นั้นยังมีนัยของความต้องการลบภาพความเป็นคนป่ามาสู่ความเป็นพลเมืองไทยที่ได้รับการพัฒนา ในรูปแบบของ “คนบ้านนอก” ด้วยเช่นกัน

การปลูกพืชไร่มันสำปะหลัง เริ่มประมาณปี พ.ศ. 2506 ซึ่งทำให้คนชองได้เงินเป็นกอบเป็นกำ จึงมีการบุกรุกพื้นที่ป่าเรื่อยมา และเมื่อที่ดินสามารถแลกเปลี่ยนเป็นเงินได้มากกว่าทรัพยากรอื่นๆ

นอกจากนี้การคมนาคมที่สะดวกก็เป็นเงื่อนไขที่ทำให้คนของมีความสัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่นมากขึ้น นั่นคือ “การแต่งงานกับคนต่างถิ่น” ภาพความเป็น “ชุมชนของ” จึงถูกแทนที่ด้วยความหลากหลายของคนต่างวัฒนธรรม (Culture diversity) ความหลากหลายส่วนหนึ่งเกิดจากการแต่งงานกับคนภายนอก ก่อให้เกิดการเปลี่ยนผ่านสถานภาพจากการเป็นส่วนหนึ่งของ “ครอบครัวของ” มาสู่ “ครอบครัวไทย” ในฐานะ “คนบ้านนอก” แต่ทั้งนี้พวกเขาสามารถสับเปลี่ยนระหว่างสถานภาพ “คนของ” และ “คนไทย” ได้ตลอดเวลาเมื่อมีการติดต่อสัมพันธ์กับผู้อื่น ซึ่งพบว่าประเด็นและปัจจัยเหล่านี้มีนัยสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงสังคมและวัฒนธรรมของ จากเดิมที่ครอบครัวเป็นหน่วยทางสังคมในการขัดเกลาสมาชิกครอบครัว แต่เมื่อคนของที่แต่งงานมีครอบครัวกับคนภายนอกทั้ง ไทยและจีน ก็ทำให้ไม่จำเป็นที่พวกเขาจะต้องประพฤติปฏิบัติตามแบบแผนพฤติกรรมที่มีอยู่เดิม มูลเหตุนี้เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ ความเชื่อ ภาษา และวัฒนธรรมของไม่สามารถตอบสนองคนในสังคมได้อีกต่อไป นอกเหนือจากมูลเหตุที่เกิดขึ้นจากบริบทการครอบงำของรัฐ ภายใต้กระแสการพัฒนาประเทศ เช่น การศึกษาแบบใหม่ที่เข้ามาสู่ท้องถิ่น และความเชื่อทางพุทธศาสนา เป็นต้น

ประมาณปี พ.ศ. 2516 ความนิยมปลูกพืชไร่ได้ค่อยๆ เสื่อมคลายลง เพราะราคาผลผลิตตกต่ำจนกระทั่งหลายครอบครัวมีหนี้สิน และพื้นที่ไม่เพียงพอกับการปลูกพืชไร่ ดังนั้นการเลือกปลูกไม้ผลจึงเหมาะสมสำหรับพื้นที่ที่จำกัด ซึ่งวิธีการผลิตไม้ผล เป็นจุดเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับทรัพยากรที่สำคัญ ซึ่งการจัดความสัมพันธ์เดิมที่เชื่อว่า ดิน น้ำ ป่า มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์สถิตอยู่ และมีอำนาจเหนือผู้คนและวิธีการผลิต คนของจึงต้องแสดงความเคารพด้วยการเซ่นไหว้เจ้าที่ต่างๆ ความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับทรัพยากรธรรมชาตินั้น เป็นไปในลักษณะที่เห็นคุณค่าซึ่งกัน ดังนั้นการผลิตแต่ละครั้ง จึงต้องคำนึงถึงความอยู่รอดของตนเองและทรัพยากรนั้นๆ ด้วย แต่เมื่อวิธีการผลิตไม้ผลเข้ามาสู่ชุมชนของส่งผลทำให้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ถูกสั่นคลอนลงด้วยเทคโนโลยีสมัยใหม่ และเงินตราเข้ามามีบทบาทในการกำหนดวิธีการผลิต ซึ่งในช่วงแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 3-4 (ปี 2515-2524) รัฐได้เน้นการกระจายรายได้สู่ชนบท เริ่มมีโครงการที่เข้ามาสู่ท้องถิ่นในรูปแบบของเงินทุน มีการจัดตั้งธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ (ธกส.) ประมาณปี 2520 เพื่อให้ทุนกู้ยืมเงินปลูกพืชเชิงพาณิชย์ ปรากฏการณ์ที่รัฐได้เข้าไปอยู่ในหมู่บ้าน (the state in the village) (Philip Hirsch. 1993) ผ่านโครงการพัฒนาของรัฐนั้น ล้วนต้องผูกติดไว้กับบัตรประชาชน ในฐานะพลเมืองไทย

จุดเปลี่ยนแปลงนี้ พบว่า ปัจจัยการผลิตเรื่องเงินเริ่มเข้ามามีบทบาทมากยิ่งขึ้น ซึ่งคนของจะต้องเสียค่าใช้จ่ายตลอดระยะเวลาการปลูกและการเก็บเกี่ยว แต่ประเด็นปัญหาสำคัญในการผลิตไม้ผล คือ การใช้ “ทรัพยากรน้ำ” พืชสวนต้องใช้น้ำในปริมาณสูง เพื่อให้ผลผลิตมีคุณภาพสูง แต่เนื่องจาก ทำเลที่ตั้งของท้องถิ่นมีลักษณะ เป็นที่ดอนลาดชัน สลับกับพื้นที่ลุ่ม ดังนั้นในบางพื้นที่จึงพบว่าน้ำไม่เพียงพอในการปลูกไม้ผลและต้องใช้เทคโนโลยีมากขึ้น หรือบางรายจะหันมาปลูกสวนยางพารา เพราะไม่ต้องใช้น้ำมากนัก

การพัฒนาตั้งแต่แผนพัฒนาเศรษฐกิจ และสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 1-4 มีลักษณะแบบเหมาวมทั่วประเทศ ไม่เฉพาะเจาะจง แต่สำหรับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 5 (2525-2529) และแผนพัฒนาฉบับที่ 6 (2530-2534) รัฐมีการวางแผนพัฒนาพื้นที่เฉพาะ โดยเริ่มจากบริเวณชายฝั่งภาคตะวันออก เพื่อเป็นฐานการผลิตและการกระจายการพัฒนาอุตสาหกรรมออกจากกรุงเทพและปริมณฑล มีการลงทุนโครงสร้างพื้นฐานขนาดใหญ่หลายด้าน เช่น ถนน รถไฟ แหล่งน้ำ ไฟฟ้า และการวางแผนด้านการผลิตสินค้าทางการเกษตร เป็นต้น (จารุพงศ์ พลเดช. ม.ป.ป.) เช่น การสร้างแหล่งน้ำขนาดกลาง (อ่างเก็บน้ำ) เพื่อการชลประทานทางการเกษตร ได้แก่ อ่างเก็บน้ำคลองศาลทราย(สร้างเสร็จปีพ.ศ. 2537) อ่างเก็บน้ำคลองตาหลิว อ่างเก็บน้ำคลองตารอง โดยโครงการแหล่งน้ำขนาดกลางทั้งหมด ตั้งอยู่ในเขตพื้นที่การปกครอง ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

นอกจากนั้นนโยบายต่างๆ ยังสนับสนุนให้โรงงานอุตสาหกรรมเข้ามาขยายฐานการผลิต ซึ่งดึงดูดให้คนชองออกไปทำงานภายนอกท้องถิ่นประกอบกับการส่งเสริมให้จันทบุรีเป็นเมืองผลไม้ ทำให้พื้นที่ต่างๆ ในจังหวัด โดยเฉพาะอำเภอเขาคิชฌกูฏ กลายเป็นสวนผลไม้และเกษตรกรส่วนใหญ่ก็คือ คนชองนั่นเอง

ช่วงแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 7 (2535-2539) ได้เน้นเรื่องการส่งออก และติดต่อกับค้าขายกับต่างประเทศมากขึ้น มุ่งสู่ความเป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่ (NICs) คนชนบท ถูกวางบทบาทให้เป็นผู้ผลิต ด้วยการประกาศกฎหมายเพื่อจัดแบ่งประเภทของที่ดิน (Land Classification Ordinance) โดยการกำหนดแผนการใช้ที่ดินสาขาลุ่มน้ำจันทบุรี ปีพ.ศ.2537 อธิบายว่า พื้นที่บริเวณตะเขี่ยหนองและคลองพลูมีสภาพพื้นที่เป็นลูกคลื่นลอนลาด และลอนชันอยู่ระหว่างภูเขาสูงชันกับพื้นที่ราบเรียบ เหมาะสมสำหรับเป็นแหล่งปลูกพืชเศรษฐกิจที่สำคัญ โดยเฉพาะไม้ผลและยางพารา (กรมพัฒนาที่ดิน. 2537) จึงมีการส่งเสริมให้มีการผลิตพืชเหล่านี้้อย่างแพร่หลาย

ในปี พ.ศ.2528 รัฐได้ทำการพัฒนาที่ดินโดยการออกเอกสารสิทธิ์โฉนดที่ดินในพื้นที่อำเภอเขาคิชฌกูฏ และพื้นที่ต่างๆในภูมิภาคตะวันออก ส่งผลให้มีการกว้านซื้อที่ดินเพื่อเก็งกำไร เหตุการณ์นี้ทำให้คนชองหลายครอบครัวขายที่ดินแลกกับเงิน ทำให้ผู้คนต่างถิ่นที่มีฐานะทางเศรษฐกิจเข้ามาอยู่ในท้องถิ่นแทน และคนชองได้อพยพออกจากท้องถิ่นมากขึ้น ทั้งจากการขายที่ดินและการไปเป็นแรงงานในภาคอุตสาหกรรม ดังนั้นภาพชุมชนชองที่เคยถูกบอกเล่าว่า เป็นชุมชนโดดเดี่ยว อยู่แวดล้อมด้วยสภาพป่า ดังที่กรณีการ์ เคนิกานนท์ (2522) ได้กล่าวไว้ แต่ทว่าภาพในความทรงจำเหล่านี้ได้ขยับห่างไกลจากภาพความเป็นจริง ซึ่งในยุคสมัยนี้ คนชองมีสถานภาพเป็นชนบทที่ประกอบอาชีพทำสวนผลไม้

แม้ว่า กลไกอำนาจรัฐจะสามารถผนวกรวมแบบแผนพฤติกรรมของผู้คนเข้ารวมกันได้ แต่มิใช่ว่า รากเหง้าทางวัฒนธรรมชองที่เรียนรู้จากประสบการณ์ชีวิตในอดีตจะสูญหายไปด้วย โดยเฉพาะคนชองในช่วงวัย 50 ปีขึ้นไปที่เคยเรียนรู้ผ่านชีวิตการเก็บของป่าและการผลิตพืชเชิงพาณิชย์ ภาพความทรงจำ

เหล่านั้นก็ถูกเล่าเรื่องผ่านผู้ที่เข้าไปศึกษาในกลุ่มชาติพันธุ์ของ ซึ่งก็กลายเป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่เป็นคู่ขนานกับพัฒนาการของกลุ่มชาติพันธุ์ นอกจากนี้ ผู้คนในวัย 50 ปีขึ้นไปเหล่านี้ ก็ยังคงจดจำภาษาของที่ตัวเองเคยใช้สื่อสารในชุมชนของ และการที่คนชองยังสามารถพูดภาษาของได้อย่างคล่องแคล่วนั้น คือเงื่อนไขสำคัญที่สามารถสร้างจุดสนใจให้คนภายนอกในฐานะคนชนบทที่มีวัฒนธรรมท้องถิ่นเป็นของตนเอง เรียกว่า “วัฒนธรรมชอง” ซึ่งขนานแนบแน่นกับการกำหนดลักษณะทางชาติพันธุ์ของ

2.3 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ของยุคสมัยปีพุทธศักราช 2550 - ปัจจุบัน

การพัฒนาประเทศที่เน้นความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ (Economic Growth) ได้เริ่มปรากฏขึ้นพร้อมๆ กับการจัดทำแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติ ฉบับที่ 1 (พ.ศ.2504-2509) ผลที่เกิดขึ้นในรอบสี่ทศวรรษที่ผ่านมา ได้ทำให้เกษตรกรถูกแปรสภาพเป็นกองทัพสำรองแรงงาน (reserve army) เพื่อการอุตสาหกรรม โดยผ่านกระบวนการแลกเปลี่ยนอย่างไม่เป็นธรรม (un-equal exchange) คือ เกิดภาวะที่ทำให้พืชผลทางการเกษตรราคาต่ำ ขณะที่สินค้าอุตสาหกรรมมีราคาเพิ่มสูงขึ้นทุกปี ในที่สุดรายได้ที่แท้จริงของเกษตรกรจึงลดลง และต่อมาก็ถูกเรียกในอีกมิติหนึ่งว่า “คนจนในชนบท”

แนวทางการแก้ปัญหา เพื่อแสวงหาทางเลือกในการพัฒนา (alternative development) คือ การกลับไปเริ่มต้นที่ฐานรากของสังคมด้วยการส่งเสริมการพึ่งตนเอง มีการรวมกลุ่มต่างๆ ซึ่งนำไปสู่แนวความคิด “วัฒนธรรมชุมชน” ซึ่งแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมชุมชน (Community Culture) เป็นการส่งเสริมให้ชาวบ้านกลับไปสู่คุณค่าดั้งเดิม เป็นการเชื่อมโยงปัจจุบันกับอดีตอย่างมีความหมาย การศึกษาร่องรอยของอดีตถือได้ว่าเป็นการนำเอาสิ่งดีงามมาเป็นพื้นฐานสำหรับการพัฒนาชีวิตในปัจจุบัน วิถีชีวิตในอดีตหรือวัฒนธรรมชุมชนที่รื้อฟื้นขึ้นมาต้องถูกนำมาปรับประยุกต์ใช้ให้เข้ากับสถานการณ์ปัจจุบัน และสร้างสรรค์ให้ตีตามสภาพปัจจุบัน(มณีรัตน์ ประกัน. 2550)

ความคิดเรื่องวัฒนธรรมชุมชน และท้องถิ่นนิยมนั้น เริ่มปรากฏให้เห็นภาพปฏิบัติการที่เกิดขึ้นกับชุมชนชอง ลำดับแรกหน่วยงานรัฐเริ่มหันมาให้ความสนใจกับกลุ่มชาติพันธุ์ของในฐานะคนพื้นเมือง ในจังหวัดจันทบุรีที่มีวัฒนธรรมเป็นของตนเอง สนับสนุนให้มี “การจัดงานแสดงวัฒนธรรมของขึ้นในปี พ.ศ.2536 ทำให้ชุมชนชองรับรู้ “ความเป็นชอง” มีบทบาทสำคัญต่อการเชิดชูสัญลักษณ์ของจังหวัดจันทบุรี เห็นได้จากปรากฏการณ์การลุกขึ้นมาเรียกร้องของชาวบ้านที่อ้างว่า พวกเขา คือ “คนชอง” ในการประท้วงเมื่อปี พ.ศ. 2536 เพื่อเรียกร้องการตั้งอำเภอในท้องถิ่น โดยขอเรียกร้องคือ “ความต้องการสถานที่ราชการ(อำเภอ)ในการติดต่อกับรัฐในเขตชุมชนชอง”

ในปี พ.ศ.2537 หน่วยงานรัฐได้มีการจัดตั้งศูนย์ศิลปวัฒนธรรมชอง ขึ้นเพื่ออนุรักษ์และสืบต่อวัฒนธรรมและภูมิปัญญาของ แต่งตั้งให้คนชอง เป็นตัวแทนวัฒนธรรมจังหวัด ในฐานะผู้ดำรงตำแหน่งประธานสภาวัฒนธรรมอำเภอเขาฉกรรจ์ และประชาชนชาวบ้าน ซึ่งการนำคนชองเข้ามาผนวก

เป็นส่วนหนึ่งของผู้คนและวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ของกับรัฐ มีความใกล้ชิดมากขึ้นในแง่ของความเป็นสัญลักษณ์ที่โดดเด่นของวัฒนธรรมจันทบุรี ในฐานะความแตกต่างทางวัฒนธรรม (culture differences) มิใช่ความแตกต่างทางชาติพันธุ์(ethnic differences) และถูกนำเสนอผ่านการปรากฏตัวของคนชองในพื้นที่กายภาพและพื้นที่สื่อต่างๆ ในบริบทโลกาภิวัตน์ ในแง่การถ่ายทอดความเป็นท้องถิ่น เครือญาติ และมรดกตกทอดตามประเพณี ซึ่งถูกสร้างภาพให้มองว่าเป็นเงื่อนไขที่ทำให้ชุมชนชองมีความเข้มแข็งและรักชาติวัฒนธรรมอันดั้งเดิมสืบต่อมา ซึ่งภาพของชุมชนและท้องถิ่นได้ดึงดูดผู้สนใจ นักวิชาการท้องถิ่น และนักวิชาการจากสถาบันต่างๆ เข้ามา ศึกษาวิจัยเป็นจำนวนมาก

ในปี พ.ศ 2541 จากการประกาศปี Amazing Thailand ก็เป็นบริบทที่ผลักดันให้เกิดแรงกระตุ้นในการสร้าง “หมู่บ้านชอง” ด้วยความร่วมมือจากหน่วยงานรัฐ นักวิชาการ และผู้นำท้องถิ่น เพื่อส่งเสริมให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวของจันทบุรี ซึ่งเป็นการนำเสนอการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมในรูปแบบพักอาศัยในบ้าน (Home Stay) โดยใช้ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และแหล่งท่องเที่ยวในหมู่บ้านเป็นจุดขาย และในปีเดียวกันนี้เองได้มีการทำพิธีเปิด “โบราณสถานเมืองเพนียด” ที่วัดทองทั่ว ตำบลคลองนารายณ์ อำเภอเมืองจันทบุรี เพื่อเป็นแหล่งท่องเที่ยวอีกแห่งหนึ่งของจันทบุรี ซึ่งโบราณสถานเมืองเพนียด มีตำนานเล่าว่าในอดีตสมัยขอมเรืองอำนาจนั้น เป็นเมืองที่มีคนชองปกครอง ชื่อว่า “นางกาไว” เป็นบรรพบุรุษของคนชอง ซึ่งโบราณสถานเมืองเพนียดก็เป็นหลักฐานที่เชื่อมโยงระหว่างนางกาไว คนชอง และคนพื้นเมืองได้อย่างเป็นรูปธรรมว่า คนชอง คือ คนพื้นเมืองของจังหวัดจันทบุรี



ภาพประกอบ 3 : ภาพแสดงศาลนางกาไว



ภาพประกอบ 4 : ภาพแสดงโบราณสถานเมืองเพนียด

แม้ว่าหมู่บ้านของและโบราณสถานเมืองเพนียด จะสะท้อนให้เห็นถึง ภาพลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ของ แต่ก็ไม่ทำให้เป้าหมายของแนวคิดวัฒนธรรมชุมชนในการฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่นเกิดขึ้นได้ เนื่องจาก หัวใจสำคัญของการฟื้นฟูวัฒนธรรม เพื่อต้องการสร้างความเข้มแข็งให้ชุมชนในระดับการมีส่วนร่วมของคนท้องถิ่น มิใช่ภาพชุมชนที่ถูกสร้างขึ้นจากหน่วยงานรัฐ การฟื้นฟูวัฒนธรรมเริ่มปรากฏในเชิงปฏิบัติการช่วงปี พ.ศ.2543 โดยสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล และสำนักงานสนับสนุนการวิจัย(สกว.) ได้ร่วมกับคนของในตำบลคลองพลูและตะเคียนทองเสนอโครงการวิจัยเพื่อท้องถิ่น โดยให้คนท้องถิ่นมีส่วนร่วมในการทำวิจัย เพื่อสร้างจิตสำนึกความเป็นอยู่ในชื่อโครงการวิจัย “การอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของ ตำบลตะเคียนทอง ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอเขาชะเมา จังหวัดจันทบุรี”

ประสบการณ์การเรียนรู้ของกลุ่มชาติพันธุ์ของในการติดต่อสัมพันธ์กับคนภายนอก ทำให้พวกเขาต้องปรับตัวตามความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา จากชีวิตยุค “คนป่า” ที่ถูกคนภายนอกกระทำอย่างต่อเนือง โดยการกำหนดว่า พวกเขาเป็นพวกไม่มีอารยธรรม ต้อยต่ำกว่าคนอื่น มาสู่ยุค “คนชนบท” ที่ถูกกระทำจากรัฐและนายทุน ทั้งการเข้ามาตัดไม้และประกาศพื้นที่ทำกินเป็นเขตหวงห้าม การเข้ามาแย่งชิงพื้นที่ทำกินของคนภายนอก การผลักดันให้ผลิตพืชไร่ พืชสวน เพื่อป้อนความต้องการของศูนย์กลางและเข้าสู่ยุค “คนของ” ที่ถูกกระทำจากรัฐและคนภายนอกเช่นกัน พวกเขากลายเป็นสินค้าประเภทหนึ่งในตลาดการท่องเที่ยว และถูกแช่แข็งให้คงอยู่ในภาพจินตนาการของอดีตในสายตาคนภายนอก ภายใต้การครอบงำของกระแสวัฒนธรรมชุมชน ทั้งๆ ที่ภาพความจริงในปัจจุบันชีวิตคน

ของได้ปรับตัวไปตามสภาพบริบททางสังคมที่ความทันสมัยและโลกาภิวัตน์ได้เข้ามาสู่ชุมชนของ เขกเช่น ผู้คนส่วนอื่นๆ ของสังคมไทย และปัจจุบันก็คนของส่วนหนึ่งได้ลุกขึ้นมาบอกกับคนอื่นว่า พวกเขาเป็นคนของสมัยใหม่ที่แตกต่างจากอดีต

3. วัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ของ

ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของ คือกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีวัฒนธรรมแตกต่างจากกลุ่มอื่นในสังคมไม่ว่าจะเป็นเรื่องภาษา ประเพณีการเคารพผีเจ้าที่ และวัฒนธรรมที่วิถีชีวิตอิงอยู่กับระบบเครือญาติ ซึ่งในอดีตคนของร่วมปฏิบัติสืบกันมาจนถึงปัจจุบัน ถึงแม้ว่าจะมีการปรับเปลี่ยนไป เพราะบริบทของสังคมเปลี่ยนแปลงไปก็ตาม แต่ก็ยังพบว่ามีความเชื่อและพิธีกรรมหลายสิ่งที่ยังคงสะท้อนความเป็นคนของ อธิบายได้ดังนี้

3.1 ภาษาของ

ภาษาพูดของ นับเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่บ่งบอกถึงความเป็นคนของได้ชัดเจนที่สุด ซึ่งพบว่าช่วง 50 ปีที่ผ่านมา การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของมุ่งเน้นความแตกต่างทางชาติพันธุ์ในเรื่องของความแตกต่างทางภาษา นอกจากนี้ยังพบว่ามีการวิจัยที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของในทางภาษาศาสตร์ แถบเขาฉิมชุก เช่น งานวิจัยของสุรธา สุพรรณไพบูลย์ (2525) สิริกาญจน์ เจริญธรรม(2530) สายฝน เหลือมคั้น(2534) อิศระ ชูศรี(2546) และศิริเพ็ญ อึ้งสิทธิพูนพร(2547) งานเหล่านี้ต่างสนับสนุนว่า “ภาษา” เป็นสิ่งบ่งบอกความแตกต่างทางชาติพันธุ์ สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ของ จัดอยู่ในกลุ่มตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก (Austroasiatic language family) มีผู้ให้ความเห็นเกี่ยวกับการกำเนิดของภาษาพูดของไว้หลายกระแส ทั้งจากการเปรียบเทียบความแตกต่างของน้ำเสียง การบอกเล่าผ่านนิทาน และประวัติศาสตร์ ลักษณะของภาษาของ วันวิสา อุ้นขจร กล่าวว่า ภาษาพูดของ เป็นการนำภาษาไทยและเขมรมาผสมกันจนกลายเป็นภาษาพูดที่มีเอกลักษณ์ของตนเอง(วันวิสา อุ้นขจร. 2549) ส่วนคำในภาษาของมีคำไทย และคำเขมรปะปนกัน แต่หากพูดกันด้วยภาษาของตนเอง ทั้งคนไทย เขมร และของ จะพูดและฟังกันไม่รู้เรื่องเลย แม้ว่าภาษาของกับภาษาเขมรจะมีลักษณะคล้ายคลึงกัน อย่างที่ Erik Seidenfaden (1967) กล่าวว่า ภาษาของใกล้เคียงกับภาษาเขมร

สิริกาญจน์ เจริญธรรม กล่าวว่า ภาษาของมีลักษณะเสียงพูดเร็ว คำศัพท์บางตัวออกเสียงหนัก และเป็นเสียงสั้น คำตาย จึงฟังแล้วเหมือนพูดตืดๆ ชัดๆ(สิริกาญจน์ เจริญธรรม. 2530) และจากงานของ สุรธา สุพรรณไพบูลย์ ที่ศึกษาที่ หมู่บ้านตะเคียนทอง พบว่า ลักษณะโครงสร้างของพยางค์ในภาษาของมีอยู่ทั้งหมด 10 ลักษณะ ลักษณะน้ำเสียงในภาษาของมี 4 ลักษณะ น้ำเสียงปกติ ลักษณะน้ำเสียงปกติ ตามด้วยลักษณะน้ำเสียงแบบช่องเส้นเสียงปิด ลักษณะน้ำเสียงต่ำทุ้ม และลักษณะน้ำเสียงต่ำทุ้มตามด้วยการกักของเส้นเสียง หน่วยเสียงสระในภาษาของมีทั้งหมด 24 เสียง เป็นสระเดี่ยว 18

เสียง และสระประสม 6 เสียง หน่วยเสียงพยัญชนะในภาษาของมีเสียงพยัญชนะเดี่ยว 21 หน่วยเสียง และเสียงพยัญชนะควบกล้ำ 11 เสียง (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์. 2525 :105)

ภาษาของ เขตตะเขียนทอง คลองพลู และน้ำขุ่น มีลักษณะที่ใกล้เคียงกันในเรื่องโครงสร้างเสียง แต่มีลักษณะของน้ำเสียงหรือสำเนียงพูดที่แตกต่างกัน ดังที่ สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์ (2543 :106) กล่าวว่า สำหรับภาษาของที่พูดกัน มีความแตกต่างกันในแต่ละท้องถิ่น ไม่ได้เป็นสำเนียงเดียวกันทั้งหมด ดังนั้น ของในจังหวัดระยอง จันทบุรี ตราด และประเทศสาธารณรัฐกัมพูชาประชาธิปไตย จึงมีคำศัพท์และสำเนียงภาษาพูดต่างกันไปตามภูมิลาเนา ซึ่งคนของด้วยกันเองจะทราบเวลาพูดกันว่า สำเนียงนี้เป็นคนของจากที่ไหน นอกจากคำศัพท์และสำเนียงแล้วยังมีระดับของเสียงในการออกเสียงสูง กลาง ต่ำ หรือ น้ำเสียงขึ้นลงไม่เหมือนกันอีกด้วย คนของด้วยกันฟังระดับเสียงกันออกกว่าเป็นของในพื้นที่ใด

จากความแตกต่างของภาษาของ ทำให้มีการจัดแบ่งภาษาของตามถิ่นต่างๆ มาร์ติน (Marie Martin.1975) ได้แบ่งภาษาของออกเป็น 2 ถิ่น โดยเรียกภาษาของที่อำเภอคิชฌกูฏว่า “ของล่อ” และเรียกภาษาของที่อำเภอโป่งน้ำร้อนว่า “ของเฮิบ” ต่อมา อิศระ ชูศรี (2002) ได้ศึกษาภูมิศาสตร์ภาษถิ่นของภาษาของในจังหวัดจันทบุรี พบว่าภาษาของมีลักษณะที่ต่างกัน ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น 3 ถิ่นย่อยตามที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ ได้แก่ 1) ภาษาของถิ่นทางเหนือของอำเภอเขาคิชฌกูฏ(Norther Chong) อยู่บริเวณตำบลตะเขียนทอง-คลองพลู 2) ภาษาของถิ่นทางใต้ของอำเภอเขาคิชฌกูฏ(Southern Chong) อยู่บริเวณตำบลพลวง และ 3) ภาษาของถิ่นตะวันออก (Eastern Chong) อยู่บริเวณอำเภอโป่งน้ำร้อน ภาคตะวันออกของเขาสอยดาว(ศิริเพ็ญ อึ้งสิทธิพูนพร.2547)

ส่วนความแตกต่างระหว่างภาษาของกับภาษาไทย กล่าวคือ ภาษาไทยอยู่ในตระกูลไท ส่วนภาษาของอยู่ในตระกูลออสโตรเอเชียติก ยกตัวอย่างตารางเปรียบเทียบภาษาของกับภาษาไทย พอสังเขป ดังนี้

ตารางที่ 1 : การเปรียบเทียบภาษาของกับภาษาไทย

ประเภทคำ	ภาษาไทย	ภาษาซอง
คำนาม	พ่อ	เอาะ, อุญ
	แม่	แมะ, เม
คำสรรพนาม	เธอ, ฉันทัน	ฟู่
	กู, มึง	ฟ้าย
คำกริยา	รู้	คัย
	เดิน	กาว
คุณศัพท์	ดำ	จั้ง
	เตี้ย, ต่ำ	เก็ด
คำบุพบท	ที่นี้	ปะอัน
	ใน	เรอะ
ประโยค	ฉันทันหิวข้าวแล้ว	ซัน ฮิว ปล็อง เฮย
	แกมากับใคร	แก เจ้น ม็อง กะมิฮ

ที่มา: เฉิน ผันผาย. โครงสร้างไวยากรณ์ของ คำภาษาซองและภาษาไทย. ศูนย์บูรณาการวัฒนธรรมไทยสายใยชุมชนตำบลคลองพลู. 2547

หากภาษาและวัฒนธรรมเป็นฐานรากของระบบวิถีคิด และเป็นอัตลักษณ์หรือความเป็นตัวตนของกลุ่มชนต่างๆ (สุวิไล เปรมศรีรัตน์. 2548) ในปัจจุบันอาจกล่าวได้ว่า ภาษาพูดของกำลังประสบภาวะวิกฤตการสูญเสียดุลยภาพ หรือความเป็นตัวตนของกลุ่มคนของที่บ้านคลองพลู ด้วยเหตุผลที่ว่า ภายใต้วงเวลาทางประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับท้องถิ่นที่ผ่านมา ภาษาซองไม่ได้ถูกให้ความสำคัญในฐานะภาษาพูดในชีวิตประจำวันของคนท้องถิ่น และการใช้ภาษาพูดของกลับถูกมองว่าเป็นกลุ่มคนที่ยังไม่พัฒนา ทำให้ไม่สามารถสื่อสารกับรัฐหรือคนนอกภายนอกได้ นอกจากนี้ความหลากหลายของผู้คนในท้องถิ่น ทั้งไทย จีน ลาว เขมร ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐาน ทำให้ภาษาไทยเป็นสิ่งที่จำเป็นในการสื่อสารระหว่างกัน

จากการสัมภาษณ์พบว่า ในอดีตคนคลองพลูมีการสื่อสาร 2 ภาษา คือ ไทยและของ ภาษาไทยใช้ในการสื่อสารกับคนภายนอก ส่วนภาษาของใช้สื่อสารกันเองในกลุ่ม แต่เมื่อเริ่มมีระบบ การศึกษาของรัฐเข้ามาบังคับให้เด็กทุกคนต้องพูดภาษาไทย และภาษาของตัวเองก็ไม่มีตัวอักษรสะกดเสียง จึงไม่สามารถถ่ายทอดความรู้จากระบบการศึกษาของรัฐมาสู่คนที่ท้องถิ่นได้ ทำให้ภาษาของไม่มี ประโยชน์กับเด็กในการเรียนรู้โลกของคนรุ่นใหม่ หรือแม้แต่ประสบการณ์ชีวิตของคนรุ่นเก่าก็ไม่สามารถ ถ่ายทอดเขียนผ่านตัวอักษรได้ ดังนั้นการถ่ายทอดความรู้จากรุ่นสู่รุ่น จึงต้องกระทำผ่านการบอกเล่า เรื่องราว และเขียนออกมาเป็นอักษรภาษาไทยเท่านั้น จึงทำให้ภาษาพูดของลดความสำคัญลง จะเห็น ได้ว่า คนในช่วงอายุไม่เกิน 50 ปี (เกิดหลังปีพ.ศ.2500) ไม่สามารถพูดภาษาของในชีวิตประจำวัน ซึ่ง หากมองว่า ภาษาของ เป็นอัตลักษณ์และตัวตนคนของ จากปรากฏการณ์บ้านคลองพลูก็อาจจะกล่าว อย่างหยาบๆ ได้ว่า “คนของ” คือ ผู้คนที่ตั้งรกรากฐานอยู่ในท้องถิ่นที่มีช่วงอายุไม่ต่ำกว่า 50 ปี เกิดก่อนปี พ.ศ.2500 แต่ทั้งนี้ สัญลักษณ์ที่บ่งชี้ถึงความเป็นของ คงต้องมองอย่างรอบด้าน ไม่เฉพาะเพียงด้าน ภาษาเท่านั้น

เมื่อการสื่อสารด้วยภาษาของถูกจำกัดเฉพาะผู้มีอายุ 50 ปีขึ้นไป ซึ่งเป็นคนในแถบ ตะเคียนทอง คลองพลู และน้ำขุ่น เท่านั้น จึงทำให้ภาษาของมีความลึกลับ เนื่องจากเป็นสัญลักษณ์ใน การสื่อสารที่คนท้องถิ่น ซึ่งคนอื่นไม่สามารถเข้าถึงได้ ดังนั้นการสื่อสารด้วยภาษาของจึงเป็นเสมือน อำนาจลึกลับที่คนภายนอกและความทันสมัยเข้าถึงไม่ได้ และความลึกลับนี้ก็เป็นที่สนใจต่อนักวิชาการ ให้เข้ามาศึกษาภาษาของ ทำให้ภาษาของมีความโดดเด่นมากกว่าสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์อื่นๆ นอกจากนี้ ภาษาของยังถูกใช้ในการประกอบพิธีกรรมการเช่นผี และเมื่อมีผู้สนใจศึกษาวัฒนธรรมของ พวกเขา ก็จะสนทนาภาษาของ เพื่อแสดงให้คนอื่นเห็นถึงวัฒนธรรมทางด้านภาษา ประเด็นที่สำคัญ ประการที่สอง คือ ภาษาของ เป็นสิ่งบ่งบอกถึงสถานภาพของบุคคลที่แสดงถึงความเป็นคนของที่ แท้จริง เนื่องจากผู้คนที่ตั้งรกรากถิ่นในบ้านคลองพลูมีความหลากหลาย ทั้งคนภายนอกที่ย้ายครอบครัวเข้า มาตั้งถิ่นฐาน คนภายนอกที่เข้ามาสมรสกับผู้คนสายตระกูลของท้องถิ่น คนท้องถิ่นที่พูดภาษาของได้ และพูดภาษาของไม่ได้ ความหลากหลายเหล่านี้ ทำให้ต้องมีการจัดลำดับความเข้มข้นของความเป็น ของ โดยความเข้มข้นจะมี 2 ระดับ คือ มากไปสู่น้อย กล่าวคือ ผู้ที่สามารถพูดภาษาของได้ จัดว่าเป็น “ของแท้จริง” และ ผู้ที่พูดภาษาของไม่ได้ แต่อยู่ในระบบเครือญาติ แต่ก็ถือได้ว่าเป็น “ของ” ดังที่ เฉิน ผันผาย (2550) กล่าวว่า “คนที่พูดภาษาของก็เป็นคนของ ส่วนลูกหลานที่พูดของไม่ได้ก็เป็นคนของ เหมือนกัน แต่ไม่เหมือนคนรุ่นก่อนที่ยังพูดของกันได้ ของแท้จริงต้องพูดภาษาของได้”

วิธีการจัดลำดับชั้น (Hierarchy) ความเป็นของ มักถูกนำเสนอโดยผู้ใหญ่ในท้องถิ่น เพื่อสร้าง ความชอบธรรมในจัดลำดับชั้นระหว่างผู้ใหญ่กับเด็ก ซึ่งผู้วิจัยคิดว่า คู่ตรงกันข้ามระหว่าง “ของแท้จริง” กับ “ของ” คือการเปรียบเทียบระหว่าง “ผู้ใหญ่” กับ “เด็ก” (ของแท้จริง=ผู้ใหญ่, ของ=เด็ก) ซึ่งเป็น การจัดสถานภาพทางสังคมอย่างมีนัยสำคัญยิ่ง ต่อบริบทการเปลี่ยนแปลงสู่ความทันสมัยและความ

หลากหลายของผู้คน กล่าวคือ คนท้องถิ่นส่วนใหญ่ช่วงหลังปี พ.ศ. 2500 จะผ่านการเรียนรู้จากระบบการศึกษาของรัฐ และเป็นช่วงเวลาที่ความทันสมัยต่างๆเข้ามาสู่ท้องถิ่นในรูปแบบการพัฒนา มีการเปลี่ยนแปลงจากสภาพการผลิตของป่ามาสู่การผลิตพืชไร่ ทำให้คนท้องถิ่นในช่วงอายุเหล่านี้ไม่มีประสบการณ์ชีวิตที่สัมพันธ์กับทรัพยากรจากป่า พวกเขาเติบโตมาในสภาพแวดล้อมที่เริ่มก้าวเข้าสู่ความสัมพันธ์ในการผลิตพืชไร่และพืชสวน ตรงกันข้ามกับ คนท้องถิ่นในช่วงอายุก่อนปี พ.ศ.2500 พวกเขาต้องเรียนรู้ประสบการณ์ชีวิตการหาของป่าจากครอบครัว แม้ว่าหลายคนจะเข้าสู่ระบบการศึกษาของรัฐ แต่ก็ยังคงได้รับการถ่ายทอดความรู้ท้องถิ่น และคนรุ่นก่อนปี พ.ศ.2500 คือผู้รับรู้ปรากฏการณ์การเปลี่ยนผ่านวิธีการผลิตจากอดีตสู่ปัจจุบัน ดังนั้นผู้วิจัยจึงคิดว่า การจัดชั้นลำดับสถานภาพของความเป็นของในความหมายของคนท้องถิ่นไม่ได้หมายถึงการตัดสินด้วยภาษาพูดเพียงอย่างเดียว หากแต่มีนัยของความหมายที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับช่วงเวลาการผลิต บริบทความสัมพันธ์ในสายสกุล และประสบการณ์เรียนรู้เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นด้วย ดังที่แสดงตารางการจัดลำดับความเป็นของ ดังนี้

ตารางที่ 2 : การจัดลำดับความเป็นของ

สมรสในกลุ่มสายตระกูล	สมรสกับคนในสายตระกูล และคนภายนอก	
พูดภาษาของ	พูดภาษาไทย	
ของแท้จริง	ของ	
การผลิตของป่า	การผลิตพืชไร่	การผลิตพืชสวน
ก่อนแผนการพัฒนารัฐ (ก่อนปี พ.ศ.2500)	เข้าสู่แผนการพัฒนารัฐ (หลังปี พ.ศ.2500)	

จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า ผู้วิจัยไม่ได้ต้องการนำเสนอเพียงว่า การพัฒนาสู่ความทันสมัยและระบบการศึกษาของรัฐ ส่งผลกระทบทำให้ผู้คนต้องปรับตัวหันมาพูดภาษาไทย และทำให้ภาษาของไม่สามารถสืบทอดต่อไปยังลูกหลานได้ แต่ได้นำเสนอถึงกลยุทธ์ที่ผู้ใหญ่ในท้องถิ่นบ้านคลองพลู ใช้ภาษาพูดของเป็นเครื่องมือจัดลำดับสถานภาพความเป็นของ เพื่อควบคุมอำนาจภายในท้องถิ่น ซึ่ง Ranger กล่าวว่า ขนบธรรมเนียม หรือ ประเพณี เป็นเครื่องมือในการยืนยันหรือเพิ่มอำนาจการควบคุมในสถานการณ์ต่างๆ ยกตัวอย่าง ผู้อาวุโส ใช้ประเพณี เพื่อรักษาอำนาจในการครอบงำวิธีการผลิตแบบ

ชนบทของตนไว้ และเพื่อต่อต้านการทำทายนานาจากคนหนุ่มสาว (Terence Ranger. 1983) นอกจากนี้ การใช้ภาษาพูดของยังเป็นการสร้างความสัมพันธ์ภายในกลุ่ม ซึ่งเป็นพื้นที่ที่คนภายนอกไม่สามารถเข้าถึงความรู้ทางภาษาได้ ดังนั้น ผู้วิจัยจึงมองว่า ภาษาพูดของเป็นส่วนหนึ่งของกลยุทธ์ในการจัดความสัมพันธ์ที่หลากหลายทางชั้นสังคม (Complex Hierarchy) เพื่อระบุสมาชิกกลุ่มว่าเป็นของหรือไม่

นักวิชาการส่วนใหญ่ที่เข้ามาศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของที่บ้านคลองพลูนั้น จะให้ความสนใจ การศึกษาภาษาของเป็นสำคัญ เนื่องจากเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงความแตกต่างได้อย่างเป็นรูปธรรมที่ชัดเจน และในปี พ.ศ.2543 คนท้องถิ่นและสถาบันวิชาการ ได้ร่วมกันจัดทำโครงการ “การอนุรักษ์และฟื้นฟู ภาษาของ ตำบลตะเคียนทอง ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอเขาชะเมา จังหวัดจันทบุรี” ซึ่งกิจกรรมที่สำคัญของโครงการ คือ การสอนภาษาของในโรงเรียนระดับประถมศึกษาชั้นปีที่ 4 และ 5 โดยมีคนท้องถิ่นที่ได้รับการฝึกหัดการสอนภาษาของเป็นวิทยากรผู้สอน



ภาพประกอบ 5 : ภาพแสดงการสอนภาษาของในโรงเรียนคลองพลู

การเรียนการสอนภาษาของไม่เฉพาะเจาะจงแต่ลูกคนของ แต่มีทั้งลูกคนไทย และจีน เข้ามาร่วมเรียนด้วย แต่ทั้งนี้การจัดการเรียนการสอนภาษาของก็เป็นเพียงกิจกรรมส่วนหนึ่งในการอนุรักษ์ภาษาของเท่านั้น ปัญหาสำคัญ คือ การไม่ได้นำภาษากลับไปใช้ในชีวิตประจำวัน เนื่องจากครอบครัวไม่ได้ใช้ภาษาของในการสื่อสารกันและเด็กส่วนใหญ่ก็ไม่กล้าพูดภาษาของให้คนอื่นรับรู้ ด้วยเหตุผลที่ว่าบริบทท้องถิ่นไม่ได้ใช้ภาษาของในการสื่อสารกัน ภาษาของจึงเป็นภาษาที่แปลกออกไป จึงทำให้ภาษาของ เป็นวิชาที่เด็กต้องเรียนในห้องเรียนเท่านั้น แต่การฟื้นฟูภาษาของ ก็ทำให้ภาษาของถูกมองในมุมที่ตรงข้ามกับอดีต โดยปัจจุบันการพูดภาษาของถูกมองว่าเป็นการส่งเสริมวัฒนธรรมท้องถิ่นในประเทศไทยที่กำลังจะสูญหายไป ทำให้เด็กได้สืบทอดภูมิปัญญาท้องถิ่น

3.2 พิธีกรรมการแต่งงานของ

พิธีกรรมการแต่งงานของ แบ่งออกเป็น 2 อย่าง คือ การแต่งงานเล็ก เรียกว่า “กาละมรุส” และการแต่งงานใหญ่ ที่เรียกว่า “กาตัก” (กาตัก) คำว่า กาทัก ในภาษาของแปลว่า “การ” แปลว่า กิจการ หรืองาน คำว่า “ตัก” แปลว่า ใหญ่หรือมาก (รุ่งเพชร ผันผาย. 2539) ดังนั้น กาทัก หมายความว่า “การจัดงานแต่งงานใหญ่” ซึ่งจะจัดขึ้นให้กับลูกสาวคนหัวปี หรือคนสุดท้ายเท่านั้น (สุวิชัย โภคัยยะวัฒน์. 2543) พิธีกรรมการแต่งงานของคนของ ผู้วิจัยได้แบ่งออกเป็น 2 ขั้นตอน ดังนี้

3.2.1 พิธีกรรมก่อนการแต่งงานของ

เงิน ผันผาย กล่าวว่า ก่อน ปี พ.ศ. 2500 เมื่อชาย หญิง รักใคร่ชอบกันก็จะมีพิธีสู่ขอหมั้นหมายกัน และเมื่อตกลงมีการหมั้นหมายกันแล้ว พ่อแม่ของฝ่ายหญิงก็จะอนุญาตให้ฝ่ายชายเข้ามาอยู่ร่วมภายในบ้านฝ่ายหญิงได้ เพื่อช่วยฝ่ายหญิงทำมาหากิน ตลอดจนหลับนอนกับฝ่ายหญิงได้ การอนุญาตให้ฝ่ายชายเข้ามาอยู่กินและร่วมหลับนอนกับฝ่ายหญิงได้ก่อนแต่งงานนั้น ชาวชองเรียกว่า “อยู่ทดลองดูใจกันก่อน” ว่าจะมีความขยันอดทนและปฏิบัติต่อผู้เป็นพ่อตาแม่ยายได้หรือไม่ ถ้าหากไม่สามารถทนอยู่ได้ก็ไม่เรียกเรื่องเอาของที่หมั้นไว้คืน ถ้าหากระหว่างการอยู่ทดลองดูใจกันฝ่ายหญิงเกิดตั้งท้องขึ้นมาก็จะเลื่อนการแต่งงานออกไปให้ลูกคลอดเสียก่อนจึงจะทำพิธีแต่งงานได้ พ่อแม่ของฝ่ายหญิงก็ต้องจัดพิธีแต่งงานให้ และถ้ายังไม่จัดพิธีแต่งงานจนมีลูกหลายคน และแยกครอบครัวแล้วและมีผีปู้ย่า ตายาย มารบกวนทำให้เกิดเจ็บไข้ได้ป่วย เรียกว่า “ผีนางสิงหากิน” ฝ่ายชายฝ่ายหญิงก็จะร่วมใจกันจัดเครื่องเช่นผี และแต่งงานกันให้ถูกต้องตามประเพณี (เงิน ผันผาย. 2547) โดยพิธีกรรมก่อนการแต่งงานของคนชอง แบ่งออกเป็น 2 รูปแบบ ดังนี้ คือ 1) อาสาปล่อย หมายความว่า หนุ่มสาวคู่นั้นนับตั้งแต่วันอาสาเข้ามาอยู่กินด้วยกันนั้น รู้สึกว่าอุปนิสัยใจคอเข้ากันไม่ค่อยได้ มีแต่เรื่องทะเลาะเบาะแว้งทุบตีกันอยู่เป็นประจำ หรือพ่อแม่ฝ่ายหญิงเห็นว่า ฝ่ายชายเป็นคนเกียจคร้าน ชอบเที่ยวเตร่ กินเหล้า เมายา ก็สามารถบอกเลิกร้างกันได้ ซึ่งในกรณีเช่นนี้คนชองจะไม่ถือว่าฝ่ายหญิงเสียหายหรือเสื่อมเสียแต่ประการใด และ 2) อาสาติด หมายความว่า ทั้งฝ่ายชายและฝ่ายหญิงคู่นั้น มีอุปนิสัยใจคอที่เข้ากันได้ดี ทั้งพ่อแม่ฝ่ายหญิงก็พอใจ เห็นว่าฝ่ายชายเป็นคนดี ก็จะตกลงแต่งงานกันอย่างถูกต้องตามประเพณี (สุวิชัย โภคัยยะวัฒน์. 2543)

สำหรับคนชองนั้น หนุ่มสาวจะพลอดรักเกี่ยวพารากันได้แต่เพียงวาจาเท่านั้น ถ้าเข้าขั้นจับมือถือแขน ถือว่าเป็นการล่วงเกิน และผิดผี ต้องขอสมาลาโทษ เสียค่าผิดผีไปตามธรรมเนียม หรือต้องส่งเจ้าแม่ไปสู่ขอแต่งงานกัน การสู่ขอหญิง เมื่อตกลงกันแล้ว แต่ยังไม่พร้อมจะแต่งงานกัน ทั้งสองฝ่ายจะตกลงว่าจะแต่งงานกำหนดไม่เกิน 3 ปี ภายในเวลาที่กำหนดนี้ฝ่ายชายจะไปอยู่บ้านฝ่ายหญิง หรือฝ่ายหญิงอาจจะไปอยู่บ้านฝ่ายชายก็ได้ เรียกว่า “อาสา” (อาษา) บางคู่อยู่กินด้วยกันจนมีลูกแล้ว 2-3 คน จึงมีการแต่งงานกันตามประเพณี ส่วนมากเขาจะไม่ผิดสัญญากัน เพราะกลัวผิดผี (ม.ศรีบุษรา.2521)

ตรงกันข้ามกับบางข้อมูลที่กล่าวว่า หนุ่มสาวที่อยู่ระหว่างพิธีอาสา หากฝ่ายหญิงเกิดตั้งท้องขึ้นมา โบราณถือว่า หนุ่มสาวคู่นั้นจะเข้าสู่พิธีการตั้งหรือ แต่งงานกันไม่ได้ ให้อยู่กินกันไปโดยไม่ต้องเข้าพิธีใดๆ เพราะจะทำให้ลูกที่เกิดมาไม่สมบูรณ์ แต่ถ้ามีความจำเป็นต้องเข้าพิธีการตั้งให้ได้ จะต้องเปลี่ยนตัวเจ้าสาว โดยให้หญิงอื่นเข้าพิธีแทนเป็นการชั่วคราวในพิธีเท่านั้น (ชนชาวชอง เมืองกาเวจากควนควราบุรี ถึง จันทบุรี.2536)

3.2.2 พิธีกรรมการแต่งงานของ

การแต่งงานเริ่มจากฝ่ายชายไปสู่ขอฝ่ายหญิง มีการเตรียมเหล้าขาว 1 ขวด หมากพลูจิบ 1 คู่ ผ้าแดงผ้าขาวใส่พาน และไก่คั่ว 1 ขาม ถ้าฝ่ายหญิงยินยอมตกลงก็จะนัดให้ฝ่ายชายมาอีกครั้งในวันถัดไป พ่อแม่ฝ่ายหญิงก็จะนัดญาติพี่น้องให้มาที่บ้านเพื่อกำหนดค่าสินสอด และเตรียมเหล้า 2 ไห ไก่คั่ว 1 ขาม (ฉิน ผันผาย. 2547) และมีการจ้างวานหมอปิธีหรือ หมอปลุก เรียกว่า “นายฤกษ์” และคณะประมาณ 6 คน มีการบอกเชิญญาติพี่น้องให้มาร่วมงาน มีการช่วยกันทำขนมจีนน้ำยาเป็นอาหารหลักสำคัญ ตามด้วยขนมเปียกปูน ขนมเทียน ซึ่งเป็นขนมที่มีลักษณะคล้ายข้าวต้มมัดแต่เล็กกว่า เมื่อเสร็จงานแต่งงานแล้วจึงจะแจกจ่ายผู้มาร่วมงาน ระหว่างการทำขนมจีนจะมีการช่วยกันตำแป้งด้วยครกขนาดใหญ่ มีการร้องเพลง ท่วงทำนองคล้ายเพลงฉ่อย เป็นการกระเช้าเข้าเหย้าเกี่ยวพาราสีกัน (สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์. 2543)

การเช่นผีจะทำพิธีตอนกลางคืนเรียกว่า การเช่นผีกาม (สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์. 2543:109) ระหว่างการทำพิธีเช่นไหว้ กลองต้องตีตลอดเวลา หากเป็นการแต่งงานกาตึกก็จะมีคนเอาเขาควายมาสวมหัว ล่ามเชือกโดยมีคนจูงอยู่ข้างล่าง เรียกว่า “ผีควาย” ควาย 2 ตัวก็เล่นชีวิตกันไปมา จบครบ 3 รอบ แล้วขึ้นบนเรือน นายฤกษ์จะบอกกับผีกามว่า “ฝ่ายชายชื่อนั้น ฝ่ายหญิงชื่อนี้ จะทำการสมรสกัน ในวันรุ่งขึ้น จึงมาทำการเช่นไหว้ตามประเพณี ขออย่ามารบกวนลูกหลานเลย โปรดคุ้มครองป้องกันภัยอันตรายต่างๆ และขอให้คู่บ่าวสาวอยู่กินกันยืนยาว ให้มีความสุข ความเจริญ ตลอดไป”(ม.ศรีบุษรา.2521)และในวันรุ่งขึ้น ฝ่ายชายจะยกขบวนขันหมากมาที่บ้านฝ่ายหญิง พร้อมด้วยเครื่องเช่นไหว้และเครื่องใช้ในพิธี ได้แก่ ข้าวเปลือก 1 กระบุง ภาษาชองเรียกว่า “คอเชอ” เคียวเกี่ยวข้าว ซอทำด้วยไม้ระกำ กำไลลูกปัดใส่ไว้ในกระบุงข้าวเปลือก กระปุกแช่ข้าวสุก ไข่ ขวานปลู ข้าวสาร ผ้าขาว และบายศรี 3 ชั้น นอกจากนี้ก็มีเครื่องเช่น สำหรับเช่นไหว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ เพื่อให้มารับรู้พิธีการแต่งงาน ได้แก่ กล้วย อ้อย มะพร้าวอ่อน ขนม เนื้อหมู ดอกไม้ ฐูปเทียน และพลูจิบ 3 คำ (ไพพรรณ อินทนิล. 2524 :345) โดยเจ้าบ่าวจะยกขบวนขันหมากไปบ้านเจ้าสาว ขบวนขันหมากจะเดินแห่รอบบ้าน 3 รอบ ฝ่ายเจ้าสาวจะจัดคนไปรับเครื่องขันหมากและแห่เจ้าสาวลงมา เจ้าสาวจะล้างเท้าให้เจ้าบ่าว เสร็จแล้วจะให้

ญาติพี่น้องที่ยังไม่มีใครตายจากไป จุงเจ้าบ่าวขึ้นบ้าน เจ้าบ่าวเจ้าสาวจะนั่งในพื้นที่เตรียมทำพิธี (สุวิชัย โภคัยยะวัฒน์. 2543: 71)



ภาพประกอบ 6 : ภาพแสดงเครื่องประกอบพิธีกรรมการแต่งงาน

จากนั้นนายฤกษ์ จะว่าบทชุมนุมเทวดา ไห้วบายศรี พร้อมเครื่องเช่นไห้ว เครื่องประกอบพิธีหลายอย่าง คณะผู้ประกอบพิธีสวมเขาวัว เขาควายเป็นบันศิริชะ เต็มไปรอบๆ โรงพิธี เมื่อครบ 3 รอบแล้ว ซึ่งในช่วงขณะนี้สำหรับงานแต่งงานใหญ่จะมีการเล่นประกอบพิธีการแต่งงาน ผู้เล่นจะต้องเป็นผู้ที่มีเชื้อสายของ และเคยเข้าพิธีแต่งงานแบบพิธีใหญ่มาก่อน หรือที่เรียกว่า ต้องมีเชื้องานใหญ่ อุปกรณ์การเล่น คือ ชักเขย 2 อัน (“ชักเขย” หรือ “ดงกะโมะ” มีลักษณะเป็นด้ามไม้ไผ่ขนาดใช้มือจับได้ ยาวประมาณวาเศษ ด้านปลายเจาะเป็นรูสำหรับสอดซีกไม้ไผ่ให้วางกันไว้ 2 ชั้น ผูกด้วยเชือกดึงเข้าหากัน พอสมควร จุดศูนย์กลางที่เชือกตัดกันแขวนไว้ด้วยกะลามะพร้าว 2 ซีก คว่ำเข้าหากัน ภายในใส่หินก้อนเล็กๆ ไว้หลายก้อน เพื่อให้เกิดเสียงดังกราวขึ้น เมื่อด้ามไม้ไผ่กระทบแกว่งพื้น เป็นเสียงสัญญาณที่สมมติว่าเข่าเงินทองให้ไต่ยินไปถึงวิญญาณปู่ย่าตายาย บรรพบุรุษได้รับรู้ถึงพิธีการนี้) ทับไทร (“ทับไทร” หรือ “ข้างม้า” ลักษณะเป็นไม้ไผ่ขนาดเดียวกัน ด้านบนสุดเป็นไม้แกะสลักรูปข้าง ม้า ถัดลงมาแขวนไว้ด้วยกระดิ่งโบราณ 2 ใบ ทำให้เกิดเสียงดังกรังกรังอยู่ทุกระยะ เรียกกันว่า “กระดิ่งม้าคนาย” สำหรับใช้ในพิธีกะตัก) และเขาวัว เขาควาย วิธีการเล่น คือ ก่อนเล่นผู้เป็นหัวหน้าจะต้องทำพิธีไหว้ครูเสียก่อน เสร็จแล้ว จะมีการเล่น โดยผู้เล่นถือชักเขย จะกระทุ้งชักเขยทำจังหวะ ผู้เล่นที่ถือข้างม้าก็จะโลดเต้นไปตามจังหวะ และผู้ที่สวมเขาวัวเขาควายจะไล่ขวิดกันเอง ไล่ขวิดคนที่อยู่รอบๆ หรือขวิดสิ่งของต่างๆ ทั้งนี้การเล่นจะจำกัดอยู่ที่โดยรอบของคู่บ่าวสาวเป็นสำคัญ ในคณะของผู้เล่นงานใหญ่ นอกจากจะ

มีผู้เล่นดังกล่าวนี้แล้วก็ยังมีคนร้องประกอบ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งในพิธี เนื้อร้องเป็นคำภาษาของปน ภาษาไทย มีความหมายในการสั่งสอนและให้ศีลให้พรแก่คู่บ่าวสาว (ประดิษฐ์ อินทนิล และคณะ. 2523:114)



ภาพประกอบ 7 : ภาพอุปกรณ์การเล่นประกอบในการพิธีกรรมแต่งงาน ชักเขย และทับไทร

จากนั้นหมอบทำพิธีก็เอาผ้าขาวคลุมศีรษะเจ้าบ่าวเจ้าสาวเสกคาถา แล้วก็ถึงพิธีโค่นต้น ตะเคียน ต้นตะเคียนในที่นี้ คือ “เซงเลง” เป็นเครื่องมือจับปลาชนิดหนึ่งทำด้วยซี่ไม้ ใช้มัดด้วยหวาย คล้ายรูปขวด ซึ่งอยู่ในกระบุงข้าวเปลือก โคนโดยใช้ขวานปูลู ำไปรอบๆ พิธี เดินครบ 1 รอบ โคน 1 ครั้ง จนครบ 3 รอบ พิธีการโค่นต้นตะเคียนนี้ เพื่อแสดงว่า ต่อไปเจ้าบ่าวจะเป็นคนขยันขันแข็ง อดทน ทำมาหากิน เสร็จแล้วก็ถึงพิธีโก่ขัน นายฤกษ์จะเดินตีปีกไปรอบๆ รอบที่หนึ่งขันเป็น “โก่พันสาม” รอบที่สองขันเป็น “โก่ชน” และรอบที่สามขันเป็น “โก่แจ้” การขันโก่แสดงว่า ต่อไปเจ้าบ่าวเจ้าสาวจะไม่เกียจคร้าน ตื่นนอนแต่เช้าตอนโก่ขัน เสร็จแล้วนายฤกษ์จะเป่าหูให้เจ้าบ่าวเจ้าสาว แล้วจับหัวขอกัน 3 ครั้ง เพื่อเตือนมิให้เป็นคนดื้อ ต้องเชื่อฟังกัน แล้วหมอบจะตีหม้อในขวด ลงคาถาแล้วส่งให้เจ้าบ่าวเจ้าสาวตีคนละครั้ง โดยผลัดกันป้อน ตอนสุดท้ายของพิธีจะให้คู่บ่าวสาวกินข้าวบูตต่อหน้าผู้เข้าร่วมพิธี การกินข้าวบูตเพื่อเตือนคู่บ่าวสาวว่า จะต้องรักกัน ร่วมทุกข์ร่วมสุขกัน แม้ข้าวบูตเป็นของเสีย ก็กินร่วมกันด้วยความเต็มใจ จากนั้นจะเป็นพิธีทำขวัญให้ศีลให้พร บรรดาญาติพี่น้องจะนำด้าย

แต่งมาผูกที่ข้อมือคู่บ่าวสาว และกล่าวคำให้พร เมื่อครบทุกคนแล้วก็ถือว่าเสร็จพิธีแต่งงาน หลังจากนั้น คู่บ่าวสาวจะไหว้เจ้าแม่ของทั้งสองฝ่าย ด้วยเครื่องไหว้ เสร็จแล้วส่งคู่บ่าวสาวเข้าหอ (สุวิชัย โกศัย ะวัฒน์. 2543:71) โดยให้เด็กชายหญิงจูงมือบ่าวสาวเข้าห้องหอ และเมื่อแต่งงานแล้ว เจ้าบ่าวจะพักอยู่ บ้านเจ้าสาว 3 วันก่อนแล้วจะพาเจ้าสาวไปกราบไหว้ญาติของตนเอง (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์. 2530:74)



ภาพประกอบ 8 : ภาพแสดงการประกอบพิธีกรรมการแต่งงานของ

ประเด็นเรื่องการให้ความสำคัญกับเพศหญิงมากกว่าเพศชายในสังคมของนั้น ดังจะสังเกต จากคำเรียกญาติ ซึ่ง สุเรชา สุพรรณไพบูลย์ (2530: 55-56) กล่าวว่า คำเรียกสถานภาพญาติของคนของ ไม่มีคำเรียก “ปู่-ย่า” ใช้คำว่า “ตา” แทน “ตา-ปู่” ส่วนคำว่า “ยาย” ใช้แทน “ย่า-ยาย” คำว่า “ทอม” ใช้เรียก “ลุง-ป้า” คำว่า “กะมลา” ใช้แทน “น้ำ-อา” และการนับถือผีบรรพบุรุษจะโน้มเอียงมาทาง ฝ่ายหญิงมากกว่าฝ่ายชาย นอกจากนี้ความสำคัญของเพศหญิงในท้องถิ่นนั้น ก็เนื่องจากผู้หญิงเป็นเพศ ที่ต้องใช้ชีวิตอยู่ภายในท้องถิ่น ไม่ได้ออกไปภายนอกท้องถิ่น ดังนั้นการติดต่อสื่อสารกับคนภายนอกก็ ต่อเมื่อคนเหล่านี้เดินทางเข้ามาสู่ท้องถิ่น ขณะเดียวกับการสมรสกันก็เกิดจากผู้ชายเข้ามาภายในท้องถิ่น ของผู้หญิง และการที่ผู้หญิงสื่อสารกับคนภายนอกน้อยกว่าผู้ชายก็ทำให้หลายคนสามารถพูดภาษาของ ได้อย่างคล่องแคล่วและยังใช้ภาษาของผสมกับภาษาไทยในชีวิตประจำวัน

3.3 พิธีกรรมการเล่นผีหึ่งและผีโรง

การเล่นผีหึ่งและผีโรง เป็นพิธีกรรมการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษอีกอย่างหนึ่ง ซึ่งในรอบปีครอบครัวหรือตระกูลหนึ่งจะทำพิธีเพียงครั้งเดียว และเลือกจะทำพิธีผีหึ่งหรือผีโรงอย่างใดอย่างหนึ่ง (สุพรรณไพบูลย์. 2542) โดยจะเล่นช่วงเดือนสี่-เดือนหก เลือกเอาวันใดวันหนึ่งตามความสะดวกของทุกคนที่มาพร้อมเพรียงกัน การเล่นผีหึ่งเพื่อจะได้ทราบว่า บรรพบุรุษที่ตายไปแล้วมีความสุขสบายดีหรือไม่ และเพื่อให้คนตายได้มาเห็นว่าลูกหลานที่อยู่มีความสุขสบายดี และยังเป็นกรรวมญาติพี่น้องให้มาพบปะกันอีกด้วย เชื่อกันว่าผีบรรพบุรุษเป็นวิญญาณที่มีความซื่อสัตย์และห่วงหาอาลัยสมบัติจึงสถิตอยู่เพื่อปกป้องภัยพิบัติต่างๆ ให้กับคนในครอบครัว หัวหน้าครอบครัวจะทำพิธีบวงสรวงวิญญาณผีหึ่งโดยจัดเครื่องเช่นเป็นอาหารคาว หวาน เป็นประจำ ทุกๆ ปีจะมีการละเล่นเกี่ยวกับวิญญาณผีหึ่งนี้อยู่เสมอ และเป็นกิจกรรมสำคัญของครอบครัว (สุวิชัย โกศลยยะวัฒน์. 2543) นอกจากนี้ยังเป็นกรแสดงความกตัญญูต่อบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว ที่สำคัญพิธีกรรมดังกล่าวยังสามารถบ่งบอกได้ถึงกรประพฤติตัวของลูกหลานอีกด้วย (สิริรัตน์ สีสสมบัติ. 2547) ซึ่งการเล่นผีหึ่งจะมีลักษณะคล้ายๆ กับการทรงเจ้าในลัทธิพราหมณ์ มีความเชื่อว่าจะมีวิญญาณของผู้ที่ล่วงลับไปแล้ว กลับเข้ามาสิงร่างตัวแทน (รุ่งเพชร ผันผาย. 2539)

จากการสัมภาษณ์พบว่า ความเป็นมาของการเล่นผีหึ่งและผีโรงนั้น มีหลายความคิดเห็น เช่น ฉิน ผันผาย กล่าวว่า ในอดีตมีพวกหนุ่มๆ ดื่มเหล้ากันอย่างสนุกสนาน แล้วเล่นทำเหมือนว่าการเชิญผีให้เข้ามาประทับร่าง แสดงอาการผีเข้าทรง ต่อมาพวกผู้ใหญ่จึงนำไปเล่นกับเรื่องมาจนกลายเป็นประเพณี (ฉิน ผันผาย : สัมภาษณ์. 2554) สำหรับพระอาจารย์สุด กล่าวว่า การเล่นผีหึ่งและผีโรง นำมาจากวัฒนธรรมเขมรที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในแถบจันทบุรี และคนชองก็นำมาเล่นกันบ้าง จนกลายเป็นพิธีกรรมของคนชอง (สุด ยุทิโก: สัมภาษณ์. 2554) และพระครูธรรมสุรคุณ กล่าวว่า เขาเล่ากันต่อๆ มาว่าเกิดจากเด็กเลี้ยงควายในอดีตเล่นกัน พอผู้ใหญ่เห็นเข้าก็ขบใจก็ให้เด็กไปเล่นที่บ้านก็เลยเป็นเรื่องจริงเรื่องจริงขึ้นมา ต่อมาก็มีการแพร่หลายสืบต่อมา (ธรรมสุรคุณ: สัมภาษณ์. 2554)

เหตุผลที่ใช้คำเรียกพิธีกรรมนี้ว่า ผีหึ่งและผีโรงรวมกัน เนื่องจากทั้ง 2 พิธีกรรมนี้มีขั้นตอนพิธีกรรมและจุดประสงค์เพื่อเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษเหมือนกัน แตกต่างที่ ผีหึ่งจะต้องยกหึ่งผีจากในบ้านลงไปตั้งที่ลานบ้าน และจัดพิธีกรรมช่วงเวลากลางคืน ส่วนผีโรง จะต้องสร้างโรงพิธีเป็นเพิงสูงไว้นอกบ้าน มีหลังคามุงด้วยใบระกำสด ส่วนฝาใช้ไม้ไผ่ผ่าซีกกั้นสูงจากพื้นประมาณ 1 เมตร มีผ้าขาวปิดไว้ 3 ด้าน ด้านหน้าเปิดโล่งเอาไว้ (สุทธิวิทย์ จรดล.2548 : 87) และประกอบพิธีกรรมในตอนกลางวันเท่านั้น สำหรับการเล่นผีหึ่ง กล่าวคือ เริ่มทำพิธีด้วยการยกหึ่งผีจากในบ้านลงไปตั้งที่ลานบ้าน และเตรียมสิ่งของที่ใช้ในพิธีกรรม เช่น ขนมต่างๆ ไก่ต้ม บายศรีปากขาม และขวดเหล้า การทำพิธีเริ่มต้นด้วย หมอทำพิธีจะใช้ด้ายสายสิญจน์พันรอบศรีษะร่างทรง ปักธูป 3 ดอก แล้วกราบไหว้ผีหึ่ง นำธูปมาปักที่ลานบ้าน เชิญวิญญาณผู้ตายมาเข้าร่างทรง ซึ่งการทำพิธีแต่ละครั้งจะเชิญดวงวิญญาณได้ไม่เกิน 10 ดวง

(สุเรชา สุพรรณไพบูลย์. 2542 :1790) คนทรงส่วนมากจะใช้ผู้หญิงนุ่งขาวห่มขาว บนศีรษะจะมีด้ายพันแซมด้วยดอกไม้ ในอดีตจะนิยมใช้ดอกหมาก ในมือถือกรวยและดอกไม้ และนั่งพับเพียบพนมมือ จับสายสิญจน์ที่ต่อลงมาจากหิ้งแล้วก็มีหมอลีหรือกำกับ พร้อมทั้งเพลงเชยร้องเป็นจังหวะพร้อมกรับฉาบ ฉิ่ง โทน (ธรรมสรคุณ. ม.ป.ป :3)

เมื่อสังเกตที่ร่างประทับทรงว่ามีผีตายาย หรือบรรพบุรุษคนใดมาเข้าคนทรง คนเชยผีก็จะหยุดร้องเพลง แล้วไต่ถามเรื่องราวเกี่ยวกับความทุกข์ ความเดือดร้อน หรือความเจ็บป่วยของคนในบ้านที่มีปัญหา ถามเกี่ยวกับสาเหตุ ที่มา และแนวทางแก้ไข เพื่อให้คนในบ้านได้ทำตามที่ถูกต้องตามที่ร่างทรงบอก จะได้มีโชคดีเกิดขึ้นแก่คนในบ้านนั้นในขณะที่วิญญาณเข้าสิงร่างตัวแทน ผู้ที่ร่วมกิจกรรมจะมีการรำดาบ และตีกลอง เคาะกรับไม้เป็นจังหวะ เป็นการกระตุ้นเสริมให้พิธีมีความศักดิ์สิทธิ์และครึกครื้นสนุกสนาน (รุ่งเพชร ผันผาย. 2539:2)

เมื่อผีเข้าแล้วจะลุกขึ้นเดินหรือรำช้าๆ ไปก่อน ถ้าผีไหนชอบกินเหล้าก็จะตรงหยิบเหล้ากินก่อน พร้อมทั้งกับแกล้ม กินอิ่มแล้วก็ล้มนอนเอาศีรษะหนุนตักของหมอลี แล้วหมอลีจะคาเอาไฟใส่ปากคนที่ผีเข้าก็ลุกขึ้นมานั่งคุย พี่น้องทุกคนจะถามว่าชื่ออย่างไร ในขณะเดียวกันเมื่อผีอยู่ในร่างนั้นพูดหรือแสดงอาการของผู้ตาย เคยเป็นนักเลงโหวกเหวก ก็แสดงออกอย่างนั้น นิสยเคยชอบดื่มเหล้า ก็ดื่มเอาเป็นขวดๆ แล้วญาติพี่น้องจะถามถึงความทุกข์สุขว่า ตายแล้วไปอยู่ที่ไหน ลำบากแค่ไหน และมีการเล่าความหลังเมื่อยังไม่ตายได้ด้วย รวมทั้งถ้าลูกหลานคนใดทำไม่ดี วิญญาณจะร้องไห้และว่ากล่าวตักเตือน (ธรรมสรคุณ. ม.ม.ป :3) เมื่อวิญญาณออกจากร่าง หมอลีจะให้ร่างทรงกินเปราะหอมหนึ่งอันแล้วร้องเชยดวงวิญญาณดวงอื่นต่อไป และเมื่อเชยดวงวิญญาณครบ 10 ดวงแล้ว จะส่งวิญญาณไปโดยหมอลีทำพิธีจะปักธูป 4 ดอก บนศีรษะคนทรงแล้วพ่นน้ำมันต์ที่ศีรษะ 3 ครั้ง เก็บธูปไปปักที่ลานบ้านคนอื่น ๆ ก็จะเปิดเป็นช่องทางให้ดวงวิญญาณเดินออกไป ร่างทรงจะอวยพรให้ญาติพี่น้องที่มาชุมนุมกันมีความสุข ความเจริญ ด้านนอกบ้านจะมีคนร้อง กา กา กา 3 ครั้ง หมายความว่า เสร็จสิ้นพิธีกรรมแล้ว (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์. 2542 :1790)

สำหรับการเล่นผีโรงนั้น จะมีเพิงเล็กๆ อยู่ห่างจากตัวบ้านประมาณ 4-5 เมตร ใช้ใบไม้ทำหลังคาและฝา และมีเครื่องประกอบพิธี เช่น เสาไม้ 2 เสา เล็กต้นหนึ่ง ใหญ่ต้นหนึ่ง เรียกว่า “เตวีด” มีด้ายสายสิญจน์โยงจากเตวีดไปสู่บายศรี ซึ่งเตวีดนี้ถือว่าเป็นทางเดินของวิญญาณที่จะมาเข้าร่างทรง มีบายศรีปากชาม ผ้าขาว กระบุงใส่ข้าวเปลือก ไก่ต้ม เหล้า ขนมหวาน เป็นต้น (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์. 2542 :1790) กระบวนการพิธีกรรมผีโรงเหมือนกับเล่นผีหิ้ง แต่ไม่มีการรำดาบ เมื่อวิญญาณที่เข้าสิงร่างตัวแทนออกไปแล้ว (รุ่งเพชร ผันผาย. 2539:3) เริ่มแรกหมอลีจะเป็นผู้กล่าวเชยผีบรรพบุรุษมาเข้าร่างทรง มีคนจุดธูปคอยส่งให้ร่างทรงไหว้ และมีคนร้องเพลงเพื่อเชยผี หมอลีจะใช้ด้ายสายสิญจน์พันรอบศีรษะร่างทรงหลังจากกล่าวคำเชยผี และคนทรงกราบที่ผ้าขาว เสร็จแล้วหมอลีจะปักธูปไว้ที่ศีรษะร่างทรง ขณะเดียวกันก็มีคนร้องเชยผี พร้อมทั้งตีกลอง และไม้กรับไปด้วย และหากผีบรรพบุรุษเข้าร่าง

ทรง จะแสดงอาการต่างๆ ของผู้ที่เสียชีวิตไปแล้ว มีการสนทนาซักถามกันระหว่างร่างทรงกับญาติพี่น้อง และเมื่อร่างทรงไปไหว้บายศรี คนจุดธูปจะส่งธูปให้ร่างทรง ผีบรรพบุรุษจึงจะออกจากร่างทรง เสร็จแล้วคนร้องเพลงเชิญผีคนอื่นต่อไป



ภาพประกอบ 9 : ภาพแสดงหิ้งผีของคนชอง

สุรธา สุพรรณไพบูลย์ (2530) กล่าวว่า จากการเล่นผีหิ้ง และผีโรงนี้ นอกจากจะเป็นการรวมญาติพี่น้องได้มาพบปะกันแล้ว ยังเป็นการควบคุมความประพฤติของลูกหลานอีกอย่างหนึ่ง นั่นคือ จะเห็นว่า ถ้าหากลูกหลานคนใดทำไม่ดี วิญญาณซึ่งเป็นพ่อ แม่ หรือปู่ ย่า ตา ยาย ของคนนั้นจะร้องไห้ไม่ยอมกินอาหารที่จัดไว้ และจะว่ากล่าวคนที่ทำไม่ดีจนกว่าคนที่ทำไม่ดีจะรับปากว่าจะเปลี่ยนแปลงแก้ไข ความประพฤติให้ดีขึ้น ซึ่งส่วนใหญ่จะแก้ไขจริงๆ ความประพฤติ หรือพฤติกรรมที่บรรพบุรุษไม่ชอบ เช่น การไม่รักพี่รักน้อง ไม่ยอมช่วยเหลือพี่น้อง หรือไม่ยอมดูแล ผู้เฒ่าผู้แก่ ที่ยังมีชีวิตอยู่ หรือขี้เกียจ ไม่ขยันทำมาหากินเหมือนคนอื่น ปล่อยให้ลูกเมียลำบาก ไม่มีความซื่อสัตย์ ไม่มีความจริงใจต่อพี่น้อง

การเล่นผีหิ้ง ผีโรงจะต้องจัดเป็นประจำทุกปี หากปีใดไม่มีการเล่น ลูกหลานญาติพี่น้องอาจจะถูกผีทำเอา นั่นคือ อาจจะเกิดการเจ็บไข้ หรือมีผีเข้าเดือน หรือบางรายอาจเสียชีวิต ดังนั้นจึงพบว่าหลายสกุลต้องหิ้งผีหิ้ง ผีโรงไป ด้วยการนำไปลอยน้ำ หรือให้พระทำพิธีสวดส่งวิญญาณเจ้าของหิ้งให้ไปผุดไปเกิด หรืออีกสาเหตุที่ทำให้การเล่นลดน้อยลงคือ ในการเล่นแต่ละครั้ง ผู้จัดต้องเสียค่าใช้จ่ายจ้างคนตีกลอง ตีกรับ หรือค่าเครื่องประกอบ เครื่องเช่นไหว้จำนวนมาก ซึ่งฐานะของชาวชองในสมัยนั้นยังมีฐานะไม่ดี (สุทธิวิทย์ จรดล.2548 :91) และปัจจุบันผู้ที่ทำพิธีก็ตายหมดไปแล้ว ซึ่งยายแจ่ง สีสมบัติ กล่าวไว้ในทำนองเดียวกันว่า ปัจจุบันไม่มีแล้วผีหิ้ง เมื่อก่อนรุ่นพ่อแม่ยังมีอยู่ แต่เราไม่รับมา มันยุ่งยาก ต้องเช่นให้มันทุกปี ไม่เช่นนั้นก็ได้ (แจ่ง สีสมบัติ.2554: สัมภาษณ์)

ประเด็นสำคัญที่ทำให้พิธีกรรมการเล่นผีหิ้งผีโรงสูญหายไป คือ การไม่สามารถควบคุมพฤติกรรมของคนในสายตระกูล เช่น เรื่องขี้สาว หรือการแสดงกิริยาไม่เหมาะสมกับผู้ใหญ่ ซึ่งพบว่าพฤติกรรมเหล่านี้ผีบรรพบุรุษจะว่ากล่าวตักเตือน หากลูกหลานไม่ประพฤติปฏิบัติตาม ผีบรรพบุรุษจะกลายเป็นผีร้ายที่เรียกว่า “ผีนางสิง” หรือ “ผีนักร้อง” เข้ามาทำร้ายให้มีอาการเจ็บไข้ หรือเกิดภัยพิบัติต่างๆ ซึ่งฉลาดชายรมิตานนท์ (2527:40) กล่าวว่า ในภาคเหนือ ผีบรรพบุรุษจัดว่าเป็นผีดี (benevolent spirits) หรือผีที่ทำหน้าที่ปกป้องรักษาสมาชิกในครัวเรือน หมู่บ้าน และเมือง トラบไตที่ผู้คนในคุ้มครองยังเคารพนับถือ เช่น สรวงบูชาผีเหล่านี้อย่างสม่ำเสมอ รวมทั้งมีการประพฤติปฏิบัติหรือสัมพันธ์ภาพที่ดีต่อกัน ไม่ทำผิด ขนบธรรมเนียมประเพณี ผีเหล่านี้ก็จะคุ้มครองและบันดาลให้เกิดความสุขสมบูรณ์ แต่หากผู้คนลดหย่อน หรือไม่ปฏิบัติตามแนวทางดังกล่าว ก็อาจเกิด “ผีดผี” และผีที่เคยให้ความคุ้มครองปกป้องก็อาจทำให้เกิดความเดือดร้อนหรืออันตรายขึ้นได้

3.4 พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง

บุญส่งทุ่ง เป็นพิธีกรรมที่สืบทอดมาตั้งแต่บรรพบุรุษและต้องปฏิบัติประจำทุกปี การประกอบพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง สืบเนื่องมาจาก ในอดีตคนของตั้งถิ่นฐานบริเวณริมคลองสายแม่น้ำจันทบุรี แถบเขาคิชฌกูฏ ซึ่งมีสภาพทางภูมิศาสตร์เป็นที่ลุ่มเชิงเขา สภาพแวดล้อมรอบๆ ชุมชน เป็นพื้นที่ป่า มีวิถีชีวิตด้วยการเข้าป่า ล่าสัตว์ เก็บหาของป่าเพื่อขายหรือแลกเปลี่ยนกับสินค้าในเมือง และปลูกข้าวไร่เพื่อบริโภคในครัวเรือน เมื่อเก็บเกี่ยวข้าวเสร็จแล้ว คนของจะประกอบพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง เพื่อแสดงว่าวิถีการผลิตในรอบปีได้เสร็จสิ้นลง และกำลังเริ่มต้นวิถีการผลิตใหม่

อภิรักษ์ณ์ เกษมผลกุล กล่าวว่า คำว่า “ส่ง” นั้นมี 2 ความหมาย “ส่ง” ประการแรก คือ “ส่ง” เอาความไม่ดี สิ่งชั่วร้ายออกไปให้พ้นจากหมู่บ้าน ส่วนความหมายคำว่า “ส่ง” ประการที่สอง คือ การทำบุญประเพณีที่เริ่มทำจากหมู่บ้านที่ไกลจากปากคลองหรือทะเลมากที่สุดก่อนแล้วจึง “ส่ง” ต่อให้กับหมู่บ้านที่ติดต่อกัน จนกระทั่งถึงหมู่บ้านที่ติดกับปากคลองก็จะทำพิธี “ส่ง” ออกทะเล ถือเป็นอันเสร็จสิ้นการ “ส่ง” (อภิรักษ์ณ์ เกษมผลกุล.2548: 5) ซึ่งพิธีกรรมบุญส่งทุ่งในท้องถิ่นจะจัดรวมกัน 3 แห่ง โดยกำหนดวันลดหลั่นกันไป พื้นที่แรก บ้านคลองพลู บริเวณคลองกะทอง รอยต่อระหว่างบ้านคลองพลูกับตะเคียนทอง พื้นที่สอง บ้านตะเคียนทองหมู่ 2 บริเวณที่เรียกว่าทุ่งใหญ่ และพื้นที่สุดท้ายคือ บ้านลำพัง ตะเคียนทอง บริเวณปากทางเข้าป่าดง ซึ่งบริเวณบ้านลำพังจะมีผู้ร่วมงานมากที่สุด เนื่องจากเป็นปลายทางส่งยมทูตออกจากท้องถิ่น ซึ่งเงิน ผันผาย กล่าวว่า การทำบุญส่งทุ่งที่บ้านคลองพลูจะทำส่งท้ายปีเก่าเดือนธันวาคมของทุกปี เพื่อถ่ายเคราะห์โศกโรคร้ายในปีที่ผ่านมา การทำบุญส่งทุ่งมีทำกัน 2 ทาง คือ ทางบก จะทำฝากเคราะห์กับเจดีย์ทราย ส่วนบ้านคลองพลูทำทางน้ำที่ลำคลองท้ายสุดหมู่บ้าน เพื่อฝากเคราะห์ไปกับเรือ (เงิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

บุญส่งทุ่ง เป็นส่วนหนึ่งพิธีกรรมรอบปีของคนของ จัดขึ้นในวันแรม 1 ค่ำ 2 ค่ำ เดือนอ้ายของทุกปี (ขนิษฐา หอมแหม่ม. 2549) บ่งบอกถึงการเริ่มแรกของปีใหม่ในช่วงพฤศจิกายน เดือนยี่ถึงเดือนห้า (เดือนธันวาคมถึงเดือนเมษายน) จะเป็นช่วง “ประเพณีเผาข้าวหลาม” โดยแต่ละบ้านจะเผาข้าวหลาม แต่จะเผาไม่พร้อมกัน เมื่อเผาแล้วจะแบ่งปันกันกินในหมู่บ้าน ฉะนั้นช่วงเผาข้าวหลามจึงมีระยะเวลาหลายเดือน เดือนสี่ เดือนห้า และเดือนหก(เดือนมีนาคมถึงพฤษภาคม) จะเป็นช่วงของประเพณีการเล่นผีหิ้ง ผีโรง เดือนเจ็ด เดือนแปด เดือนเก้า เดือนสิบ (กลางเดือนพฤษภาคมถึงตุลาคม) เป็นช่วงฤดูกาลทำนา และหาของป่า จึงไม่มีการจัดประเพณีในท้องถิ่น ส่วนเดือนสิบเอ็ด และเดือนสิบสอง(เดือนตุลาคมถึงพฤศจิกายน) เป็นช่วงการเอาแรงกันช่วยกันเกี่ยวข้าว ทำข้าวเม่า และจัดพิธีกรรมการแต่งงาน (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์. 2530)



ภาพประกอบ 10 : ภาพแสดงการประกอบพิธีกรรมบุญส่งทุ่งบ้านคลองพลู

พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง คนของจัดขึ้น เพื่อให้ผีนำเอาโรคภัยไข้เจ็บไปให้พื้นหมู่บ้าน หรืออาจกล่าวว่าเป็นการทำบุญเพื่อสะเดาะเคราะห์ให้หมู่บ้าน ผากไปกัษยมทูตทั้ง 4 คน คือนายนะ นายสะ นายทะ นายโส (ขนิษฐา หอมแหม่ม. 2549) โดยจะประกอบพิธีกรรม 2 วัน วันก่อนวันทำบุญส่ง 1 วัน จะมีพิธีที่เรียกว่า “เก็บข้าหลวง” โดยจะมีผู้ชาย 4 คน แต่งกายด้วยผ้าแดง โปกศีระชะ สวมมงคล มือถืออาวุธ และพาน ชื่อว่า “นายพุต นายชะ นายนะ นายโส” (หรืออาจเรียกว่า นายนะ นายสะ นายทะ นายโส) หรืออาจเรียกคณะยมทูต และบริวารหนึ่งชุดว่า “คา นะ ทุ นาย คา มุน” แปลว่า “คณะพวกข้าหลวง” เดินไปทุกบ้าน เพื่อบอกให้รู้ว่ายมทูตจะกลับยมโลก ใครมีเคราะห์กรรมให้บอกมา จะนำเคราะห์กรรมนั้นกลับไปด้วย โดยจะพูดกับคนในบ้านว่า “ฉันมานานแล้ว มีอะไรขอกินบ้าง” คนในบ้านก็จะตอบว่า

“ดีแล้ว จะกินอะไรก็หยิบกินเอง” คณะพวกข้าหลวง ก็หากินเองตามใจชอบ ก่อนออกจากบ้านจะเอาไข่ไก่คัสที่แขนขา และหัวเข่าของเจ้าของบ้าน จนไปถึงปลายเท้า และผูกด้วยสายสิญจ์ไว้ที่ข้อมือเด็กที่มีอายุไม่เกิน 3 ขวบ พร้อมบอกว่า “ไปละนะ ความเจ็บอย่าได้ ความไข้อย่ามี” คณะพวกข้าหลวงจะหาบของที่ได้มาจากบ้านทุกหลัง ซึ่งแต่ละบ้านจะบริจาคเสบียงอาหาร เช่น ข้าว ปลา พริก เกลือ ผัก ฯลฯ เพื่อใช้ในการเดินทางกลับยมโลก ใส่กระบุงไปจนเต็ม โดยคณะพวกข้าหลวงจะไม่เข้าบ้าน แต่จะนอนค้างในป่าและช่วยกันทำเกวียน หุงหาอาหาร ในคืนนั้นบริเวณใกล้จุดทำพิธีบุญส่งทุ่ง และห้ามนำสิ่งของเหล่านี้ไปใช้อย่างอื่น จนกว่าพิธีเสร็จเรียบร้อย ซึ่งในบ้านคลองพลูนั้นบริเวณที่ใช้ทำพิธีบุญส่งทุ่ง คือบริเวณก่อไฟริมคลองกะทอง ซึ่งเป็นเขตแบ่งระหว่างตำบลตะเคียนทองและคลองพลู ซึ่งก็พบว่านอกจากคนในแถบคลองพลูจะมาร่วมในพิธีกรรมแล้ว คนในฝั่งตะเคียนทองบริเวณใกล้เคียงก็เข้ามาร่วมในพิธีกรรมด้วย

ช่วงเช้าวันรุ่งขึ้นชาวบ้านจะนำอาหารมาทำบุญบริเวณจุดทำพิธี โดยนิมนต์พระสงฆ์มาสวดมนต์ให้พร จากนั้นคณะพวกข้าหลวงจะจัดตั้งศาลเพียงตา ตัดใบไม้ทำเป็นเกวียนยานพาหนะในการเดินทางของยมทูต ชาวบ้านจะนำอาหารคาวหวาน และนำบัญชีรายชื่อสมาชิกและทรัพย์สินต่างๆในครอบครัวของแต่ละบ้านมาใส่ไว้ในเกวียน หมอพิธีจะกล่าวนำ เพื่อขอให้ท่านยมทูตนำความทุกข์ความยากทั้งหลายกลับไปด้วย เพื่อให้ทุกคนมีความสุข ความเจริญในปีต่อไป หลังจากนั้นชาวบ้านจะช่วยกันนำข้าวสารสาดไปที่คณะพวกข้าหลวง และยืนยิงปืนประมาณ 4-5 นัด แล้วร้องว่า “โรคภัยไปเถิด ผีไปเถิด ขอให้ทุกคนเป็นสุข” จากนั้นคณะพวกข้าหลวงจะช่วยกันลากเกวียนลงน้ำไป เป็นอันเสร็จพิธี (ธรรมสรคุณ. 2542)

หลังจากประกอบพิธีกรรมส่งทุ่ง ก็จะเริ่มต้นวิถีการผลิตในรอบปีใหม่ โดยเริ่มแสดงออกในเรื่องการเผาข้าวหลามแจกจ่ายกันในท้องถิ่น การเข้าป่าตัดยอดหวาย เป็นต้น ซึ่งหลังจากประกอบพิธีกรรมแล้ว ก็ทำให้ชาวบ้านเชื่อว่าคณะยมทูตจะดูแลคุ้มครองท้องถิ่นให้ปลอดภัยจากอันตรายต่างๆ และช่วยสอดส่องดูแลพฤติกรรมลูกหลานไม่ให้ประพฤติผิดจารีต ขณะเดียวกัน คณะยมทูตก็จะดูแลคุ้มครองและป้องกันอันตรายต่างๆให้กับคนของ เมื่อต้องเดินทางเข้าป่าหรือออกจากบ้าน ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงบทบาทสำคัญของพิธีกรรมในการสร้างความมั่นคงในการดำรงชีวิต สรุบบทบาทหน้าที่ของพิธีกรรม ดังนี้

1) เป็นพิธีกรรมที่จัดขึ้นช่วงหลังเก็บเกี่ยวข้าว และก่อนเริ่มฤดูกาลใหม่ ดังนั้นพิธีกรรมจึงเป็นการสร้างความมั่นใจว่า ธรรมชาติจะเอื้อประโยชน์ให้แก่คนของในวิถีการผลิตที่จะเกิดขึ้นในปีต่อไป และเป็นหลักประกันว่าทรัพยากรธรรมชาติที่ใช้ประโยชน์ในการดำรงชีวิตจะยังคงความอุดมสมบูรณ์

2) เป็นพิธีกรรมที่จัดขึ้น ภายใต้วิถีคิดว่า โลกมนุษย์นั้นมียมทูตเป็นผู้ดูแล คุ้มครอง และพิธีกรรมนี้จึงเป็นการสร้างความมั่นใจว่า ชีวิตตนเองและครอบครัว จะได้รับการคุ้มครองให้ปลอดภัยจากอันตราย หรือป้องกันปัญหาต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นในรอบปี

3) เป็นพิธีกรรมที่ท้องถิ่นร่วมกันจัดขึ้น ทุกคนต่างมีส่วนร่วมในพิธีกรรม ซึ่งช่วยทำให้สำนึก ร่วมของคนท้องถิ่นมีความบึกแผ่นขึ้น นอกจากนี้ยังเชื่อมเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนของใน กลุ่มน้ำจันทบุรี เนื่องจากพิธีกรรมส่งทุ่งไม่ได้จัดขึ้นเฉพาะชุมชนใดชุมชนหนึ่ง หากแต่ต้องมีการประสาน ความสัมพันธ์กันของผู้คนในสายน้ำเพื่อทำพิธีกรรมส่งทุ่งออกสู่ปลายน้ำ ดังนั้นความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นจึง เป็นความสัมพันธ์ของคนของในสายน้ำจันทบุรีที่ต้องใช้ทรัพยากรธรรมชาติร่วมกัน

ปัจจุบัน พิธีกรรมบุญส่งทุ่งมิได้ทำเฉพาะคนของ แต่หากหมายถึงผู้คนที่หลากหลายในท้องถิ่น สามารถร่วมพิธีกรรมได้ ภายใต้ความเชื่อทางพุทธศาสนาที่ต้องการอุทิศส่วนกุศลให้แก่บรรพบุรุษที่ ล่วงลับไปแล้ว ซึ่งพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง กลายเป็นประเพณีท้องถิ่นตามความเชื่อทางพุทธศาสนา นอกจากนี้ ยังพบว่าเค้าโครงรูปแบบของพิธีกรรมบุญส่งทุ่งก็มีจัดทำกันอย่างแพร่หลายในภูมิภาค ตะวันออก เช่น หมู่บ้านพลูยาง ตำบลสีพยา อำเภอน้ำใหม่ จันทบุรี เรียกว่า “ทำบุญกลางทุ่ง” หมู่บ้านสามผาน ตำบลท่าใหม่ จันทบุรี เรียกว่า “ทำบุญส่งเปรต” ตำบลบางพระ อำเภอศรีราชา ชลบุรี เรียกว่า “แห่ยมบาลหรือพญายม” บ้านทุ่งไก่อัด ตำบลท่ากุ่ม จังหวัดตราด เรียกว่า “ส่งใน บ้าน” และตำบลท่าพริก จังหวัดตราด เรียกว่า “บุญส่ง” เป็นต้น เหตุผลที่มีการจัดพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง กันอย่างแพร่หลายนั้น ธรรม พันธุศิริสดี กล่าวว่า การทำบุญส่งทุ่ง คือ วัฒนธรรมของ ที่หมายถึงคนใน ภูมิภาคตะวันออก ดังนั้นคนทั่วจังหวัด จันทบุรี ระยอง ตราด จึงมีประเพณีทำบุญส่งทุ่ง (ธรรมสรคุณ. 2546:35)

ความแตกต่างกันของพิธีกรรมบุญส่งทุ่งในท้องถิ่นต่างๆ ของภาคตะวันออก นับเป็นการ ปรับเปลี่ยนพิธีกรรม เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทท้องถิ่น มีการนำความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้ามา เชื่อมโยงกับผู้คนให้มีจุดร่วมในพิธีกรรมที่คล้ายคลึงกัน เช่น พิธีกรรมบุญส่งที่ตำบลท่าพริก จังหวัดตราด เป็นประเพณีท้องถิ่นที่จัดขึ้นเพื่อสร้างความสามัคคีให้คนท้องถิ่น ขณะเดียวกันก็เป็นการทำบุญอุทิศ ให้แก่บรรพบุรุษ หรือผู้เสียชีวิตไปแล้ว นอกจากนี้ความเชื่อเรื่อง “ยมทูต” เป็นจุดรวมความเชื่อของผู้คน ในภูมิภาคว่า บนโลกใบนี้มียมทูต หรือยมบาล เป็นผู้ดูแลคุ้มครองวิญญาณสิ่งมีชีวิตต่างๆ

พิธีกรรมบุญส่งทุ่งถูกนำมาเชื่อมโยงกับกลุ่มชาติพันธุ์ของ เกิดขึ้นภายหลังปี พ.ศ.2541 เมื่อ มีการเปิดโบราณสถานเมืองเพนียดแล้วมีการประดิษฐานพระนางกาไวขึ้น โดยกล่าวถึงว่านางกาไว เป็นบรรพบุรุษคนของที่อาศัยอยู่ทั่วไปในภูมิภาคตะวันออก และนำของปามาขายในเมืองเพนียด ซึ่ง เป็นเมืองทำการค้าขายของป่า นอกจากนี้ยังมีการจัดทำหนังสือ “ประเพณีของ” โดยมี ธรรม พันธุศิริสดี เป็นบรรณาธิการ มีการอ้างว่า “แม้ว่าพิธีทำบุญส่งทุ่งจะแตกต่างกันไป แต่ก็มีรากเหง้าที่มาจากแหล่ง เดียวกัน คือมาจากวัฒนธรรมของนั่นเอง” (ธรรมสรคุณ. 2546)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าพิธีกรรมบุญส่งทุ่งบ้านคลองพลูจะถูกลดความสำคัญลง แต่หลังจากที่ การตีพิมพ์เรื่องราวประเพณีของก็ส่งผลทำให้ผู้คนจากภายนอกรับรู้อย่างชัดเจนว่า บุญส่งทุ่ง คือ วัฒนธรรมของ และบ้านคลองพลูเป็นต้นฉบับของประเพณีบุญส่งทุ่ง ซึ่งหากคนภายนอกต้องการเห็น

พิธีกรรมดั้งเดิมเหล่านี้ก็จะมีคนของรับจัดเป็นการแสดงการประกอบพิธีกรรมบุญส่งทุ่งให้กับผู้สนใจ ซึ่งปรากฏการณ์เหล่านี้ แสดงให้เห็นว่า พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง ถูกเสนอเป็นภาพลักษณ์ตัวแทนวัฒนธรรมของรูปแบบหนึ่ง ขณะเดียวกันก็เป็นสินค้าวัฒนธรรมที่สามารถจัดแสดงขึ้นได้ แต่ทั้งนี้ กลุ่มผู้ใหญ่ในท้องถิ่นก็ยังคงเชื่อว่า พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง เป็นพิธีกรรมที่ปฏิบัติกันสืบมาตั้งแต่บรรพบุรุษ เพื่อสร้างความมั่นคงให้กับตนเองครอบครัวว่ายมเหตุจะมีคุ้มครองดูแลพวกเขาให้ปลอดภัยตลอดในรอบปี

3.5 พิธีกรรมเซ่นไหว้ศาลเจ้าที่

พิธีกรรมต่างๆ ของคนของ มีขั้นตอนการเซ่นไหว้ผี ประกอบเป็นส่วนหนึ่งอยู่ในทุกพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง และพิธีกรรมการแต่งงาน โดยเป็นการตั้งศาลเพียงตาเพื่อเซ่นไหว้ ซึ่งเป็นขั้นตอนสำคัญในพิธีกรรม แต่เพื่อทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ในระดับชั้นต่างๆ จึงขออธิบายเรื่องของการไหว้ศาลเจ้าที่ที่คนของให้ความเคารพนับถือลดหลั่นกันมาโดยอธิบายไว้ดังนี้

3.5.1 เจ้าพ่อสวณนารายณ์

เจ้าพ่อสวณนารายณ์ หรือ เจ้าพ่อศรณนารายณ์ เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คนของและคนทั่วไปในแถบอำเภอเขาคิชฌกูฏเคารพนับถือสูงสุด เชื่อว่าเป็นผู้ปกครองดินแดนทั้งหมดในแถบเขาคิชฌกูฏ ชาวบ้านมักเรียกรวมกันว่า “เจ้าพ่อสวณนารายณ์และเจ้าแม่พลายชมพู” เชื่อว่าทั้งคู่เป็นวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ในการดูแลคุ้มครองคนท้องถิ่นให้ปลอดภัย และเป็นผู้ทำให้ทรัพยากรท้องถิ่นมีความอุดมสมบูรณ์ เรื่องราวเกี่ยวกับเจ้าพ่อสวณนารายณ์ ไม่มีประวัติบอกเล่าความเป็นมา ซึ่ง ชิน อยู่ดี (2524:13) กล่าวว่า มองซิเออลาจอง กีแอร์ (M. Lajonquiere) ก็มีความเห็นว่า พวกที่เข้ามาตั้งเมืองที่จันทบุรีนั้น เป็นพวกนับถือศาสนาพราหมณ์ พวกที่นับถือศาสนาพราหมณ์จะเป็นพวกของใช้หรือไม่ ผู้เขียนได้สอบหาร่องรอยศาสนาพราหมณ์ในหมู่บ้านไทยเผ่าของก็พบร่องรอยที่ลางๆ เลือนๆ เทพารักษ์ที่พวกไทยเผ่าของนับถือจนทุกวันนี้ก็คือ เจ้าสวณนารายณ์ และเจ้า(คลอง) นายชมพู คำ “สวณนารายณ์” น่าจะเพี้ยนมาจากอิศรณนารายณ์ นอกจากนี้ สุเรขา สุพรรณไพบุลย์ (2530) สันนิษฐานว่าพระอิศวร หรือพระนารายณ์ ที่เข้ามาปะปนก็คงได้รับอิทธิพลแนวความเชื่อและพิธีกรรมไปจากคนไทย

ในอดีตรูปร่างหน้าตาของเจ้าสวณนารายณ์ไม่ปรากฏว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร เป็นเพียงการเชื่อว่าพื้นที่ตรงปากดง(บ้านลำพัง)มีเจ้าสวณนารายณ์สิงสถิตอยู่ ซึ่งเงิน ผันผาย กล่าวว่า เมื่อประมาณ 60 ปีก่อน คนของแถบตำบลตะเคียนทอง คลองพลู และน้ำซุ่นจะเดินทางไปจันทบุรี ใช้ทางเกวียนโดยออกจากคลองพลู ผ่านบ้านท้ายทุ่งตะเคียนทอง ผ่านบ้านลำพัง ศาลเจ้านารายณ์ จะหยุดบอกเจ้าศาลนารายณ์ โดยเอาใบไม้ กิ่งไม้ วางที่ศาลเจ้านารายณ์ บอกกล่าวว่าขอให้เดินทางสะดวกปลอดภัย อย่านี้อันตรายแต่อย่างใดเลย แล้วก็เดินต่อไปต่อมากองกิ่งไม้นั้นมีขนาดใหญ่ขึ้น จนเป็นที่เข้าใจกันว่า พื้นที่นั้นเป็นศาลเจ้าสวณนารายณ์ และเมื่อ ปีพ.ศ.2509 พ่อค้าชาวจีนที่เดินทางเข้ามาค้าขาย ชื่อ “เจ๊กนี่ฮอง” ก็ได้สร้างศาลเจ้าสวณนารายณ์ขึ้น เพื่อแก้บนให้ตนเองเดินทางกลับสู่เมือง

จับทุบหรืออย่างปลอดภัย ศาลเจ้าสวนนารายณ์ จึงเรียกกันติดปากว่า “ศาลเจ้าเจ๊กนี่ฮอง” โดยมีลักษณะเป็นอาคารปูนสีทอง ส่วนรูปปั้นเจ้าสวนนารายณ์มีลักษณะเป็นผู้ชายในชุดสีทอง มือถือหอก ขี่เสือลายพาดกลอน ด้านซ้ายและขวามีเสือรอบล้อม(เงิน ผันผาย. 2547)



ภาพประกอบ 11: ภาพแสดงเจ้าสวนนารายณ์

แต่ทั้งนี้พบว่า ศาลเจ้าเจ๊กนี่ฮองไม่เป็นที่ยอมรับของคนท้องถิ่น จึงมีการร่วมกันสร้างศาลเจ้าสวนนารายณ์ขึ้นใหม่ที่บริเวณด้านขวาของศาลเจ้าเจ๊กนี่ฮอง มีรูปแบบเป็นศาลไม้หน้าจั่ว ภายในมีรูปปั้นผู้ชายนั่ง ใส่ชุดสีฟ้า ด้านซ้ายและขวามีเสือและพราหมณ์ทั้งสองด้าน ซึ่งคนท้องถิ่นจะมีการนิมนต์พระสงฆ์มาทำบุญกันทุกปี และหลายคนก็เข้ามาบนบานในเรื่องต่างๆ โดยจะนำพวงมาลัยมาแก้บนหลังจากประสบความสำเร็จแล้ว

ศาลเจ้าสวนนารายณ์ที่บ้านลำพัง มีรูปปั้นผู้ชายเพียงคนเดียว จึงเรียกว่า “เจ้าสวนนารายณ์” ไม่มีเจ้าท้าวชมพู แต่ศาลเจ้าอีกแห่งที่ปรากฏอยู่ในบ้านตะเคียนทอง มีชื่อเรียกว่า “เจ้าพ่อตะเคียนทอง และเจ้าแม่ตะเคียนทอง” ซึ่งหลายคนก็กล่าวว่า ศาลเจ้าแห่งนี้ เรียกว่า “ศาลเจ้าพ่อสวนนารายณ์และเจ้าแม่ท้าวชมพู” เพราะเจ้าพ่อสวนนารายณ์กับเจ้าแม่ท้าวชมพู เป็นสามีภรรยา กัน บางคนก็กล่าวว่าศาลเจ้าแห่งนี้ เรียกว่า “ศาลเจ้าท้าวชมพู” (ท้าว แปลว่า ห้วย, คลอง) ซึ่งในอดีตนั้นศาล

เจ้าแห่งนี้ ตั้งอยู่ตรงต้นโพธิ์ใหญ่บ้านตะเคียนทอง ต่อมาจึงได้ย้ายมาตั้งบริเวณชายคลองตะเคียนทอง โดยมีคนไทยเชื้อสายจีนจากร้านจิ้มเขาไระยา เมืองจันทบุรี สร้างไว้ ชื่อศาลว่า “เจ้าพ่อตะเคียนทอง และเจ้าแม่ตะเคียนทอง” ภายในศาลมีรูปปั้นผู้ชายนั่งด้านซ้ายและรูปปั้นผู้หญิงนั่งด้านขวา โดยจะมีการทำบุญศาลเจ้ากันเป็นประจำในวันที่ 1 มกราคมของทุกปี ในอดีตนั้นขอบเขตพื้นที่ตะเคียนทอง (ตะเคียนทอง คลองพลู จันทเขลม) มีอาณาเขตที่กว้างขวางมาก โดยมีวิญญานศักดิ์สิทธิ์ที่ดูแลพื้นที่และทรัพยากรแถบเขาศิขมภูฏ คือ เจ้าสวณนารายณ์ และเจ้าท้าวชมภู ซึ่งหากที่บ้านลำพัง คือ ศาลเจ้าสวณนารายณ์ ที่บ้านตะเคียนทองก็น่าจะสันนิษฐานว่าน่าจะเป็น เจ้าท้าวชมภู ต่อมาเมื่อมีการสร้างขึ้นใหม่โดยคนภายนอกจึงมีการเปลี่ยนชื่อและรูปลักษณะแตกต่างออกไปจากเดิม

เจ้าพ่อสวณนารายณ์ และเจ้าท้าวชมภู เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คนท้องถิ่น เชื่อว่า เป็นผู้ดูแลคนของ อาณาเขตดินแดนแถบเขาศิขมภูฏ และทรัพยากรดิน น้ำ ป่า ดังนั้นเมื่อหมอพิธีทำการเช่นผีจึงต้องกล่าวถึงเป็นลำดับแรกๆ และคนท้องถิ่นเชื่อว่าจะต้องแสดงความเคารพ ด้วยการเซ่นไหว้ทุกปี เพื่อให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองคนของให้เดินทางด้วยความปลอดภัย และทำให้ทรัพยากรธรรมชาติอุดมสมบูรณ์ ซึ่งในอดีตท้องถิ่นตะเคียนทองยังคงมีพื้นที่ป่า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ก็จะดูแลความอุดมสมบูรณ์ของป่า และให้คนเดินทางเข้าออกป่าอย่างปลอดภัย และพบว่า ทางหน่วยงานป่าไม้เขตอุทยานแห่งชาติเขาศิขมภูฏที่มีขอบเขตพื้นที่ตั้งแต่ ตำบลพลวง ตะเคียนทอง และคลองพลู ได้สร้างศาลเจ้าสวณนารายณ์ขึ้นภายในเขตอุทยานแห่งชาติเขาศิขมภูฏ เพื่อเป็นที่เคารพสักการะ เมื่อต้องเดินทางเข้าไปขึ้นน้ำตกกระทิง หรือในช่วงพักอาศัยในเขตอุทยาน เพื่อให้ปลอดภัยจากอันตรายต่างๆ ขณะเดียวกัน รัฐก็นำความเชื่อของคนท้องถิ่นมาเป็นเครื่องมือในการดูแลพื้นที่ป่า โดยเชื่อว่า เจ้าสวณนารายณ์จะดูแลความอุดมสมบูรณ์ของป่าผืนนี้ และห้ามไม่มีผู้หนึ่งผู้ใดทำลายทรัพยากรป่าไม้ หากผู้หนึ่งตัดไม้ทำอาจมีเคราะห์ร้ายเกิดขึ้นได้ ความเชื่อเหล่านี้ สอดคล้องกับคนท้องถิ่น ที่เชื่อว่า ป่าไม่มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแล ก่อนจะเข้าป่าทุกคนจะต้องมีการเซ่นไหว้ผีป่า ผีเขา ก่อนทุกครั้ง

อย่างไรก็ตาม ศาลเจ้าสวณนารายณ์ และเจ้าท้าวชมภู ก็เป็นสิ่งที่คนท้องถิ่นเขาศิขมภูฏเคารพนับถือ แม้ว่าความเชื่อเรื่องเจ้าสวณนารายณ์ ก็ไม่ได้ถูกอ้างอิงว่าเป็นวัฒนธรรมของ ตรงข้ามกลับมีการอ้างว่า เป็นความเชื่อพราหมณ์ที่เข้ามาสู่ท้องถิ่น ขณะเดียวกันตำแหน่งแห่งที่ของเจ้าสวณนารายณ์ก็ผนวกรวมความสัมพันธ์ของผู้คนและพื้นที่เข้าด้วยกันเป็นชุมชนของตะเคียนทอง แม้ว่าในปี พ.ศ. 2530 รัฐจะเข้ามาจัดการแบ่งแยกท้องถิ่นตามพระราชบัญญัติลักษณะปกครองท้องที่ พุทธศักราช 2457 โดยแบ่งพื้นที่ ทรัพยากร และการปกครองระหว่างตะเคียนทองและคลองพลูออกจากกัน แต่พื้นที่ทางความเชื่อเรื่องเจ้าสวณนารายณ์ยังคงเป็นความทรงจำร่วมของผู้คนที่ดำรงอยู่ อย่างไม่เสื่อมคลาย

3.5.2 เจ้าคลองพลู

ความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ ตามความคิดของชาวบ้าน คิดว่าสิ่งเหล่านี้ มีอิทธิฤทธิ์ที่จะดลบันดาลหรือกระทำต่อชีวิตมนุษย์ได้ ทั้งในแง่ดีและแง่ร้าย ดังนั้นชาวบ้านจึงสร้างวิธีปฏิบัติบูชา

ในรูปแบบของพิธีกรรมต่างๆ เพื่อแสดงความเคารพสักการะ ความกตัญญูรู้คุณต่อสิ่งเหนือธรรมชาติ เพื่อที่จะได้ไม่ทำร้ายตนและครอบครัว รวมทั้งให้การปกป้องรักษา เห็นได้ชัดเจนคือการตั้งหมู่บ้าน จะเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการตั้งศาลและมีการเชิญผีมาประจำศาลตามความเชื่อ เพื่อปกป้องรักษาให้อยู่เย็นเป็นสุข รอบๆ ศาลจะเป็นบริเวณที่มีความศักดิ์สิทธิ์ ใครจะบุกรุกที่ดินตัดต้นไม้และล่าสัตว์ไม่ได้ มีความเชื่อว่าถ้าใครล่วงละเมิดก็จะม็อนเป็นไป อาจจะมีลมจับหรือถึงตาย (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย. 2548)

ศาลเจ้าคลองพลูนั้นเป็นศาลที่ตั้งขึ้นมาช่วงแรกของการเข้ามาทำกินในท้องถื่นคลองพลู เป็นเจ้าประจำท้องถื่นบ้านคลองพลู ทำหน้าที่ปกป้องรักษาบ้านคลองพลู คนท้องถื่นเรียกว่า “ศาลใหญ่” หรือ “ศาลทุ่ง” ประวัติความเป็นมาของเจ้าคลองพลูไม่มีปรากฏว่าเป็นใครรู้เพียงว่าพื้นที่ที่ตั้งของศาลเจ้าที่นั้น เป็น “ศาลนา” ของตระกูลโตวงษ์ คนจากบ้านน้ำขุ่นที่เข้ามาจับจองปลูกข้าวลุ่มในระยะแรกของการตั้งบ้าน จากคำบอกเล่าของเงิน ผันผาย กล่าวว่า ในอดีตพื้นที่ตรงบริเวณศาลใหญ่ เป็นของ “จัน โตวงษ์” ที่เป็นสมันประจำบ้าน แล้วเขาตั้งศาลเจ้าที่ขึ้น ชาวบ้านเวลาจะไหว้ศาลเจ้าที่ก็จะมาร่วมตัวกันไหว้ศาลที่บ้านนาจัน เพราะเขาเป็นสมัน (เงิน ผันผาย. 2550)

สายตระกูลโตวงษ์ เป็นสมัน หรือผู้ปกครอง เป็นผู้นำพิธีกรรมของคนบ้านคลองพลู และเป็นผู้ที่สามารถเชื่อมประสานระหว่างผีกับคนท้องถื่น คนท้องถื่นจึงต้องเข้ามาร่วมที่ศาลเจ้าที่บ้านนาจัน โตวงษ์ สำหรับตำแหน่งสมันจะถูกสืบทอดทางสายตระกูลโตวงษ์ ปัจจุบัน เสริญ โตวงษ์ รับสืบทอดเป็นสมันประจำท้องถื่นบ้านคลองพลู ซึ่ง เสริน โตวงษ์ กล่าวว่า คลองพลู ผมเป็นนายสมัน เป็นเจ้าใหญ่ เป็นผู้นำเขาหมดแล้ว ใครมีอะไรที่แก้ไม่ตกยกไม่ขึ้น ต้องมาเชิญผมไปแก้ไข นายสมันเป็นผู้นำเขา เป็นผู้ใหญ่ ตอนขึ้นศาล มีด้ายสวมคอ มีดอกไม้ปักหัวผมนะ โบกผ้า ผีเรา มีหัวหน้าใหญ่ นะ คือว่า พยายมราช เป็นเจ้าบัญชา ในเมืองผีเรานี้ มีคนใหญ่ นะ พระยายมราช เป็นเจ้าบัญชา เป็นเจ้านายใหญ่เลย ใครทำไม่ดี ค่าได้เลย ตีได้ด้วย ทุ้งแทงได้เลย (เสริน โตวงษ์. 2550)

จากการที่คนท้องถื่นร่วมใช้ศาลนาของตระกูลโตวงษ์ เพราะเชื่อว่า ศาลเจ้าที่แห่งนี้ เป็นของผู้ปกครองท้องถื่น ทุกครั้งที่เช่นไหว้เจ้าคลองพลู จึงต้องเชิญเสริน โตวงษ์มาเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ซึ่งคนท้องถื่นเชื่อว่า เจ้าที่คลองพลู ก็คือสมันคนก่อนๆ ที่เสียชีวิตไปแล้ว ดังนั้น จึงเรียกการเช่นไหว้ศาลเจ้าคลองพลูนี้อีกอย่างว่า การเช่นผีของผู้ทำพิธี ดังที่ ชิน อยู่ดี (2524) กล่าวว่า ผีของผู้ทำพิธี ซึ่งเรียกกันว่า สมัน ได้แก่ สมันคนก่อนๆ มีชื่อ ตาสี ตาบี้ ตาเพ็ง ตารอด ตาพุด ฉัตรเงิน

กล่าวได้ว่า ศาลเจ้าคลองพลู เป็นศาลนาของผู้ปกครองที่ถูกจัดลำดับชั้นให้เหนือกว่าศาลนาของชาวบ้านทั่วไป สังเกตได้จากชื่อเรียกอีกว่า “ศาลทุ่ง” คำว่า “ทุ่ง” หมายถึง “ทุ่งนา” โดยทั่วไปช่วงหลังการเก็บเกี่ยวข้าวในนาเสร็จแล้ว ชาวบ้านจะร่วมกันประกอบพิธีกรรมที่ศาลคลองพลู โดยสมันจะนั่งอยู่ภายในศาลทำพิธีกรรมเรียกผี เช่นผี ส่วนผู้ร่วมพิธีกรรมจะนั่งอยู่นอกศาล สาด

ข้าวสารให้เจ้าที่มากิน ด้วยวิธีการ “วู” เรียก ซึ่งเสริน โทวงษ์ กล่าวว่า เราก็ดูดข้าวสาร ข้าวสารนี้เรียกเจ้าที่ เรียกเขามากินมาอยู่ เรียก “วู” เรียก 2 ชั้น “วู วู” เขาอยู่ไกล เขาไปหากิน คนจน คนยาก ต้องไปหากิน “วู วู” เรียกเจ้าที่เขา หลังจากเรียกเขามากินแล้ว เวลาจะกลับก็ต้อง ภูเรียกเขาอีก 3 ครั้ง “วู วู” 3 ครั้ง (เสริน โทวงษ์. 2550)

การเซ่นไหว้ศาลใหญ่ ก็เพื่อให้เจ้าที่คุ้มครองดูแลคนท้องถิ่นให้มีความสุขความเจริญไม่ให้เดือดร้อน อยาได้เจ็บไข้ และช่วยปัดเป่าความทุกข์ต่างๆ ซึ่ง เฉิน ผันผาย กล่าวว่า เมื่อเอาข้าวขึ้นยุ้งฉางเสร็จแล้วหมดทุกบ้าน จะทำการให้ศาลทุ่ง คือ ศาลใหญ่ในตำบลหมู่บ้านในเดือน 3 ขึ้น 3 ค่ำ ทุกบ้านจะต้องร่วมกันให้ศาลจะมีสมัน คือ คนเซ่นนั่นเอง 1 คนเป็นผู้นำทุกๆ ปี แล้วก็ต้องยิงปืนสดดี 7 นัด เพื่อให้เจ้าห้วย เจ้าเขา เจ้าท้องที่มารับทราบ และมารับเครื่องสังเวย พร้อมกันวันนั้น เมื่อหมู่บ้านใดให้แล้วก็เผาข้าวหลามได้ ถ้ายังไม่ได้ให้ศาลจะหุงเผาข้าวหลามไม่ได้ เสือจะเข้าบ้าน งูจะออกอาละวาดจะเกิดอาเพศต่างๆ (ฉิน ผันผาย.ม.ป.ป.)

ปัจจุบันพื้นที่ตั้งศาลเจ้าที่คลองพลู เป็นกรรมสิทธิ์ของครอบครัวหอมหวาน ซึ่งรับผิดชอบดูแลศาลเจ้า ซึ่ง ซ่อน หอมหวาน กล่าวว่า ที่ศาลก็คือที่ดินของที่บ้าน ศาลมีมาก่อน ตั้งแต่ยังไม่เกิด เมื่อก่อนศาลเป็นไม้ แล้วเปลี่ยนมาเป็นสังกะสี เปลี่ยนมาเป็นกระเบื้อง ประมาณ 3 ปีแล้ว แม่ (ซ่อน ผันผาย) เป็นคนสร้าง ช่วยกับคนที่นี่ บางคนก็มาช่วยกันยก ในทุกปีจะเชิญ เสริน โทวงษ์ เข้ามาทำพิธี ซึ่งนอกจากจะเป็นการเซ่นเจ้าที่คลองพลูแล้ว ยังเป็นการเซ่นผีบรรพบุรุษของตระกูลโทวงษ์อีกด้วย โดยคนท้องถิ่นที่ทำนาข้าวจะเข้ามาร่วมในพิธีกรรม แต่ความหมายในการประกอบพิธีกรรมนี้สำหรับคนทำนาชาวนั้น ก็เพื่อเป็นการฝากพื้นที่นาไว้ในเจ้าที่ดูแล แต่ปัจจุบันพิธีกรรมนี้รับรู้กันเฉพาะกลุ่มผู้ใหญ่ในท้องถิ่น ดังนั้นคนท้องถิ่นที่เข้ามามีส่วนร่วมงานจึงจำกัดอยู่เพียงผู้ใหญ่ที่ยังทำนาข้าวและผู้ที่ยังนับถือศาลเจ้าคลองพลูเท่านั้น ซึ่งซ่อน หอมหวาน กล่าวว่า เวลาเขาปวดเข่า เขาก็มาบน ขอให้หาย พอหายก็มาแก้บน และพอถึงฤดูเก็บเกี่ยว เขาจะมาให้ศาลที่ พอถึงฤดูการทำกิน หนานี้เป็นหวานไถ ปีละ 2 ครั้ง ประมาณ เดือน 6 และเดือน 4 แล้วแต่ว่าชาวบ้านจะร่วมใจกัน ไปรับเจ้าของศาล (ซ่อน หอมหวาน. 2550:สัมภาษณ์)

กล่าวได้ว่าด้านวัฒนธรรมนั้น แม้ว่าศาลเจ้าสวนนารายณ์จะเป็นความเชื่อร่วมของคนในท้องถิ่นตะเคียนทองและคลองพลู แต่การแบ่งแยกทรัพยากรระหว่างท้องถิ่นตะเคียนทองและคลองพลู คือ การอาศัยเจ้าที่เป็นตัวแบ่งแยกทรัพยากรท้องถิ่น ซึ่งเจ้าที่เหล่านั้นก็คือบรรพบุรุษของผู้ปกครองท้องถิ่นนั้นๆ ในชื่อที่เรียกว่า “สมัน” เป็นตัวบ่งบอกถึงความแตกต่างระหว่างท้องถิ่น ซึ่งการเซ่นไหว้เจ้าที่คลองพลู ก็คือ พิธีกรรมส่วนหนึ่งการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษของคนของ

3.5.3 เจ้าที่

ในระดับปัจเจกบุคคลมีความเชื่อว่า ผีเป็นวิญญาณที่สิงสถิตอยู่ในธรรมชาติ โดยเชื่อว่ามีผีเจ้าที่อยู่ทุกหนทุกแห่ง ไม่ว่าจะเป็นทุ่งนา ป่า เขา แหล่งน้ำ หากบุคคลเข้าไปทำอะไรในบริเวณดังกล่าว จะต้องทำพิธีเช่นไหว้ ถ้าหากרבวงก็ต้องการขอขมา ถ้าปฏิบัติถูกต้องก็จะได้รับการปกป้องคุ้มครองให้ประสบผลดี แต่ถ้ามิได้ทำพิธีให้ถูกต้องอาจทำให้เกิดเจ็บป่วยหรือล้มตาย ความเชื่อผีที่อยู่ในธรรมชาติยังเกี่ยวข้องกับการผลิตในเรื่องความอุดมสมบูรณ์ เนื่องจากเชื่อว่าถ้ามีการทำพิธีเช่นไหว้ผีที่ปกปักรักษาจะให้ผลผลิตอุดมสมบูรณ์ (อาริยา เศวตามร์.2542:49)

คำว่า “เจ้าที่” ในที่นี้หมายถึง สิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือผีที่ดูแลคุ้มครองพื้นที่เฉพาะในการเพาะปลูก รวมถึงพื้นที่บ้านเรือนด้วย เป็นการตั้งศาลในบริเวณพื้นที่ทำกินและบ้านเรือน ซึ่งแตกต่างจาก “ศาลพระภูมิ” โดยชาวบ้านจัดแบ่งแยกว่า พระภูมิไม่ใช่ผี แต่เป็นเทวดาที่เคารพนับถือ แต่เจ้าที่ เป็นผีที่คุ้มครองดูแลพื้นที่ สามารถให้คุณหรือโทษแก่ตนเองได้ ในแต่ละปีจะมีการเซ่นไหว้ศาลเจ้าที่ ซึ่งจะจัดการเซ่นไหว้ขึ้น 2 ช่วง คือ การเตรียมพื้นที่ปลูก และหลังการเก็บเกี่ยวผลผลิต การเซ่นไหว้ครั้งแรกเพื่อขอให้เจ้าที่คุ้มครองดูแลพันธุ์พืชที่ปลูกลงไปในดิน การเซ่นไหว้ครั้งที่สอง เพื่อ แสดงความขอบคุณที่ทำให้พืชพันธุ์ออกดอกออกผล และขอขมาในสิ่งที่ได้ล่วงเกินไป ซึ่งการจัดแบ่งการตั้งศาลเจ้าที่สามารถแบ่งได้ 3 รูปแบบ ตามการผลิตของท้องถิ่น คือ ศาลไร่ ศาลนา และศาลสวน ดังนี้

3.5.4 ศาลไร่

เป็นศาลเจ้าที่ที่ตั้งขึ้นบริเวณพื้นที่ตอนในการผลิตพืชไร่ต่างๆ ทั้งไร่กระวาน และข้าวไร่ โดยคนท้องถิ่นมีความเชื่อว่า พื้นที่นั้นๆ ย่อมมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแล หากมนุษย์เข้าไปกระทำการใดๆ ในพื้นที่นั้นต้องขออนุญาต แสดงความเคารพต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์นั้นๆ โดยทำการเซ่นไหว้ศาลเจ้าที่ ซึ่งพบว่า การผลิตพืชไร่ คนท้องถิ่นจะมีการตั้งศาลไร่ หรือเรียกว่า “ศาลตองปละบาย” เพื่อทำการเซ่นไหว้ผีเจ้าที่

ฉิน ผันผาย กล่าวว่า คนของเมื่อก่อน 50 ปี ทำไร่จะต้องยกศาลไร่บอกเจ้าป่า เจ้าเขา ให้รู้ก่อน เพื่อจะช่วยป้องกันสัตว์หรือดูแลข้าวให้สมบูรณ์ สิ่งของที่ให้ศาลคือ ไก่ตัวผู้ 1 ตัว พร้อมดับเครื่องใน เหล้า 1 ขวด ใบศรีปากขาม ขนมลูกโตน ขนมใส่ไส้ ขนมอบอก ธูปเทียน ยาฉุนมวน หมากพลูจิบ 2 คำ ศาลไร่จะเซ่นไหว้ครั้งเดียว ก่อนใส่ข้าว จากนั้นเมื่อย้ายที่ทำกิน เจ้าของมักแสดงเป็นข้างไปเหยียบทำลายเสีย มิฉะนั้นจะต้องติดตามให้ทุกปี เพราะโยกย้ายที่ทำไร่บ่อย สรุปลแล้วคือการไหว้ศาลนา ศาลไร่ก็เพื่อประโยชน์ในการบูชาเจ้าที่นั่นเอง (ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

การเซ่นไหว้เจ้าที่นั้น ในอดีตเมื่อขึ้นเขาปลูกกระวาน คนท้องถิ่นก็จะทำศาลไร่เช่นกัน ซึ่ง ฉิน อยู่ดี กล่าวว่า เมื่อปลูกกระวานแล้วต้องคอยเฝ้าดูแลอยู่อีกอย่างน้อยประมาณ 2 เดือน ก่อนเก็บต้องเซ่นศาลตองปละก่อน ของเซ่นมีเหล้า 2-3 ขวด ธูปเทียน หัวหมู ไก่ตัวผู้ (ที่ไม่ตัดหัว) การเซ่นทำใน

ระหว่าง 15.00 น. - 16.00 น. เชื่อกันว่า ถ้าไม่เช่นศาลตองปละจะถูกเสือกัดหรืออุบ คัตรูของพวก เก็บกระวาน คือ กระจ๊อนและหมูป่า สัตว์พวกนี้ชอบกินเมล็ดกระวาน (ชิน อยู่ดี. 2524)

ในอดีตนั้นมีการตั้งศาลไร่เพียงครั้งเดียวในหนึ่งฤดูกาล โดยพบการเช่นไหวศาลไร่ ทั้งในการผลิตไร่กระวาน และข้าวไร่ เพื่อให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแลพืชไร่ให้ปลอดภัยจากศัตรูพืชต่างๆ เมื่อถางพื้นที่ปลูกพืชไร่ ก็ยังคงมองเห็นว่ารอบๆ บริเวณนั้นยังคงสภาพเป็นพื้นที่ป่า ดังนั้นคนท้องถิ่นจึงผนวกรวม สิ่งศักดิ์สิทธิ์ของศาลไร่และพื้นที่ป่า เป็นเจ้าที่เดียวกัน ขณะเดียวกัน ความหมายของเจ้าที่ก็ยังมีอีกนัยหนึ่ง คือ “พระแม่ธรณี” โดยกระบวนการปลูกจะต้องฝังเมล็ดพืชไร่ลงไปในดิน การเช่นไหวศาลไร่ เพื่อขอให้พระแม่ธรณีดูแลเมล็ดพืชไร่ให้งอกงามสมบูรณ์ ดังนั้นความหมายของเจ้าที่ศาลไร่จึงมีความหมายสองนัยยะ ซึ่งอาจจะหมายความว่า ในอดีตนั้น เจ้าที่ของศาลไร่ คือ “เจ้าป่า เจ้าเขา” เนื่องจากพื้นที่ถูกแวดล้อมด้วยป่าไม้ จึงทำให้ความเชื่อเรื่องเจ้าป่าเจ้าเขายังดำรงอยู่เพื่อรับใช้ความสัมพันธ์ของคนท้องถิ่นกับทรัพยากรป่า แต่เมื่อพื้นที่ป่าถูกบุกรุก จนกลายเป็นสภาพพื้นที่ดินเตียนโล่ง ความหมายของพื้นที่ป่าจึงหมดไป เพราะเมื่อป่าหมด ความเชื่อเรื่องเจ้าป่า เจ้าเขาก็เสื่อมคลายลงไปด้วย ตรงกันข้าม การมองเห็นพื้นที่ดินเตียนโล่งผ่านสายตาของผู้ผลิต และเป็นปัจจัยสำคัญที่เอื้ออำนวยต่อการผลิตได้ จึงเป็นเหตุผลที่ทำให้ความเชื่อเรื่องพระแม่ธรณีเข้ามามีบทบาทมากขึ้น ในความหมายของความอุดมสมบูรณ์ของดิน

นอกจากนี้การเข้ามาผลิตพืชไร่ของคนภายนอกก็เป็นปัจจัยส่วนหนึ่งที่น่าความเชื่อเกี่ยวกับพระธรณีเข้ามาสนับสนุนการสร้างความมั่นคงในการผลิตของคนท้องถิ่น เห็นได้จากกระแสการปลูกไร่มันสำปะหลังเข้ามาในท้องถิ่น มีคนภายนอกเข้ามาบุกเบิกทำไร่มันสำปะหลังเพื่อการค้าเป็นแปลงขนาดหลายไร่ และนำเทคโนโลยีต่างๆ เข้ามาใช้ประโยชน์ในการผลิต ส่งผลความเชื่อเรื่องศาลไร่เสื่อมคลายลง และเมื่อการผลิตไร่มันสำปะหลังไม่ประสบผลสำเร็จ คนท้องถิ่นจึงหันไปปลูกพืชชนิดอื่น ทำให้การเช่นไหวศาลไร่สูญหายไป เนื่องจากความสัมพันธ์การผลิตพืชไร่กับคนท้องถิ่นถูกตัดขาดออกจากกัน ด้วยการเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตพืชชนิดอื่นๆ เข้ามาทดแทน

3.5.5 ศาลนา

ด้วยทำเลที่ตั้งของบ้านคลองพลูที่มีลักษณะเป็นพื้นที่ช่องแคบเชิงเขา จึงทำให้พื้นที่ทางกายภาพเป็นที่ลุ่มเหมาะสมในการทำนาข้าว ซึ่งถือเป็นวิถีการผลิตของคนท้องถิ่นคลองพลูตั้งแต่แรกเริ่มตั้งชุมชน และความเชื่อที่เข้ามาควบคู่กับการผลิตข้าว คือ ความเชื่อที่ว่าเจ้าที่จะสามารถคุ้มครองดูแลต้นข้าวจนกระทั่งถึงเก็บเกี่ยวผลผลิต โดยคนท้องถิ่นจะตั้งศาลเจ้าที่ ที่เรียกว่า “ศาลนา” ไว้เพื่อประกอบพิธีกรรมเช่นไหวเจ้าที่

ความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตข้าวในกลุ่มกับความเชื่อของคนของว่า การทำนาดำนั้นคล้ายกับที่ทำนาในตำบลอื่นๆ เริ่มไถราวเดือน 7 ก่อนไถนั้นต้องกูปอกเจ้าที่และชดข้าวสาร พอใกล้เวลา

ข้าวทอง คือราวเดือน 10 ตอนเย็นพวกผู้หญิงจะนำเฉลวไปปักมุงนา นอกจากนั้นยังนำเอาชอลอมที่ใส่เครื่องเช่นไปแขวนไว้กับเฉลวด้วย ของที่ใส่ในชอลอม มีกล้วย อ้อย กระจยาสารท ส้ม หมากพลู อย่างละ 3 ชั้น และก่อนเกี่ยวข้าวมีพิธีลงวันข้าว (จ่วนฮาย) ซึ่งมักจะทำในวันศุกร์ ผู้ทำพิธี คือ หญิงเจ้าของนา จะนำเอาดอกไม้ 2 ดอก รูปเทียนอย่างละคู่ไปไหว้แม่โพสพที่มุงนา แล้วหญิงนั้นก็เกี่ยวข้าว 7 กอ นำมาไว้บนที่สูง เช่นทึ่งในบ้าน ต่อจากนั้นอีก 2-3 วันจึงเกี่ยวข้าว เมื่อเกี่ยวแล้วก็เอาข้าว 7 กอไปไว้ที่ลานนวดข้าว ส่วนตากล้าที่นวดเริ่มเกี่ยวก็ถอนหลักตาหลิว และนำเอาตากล้ามาไว้ที่ลอม ต่อเมื่อเกี่ยวข้าวเสร็จแล้วประมาณ 15 วันถึง 1 เดือน จึงเอาตากล้าไปทึ่ง ส่วนการขนข้าวไปยังลานนวดข้าวแล้วต้องทำน้ำมนต์ธรณีสารรดที่เสาก่อนการนวดนั้น ถ้าข้าวน้อยก็ใช้เหยียบ เมื่อนวดแล้วก็นำเข้าไ้ไว้ในยุ้ง เจ้าของบ้านจะนำเอากะบอกใส่น้ำไปไว้ในยุ้งด้วย ใกล้เคียงกันนั้นมีข้าวรวง 1 กระจุก และมีทะนนานใส่ข้าวจนเต็ม เจ้าของบ้านจะต้องระวังดูแลให้มีข้าวอยู่เต็มทะนนาน เพื่อจะได้ทำมาค้าขึ้น เมื่อทำนาเสร็จแล้วมีพิธีลาฟางข้าว (ล่งจั้ง) คือการเซ่นที่ศาลตองปละ ผู้ทำพิธีเซ่น คือ หัวหน้าครอบครัวที่เป็นชาย (ชิน อยู่ดี. 2524)

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตข้าวกับความเชื่อในการเซ่นไหว้ศาลเจ้าที่นั้น ฉิน ผันผาย กล่าวว่า ศาลนาจะทำในเดือนสี่ วันพฤหัสบดี จะทำเป็นศาลเล็กมีสี่เสาก มุงหลังคาด้วยใบระกำ พื้นปูด้วยฟากไม้ไผ่ ขนาดกว้างประมาณ 50 เซนติเมตร สูง 1 เมตร ภายในศาลจะมีไม้เตวเจ 2 อัน มัดด้วยด้ายขาวเรียกว่า เจ้าที่นา เครื่องไหว้ศาลนา คนให้จะต้องทุ้งผ้าโสร่ง ถอดเสื้อ ผ้าขาวม้าพาดบ่า ของที่ใส่ศาลนาคือ ไก่ตัวผู้ตะกอกที่ตาย 1 ตัว พร้อมตบเครื่องใน เหล้า 1 ขวด ใบศรีปากขาม ขนมลูกโทน ขนมใส่ไส้ ขนมปอก รูปเทียน ยาฉุนมวน หมากพลูจิบ 2 คำ การให้ศาลนานั้นจะทำก่อนทำนา และหลังเก็บเกี่ยวอีกครั้ง เพื่อบูชาเจ้าที่นั่นเอง (ฉิน ผันผาย. 2547) ซึ่งขั้นตอนการทำนาในช่วงปี พ.ศ. 2490 -2500 นั้น ก่อนไถ จะทำการแรกนาขวัญ 3 รอบก่อน พร้อมกับหมากจิบ 1 คำจุดธูปบอกแม่ธรณีเจ้าที่ทำการกินอย่าให้โทษข้าวนาเสียหาย โดยมากจะแรกนาขวัญเดือนหกวันพฤหัสบดี ขึ้น 9 ค่ำ เดือนหก การปักดำ จะต้องลงกล้าปักดำวันพฤหัสบดีตามมุงนา 5 ต้น หรือ 5 กอก่อน แล้วจึงจะดำทั้งวัน ผู้หญิงแม่บ้านจะต้องเอาหมากพลูจิบไปขอแม่พระธรณีก่อนแล้วค่อยเอากล้าปักดำ ต่อไปจนหมด วันที่ข้าวกำลังท้อง เรียกว่า การปักตากล้า ในเดือน 10 กลางเดือน คือวันสารทไทย คนของจะต้องทำตากล้ารูปแม่พระโพสพกำลังท้องแก่จะออกรวง เป็นธรรมดาเมื่อคนเราท้องมักหิวโหยอยากกินอ้อย กล้วย ถั่ว งา โดยเฉพาะขนมกระจยาสารท ปีหนึ่งทำหนเดียว ดังนั้นจึงเอาเครื่องดังกล่าวมัดใส่ถุงไปแขวนกับตากล้าพร้อมหมากพลูจิบ 1 คำ เอาไปปักที่หัวนา และขอบูชาพระแม่โพสพ ให้รับเครื่องสังเวย อย่าได้ให้เม็ดข้าวลีบหรือสัตว์หนอนมากล้ำกรายเสียหาย ลูกหลานจะได้นำอาหารไปเลี้ยงมนุษย์ตลอดจนถวายแก่พระสงฆ์ เมื่อข้าวนาสุกดีแล้ว ชาวชองก็จะทำพิธีเกี่ยวข้าวที่มีรวงสมบูรณ์ และก็จะเอาหมากพลูจิบบุหรี่ปั้วน ไปขอเชิญแม่พระโพสพอย่างเสียใจเลย ลูกหลานจะขอเกี่ยวเชิญเอาไปไว้ในยุ้งฉาง จากนั้น

ผู้หญิงจึงลงมือเกี่ยวข้าว 1 กำก่อน และจะเอาไว้เป็นข้าวแม่โพสพในยุ้งใส่กระบุงมีผ้าแดงขาวเอาไว้ทุกๆ ปีตลอดมา (ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

เมื่อเอาข้าวขึ้นยุ้งฉางเสร็จแล้วหมดทุกบ้าน จะทำการให้ศาลทุ่ง คือศาลใหญ่ในตำบล หมู่บ้านในเดือน 3 ขึ้น 3 ค่ำ ทุกบ้านจะต้องร่วมกันให้ศาล จะมีนายขมูล คือคนเช่นนั้นเอง 1 คน เป็นผู้นำทุกๆ ปี แล้วก็จะต้องยิงปืนสตุติ 7 นัด เพื่อให้เจ้าห้วย เจ้าเขา เจ้าท้องที่ มารับทราบ และมารับเครื่องเสวยพร้อมกันวันนั้น แล้วชาวบ้านก็จะทำการเผาหลามได้ แล้วตลอดไปจนถึงการให้ศาลนาในเดือน 6 แล้วจะเผาหลามไม่ได้ เพราะว่าคนของโบราณ ถือว่า ผิดฤดูกาล เจ้าป่า เจ้าเขาจะปล่อยสัตว์ร้ายมารบกวนชาวบ้าน เช่น หมู เป็ด ไก่ วัวควาย จะถูกสัตว์ร้ายออกมารบกวน กัดกินบ่อยๆ

ปัจจุบันความเชื่อเรื่องศาลนาในบ้านคลองพลูปฏิบัติกันเฉพาะผู้ใหญ่บางคนเท่านั้น โดยพบว่า พื้นที่นาของท้องถิ่นจะอยู่บริเวณที่ราบลุ่มรอยต่อระหว่างตำบลตะเคียนทองและคลองพลู โดยแต่ละครอบครัวที่มีพื้นที่ทำนาก็จะตั้งศาลนา แต่หากเป็นพื้นที่นาของครอบครัวเดิม เมื่อแบ่งพื้นที่นาเป็นมรดกให้กับลูกหลานแล้ว ก็ไม่ต้องตั้งศาลนาใหม่ขึ้นมา แต่จะเช่นไหว้ศาลนาเดิมของครอบครัว ดังนั้น การเช่นไหว้ศาลจึงไม่ได้เฉพาะพื้นที่เพาะปลูกข้าวของครอบครัวนั้นๆ แต่หมายถึงพื้นที่เพาะปลูกของตระกูลตนเองด้วย ซึ่งผู้ใหญ่ในท้องถิ่นเชื่อว่า เป็นพิธีกรรมที่จำเป็นต่อการผลิตข้าวหากไม่ได้เช่นไหว้ อาจเกิดผลเสียต่อข้าว ดังนั้น จึงเป็นการสร้างความมั่นใจว่า พวกเขาจะมีข้าวไว้บริโภคในครัวเรือนในปีต่อไป เพราะเชื่อว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่พวกเขาแสดงความเคารพจะคุ้มครองดูแลต้นข้าวให้เจริญงอกงามจนสามารถเก็บเกี่ยวผลผลิตได้

3.5.6 ศาลสวน

ศาลสวน เป็นพิธีกรรมเช่นไหว้เจ้าที่ที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นใหม่ เพื่อขอใช้พื้นที่ทำกินและดูแลผลผลิตให้เจริญงอกงาม ซึ่งการเกิดขึ้นของศาลสวน เป็นการนำรูปแบบการเช่นไหว้ศาลไร่ มาใช้กับพื้นที่สวนผลไม้ โดยจะทำการเช่นไหว้ในช่วงเก็บเกี่ยวผลผลิตแล้ว ซึ่งการผลิตของคนท้องถิ่นมีความสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องเจ้าที่ โดยคนท้องถิ่นได้นำเจ้าที่มารับใช้วิถีการผลิตพืชแต่ละชนิด เพื่อสร้างความมั่นใจให้กับตนเองว่า ในหนึ่งฤดูกาลผลิตพืชในพื้นที่นั้นจะสามารถเก็บเกี่ยวผลผลิตได้ตามที่คาดหวัง จะเห็นได้ว่าเมื่อมีการผลิตพืชไร่ คนท้องถิ่นก็จะสร้างศาลไร่ เพื่อประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้เจ้าที่ แต่เมื่อการผลิตพืชไร่หมดไปจากพื้นที่ ศาลไร่ก็สูญหายไปด้วย ตรงกันข้ามการผลิตพืชสวนก็เข้ามาแทนที่ คนท้องถิ่นจึงสร้างศาลสวน เพื่อประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้เจ้าที่ ในพื้นที่สวน เช่นเดียวกันการเช่นไหว้ศาลไร่

ความคลึงคล้ายกันของศาลไร่กับศาลสวน คือการตั้งศาลเช่นไหว้เจ้าที่ เพื่อให้ผลผลิตที่เก็บเกี่ยวได้ มีปริมาณและคุณภาพสูง เพราะต้องนำไปขาย ดังนั้นจึงต้องมีการบนบานต่อเจ้าที่ก่อนการเก็บเกี่ยวว่า หากผลผลิตสูงจะนำของเช่นใดๆ มาถวายเจ้าที่ วิธีการนี้ พบว่าคนท้องถิ่นใช้เครื่องเช่นเป็น

เครื่องมือในการต่อรองกับเจ้าที่ ซึ่งสามารถสร้างความมั่นใจให้กับผู้ผลิตว่า เจ้าที่จะดูแล และคุ้มครองการผลิตในแต่ละครั้งได้ ส่วนใหญ่จะทำกับสวนเงาะ และสวนทุเรียน สำหรับศาลนา ไม่พบว่ามีคนท้องถิ่นทำการบนบานด้วยเครื่องเซ่นไหว้ต่างๆ ในลักษณะการต่อรองกับเจ้าที่ แต่เป็นการเซ่นไหว้เพื่อขอร้องให้พระแม่ธรณีคุ้มครองดูแลต้นข้าวในนา ให้มีผลผลิตเพียงพอแก่การบริโภคในแต่ละปี อย่างไรก็ตาม การเซ่นไหว้ศาลเจ้าที่นั้น ปัจจุบันคงหลงเหลือเฉพาะกลุ่มคนดั้งเดิมในท้องถิ่นเท่านั้น กำลังจะเลือนหายไป ซึ่ง เฉิน ผันผาย กล่าวว่า การให้ศาลนา ศาลไร่ของชาวช่อง ปัจจุบันเด็กรุ่นหลังจะไม่รู้ เพราะผู้นำพิธีนี้ได้ตายไปหมดแล้ว หรือยังอยู่ก็ไม่ได้ทำการให้ศาลนาอีกแล้ว เพราะว่าความเจริญด้านวัตถุเข้ามา มีบทบาทมากมาย(เฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)



ภาพประกอบ12 : ภาพแสดงการเซ่นไหว้เจ้าที่

การตั้งศาลเจ้าที่ เพื่อเซ่นไหว้ บ่งบอกถึงการดำรงอยู่ของคนบ้านคลองพลู ประการแรก เมื่อสมัยก่อนมีการกำหนดเอกสารสิทธิ์ในที่ดิน การตั้งศาลเจ้าที่ต่างๆ เพื่อเซ่นไหว้นั้น ประการแรก การเซ่นไหว้เจ้าที่ เป็นสัญลักษณ์ในการกำหนดพื้นที่การจับจองว่า พื้นที่ใดเป็นของใคร ซึ่งพบว่า พื้นที่อยู่อาศัยกับพื้นที่เพาะปลูกของคนในท้องถิ่นแยกออกจากกัน เช่น บ้านเรือนอยู่คลองพลู แต่พื้นที่ทำกินอยู่ตะเคียนทอง เป็นต้น ดังนั้นศาลเจ้าที่จึงถูกใช้ประโยชน์ในการให้ความหมายทางสัญลักษณ์อาณาเขตดินแดนทำมาหากินของครอบครัว โดยสื่อผ่านศาลเจ้าที่ว่า พื้นที่นั้นๆ มีเจ้าของที่ดินแล้ว ประการที่สอง คือ การเซ่นไหว้เจ้าที่ในบริบทบ้านคลองพลู ยุคหลังปี พ.ศ.2500 เมื่อพื้นที่ป่าถูกตัดโค่นลง และมีผู้คน

เข้ามาจับจองพื้นที่ทำประโยชน์ การเช่าไร่เจ้าที่คนท้องถิ่นจะใช้ “พระแม่ธรณี” เป็นตัวแทน “เจ้าที่ดิน” ซึ่งมีนัยความหมายว่า เจ้าที่ คือ “ผืนแผ่นดิน” ไม่ได้กินความหมายไปถึงทรัพยากรน้ำ และป่า เหมือนคำว่า “เจ้าที่” ในอดีตของคนคลองพลูที่รวมความหมายถึง “เจ้าป่า เจ้าเขา” เนื่องจากความสำคัญในการผลิตช่วงหลังปี พ.ศ.2500 นั้น ความอุดมสมบูรณ์ของพื้นดิน ถือเป็นเงื่อนไขที่สำคัญ และการนำพืชพันธุ์สูงสู่ดินเพื่อให้เจริญเติบโตนั้น ชาวบ้านไม่สามารถควบคุมดูแลพันธุ์พืชได้ตลอดเวลา จึงต้องฝากความหวังไว้กับพระแม่ธรณี ให้ช่วยดูแลพืชพันธุ์เหล่านั้น

ประการที่สาม จะเห็นว่า การตั้งศาลเจ้าที่นั้น บ่งบอกถึงพัฒนาการและการปรับตัวของคนท้องถิ่นต่อการผลิตและสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างต่อเนื่อง กล่าวได้ว่า ในยุคสมัยที่การดำรงชีวิตสัมพันธ์กับป่าและกระวาน ชาวบ้านก็จะสร้างศาลไร่ไว้เช่นไร่ภูเขา และเมื่อพวกเขาสัมพันธ์กับการทำนาปลูกก็จะเช่นไร่ศาลนา และในยุคสมัยที่ผู้คนในจังหวัดจันทบุรีหันมาทำสวนผลไม้ คนท้องถิ่นคลองพลูก็ได้สร้างศาลสวนขึ้นมาใหม่ เพื่อให้ความเชื่อตนเองตอบสนองกับการผลิตที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยและสภาพแวดล้อม ด้วยวิธีการปรับวิถีคิดเรื่องเจ้าที่ ให้สอดคล้องกับการผลิต บนฐานความคิดเดิมที่เชื่อว่า พื้นดิน เป็นส่วนหนึ่งของทรัพยากรธรรมชาติที่มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์สิงสถิตอยู่ และต้องแสดงความเคารพต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์นั้น เพื่อขอความคุ้มครอง

3.6 วัฒนธรรมการเกิด

คนของในอดีตหรือก่อนปี พ.ศ. 2500 นั้น เมื่อภรรยาตั้งท้องมา 5 เดือน สามีจะไปหาหมอตำแยให้มาดูครรภ์ภรรยา และจะใช้รูปเทียนบอกผีเรือนก่อนทุกครั้ง หมอตำแยจะให้คนท้องนอนหงาย แล้วก็คลำท้อง หรือแปรท้อง เพื่อให้ลูกในท้องอยู่ปกติ หากผู้ตั้งท้องมีอาการปวดไม่สบาย สามีก็จะหายาจากหมอบำบัดวิธีสวดขับผีพราย ทำน้ำมนต์ เอาด้ายมงคลผูกโพลแขวนคอไว้ ต่อมาเมื่อตั้งท้องได้ 7-9 เดือน สามีจะเตรียมไม้พินและให้หมอตำแยมาตรวจท้องตอนค่ำทุกวัน ส่วนไม้พินที่เตรียมไว้จะเอาไว้ก่อกองไฟให้คนคลอดลูกใหม่นอนอย่างไฟจนครบ 3-7 วัน ตลอดทั้งวันทั้งคืน แต่ไม้พินนั้น หากสามีตัดยาว มักคลอดลูกเป็นเพศชาย แต่ถ้าตัดสั้น มักจะคลอดลูกเป็นเพศหญิง และจะกองสุขเอาปลายมาชนกันใช้ประมาณ 30 คู่ โดยพินสำหรับก่อกองไฟ จะใช้ไม้ไผ่สดๆ ตัดเป็นสี่ท่อนยาวเท่ากัน วางเป็นรูปสี่เหลี่ยม พินจะรองด้วยขี้เถ้าซึ่งเอามาจากเตาไฟ ร่องหน้าๆ เพื่อกันไฟไหม้พิน สำหรับพินที่จะใช้ในการติดไฟต้องไปตัดไม้มาจากในป่า ซึ่งคนของจะมีความเชื่อกันว่าในพินนั้นจะมีผีร้ายต่างๆ อยู่ และเพื่อไม่ให้ผีร้ายทำร้ายแม่และเด็ก ก็จะมีการป้องกันผีร้ายในพิน โดยตัดไม้ที่จะทำเป็นพินตากแดดไว้หลายๆ วัน ซึ่งกองไม้ที่ตากแดดนั้นต้องใช้หนามล้อมไว้รอบๆ

เมื่อตั้งท้องครบ 9 เดือนแล้ว จะรู้ได้จาก หมอตำแยที่คอยดูแลว่าลูกในครรภ์ดิ้นหันหัวลงแล้ว ก็ต้องเตรียมเตาไฟดิน แคนนอนไฟ ยาดอง ยาร้อน ใโป้ไฟสี่สูก ขมิ้นเหลือง เหล้าขาว กะดั่ง เปล

ผ้าขาวม้า เชือกโยงยัด ไม้รองคัน เสื่อห่อรก เกลือเคล้ารก ไพล น้ำมันตะเดาะเคราะห์ หลอดผ้า ซีกตัดสายสะดือ การทำแคร่นอนไฟให้สูงกว่าเตาไฟเล็กน้อย หันหัวไปทางเหนือหรือตะวันออก ตั้งหิ้ง ครุหมอต้าแย

วิธีการทำคลอด จะมีหมอน้ำมันใส่ชั้น คือ น้ำมัน ฟันให้ลูก ออกง่าย ว่าคาถา ยะโตหัง 1 จบ แล้วหมอน้ำมันจะพันหัวคนท้อง เวลามีลมเบ่ง และหมอต้าแยจะคอยดูคนท้องว่าคนท้องมีลมเบ่งลูกออกมาหรือยัง หมอต้าแยจะคอยดึงทารกออกจากช่องคลอดพร้อมกับเอารกเด็กทารกออกพร้อมกัน เมื่อเด็กออกมาแล้ว หมอต้าแยก็จะตัดสะดือด้วยหลอดคม เตรียมเอายากวาดล้างคอเด็ก โดยใช้ กระเทียมและเหล้า จากนั้นรกเด็กจะคลุกเกลือก เอาไปฝังเสีย พร้อมกับเอากระดังที่เตรียมไว้ ทำเบาเซเด็กทารก แลใช้ผ้าถู หรือผ้าขาวมือ ทำกระโคมคลุมเด็ก เพื่อให้เกิดความอบอุ่นสักกระยะหนึ่งก่อน

ส่วนแม่เด็กที่คลอดใหม่ สามิและหมอต้าแยจะต้มน้ำร้อนใส่ใบไพล แล้วก็ให้อาบน้ำเสร็จแล้ว ก็ให้แม่เด็กขึ้นนอนบนแคร่ที่เตรียมไว้ เพื่อจะนอนไฟต่อไป ก่อนจะก่อไฟหมอต้าแยต้องดับพิซไฟก่อน แล้วถึงให้แม่เด็กนอนไปต่อไป 3 วัน โดยต้องนอนหันหน้าเข้าไฟ แล้วหมอต้าแยจะให้แม่เด็กกินยาร้อนกลืน เอาใบไผ่สีสุก 1 กำ โขลกให้แหลก เคล้ากับเหล้าขาวบิ่บคั้นเอาแต่น้ำ กรองด้วยผ้าให้สะอาดจึงจะให้แม่ลูกอ่อนกินหนึ่งถ้วยตาไปครั้งเดียวก็พอ จากนั้นวันต่อไปแม่ลูกอ่อนจะต้องกินยาร้อน ยาตองกับเหล้า เพื่อไล่เลือดเสียที่ค้างในอุ้มดลูกให้หมดได้ก็ยิ่งดี เมื่อแม่เด็กลูกอ่อนนอนไฟได้ 3 วัน หมอต้าแยจะทำพิธีงำแงเด็ก คือ ทำบายศรีปากชาม ทำขนมลูกโหนดใส่ ชามบายศรี มีผ้าแดง-ขาว ให้แม่เด็กลูกอ่อน ขอขมา กล่าวอภัยโทษอย่ามีบาปกรรมกับหมอต้าแยต่อไปเลยแล้วทำการผูกข้อมือ หมอต้าแยด้วยด้ายแดง-ขาว พร้อมกับเอาสตางค์ค่าครุหมอต้าแยให้ เพื่อเป็นค่ามาทำคลอด ให้ตามแต่จะให้ก็ได้ แล้วหมอต้าแยจะทำพิธีเอาเด็กอ่อนขึ้นเปล พร้อมกล่าวเรียกมิ่งขวัญ เด็กอ่อนตอนขึ้นเปลด้วย แล้วหมอต้าแยจะมาดูแลแม่เด็กอ่อนจนแข็งแรงดีก่อนประมาณ 7 วัน จากนั้นหมอต้าแยจะโยนแม่ซื้อเด็กให้เพื่อเด็กอ่อนจะไม่ร้องตอนค้าคืน พร้อมกับผูกหัดกัน แม่ซื้อมาเข้าหลอกเด็กให้ร้องตอนค้าคืนมิได้

เมื่อคลอดได้ 3-7 วันจะต้องทำพิธีดับเพลิงไฟ เอาลูกขึ้นเปล เหมาะแล้วผูกมือหมอต้าแย เรียกว่า “ซาจ๊าบ” จากนั้นการนอนไฟคนลูกอ่อนจะนอนตอนกลางคืน จนครบหนึ่งเดือน ซึ่งการดูแลเด็กหลังคลอด คือจะต้องกวาดทราย ละทรายน้ำนม และดูแลสะดือ โดยเอามหาหิงก้อนรดด้วยควัน ตะเกียง หรือใต้ เพื่อให้มหาหิงละลายแล้วเอาไปกดที่สะดือเด็ก ทำทุกคำจนสะดือแห้งไม่มีแผล และเอามหาหิงนำทาท้องเด็กป้องกันท้องอืดท้องผูก และปวดท้องได้ดี

3.7 วัฒนธรรมการตาย

คนของในอดีต เมื่อเสียชีวิต ญาติพี่น้องต้องแสดงความอาลัยอาวรณ์ ด้วยการจัดงานศพ เริ่มจากการทำพิธีชำระอาบน้ำร้อนที่มลทินติดตัวให้สะอาด แล้วประโลมด้วยน้ำอม ผ่าห่มเครื่องแต่งกายที่ใหม่ๆ และต้องเอาสตาบักห่อชายพก เพื่อจะเอาไปเสียบผ่านด่านที่จะข้ามไปสู่โลกหน้าให้สะดวก จากนั้นพี่น้องจะต้องทำกรวยด้วยใบตองใส่ดอกไม้ เพื่อพนมมือไปกราบไหว้ เขาจุฬามณี และยังใช้ด้ายขาวเป็นสายสิญจน์ผูกด้ายด้วย เพื่อจะไม่ให้ผู้ตายมีอาการงอแงอยู่ในโลงอุจาดตาในเวลาเผามากนัก การทำโลงใส่โดยมาก ยาว 4 ศอก กว้าง 1 ศอก ทำเขนยที่ฝา เมื่อเสร็จ วงด้วยสายสิญจน์ตามมุมเอาเหล้า 4 ขวด และเครื่องใช้มีด ขวาน กบ สัตว์ต่างๆ จะต้องทำน้ำมันต์ธรรณีสารพรม เพื่อจะไม่ให้มีเสนียดจัญไร กับผู้ทำโลงแล้วก็ห้ามขึ้นบ้าน แล้วคนอยู่บนเรือนจะดักบอกถามว่า จะเอาใส่ใคร คนห้ามบอกว่า จะใส่เฉพาะคนที่ตายคนเดียวนี้เอง จากนั้นก็จะห้ามเอาไปที่ศพแล้วก็ให้ลูกหลานทำพิธีขอขมาลาโทษผู้ตายแล้วก็เอาใส่โลง จากนั้นก็กำหนดสวดพระอภิธรรมไม่น้อย 4 คืน แต่ถ้าตายโหงจะไม่เอาไว้ที่บ้าน ต้องเอาไปไว้วัดหรือไม่ก็เผา

พิธีเผาศพคนของโบราณ เมื่อไว้ศพครบกำหนดแล้วหรือก่อนจะเอาศพออกจากบ้าน หมอพิธีสัปเหร่อจะทำด้ายสายสิญจน์ผูกข้อมือและคอเด็กทุกคนข้างป้องกันวิญญาณผู้ตายจะทำให้เกิดเจ็บป่วยได้ แล้วหมอให้ญาติพี่น้องนำสำรับอาหารหวานคาวเช่นบอกรวมที่ตายอีกครั้ง จากนั้นจะนำศพไปเผาป่าช้า เมื่อหามไปถึงป่าช้าจะหามเวียนรอบเชิงตะกอน 3 รอบแล้วเอาศพวางบนเชิงตะกอน สัปเหร่อจะทำพิธีเผาศพ โดยทำน้ำมันต์แล้วเอาเหล้าไข่ม่มข้าวปลา ขอแม่ธรณีก่อน จากนั้นจะเอาขี้ไต้ก่อไฟเป็นกองแล้วให้ผู้ไปปลงศพขอไฟสัปเหร่อพุดต่างๆ ขอไฟเผาผีคนนี่คนเดียว ผู้เผาศพต้องหาธูปเทียนรวมกันจุดไฟของสัปเหร่อ แล้วเอาไฟเผาศพใต้เชิงตะกอน เมื่อไฟติดดีแล้วพระจะสวดมาติกา และในเช้าวันรุ่งขึ้นจะเก็บกระดูก พระสงฆ์สวดมนต์ 4 องค์ทำพิธีเก็บกระดูก เอาน้ำหอม ทำรูปคน พระสวดบังสกุลตายแล้วสวดบังสกุลเป็น เป็นอันเสร็จพิธีทำบุญศพ

คนของจะถือว่า งานศพ เป็นงานที่จำเป็นที่สุด แม้เจ้าภาพจะไม่ได้เชิญ แต่เมื่อทราบจะมาเอง โดยจะนำ ข้าวสาร พริก มะอึก มะเขือ พักแพง ฯลฯ มาทำบุญ แทนการทำบุญด้วยเงิน ในการร่วมพิธีศพนั้นคนของจะไม่ค่อยเศร้าโศก จะคุยสนุกสนานและจะอยู่กันจนสว่างเพื่ออยู่เป็นเพื่อนศพ คนของเชื่อว่าผู้ตายไม่ได้จากไปไหน เพราะมีหิ้งบูชาอยู่ในบ้านก็เหมือนผู้ตายยังอยู่ปกติ (วันวิสา อุ่นขจร. 2549:4)

ทั้งนี้ วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ทั้ง ภาษา พิธีกรรม และวัฒนธรรมของอื่นๆ แสดงให้เห็นถึงการเคารพบรรพบุรุษ เพราะคนของเชื่อว่าอำนาจของสิ่งเหนือธรรมชาติและวิญญาณของบรรพบุรุษจะดลบันดาลให้ครอบครัวทำกิจการอันใดประสบผลสำเร็จและได้ผลผลิตเป็นกอบเป็นกำ ส่งผลให้ชีวิตความเป็นอยู่ดีขึ้น เรื่องราวของวัฒนธรรมและความเชื่อเหล่านี้จึงสะท้อนการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นที่จะถูกควบคุมการใช้ประโยชน์จากที่ดิน น้ำ และป่า มาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

บทที่ 3

ชุมชนบ้านคลองพลู

ตำบลคลองพลู อำเภอเขาชะเมา จังหวัดจันทบุรี

ในการศึกษาวิจัยเรื่องการสืบทอดและร่วมสำนึกทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอเขาชะเมา จังหวัดจันทบุรีในบทนี้ ผู้วิจัยได้นำเสนอลักษณะของประวัติความเป็นมาของชุมชน ลักษณะทางกายภาพ และโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนบ้านคลองพลู ซึ่งเป็นบริบทชุมชนที่จะนำไปสู่การวิเคราะห์เชื่อมโยงต่อประเด็นการสืบทอดและการใช้ทรัพยากรของท้องถิ่นต่อไป โดยผู้วิจัยอธิบายได้ดังนี้

1. ประวัติความเป็นมาของชุมชน

ชุมชนบ้านคลองพลู เป็นชุมชนที่มีการตั้งถิ่นฐานมาเป็น 100 ปี ซึ่งในอดีตเป็นส่วนหนึ่งของอาณาเขตบ้านตะเคียนทอง หลักฐานปรากฏว่าพื้นที่บริเวณบ้านตะเคียนทอง เป็นชุมชนที่มีอายุช้านับร้อยปี เห็นได้จากการสร้างวัดสุวรรณคีรีรามในปี พ.ศ.2300 ซึ่งชาวบ้านเรียกว่า วัดเขาน้อย เพราะอยู่บนเนินเขาเล็กๆ บริเวณพื้นที่บ้านตะเคียนทองติดต่อกับบ้านคลองพลูในปัจจุบัน ซึ่งแต่เดิมนั้นผู้คนบ้านตะเคียนทอง(ตะเคียนทอง-คลองพลู-น้ำขุ่น) จะต้องมาทำบุญตักบาตรในวันเทศกาลต่างๆ ที่วัดสุวรรณคีรีราม(เขาน้อย) เพียงแห่งเดียว ระยะเวลาต่อมา จึงได้มีการสร้างวัดประจำบ้านของตนเองขึ้น ได้แก่ วัดตะเคียนทอง วัดคลองพลู และวัดน้ำขุ่น (สี เดชพล. ม.ป.ป.)

พื้นที่บ้านคลองพลู เป็นบริเวณที่มีต้นพลูเถาใหญ่ขึ้นอยู่มากมายริมคลอง ชาวบ้านจึงเรียกพื้นที่นี้ว่า “คลองพลู” ต่อมาผู้คนจากบริเวณพื้นที่ตะเคียนทอง และน้ำขุ่น ก็เข้ามาตั้งถิ่นฐาน และสายตระกูลที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานช่วงแรก ได้แก่ ตระกูลผ้นผาย คงคาเขียว ดอกพิกุล สีสมบัติ พลอยงาม และสายนาค ในลำดับต่อมาจึงมีการสมรสกันภายในกลุ่มสายตระกูล (endogamy) ซึ่งสายตระกูลผ้นผาย เป็นสกุลที่มีความสัมพันธ์ทางเครือญาติมากที่สุด และระยะแรกเริ่ม ผู้คนบ้านคลองพลูก็ยังใช้วัดตะเคียนทองเป็นศูนย์กลางในการประกอบกิจกรรมทางศาสนา เพราะบรรพบุรุษได้ใช้ประโยชน์จากวัดตะเคียนทองมาตลอดชั่วอายุคน ขณะนั้นพื้นที่คลองพลูก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของบ้านตะเคียนทอง

ดังนั้นความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างคนตะเคียนทองกับคนคลองพลูจึงมีความผูกพันใกล้ชิดกันในระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติ สังคมและวัฒนธรรมอย่างแนบแน่น ซึ่งการแบ่งแยกชั่วระหว่างความเป็นคนคลองพลูกับคนตะเคียนทองเกิดขึ้น เมื่อการพัฒนาของรัฐเข้ามาสู่ท้องถิ่น ซึ่งนำไปสู่การบอกว่าตนเอง

คือ “คนคลองพลู” เพื่อผลประโยชน์จากการพัฒนาที่จะเข้ามาสู่ท้องถิ่นตนเอง จากการเข้ามาตั้งถิ่นฐานบ้านคลองพลูเมื่อประมาณ 100 ปีก่อน มีจำนวนครัวเรือนที่เข้ามาอยู่อาศัยประมาณ 7-10 ครัวเรือน จนกระทั่งปี พ.ศ.2550 พบว่า บ้านคลองพลู (หมู่ 4 ตำบลคลองพลู) มีประชากร 727 คน (ชาย 360 คน หญิง 367คน) (เดิน ผันผาย. 2554: สัมภาษณ์)

ความสัมพันธ์ทางเครือญาติของคนของคลองพลูและตะเคียนทองพบว่ามีความเข้มข้นมาก และถ้าจะกล่าวโยงไปในเรื่องการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น จะพบว่าจากวิถีชีวิตในช่วงเวลาที่สังคมบ้านคลองพลูถูกปิดล้อมด้วยพื้นที่ป่า เข้ามายุคการพัฒนาท้องถิ่นสู่ความทันสมัยที่เกิดขึ้นในท้องถิ่น การเปลี่ยนผ่านยุคสมัยสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คนในบ้านคลองพลู คือ ก่อนปี พ.ศ. 2450 เริ่มมีผู้อพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในบ้านคลองพลู โดยเริ่มแรกเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณที่เรียกว่า “แถบหลังเนิน” (บริเวณใกล้กับสี่แยกถนนมายคลองพลูในปัจจุบัน) และต่อมาจึงมีการย้ายเข้ามาตั้งถิ่นฐานบริเวณ “ท้ายทุ่ง” (ชุมชนบ้านคลองพลู) ตระกูลที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานบริเวณท้ายทุ่ง หรือบ้านคลองพลู ได้แก่ ตระกูลผันผาย พลอยงาม นาคสาย คงคาเขียว สีสมบัติ และดอกพิกุล ในขณะที่มีบ้านเรือนอยู่ประมาณไม่เกิน 10 หลังคาเรือน และทุกตระกูลที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานนั้นใช้ภาษาของในการสื่อสารระหว่างกัน และนิยมตนเองว่าพวกเขา คือคนของ ซึ่งการเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบ้านคลองพลู จะเข้ามากันในลักษณะทั้งครอบครัว และเมื่อลูกหลานเติบโตขึ้น ส่วนใหญ่ก็จะสมรสกันภายในท้องถิ่นคลองพลู หรือท้องถิ่นใกล้เคียง เช่น น้ำขุ่น และตะเคียนทอง เป็นต้น แต่เหตุผลที่ทำให้ตระกูลผันผายมีผู้ใช้นามสกุลกันมาก และเป็นตระกูลที่มีบทบาทมากในท้องถิ่น ก็เนื่องจาก การมีลูกหลานที่เป็นลูกชายในการสืบสกุลที่มากกว่าตระกูลอื่นๆ และผู้ชายเหล่านั้นก็เป็นแรงงานสำคัญในการขยายพื้นที่เพาะปลูกและเข้าถึงอำนาจทางการปกครองได้มากกว่าตระกูลอื่น

การเข้ามาอาศัยอยู่ในบริเวณบ้านคลองพลุนั้น ซึ่งเมื่อก่อนก็คือพื้นที่เขตตะเคียนทอง ชาวบ้านมักจะถางป่า เพื่อปลูกข้าวไร่ในพื้นที่ดอน แต่สำหรับในที่ลุ่มชาวบ้านจะปลูกข้าวทำนาลุ่ม เพื่อเก็บไว้บริโภคในครอบครัว ซึ่งการปลูกข้าวไร่ ชาวบ้านก็จะตั้งศาลไร่ ไว้บริเวณพื้นที่เพาะปลูก และพื้นที่ที่ปลูกข้าวลุ่ม ชาวบ้านก็ตั้งศาลนาไว้เช่นเดียวกัน โดยจะทำการเช่นไหว้ศาลไร่ และศาลนา ในช่วงก่อนเพาะปลูก และในช่วงข้าวออกรวง โดยมีความเชื่อวิญญาณศักดิ์สิทธิ์จะคุ้มครองดูแลผลผลิตของพวกเขาให้เจริญงอกงามจนกระทั่งเก็บเกี่ยวผลผลิตเสร็จแล้ว หลังจากปลูกข้าวเสร็จจะต้องเตรียมตัวขึ้นเขาสอยดาว เพื่อปลูกกระวาน เจาะน้ำมันยาง และเก็บของป่าอื่นๆ เพื่อนำไปขายในเมืองจันทบุรี การขึ้นเขาสอยดาวแต่ละครั้งจะต้องใช้เวลาหลายวัน บางครั้งก็ 15 วัน บางครั้งก็เป็นแรมเดือน ดังนั้น จึงต้องเช่นไหว้ เจ้าป่าเจ้าเขา ก่อน การขึ้นเขาไปเก็บของป่า เพราะเชื่อว่า ดิน น้ำ ภูเขา และป่ามี วิญญาณศักดิ์สิทธิ์สิงสถิตอยู่ ซึ่งการเช่นไหว้ก็เพื่อต้องการให้วิญญาณศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแล และการเข้าป่ามีข้อกำหนดหรือข้อห้ามที่ต้องปฏิบัติ และหากไม่ประพฤติปฏิบัติตามข้อห้าม ก็ถือว่าเป็นการลบหลู่วิญญาณ

ศักดิ์สิทธิ์ อาจทำให้ตนเองและครอบครัวประสบเคราะห์ร้าย ซึ่งเคราะห์ร้ายที่เผชิญกันอยู่บ่อยครั้ง คือ การพบเจอเสือในป่า และการเป็นไข้ป่า

หลังจากนำผลผลิตจากป่าเข้ามาเก็บไว้ในครัวเรือน คนของก็จะรวบรวมผลผลิตจากป่าเหล่านั้น นำออกไปขายให้กับพ่อค้าชาวจีนในตัวเมืองจันทบุรี โดยการเดินลัดเลาะป่ามาทางบ้านน้ำซุ่น และมาขึ้นแพที่วัดท่าอุดม ล่องไปตามสายแม่น้ำจันทบุรี จนถึงตัวเมืองจันทบุรี ซึ่งการเข้าเมืองแต่ละครั้งมีทั้งผู้หญิงและผู้ชายที่ร่วมเดินทางนำสินค้าของป่าไปส่งพ่อค้า และการเดินทางเข้าเมืองนั้น คนของจะซื้อสินค้าที่จำเป็นนำกลับมาท้องถิ่นด้วย เมื่อกลับมาถึงท้องถิ่น ชาวที่ปลูกไว้ก็ออกรวงสีทอง เพื่อป้องกันให้รู้ว่าถึงเวลาเก็บเกี่ยวแล้ว คนของจะร่วมช่วยเหลือกันเกี่ยวข้าว นวดข้าว จนเสร็จครบทุกบ้าน ซึ่งถือว่าเสร็จสิ้นฤดูกาลในการผลิตรอบปี ซึ่งในช่วงที่อาศัยอยู่ในท้องถิ่น บางครอบครัวก็ทำการทอเสื่อคลุม เสื่อคล้า หรือเครื่องสานอื่นๆเก็บไว้ใช้ในครัวเรือน บางครอบครัวก็ออกไปหาปลาและสัตว์น้ำอื่นๆ ตามแหล่งคลองพลู และคลองตะเคียนทอง ซึ่งมีอยู่มากมาย เพื่อนำกลับมาบริโภค

วิถีชีวิตคนบ้านคลองพลูที่กล่าวมานั้น ไม่ใช่แบบแผนวิถีชีวิตที่แน่นอน แต่ทั้งนี้เพื่อต้องการแสดงให้เห็นถึงรูปแบบชีวิตของบ้านคลองพลูในอดีตที่สามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติที่ล้อมรอบ ซึ่งอาจไม่แตกต่างจากผู้คนในอดีตที่อาศัยในเขตป่าแถบภาคตะวันออกเฉียงของประเทศไทยมากนัก ช่วงแรกของการตั้งถิ่นฐานบ้านคลองพลุนั้น ตระกูลคงคาเขียวเป็นตระกูลที่มีบทบาทสำคัญในท้องถิ่น เนื่องจากความสัมพันธ์ทางเครือญาติที่แน่นแฟ้นกับบ้านตะเคียนทองที่เป็นศูนย์กลางชุมชน โดยพบว่าลูกชายครอบครัวตระกูลคงคาเขียว คือ “ตาบัว คงคาเขียว” ได้รับตำแหน่งผู้ใหญ่บ้านคนแรกของบ้านคลองพลู และต่อมาครอบครัวตาบัว คงคาเขียว ก็มีลูกผู้หญิงประมาณ 4 คน สมรสกับคนจากท้องถิ่นใกล้เคียง เช่น ตระกูลหงษ์บิน เกือกิจ และสี่สมบัติ

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างตระกูลผันผาย กับ ตระกูลคงคาเขียว เริ่มต้นจาก “ตาก็ ผันผาย” สมรสกับ “ยายเหรียญ คงคาเขียว” และ “ต้าว ผันผาย” สมรสกับ “ยายเข้า คงคาเขียว” ซึ่งการสมรสทั้งพี่น้องระหว่างสองตระกูลนี้ ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างกันแน่นแฟ้นยิ่งขึ้น มีการช่วยเหลือกันในกระบวนการผลิต ตั้งแต่การเก็บของป่า ทำนา และปลูกสร้างบ้านเรือน ซึ่งผู้วิจัยสันนิษฐานว่า การช่วยเหลือกันในทุกๆด้านนั้น มาจากความสัมพันธ์ทางเครือญาติที่เกิดขึ้นจากการสมรสกันของคนในท้องถิ่นที่ตั้งถิ่นฐานทำมาหากินอยู่ภายในบริเวณใกล้เคียงกัน ซึ่งการสมรสกันระหว่างครอบครัว เป็นการกระชับความสัมพันธ์ระดับครอบครัวให้กว้างขวางยิ่งขึ้น หรือกล่าวได้ว่า ทำให้ครอบครัวเล็กๆ กลายเป็นครอบครัวขนาดใหญ่ขึ้น และสมาชิกครอบครัวที่ถูกผนวกรวมกัน ก็กลายเป็นแรงงานในการผลิตที่สำคัญ โดยเฉพาะความสามารถในการเก็บของป่าได้ในปริมาณมาก และความสามารถในขยายพื้นที่ปลูกข้าว เป็นต้น แสดงให้เห็นว่าครอบครัวขนาดใหญ่สามารถเข้าถึงทรัพยากรได้มากกว่าครอบครัวขนาดเล็ก และมีอำนาจต่อรองกับคนในท้องถิ่น และกลุ่มพ่อค้าที่เข้ามารับซื้อของป่า นอกจากนี้ประเด็นเรื่องการกระชับความสัมพันธ์ระดับครอบครัวนั้น มีความสอดคล้องกับความหมายคำว่า “ของ” ดังคำ

กล่าวว่า “...ถ้าเป็นของ และเป็นคนรู้จักด้วยกันแล้วถึงจะไกลแค่ไหน บุกป่าฝ่าดงอย่างไรเขาก็ไปช่วย เพราะคำว่า ของ ชาวของแปลว่า พวกเรา ” ประเด็นนี้ ทำให้ ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า ความเป็นของอาจจะไม่ได้หมายถึง กลุ่มคนที่พูดภาษาของ เป็นเงื่อนไขสำคัญ หากแต่ความหมายของความเป็นของ คือ ความสัมพันธ์ทางระบบเครือข่ายที่ถูกผนวกรวมกัน ด้วยการสมรระหว่างสายตระกูลต่างๆ เข้าเป็นกลุ่มพวกเดียวกัน ดังนั้น ผู้ที่ไม่สามารถพูดภาษาของได้ก็มีโอกาสเข้าถึงความเป็นของ และการเรียนรู้ภาษาของก็สามารถกระทำได้หลังจากเข้าสู่ระบบความสัมพันธ์เครือข่าย และความเป็นของบางครั้ง เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากภายหลัง หากบุคคลนั้นสามารถเข้าถึงความสัมพันธ์ทางระบบเครือข่ายนั้นๆ และมีการเรียนรู้สภาพสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มเครือข่าย

สำหรับการจัดการพื้นที่และทรัพยากรของครอบครัวและเครือข่าย สะท้อนจากระบบการผลิตข้าวพันธุ์พื้นเมืองเพื่อการบริโภค ซึ่งกระบวนการผลิตข้าวในพื้นที่ราบลุ่มของหมู่บ้าน ยังคงเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญของบ้านคลองพลู และเป็นพื้นที่ความสัมพันธ์ทางระบบเครือข่าย ด้วยการขอแรงในการผลิตและการแลกเปลี่ยนสิ่งของอย่างข้าวไว้ใช้ในการบริโภคภายในครัวเรือน การขอความช่วยเหลือกันในทุกๆด้าน มาจากความสัมพันธ์ทางเครือข่ายที่เกิดจากการสมรสของคนภายในท้องถิ่นที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานภายในอาณาบริเวณเดียวกัน การสมรระหว่างครอบครัวในชุมชนเป็นการเชื่อมความสัมพันธ์ในด้านต่างๆให้มีความกระชับแน่นแฟ้นมากขึ้น หรืออาจกล่าวได้ว่าทำให้ครอบครัวเล็กๆ กลายเป็นครอบครัวใหญ่มากขึ้น มีเขยและสะใภ้ในการเชื่อมความสัมพันธ์ และเมื่อสมาชิกทั้งสองครอบครัวได้กลายมาเป็นญาติมิตรกันผ่านการแต่งงาน ทั้งสองครอบครัวก็ได้กลายมาเป็นสมาชิกในกระบวนการผลิต เป็นแรงงานให้แก่กันและกัน มีอำนาจและการต่อรองในเรื่องของการรวมกลุ่มหรือการเข้าถึงทรัพยากรในท้องถิ่นเพิ่มมากขึ้นด้วย ในเรื่องของความสัมพันธ์ด้วยการแต่งงาน และมีความเป็นเครือญาตินี้ได้ผูกติดอยู่กับความหมายคำว่า ของ ที่แปลว่าพวกเรา ที่คนของได้นิยามกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองเอาไว้ด้วย ดังนั้น กล่าวได้ว่า หลายประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการจัดการทรัพยากร ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการรวมกลุ่มผู้ใช้น้ำจากคลองหรืออ่างเก็บน้ำก็จะพบเรื่องของระบบเครือข่ายเข้ามามีส่วนเกี่ยวข้องด้วยเสมอ

2. ภูมิศาสตร์ทางกายภาพของชุมชน

ชุมชนบ้านคลองพลู มีลักษณะสภาพทางภูมิศาสตร์ แบ่งเป็น 3 ลักษณะ คือ พื้นที่ภูเขาสูงและเนินเขา พื้นที่ราบสูงและที่ราบเชิงเขา และพื้นที่ราบลุ่มน้ำและที่ราบชายฝั่งทะเล สำหรับพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ของบ้านคลองพลูนั้น ตั้งอยู่ในส่วนของพื้นที่เป็นที่ราบสูงและที่ราบเชิงเขา มีลักษณะเป็นที่ราบแคบๆ สลับกับพื้นที่ภูเขา พบว่า พื้นที่บริเวณอำเภอเขาคิชฌกูฏ ตั้งแต่ตำบลพลวง ตะเขยหนองคลองพลู และจันทเขลม มีลักษณะเป็นพื้นที่ช่องแคบเชิงเขา ด้านทิศเหนือ ประกอบด้วย เขิงเขาตั้งแต่เขาปางปุก เขาพิกา เขาตะเขยหนอง เขากะจ่าง และเขาคิชฌกูฏ ซึ่งภูเขาทางด้านเหนือนี้เป็นส่วนหนึ่งของเทือกเขาสอยดาว และเป็นแหล่งต้นกำเนิดของสายน้ำต่างๆที่ไหลผ่านแหล่งชุมชน และไหลลงสู่แม่น้ำ

จันทบุรี ส่วนด้านทิศใต้ ประกอบด้วย เขาอ่างพอก เขาพญา เขาจวาก และเขากระชาย ซึ่งเป็นภูเขาเล็กกระจายอยู่ทั่วไปบริเวณเทือกเขาสอยดาว

ด้านทิศเหนือติดต่อกับ หมู่ 8 บ้านหลังเนิน หรือชาวบ้านเรียกว่า “หัวทุ่ง” ซึ่งบางครั้งชาวบ้านก็เรียกผู้คนคลองพลูในแถบนี้ว่า “คนแถบหลังเนิน” โดยพื้นที่ส่วนใหญ่เป็นที่ดอนใช้ประโยชน์ในการทำสวนผลไม้และยางพารา พื้นที่ทำสวนจากการสังเกตพบว่า จะเป็นของคนในตระกูลผันผาย หอมหวาน และพลอยงาม เป็นต้น บ้านเรือนจะตั้งถิ่นฐานอยู่ติดริมถนนทางหลวงแผ่นดินหมายเลข 3249 (ถนน บำราศนราดรุ) และเป็นชุมทางแยกไปตำบลจันทเขลม และอำเภอแก่งหางแมว มีร้านค้าขายของชำมากมาย เป็นจุดรับซื้อผลผลิตทางการเกษตร นอกจากนี้ยังมีสถานที่ราชการอยู่หลายแห่ง ได้แก่ สถานีอนามัยเฉลิมพระเกียรติตำบลคลองพลู ศูนย์การเรียนรู้ภาษาของ องค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลู และโรงเรียนมัธยมคลองพลูวิทยา สำหรับสถานีป่าไม้เขตเขาสอยดาว วัดคลองพลู และโรงเรียนวัดคลองพลูที่อยู่ใกล้เคียงกันนั้นอยู่ในส่วนของหมู่ 8 บริเวณบ้านหลังเนิน

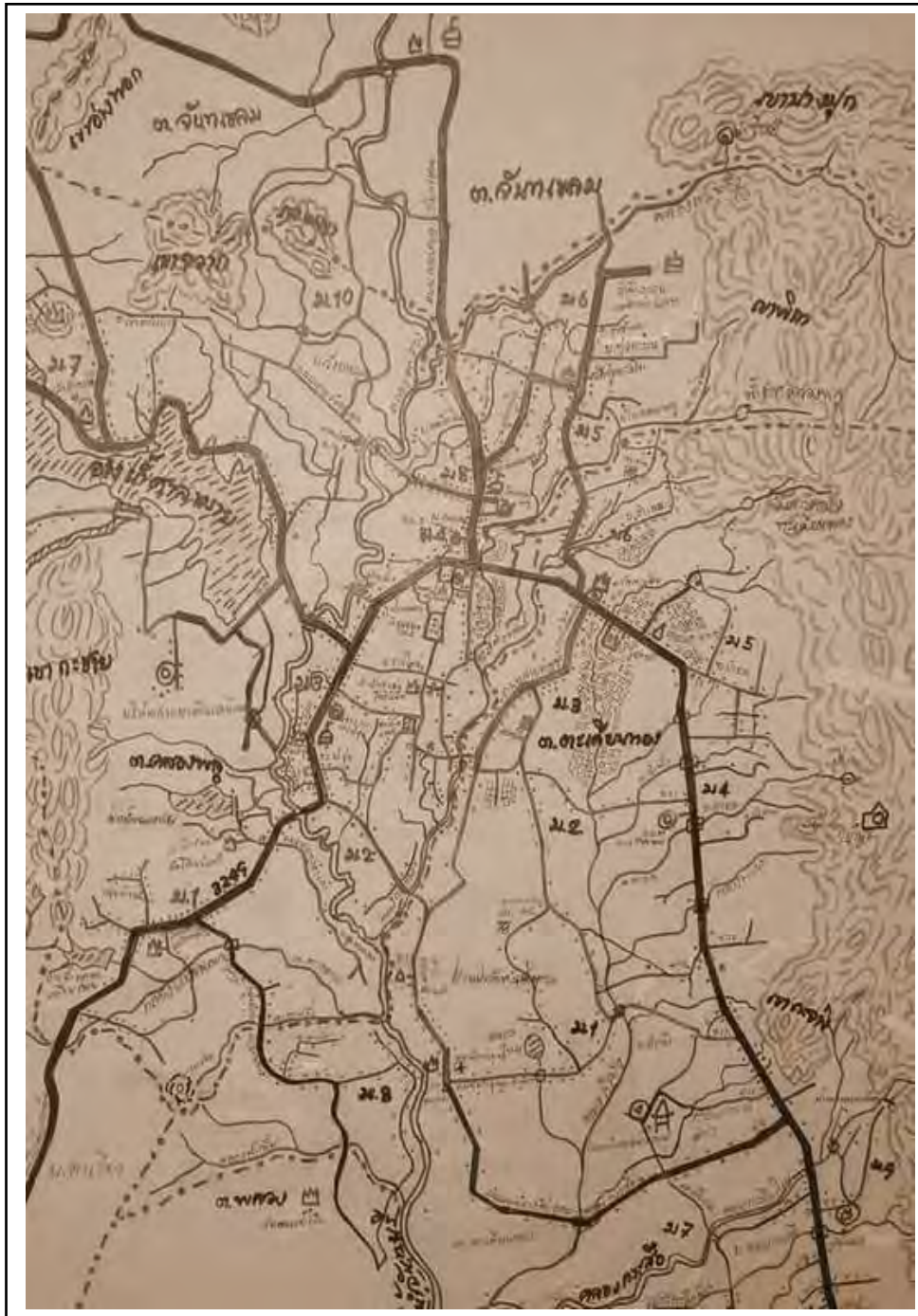
ด้านทิศใต้ ติดต่อกับหมู่ 2 บ้านน้ำซุ่น พื้นที่ส่วนใหญ่เป็นที่ดอน ใช้ประโยชน์ในการทำสวนผลไม้ และยางพารา และมีสระน้ำขนาดใหญ่พื้นที่ 27 ไร่ ใช้ในการชลประทานเรียกว่า “สระลัดลก” พื้นที่บริเวณนี้มีบ้านเรือนอยู่น้อย เป็นที่ตั้งสำนักสงฆ์โพธิ์นิมิตร วัดเขาคิซมัญญ ซึ่งเป็นวัดร้างในปัจจุบัน หมู่บ้านของ และป่าชุมชน พื้นที่ส่วนใหญ่เป็นพื้นที่สวนผลไม้ของคนท้องถิ่น และคนภายนอกที่เข้ามาซื้อที่ดิน ทั้งนักการเมืองและนายทุน

ด้านทิศตะวันตก ติดต่อกับหมู่ 3 บ้านน้ำซุ่น ไปยังบริษัทสวนยางสินแดนไทย และอ่างเก็บน้ำศาลทราย พื้นที่ส่วนใหญ่เป็นที่ดอน ใช้ทำสวนผลไม้และยางพารา ชาวบ้านเรียกพื้นที่นี้ว่า “คอฟอก” มีผู้คนหลายตระกูลอาศัยอยู่ในเขตนี้ เช่น ผันผาย นาสวน ไตรวงษ์ และกำจัดพาล ฯลฯ

ด้านทิศตะวันออก ติดต่อกับหมู่ 3 บ้านตะเคียนทอง เป็นพื้นที่ที่บ้านเรือนตั้งถิ่นฐานอยู่เป็นจำนวนมาก พื้นที่ส่วนใหญ่เป็นที่ลุ่มใช้ปลูกข้าวนาลุ่ม และปลูกผลไม้ มีลำคลองพลูไหลผ่าน กั้นระหว่างบ้านตะเคียนทองและบ้านคลองพลู ซึ่งผู้คนใช้ประโยชน์จากคลองพลูในการจับสัตว์น้ำ และการชลประทานทางการเกษตร ซึ่งชาวบ้านเรียกบริเวณนี้ว่า “ท้ายทุ่ง” ซึ่งตระกูลที่อาศัยอยู่พื้นที่นี้ ได้แก่ คงคาเขียว สีสมบัติ ผันผาย แก้วสุข ดอกพิกุล ไทรสูง และคุณทวี เป็นต้น

จะเห็นได้ว่า สภาพทางภูมิศาสตร์ของอาณาบริเวณบ้านคลองพลูนั้น ตั้งอยู่ในส่วนของพื้นที่เป็นที่ราบสูงและที่ราบเชิงเขา มีลักษณะเป็นที่ราบแคบๆ สลับกับพื้นที่ภูเขา โดยพบว่า พื้นที่บริเวณอำเภอเขาคิซมัญญ ตั้งแต่ตำบลพลวง ตะเคียนทอง คลองพลู และจันทเขลม มีลักษณะเป็นที่พื้นที่ช่องแคบเชิงเขา ด้านทิศเหนือ ประกอบด้วย ตั้งแต่เขาปางปุก เขาพิกา เขาตะเคียนทอง เขากะจ่าง และเขาคิซมัญญ ซึ่งภูเขาทางด้านเหนือนี้เป็นส่วนหนึ่งของเทือกเขาสอยดาว และเป็นแหล่งต้นกำเนิดของสายน้ำต่างๆที่ไหลผ่านแหล่งชุมชน และไหลลงสู่มแม่น้ำจันทบุรี ส่วนด้านทิศใต้ ประกอบด้วย เขาอ่างพอก เขาพญา เขาจวาก

และเขากระชาย ซึ่งเป็นภูเขาเล็กกระจายอยู่ทั่วไปในบริเวณเทือกเขาสอยดาว ซึ่งแสดงภาพแผนที่บริเวณพื้นที่เขาคิชฌกูฏ ดังนี้



ภาพประกอบ 13 : ภาพแสดงพื้นที่บริเวณแถบเขาคิชฌกูฏ (ตะเคียนทอง-คลองพลู)



ภาพประกอบ 14 : ภาพแสดงพื้นที่บริเวณบ้านคลองพลู

สำหรับแหล่งน้ำตามธรรมชาติ ส่วนใหญ่จะเป็นคลองและห้วยต่างๆ มากมาย ซึ่งเป็นสาขาแยกมาจากแม่น้ำจันทบุรี ได้แก่ คลองตะเคียนทอง คลองตาหลิว คลองพลู และคลองกะทอง รวมทั้งมีบ่อน้ำที่ขุดกันเองภายในบ้าน เพื่อใช้ในการบริโภค นอกจากนี้ยังมีการรองน้ำฝนเก็บไว้ใช้อีกด้วย โดยใส่โอ่งและตุ่มรอบบ้าน เป็นน้ำเพื่อการอุปโภคบริโภค

3. โครงสร้างทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชน

โครงสร้างทางเศรษฐกิจของบ้านคลองพลู เปลี่ยนผ่านจากระบบวิถีการผลิตแบบการหาของป่าสมุนไพรรักษาโรค เร่ว และน้ำมันยางเพื่อแลกกับสิ่งของในเมืองจันทบุรี เปลี่ยนมาสู่การเป็นชาวไร่ชาวนา โดยระบบวิถีการผลิตในปัจจุบันต้องใช้เทคโนโลยีสมัยใหม่และการจัดหาพาหนะมาแลง จนหลายครอบครัวประสบปัญหาขาดทุน บางคนต้องผันตนเองเข้าสู่การเป็นแรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมชายที่ติดให้กับนายทุนภายนอก และอพยพออกจากท้องถิ่น ส่งผลให้โครงสร้างทางเศรษฐกิจเป็นไปในลักษณะที่มีพลวัตเปลี่ยนผ่านการครอบครองที่ดิน คนภายนอกเข้ามาจับจองเป็นเจ้าของพื้นที่ และอำนาจทุนที่มีมากกว่าย่อมที่จะมีพลังอำนาจในการครอบครองและการเข้าถึงทรัพยากรต่างๆ ในท้องถิ่นได้มากกว่า ไม่ว่าจะเป็นที่ดิน หรือแหล่งเงินทุนต่างๆ อาชีพของคนของบ้านคลองพลูจึงเปลี่ยนไปจากอดีต มีการผลิตที่หลากหลายมากขึ้น ดังนั้นจึงทำให้โครงสร้างทางเศรษฐกิจเปลี่ยนไปด้วย

การทำความเข้าใจต่อปรากฏการณ์เปลี่ยนผ่าน ในเรื่องวิถีการผลิตของคนของบ้านคลองพลู พบว่าการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรเพื่อยังชีพ มีเรื่องของการทำนาข้าว ซึ่งเป็นการใช้ทรัพยากรที่โดดเด่นเพื่อการยังชีพ ในอดีตบริเวณพื้นที่บ้านคลองพลู เป็นส่วนหนึ่งของตำบลตะเคียนทอง ก่อนการอพยพเข้าไปตั้งถิ่นฐาน พื้นที่บ้านคลองพลูมีสภาพเป็นป่าดงดิบชื้น และพื้นที่บริเวณลำคลองพลูก็เต็มไปด้วยต้นพลูที่ขึ้นอยู่ทั่วไป ซึ่งการเข้ามาในพื้นที่คลองพลูในช่วงแรกก็เพียงการเข้ามาล่าสัตว์และหาของป่า และเมื่อประชากรมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น จึงมีการอพยพเข้ามาตั้งฐานถิ่นบริเวณบ้านคลองพลู ด้วยวิธีการกางป่า กำหนดเขตแดนของตนเอง เพราะอดีตพื้นที่มีเป็นจำนวนมาก แต่ผู้คนมีจำนวนน้อย การใช้ประโยชน์จากพื้นที่ในการปลูกข้าวของบ้านคลองพลูนั้น พบว่าเป็นเงื่อนไขในช่วงแรกของการตั้งถิ่นฐาน เนื่องจากเป็นพื้นที่ดอนและลุ่มน้ำ มีลำน้ำตะเคียนทอง และคลองพลูไหลมารวมกันเรียกว่า คลองกะทอง ซึ่งความอุดมสมบูรณ์ของแหล่งน้ำนี้ทำให้พื้นที่บ้านคลองพลูเป็นพื้นที่ปลูกข้าวได้ทั้ง ข้าวนาลุ่มและข้าวไร่ ซึ่งชาวบ้านเรียกพื้นที่นี้ว่า “ท้ายทุ่ง” ที่หมายถึง พื้นที่ที่เป็นทุ่งนา และแถบพื้นที่เขาภิรมย์ภูมิมีเพียงบริเวณพื้นที่ตะเคียนทอง และคลองพลูเท่านั้นที่ใช้ปลูกข้าวนาลุ่มได้ แต่สำหรับประเด็นว่าความรู้เรื่องปลูกข้าวของคนคลองพลูเกิดขึ้นมาอย่างไรนั้น มีนิทานเล่าว่า

“เดิมพวกของอยู่ในป่ากินกลอยเป็นอาหาร วันหนึ่งของแม่ลูกออกจากป่าไปที่ทุ่ง เห็นคนอยู่ที่นั่นกินข้าว ลูกจึงถามแม่ว่า “แม่จำคนที่นี่ เขากินอะไรกันนะเม็ดเล็กกว่ากลอยที่เรากิน” แม่ตอบว่า “เราอยู่ป่าอยู่เขาก็ต้องกินกลอย เขาอยู่ทุ่งอยู่เขาก็กินข้าวเม็ดเล็ก” เมื่อกลับมาถึงบ้าน ลูกเล่าให้พ่อผู้

เป็นพรานฟัง พ่อสนใจจึงชวนเพื่อนไปดูคนที่ทุ่ง เห็นเขากินข้าวกันอยู่ก็ถามว่า ไปได้ข้าวมาจากไหน ชาวทุ่งก็บอกว่า ได้ข้าวมาจากนา ซึ่งพวกเขาเป็นผู้ปลูกข้าวไว้ แล้วชี้ให้ดูนาแล้ว อธิบายวิธีทำนาให้พวกเขา ของ แต่นั้นมาพวกของก็รู้จักทำนา เมื่อเกี่ยวและดำข้าวแล้วก็เอารามาหุงข้าว ส่วนข้าวสารนั้นเขาทิ้งกันจนเป็นกองโต ทั้งนี้เพราะพวกของลืมนำไปว่า เอาส่วนไหนของข้าวมากิน อยู่มาวันหนึ่งพ่อแม่ไม่อยู่บ้าน ทั้งลูกสาวให้อยู่เลี้ยงน้อง น้องตื่นขึ้นมาหิวก็ร้องไห้ไม่ยอมหยุด พี่สาวโกรธคิดจะลงโทษน้อง มองไปเห็นข้าวสารเมล็ดโตกว่ารำ จึงนึกในใจว่าหากเอาข้าวสารมาหุงให้น้องกินคงจะติดคองน้อง จะได้หยุดร้องไห้ เมื่อหุงข้าวเสร็จจึงลองชิมดูรู้สึกว่ามันนุ่มและมีรสชาดอร่อยกว่ารำ พี่สาวกินเสียเอง เมื่อพ่อแม่กลับมาให้พ่อแม่ฟัง พ่อแม่ลองชิมดูก็ติดใจ แล้วเล่าให้เพื่อนบ้านฟัง เพื่อนบ้านก็ลองชิมดู แต่นั้นมาพวกของก็หุงข้าวกิน” (ชิน อยู่ดี.2524:10)

จากนิทานดังกล่าว สันนิษฐานว่า การปลูกข้าวนั้น เป็นระบบการผลิตที่นำมาจากกลุ่มคนในพื้นที่อื่นที่มีการปลูกข้าวเป็นหลัก เช่น กลุ่มคนในพื้นที่ราบลุ่มภาคกลาง แม้ว่าผู้วิจัยจะไม่สามารถยืนยันได้ในประเด็นนี้ แต่การใช้พื้นที่ในการปลูกข้าวกลุ่มก็สามารถโต้เถียงกับ กระณีการณ เกษิกานนท์ (2522) ที่กล่าวว่า “คนของ เป็นคนป่าที่เร่ร่อนอยู่ในป่า” เนื่องจากการปลูกข้าวต้องใช้เวลาหลายเดือนกว่าจะทำการผลิตเสร็จสิ้นในแต่ละฤดูกาล ดังนั้นจึงไม่สามารถเคลื่อนย้ายไปอาศัยอยู่ในพื้นที่อื่นได้ ส่วนการเข้าป่าก็เพื่อเก็บของป่า รวบรวมกลับมาไว้ที่บ้านเรือนบริเวณใกล้พื้นที่ทำนา



ภาพประกอบ 15 : ภาพแสดงพื้นที่ปลูกข้าวบ้านคลองพลู

ชิน อยู่ดี กล่าวว่า คนของจะทำทั้งทำนาไร่และนาดำ (ชิน อยู่ดี. 2524) การเลือกชนิดข้าวขึ้นอยู่กับทำเลพื้นที่ตั้ง ข้าวไร่จะปลูกพื้นที่ดอนเชิงเขาตะเคียนทอง ส่วนข้าวลุ่ม (flooded rice) ปลูกใน

พื้นที่ราบระหว่างเชิงเขา เป็นที่ลุ่มน้ำใกล้แหล่งชุมชน สำหรับข้าวไร่(dry rice) เป็นการทำนาในป่าหรือชายป่าที่พอน้ำเลี้ยงต้นข้าวได้ กล่าวคือ เมื่อโคนต้นไม้แล้ว จะขุดหลุม และหยอดข้าวตามหลุม โดยจะใช้ไม้ไผ่ปลายแหลมเจาะดินให้เป็นหลุม แล้วตัดกระบอกไม้ไผ่ยาวๆ เทข้าวใส่ลงกระบอก แล้วกลบดินเพื่อป้องกันไม่ให้นก หนูมากิน เมื่อต้นข้าวขึ้นก็ดูแลเพียงถอนวัชพืช รอจนกว่าข้าวสุกก็มาเก็บเกี่ยว พันธุ์ข้าวไร่นิยมปลูก ได้แก่ ข้าวลายลูกกะจ้อน และข้าวเหลืองทอง เป็นต้น ส่วนการปลูกข้าวลุ่มหรือนาดำนั้น มีการจัดพื้นที่ปลูก โดยยกคันนาเป็นแปลง แล้วใช้ควายไถนา คราดให้ดินที่ไถไว้แตกละเอียดเป็นเลน หลังจากคราดประมาณ 1-2 วัน จึงทำการดำข้าว จากต้นกล้าที่เตรียมไว้ ส่วนน้ำที่ใช้ปลูกข้าว มีทั้งการระบายน้ำจากลำคลองเข้าสู่นา และอาศัยน้ำฝน พันธุ์ข้าวที่ปลูก ได้แก่ ข้าวนางกะลิง ข้าวขาวพวงศ์ ข้าวลายลูกปลา และข้าวขาวประแสง เป็นต้น ซึ่ง สุเรขา สุพรรณไพบุลย์ กล่าวว่า การปลูกข้าวของชาวชอง จะเป็นการทำนาปลูกข้าวเพียงเพื่อกินเท่านั้น ไม่ใช่ทำนาปลูกข้าวเพื่อการขาย ดังนั้น จึงทำนามิมากนัก และไม่ต้องพิถีพิถัน เพียงให้ในนามีน้ำพอหล่อเลี้ยงต้นข้าวให้เจริญเติบโตและออกรวงก็พอแล้ว (สุเรขา สุพรรณไพบุลย์, 2530: 30) ซึ่งหากมองความสัมพันธ์ทางภูมิศาสตร์ การผลิตและผู้คน จะพบว่า ความแตกต่างระหว่างคนชองกับคนในพื้นที่ต่างๆของภาคตะวันออกเฉียงเหนือ หนึ่งคือ ภูมิศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของคนชองจะอยู่บนที่ดอนเชิงเขา สลับกับพื้นที่ลุ่ม จะอาศัยพื้นที่ลุ่มตั้งบ้านเรือนและปลูกข้าวนาดำ ขณะเดียวกันก็อาศัยพื้นที่ปลูกข้าวไร่และเก็บของป่า

คนของแต่ละครัวเรือนจะปลูกข้าวไว้เพียง 3 - 5 ไร่ มีการช่วยเหลือแรงงานซึ่งกันและกัน โดยจะมีการร่วม “ลงแขก” หรือ เรียกว่า “เอาแรงกัน” ในหมู่เครือญาติ ประเด็นสำคัญ คือ พื้นที่ปลูกข้าว นั้นมีวงขอบเขตจำกัดในเขตตะเขี่ยทอง และคลองพหลุและคนในพื้นที่นี้ก็เป็นเครือญาติกันทั้งหมด จึงต้องมีการช่วยเหลือกันเพื่อให้มีผลผลิตเพียงพอต่อการบริโภค หากบ้านใดไม่มีพื้นที่ปลูกข้าวก็จะนำผลผลิตจากปามาแลกเปลี่ยนกับข้าวภายในท้องถิ่น หรือเป็นแรงงานปลูกข้าวให้กับบ้านอื่น เมื่อได้ผลผลิตข้าวก็จะแบ่งสัดส่วนข้าวตามที่ตกลงกันไว้ ซึ่งการมีข้าวไว้บริโภคในครัวเรือน เป็นการสร้างความมั่นคงให้กับครอบครัว โดยมีความหมายว่า ครอบครัวจะมีอาหารเก็บไว้บริโภคตลอดฤดูกาลนั้นๆ ซึ่งพบว่า การทำนาข้าวยังคงทำกันมาจนถึงปัจจุบัน พื้นที่ที่ใช้เป็นนาข้าวของคนชองบ้านคลองพหลุก็ยังคงอนุรักษ์ไว้ เพื่อปลูกข้าวไว้บริโภคภายในครัวเรือนอย่างเดียว และยังคงใช้พันธุ์ข้าวพื้นบ้าน เช่น พันธุ์ข้าว นางกะลิง ข้าวขาวพวงศ์ ข้าวลายลูกปลา ข้าวนางกะทิง และข้าวขาวประแสง เป็นต้น และบางครอบครัวจะมีการปลูกข้าวเหนียวไว้บ้าง เช่น ข้าวเหนียวแดง และข้าวเหนียวนางบ่อ เป็นต้น



ภาพประกอบ 16 : ภาพแสดงการทำนาข้าวของคนชองบ้านคลองพลู

สรุปว่า ในส่วนของการทำนาข้าวของบ้านคลองพลูนี้ เป็นการใช้ทรัพยากรเพื่อการยังชีพเท่านั้น ไม่ได้เป็นไปเพื่อการค้า ด้วยข้อจำกัดในเรื่องของภูมิศาสตร์ทางกายภาพ และการทำนาข้าวก็อิงอยู่กับความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติ มีการแบ่งปันแลกเปลี่ยนข้าวกับสิ่งของอื่นๆ หรือการช่วยเหลือกันในรูปแบบของแรงงาน อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าบริบททางด้านเศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรม จะส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายด้าน แม้ว่าพื้นที่ของหมู่บ้านจะเต็มไปด้วยสวนผลไม้และยางพารา แต่ในส่วนที่เป็นพื้นที่ลุ่ม และมีความอุดมสมบูรณ์ชาวบ้านยังคงไว้ สำหรับการทำนาข้าวไว้บริเวณในครัวเรือนมาจนปัจจุบัน

สำหรับการหาของป่า ลำสัตว์ เป็นสิ่งที่ชาวบ้านไม่สามารถกำหนดได้ ขึ้นอยู่กับโชคชะตา และความสามารถส่วนบุคคล ดังนั้นชาวบ้านจะปลุกข้าวให้เสร็จเสียก่อน แล้วจึงเข้าป่า ขึ้นเขา เพราะหากหาของป่าไม่ได้ หรือได้จำนวนน้อยก็ยังมียังข้าวที่ปลูกไว้รอการเก็บเกี่ยวอยู่ ซึ่งปลูกข้าวเสร็จแล้ว คนชองจะขึ้นเขาปลูกกระวานบนเทือกเขาสอยดาว พร้อมกับการหาของป่าชนิดอื่น ซึ่งเป็นผลผลิตที่สำคัญของท้องถิ่นบ้านตะเคียนทองและคลองพลู กล่าวคือ จำพวกสัตว์ป่า ได้แก่ หมูป่า อีเห็น กระรอกและแก้ง เป็นต้น จำพวกไม้ ได้แก่ ไม้กันเกรา ไม้มะค่า ไม้แดง ไม้ยาง และไม้กฤษณา เป็นต้น และจำพวกเครื่องเทศ ได้แก่ กานพลู เว่า สมอ และกระวาน เป็นต้น

เรื่องการเข้าป่าสัตว์เป็นกิจกรรมในระดับครอบครัว และกลุ่มเครือญาติ โดยมีเครื่องมือล่าสัตว์พวกบ่วง หน้่าไม้ แร้ว และปืนแก๊ป เป็นต้น ซึ่งการล่าสัตว์นั้นอาจจะใช้การวางกับดักไว้ และมาเก็บ

ภายหลัง หรือในกรณีของสัตว์ใหญ่ เช่น หมู กวางและแก้ง ที่พบเจอระหว่างการเดินทางในป่าก็จะใช้ปืนแก๊ปยิง ซึ่ง สุรเชา สุพรรณไพบูลย์ (2530:34) กล่าวว่า การล่าสัตว์จะต้องออกไปประมาณ 7-9 คน หรืออย่างน้อย 3 คน เมื่อได้สัตว์มาแล้ว เขาใช้วิธีแบ่ง โดยคนที่ยิงได้คนแรกจะมีสิทธิ์ได้ เขา หนัง หัว และเนื้อส่วนที่แบ่ง ถ้าเป็นคนตามรอยจับพบจะได้เครื่องในด้วย และทุกคนที่ช่วยการล่า จะได้เนื้อเท่าๆกัน โดยวิธีการกองเนื้อที่ฆ่าแหละกะประมาณให้เท่ากันทุกกอง และชาวบ้านจะนำเนื้อมาวางหรือตากแห้งพอเวลารับประทานจะนำมาอย่างอีกครั้ง

สำหรับการหาของป่า จำพวกไม้เนื้อแข็ง เพื่อนำมาสร้างบ้าน โดยใช้ขวานปูลู ที่มีลักษณะด้ามยาว เป็นเครื่องมือโค่นต้นไม้ นอกจากนี้ขวานปูลูจะเป็นเครื่องมือสำคัญที่พกติดตัวในช่วงเดินทางเข้าป่า และเป็นเครื่องมือที่มีประจำทุกครัวเรือน เช่น การใช้ตัดหวาย เหล่าไม้ จักตอก ผ่าฟัน และฆ่าแหละสัตว์ เป็นต้น ส่วนการตัดไม้เพื่อนำไปขายในเมืองนั้น ก็มีพวกไม้กั้นเกราะที่สามารถทำค้ำปลูกพริกไทย และไม้กฤษณานำไปทำน้ำหอม แต่ผลผลิตสำคัญที่สร้างรายได้กลับเป็นผลผลิตที่ได้จากไม้ คือ “น้ำมันยาง” โดยชาวบ้านจะขึ้นเขาตะเคียนทอง เขาป่ามะม่วง เขาศิษณุภูมิ และเขาในแถบเทือกเขาสอยดาวที่มีต้นยางขึ้นเป็นจำนวนมาก ทั้ง ยางนา ยางระหงษ์ ยางใบเกลี้ยง และ ยางแดง เป็นต้น โดยต้นยางที่ให้น้ำยางคุณภาพดี คือ ยางใบเกลี้ยง มีกระบวนการผลิตเริ่มตั้งแต่การเจาะหลุมลำต้นยางกว้างประมาณ 30 เซนติเมตร แล้วเผาเลนไฟ เพื่อให้ให้น้ำมันยางไหลมารวมในหลุมที่เจาะไว้ หลังจากนั้นประมาณ 10 วัน จึงนำกะลามาดักออก ในเดือนหนึ่งจะตักน้ำมันยางได้ 1-3 ครั้ง น้ำมันยางที่ได้จะหาบมาเทรวมใส่หลุม น้ำมันยางที่ขุดเตรียมไว้ แต่ละหลุมต้องทำหลังคามุงปิดปากหลุม เพื่อไม่ให้น้ำฝนตกลงไป เมื่อนำน้ำมันยางเทใส่หลุม น้ำมันยางส่วนที่ใสบริสุทธิ์จะไหลผ่านตะแกรงไม้ไผ่ และแครงไม้ลงสู่ก้นหลุม ส่วนสิ่งเจือปนอื่นๆ ที่เรียกว่า “ขี้ไล่” จะเกรอะติดอยู่ข้างบน พอได้น้ำมันยางเพียงพอก็ตักจากหลุมใส่ปื๊บ (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย. 2548:138-137) แล้วเอาไปขาย เพื่อใช้ประโยชน์ในการยาเรือ และทำไม้ ส่วนขี้ไล่จะคลุกกับไต้ มัดเป็นก้อนขาย เพื่อเป็นได้จุดไฟให้แสงสว่าง

สำหรับการทำน้ำมันยางจะไม่ทำช่วงหน้าฝน เนื่องจากน้ำฝนจะทำให้พื้นที่หลุมเปียกชื้นไม่สามารถจุดไฟติดไว้ในหลุม และการขึ้นเขาเพื่อทำน้ำมันยาง ชาวบ้านจะสร้างเรือนพักเล็กๆ ค้างแรมในป่า แต่ละครอบครัวจะมีต้นยางของตนเอง โดยสังเกตจากการใช้ประโยชน์ต้นยางอย่างสม่ำเสมอประจำปี ซึ่งครอบครัวจะนำลูกหลานเข้าไปช่วยเหลือด้วย และเป็นการหัดให้เด็กเรียนรู้ประสบการณ์ชีวิตในป่า และการหาของป่า เพราะต้องไปค้างแรมในป่าต้องอยู่เป็นสัปดาห์

ผลผลิตจากป่าที่สำคัญอีกชนิด คือ เครื่องเทศต่างๆ แต่ผลผลิตที่มีบทบาทการค้ามากที่สุด คือ “กระวาน” ดังที่ ปรรณนา ศรีวิศาลศักดิ์ กล่าวว่า อำเภอมะขาม ตอนเหนือเป็นที่ดอน ตอนกลางและตอนใต้เป็นที่ราบสำหรับทำการเพาะปลูกทำสวนกระวาน (ปรรณนา ศรีวิศาลศักดิ์. 2542:69) สำหรับ

ความมุ่งหมายในการเข้าป่าแต่ละปีก็เพื่อเจาะน้ำมันยางและปลูกระวานบนเทือกเขาสอยดาว ส่วนของป่าและเครื่องเทศอื่น เป็นผลพลอยได้จากการเดินทางเข้าป่าแต่ละครั้ง



ภาพประกอบ 17 : ภาพแสดงต้นกระวานที่ปลูกไว้ทั่วไปในชุมชน

การปลูกระวานนั้น พบว่าพื้นที่ปลูกระวานเป็นมรดกสืบทอดจากบรรพบุรุษ ในอดีตชาวเขมรที่อาศัยอยู่ตามพรมแดนระหว่างประเทศไทยและกัมพูชา ได้ผลิตกระวานส่งให้เจ้าผู้ครองเมืองประเทศกัมพูชาเพื่อใช้เป็นสมุนไพร ต่อมาคนในจังหวัดน่านได้นำมาปลูกบริเวณเขาสอยดาว จะปลูกตั้งแต่บริเวณเชิงเขาจนถึงที่ราบยอดเขาสอยดาว ชาวบ้านจะขึ้นเขาเพื่อดูแลกระวานปีละครั้ง ครั้งละประมาณ 1 สัปดาห์ ในระหว่างเดือนพฤษภาคมถึงกรกฎาคม ซึ่งเป็นช่วงที่กระวานกำลังจะออกดอกหรืออาจออกดอกแล้ว และเริ่มมีเมล็ดอ่อนติดในดอก ชาวบ้านจะทำการกำจัดวัชพืชรอบๆ กระวาน ตลอดจนตัดกิ่งใบที่ไม่สมบูรณ์ทิ้ง แต่ไม่มีการรดน้ำพรุนดิน ใส่ปุ๋ย และจะกลับขึ้นไปเก็บเกี่ยวอีกครั้งช่วงระหว่างเดือนกรกฎาคมถึงกันยายน ในการเดินทางนั้นจะขนเสบียงอาหารขึ้นไปด้วย เช่น ข้าวสารอาหารแห้ง พร้อมด้วยวัสดุอุปกรณ์ต่างๆ ได้แก่ มีด ฝ้ายสำหรับกันฝน และใช้รองนอน น้ำมันก๊าดและถ่านแก๊สสำหรับใช้กับตะเกียงให้แสงสว่าง กระสอบและถังสำหรับใช้บรรจุกระวาน และอื่นๆ ที่จำเป็น รวมทั้ง หัวหมู เหล้าขาว ฐูปเทียน สำหรับเซ่นไหว้เจ้าป่าเจ้าเขา การเก็บเกี่ยวกระวาน จะใช้มือดึงเอาก้านดอกกระวานจากโคนต้น ซึ่งมีเมล็ดกระวานติดอยู่ในดอก ใส่ลงถุง แล้วขนกระวานสดมาที่ลานย่าง ทำการปลิดเมล็ดกระวานจากช่อดอกในตอนกลางคืน เมื่อปลิดแล้วก็นำไปวางบนกองถ่านไฟ กระวานสดแห้งสนิทดีจะมี

สีน้ำตาลคล้ำ เสร็จแล้วนำกระวานใส่ถุง เตรียมขนลงยั้งเชิงเขา (กระทรวงเกษตรและสหกรณ์. 2533:26-27)

ธรรม พันธุศิริสดี กล่าวว่า กระวาน เป็นสมุนไพรที่ไม่ต้องทำอะไรกับพื้นที่ เป็นการปลูกที่อิงธรรมชาติที่สุด การปลูกกระวาน คือ การปลูกบนที่สูง บนที่หนาว บนที่มีอากาศที่เอื้ออำนวยให้กระวานออกเมล็ด แล้วการปลูกกระวานก็ใช้แค่แฉะตามซอกหินเอาหัวกระวาน ไม่ต้องไปขุด ไม่ต้องลงแรง ไม่ต้องยกร่อง ไม่ต้องรดน้ำ วางหัวเหง้ากระวานไว้ตามซอกหิน พอขึ้นเสร็จก็แตกกอ แล้วก็ออกเมล็ด พอออกเมล็ด ชาวซอกก็จะมีหน้าที่ขึ้นไป ช่วงมีเมล็ด ไปอยู่บนภูเขา ปลูกกระท่อม แล้วก่อไฟขึ้น แล้วเอาเมล็ดกระวานลงไฟ สักเดือน สองเดือนให้เมล็ดแห้ง แล้วบรรจุลงจากเขา แต่ช่วงไม่ใช่หน้าเมล็ด เขาก็จะไม่อยู่บนเขา เขาก็จะลงมาปลูกข้าว (ธรรม พันธุศิริสดี.2550:สัมภาษณ์)

ตลาดรับซื้อกระวาน คือ ตลาดตามูล กิ่งอำเภอโป่งน้ำร้อน เป็นศูนย์กลางรับซื้อขายกระวาน ก่อนนำลงมาจำหน่ายให้กับตัวแทนจำหน่ายที่ตั้งร้านค้าอยู่ในย่านท่าหลวง-ตลาดล่าง ซึ่งตลาดตามูลมีบทบาทสำคัญช่วงปี พ.ศ. 2460-2490 เป็นช่วงการทำสวนกระวาน กำลังได้รับความนิยมในจันทบุรี แต่สำหรับคนแถบบ้านคลองพลู จะนำผลผลิตกระวานและของป่าไปขายในเมือง ซึ่ง เกียรติศักดิ์ เศรษฐพัฒน์นิช และปาริชาติ เรืองวิเศษ กล่าวว่า ในยุคที่การค้ากระวานสมุนไพรและของป่าอื่นๆ รุ่งเรือง ชาวซอกเป็นผู้เก็บสิ่งเหล่านี้ส่งพ่อค้าในเมือง (เกียรติศักดิ์ เศรษฐพัฒน์นิช และปาริชาติ เรืองวิเศษ. 2528) โดยชาวบ้านจะนำผลผลิตล่องแพในช่วงหน้าฝน เดือนสิบ เดือนสิบเอ็ด หรือเดือนสิบสอง (กันยายน-พฤศจิกายน) จากทำน้ำวัดท่าอุดมออกไปตามแม่น้ำจันทบุรีมาขึ้นที่น้ำวัดจันทบุรี ซึ่งการล่องแพมาตามแม่น้ำจันทบุรี เพื่อนำของป่ามาขายนั้น คนเมืองจันทบุรีจะเห็นจันทจินตา จนมีถ้อยคำที่เด็กใช้ล้อเลียนว่า “ของล่องแพข้าวเหนียวติดแ่งแแก่ไม่ออก” ส่วนช่วงหน้าแล้งหากจะนำผลผลิตไปขายก็ต้องเดินทางด้วยเกวียนเทียมควายผ่านพื้นที่ป่าเข้าสู่เมือง ซึ่งจะใช้เวลาประมาณ 2-3 วัน และการเดินทางจะลำบากกว่าทางน้ำ นอกจากนี้การเดินทางบกยังเสี่ยงอันตรายจากสัตว์ป่าและไข้ป่าอีกด้วย ดังนั้นการเดินทางในช่วงหน้าแล้งจึงไม่ค่อยนิยมกัน

การเดินทางเข้าเมืองเป็นหน้าที่ของผู้ชาย และบางครั้งพ่อก็นำลูกชายที่สามารถดูแลตนเองได้ร่วมเดินทางด้วย และจะพักอาศัยอยู่ในเมืองหลายวัน โดยพวกพ่อค้าจะจัดที่พักไว้ให้ และชาวบ้านจะหาซื้อสิ่งของที่จำเป็นนำกลับไปบ้านด้วย เช่น จำพวกเกลือ หอม กระเทียม ยาสูบ และด้าย เป็นต้น ช่วงเวลาการอยู่ในเมืองก็เป็นโอกาสในการสังสรรค์และแลกเปลี่ยนความรู้ทางการผลิตและความต้องการของตลาด โดยผ่านพื้นที่วงเหล้า ทั้งการร่วมพูดคุยกับคนอื่นที่นำผลผลิตมาส่งในเมือง และพวกพ่อค้าที่รับซื้อผลผลิต นอกจากนี้ยังมีพ่อค้าชาวจีนหลายคนเดินทางเข้ามายังท้องถิ่นแถบตะเคียนทอง คลองพลู เพื่อเข้ามารับซื้อและแลกเปลี่ยนของป่าด้วยตนเอง เช่นกรณี “เจ๊กนี่ฮอง” จะเดินทางจากเมืองเข้ามารับซื้อผลผลิตยังท้องถิ่นตะเคียนทอง คลองพลู พร้อมทั้งนำสิ่งของจากเมืองมาแลกเปลี่ยนกับของ

ป่าอีกด้วย แต่กรณีของเตี้ยกิม เป็นคนจีนจากเมืองจันทน์ แต่มีภรรยาเป็นคนท้องถิ่น โดยจะนำสินค้าจากในเมืองเข้ามาตั้งขายในท้องถิ่น และบริเวณบ้านเตี้ยกิมภายในท้องถิ่น ก็เป็นแหล่งรับซื้อผลผลิตจากป่า แล้วรวบรวมก่อนนำไปเมืองจันทบุรี

ระบบการผลิตของคนบ้านคลองพลู เป็นตัวกำหนดโครงสร้างความสัมพันธ์ของคนในครอบครัว สายตระกูล และท้องถิ่นดังที่ได้กล่าวมาแล้ว และระบบการผลิตที่เกิดขึ้นมาในอดีตยังได้บ่มเพาะแบบแผนพฤติกรรมของคนในท้องถิ่น จนเป็นที่เข้าใจว่าเป็น วัฒนธรรมของ ดังที่ ธรรม พันธุศิริสดี กล่าวว่า หากจะมองคนของ ต้องมองที่ระบบการผลิต เป็นวัฒนธรรมของคนพื้นที่สูง คนของจะชอบการผลิต คนของจะคุยแต่เรื่องการผลิต จะไม่รู้เรื่องอื่น เขาจะทำแต่การผลิต เขาจะเอาน้ำมันยาง กระจวาน ไปแลกเปลี่ยนที่เขาไม่มี ของที่เกินกว่าข้าว อย่างกระเทียมดอง กะปิ ของทะเล ฉะนั้นเขาอยู่ข้างบนลงแม่น้ำจันทมา บางทีเป็น10 วัน คือมาแลกเปลี่ยน(ธรรม พันธุศิริสดี.2550: สัมภาษณ์)

การค้าของป่านั้น ไม่ได้ทำกันทุกครอบครัว หลายครอบครัวก็ทำการปลูกข้าวเพื่อบริโภคเพียงอย่างเดียว และหาอาหารด้วยการล่าสัตว์ หรือจับสัตว์น้ำในลำคลองคะเคียนทอง คลองพลู คลองกะทอง และอื่นๆ เป็นอาหาร ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ลักษณะ การแลกเปลี่ยนระหว่างข้าวกับอาหาร(ผัก ปลา) ข้าวกับของป่า หรือของป่าต่างชนิดกัน และบางครั้งก็ไม่จำเป็นต้องแลกเปลี่ยนเพราะเป็นกลุ่มเครือญาติเดียวกัน เสมือนครอบครัวขนาดใหญ่ที่ต้องช่วยเหลือและค้าจุนซึ่งกันและกัน เช่น หากบ้านใดเดินทางเข้าป่า หรือเข้าเมืองเป็นเวลาหลายวัน บ้านใกล้เคียงต้องดูแลบ้านและลูกหลานของบ้านนั้น นอกจากนี้พื้นที่ชุมชนยังถูกปิดล้อมด้วยพื้นที่ป่าที่มีอันตรายต่างๆ ทั้งสัตว์ป่าที่อันตราย เช่น เสือและช้าง และมีไข้ป่าชุกชุม จึงเป็นการจำกัดความสัมพันธ์กับสังคมภายนอก ดังนั้นการดำรงชีวิตเพียงเพื่อการยังชีพ ด้วยการทำนาข้าวไว้บริโภคเป็นหลัก ส่วนความสัมพันธ์ทางการค้าเกิดขึ้นกับเฉพาะบางครอบครัวเท่านั้น และเป็นความสัมพันธ์เฉพาะกลุ่มผู้ชาย และบางครอบครัวที่ปลูกกระจวานและหาของป่าสำหรับกลุ่มผู้หญิงแทบไม่มีความสัมพันธ์ด้านการค้ากับคนภายนอกเลย แต่จะมีความสัมพันธ์ทางการสมรสกับคนภายนอก เช่น พ่อค้าที่เข้ามาซื้อผลผลิตในท้องถิ่น เป็นต้น แต่ทั้งนี้ก็แสดงให้เห็นว่าชุมชนแถบบ้านตะเคียนทอง คลองพลูไม่ได้เป็นสังคมที่โดดเดี่ยว หยุตหนึ่ง แต่มีพลวัตและสัมพันธ์ภาพกับภายนอกอย่างชัดเจนทั้งในด้านของการค้า และการแลกเปลี่ยนในรูปแบบต่างๆ ส่วนความสัมพันธ์กับรัฐทางการผลิตในพื้นที่ตะเคียนทอง และคลองพลู ไม่พบว่ามีปรากฏ แม้ว่าจะมีเอกสารระบุเรื่อง “เรื่องเลขและเก็บเงินค่าราชการมณฑลจันทบุรี” ที่กล่าวว่า “หลังจากเริ่มมีการประกาศใช้พระราชบัญญัติเก็บเงินค่าราชการในปีพ.ศ.2444 ที่ได้กำหนดอัตราค่าราชการในมณฑลจันทบุรีคนละ 4 บาทซึ่งตำบลที่จัดเป็นท้องถิ่นทุรกันดาร ราษฎรที่อาศัยอยู่ในบริเวณนี้มักเป็นกลุ่มชาวเขมรและของซึ่งมีฐานะยากจน ข้าหลวงเทศาภิบาลมักยื่นเรื่องราวขอลดอัตราค่าราชการลงให้เหลือคนละ 2บาท ดังกรณีราษฎรในตำบลทรายขาว โป่งน้ำร้อน หนองตาคง และทับไทร อำเภอลำหลวง(ในอดีตตะเคียนทอง คลองพลู

ขึ้นอยู่กับอำเภอท่าหลวง) ของเมืองจันทบุรีได้รับการลดหย่อน” แต่จากการค้นคว้าเอกสารชิ้นอื่นๆ และการสัมภาษณ์ ก็ยังไม่พบว่ามิใช่ผู้ใดต้องจ่ายเงินค่าราชการให้แก่รัฐ

สำหรับการผลิตพืชไร่ของชุมชนของนั้น พบว่า ภายหลังจาก ปี พ.ศ. 2500 พื้นที่ป่าไม้ที่บ้านคลองพลูเริ่มลดน้อยลง เมื่อรัฐมีการเปิดสัมปทานป่าไม้ให้บริษัทเอกชนเข้ามาตัดไม้ แบบตัดหมดทั้งแปลงมีทั้งไม้มะค่า ไม้แดง และไม้ตะเคียน ฯลฯ และการคมนาคมจากที่เคยใช้เส้นทางเกวียน พัฒนามาเป็นเส้นทางรถซุงที่ใช้บรรทุกไม้ออกจากป่าเข้าสู่เมืองจันทบุรี และเป็นเส้นทางที่นำคนภายนอกเข้ามาสู่ท้องถิ่นได้อย่างสะดวก มีรถยนต์สามารถเข้าออกท้องถิ่นได้ พวกพ่อค้าที่หลากหลายสามารถเข้ามาสั่งซื้อของป่าได้ในปริมาณมาก ขณะเดียวกันก็เริ่มมีคนภายนอกทั้งจากจันทบุรี และคนในภูมิภาคตะวันออก เข้ามาจับจองพื้นที่เตียนโล่งเพื่อปลูกพืชไร่ คือ “ข้าวไร่ และมันสำปะหลัง” ซึ่งการเข้ามาของคนภายนอกก็ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนต่างถิ่นกับคนท้องถิ่นมีเพิ่มขึ้น ทั้งการสมรสระหว่างกัน การเป็นแรงงานรับจ้าง แต่สำหรับคนบ้านคลองพลูก็ยังดำรงชีวิตด้วยการปลูกข้าวนาลุ่ม บางครอบครัวก็อาศัยพื้นที่โล่งเตียนจากการตัดไม้เข้าไปจับจองเพื่อปลูกข้าวไร่ และยังคงหาของป่า ขึ้นเขาทำไร่กระวาน และเจาะหลุมน้ำมันยาง เนื่องจากต้นยางยังไม่ได้ถูกตัดโค่นลง แต่ทรัพยากรจากป่าลดน้อยลง ตรงกันข้ามกับความต้องการของพ่อค้าที่มีเพิ่มมากขึ้น ซึ่งขณะนั้นราคากระวานกิโลกรัมละ 15 บาท ราคา น้ำมันยางปีบละ 25บาท (1 ปีบเท่ากับ 15 กิโลกรัม) จึงทำให้ทั้งคนท้องถิ่นและคนภายนอกเข้ามาแสวงหาทรัพยากรจากป่าเป็นจำนวนมาก

จนกระทั่งในปี พ.ศ.2508 รัฐประกาศพื้นที่หวงห้าม โดยกำหนดให้พื้นที่เขาสอยดาว เป็นเขตป่าสงวนแห่งชาติ ตามความในพระราชบัญญัติป่าสงวนแห่งชาติ พ.ศ.2507 ซึ่งการกำหนดพื้นที่ป่าเป็นเขตหวงห้ามในรูปแบบของป่าสงวนแห่งชาติ ทำให้การขึ้นเขาปลูกกระวาน และการเก็บของป่า เป็นสิ่งที่ถูกควบคุม จึงทำให้การผลิตของป่า เพื่อการค้าตีบตันลง ขณะเดียวกัน ช่องทางการผลิตที่ถูกนำเข้ามาจากสังคมภายนอก คือ “มันสำปะหลัง” เป็นพืชที่เข้ามาสนับสนุนให้คนท้องถิ่นบุกเบิกพื้นที่ป่าปลูกพืชไร่อย่างต่อเนื่อง พบว่าช่วงเวลาดังกล่าวมีการขยายพื้นที่ปลูกไร่มันสำปะหลัง ตั้งแต่จังหวัดฉะเชิงเทรา ชลบุรี ระยอง และจันทบุรี เข้ามายังอำเภอแก่งหางแมว และแถวเขาฉิมชุก เนื่องจากราคาผลผลิตสูง และคนท้องถิ่นก็เริ่มทยอยกันทำไร่มันสำปะหลังเพิ่มมากขึ้น ซึ่งการบุกเบิกพื้นที่ป่าปลูกมันสำปะหลังนั้น มิได้เพราะเงื่อนไขการสูญเสียทรัพยากรท้องถิ่นและกระแสปลูกพืชไร่เท่านั้น แต่เงื่อนไขอีกประการหนึ่งในการเลือกตัดสินใจทำไร่มันสำปะหลัง เนื่องจาก การผลิตพืชไร่ เป็นการปลูกพืชบนที่ดอน ไม่แตกต่างจากการทำไร่กระวาน และข้าวไร่ กล่าวคือ หลังจากเตรียมและปลูกพืชก็ไม่ต้องดูแลรักษา หรือรดน้ำ เพียงรอเก็บเกี่ยวผลผลิตส่งพ่อค้าที่เข้ามารับถึงไร่ ดังนั้นคนท้องถิ่นจึงนำความรู้จากการผลิตไร่กระวาน และข้าวไร่มาใช้ผลิตไร่มันสำปะหลัง ซึ่งง่ายกว่าการเลือกผลิตพืชชนิดอื่นเพื่อการค้า

อย่างไรก็ตาม การปรับเปลี่ยนการผลิตสู่ไร่สำปะหลังนั้น ก็ทำให้พ่อค้าและคนภายนอกมีบทบาทสำคัญในการกำหนดทิศทางการผลิตในท้องถิ่น เพราะคนภายนอกที่เข้ามาทำไร่มันสำปะหลังได้นำเทคโนโลยีเข้ามาสู่ท้องถิ่น เช่น รถไถ การบำรุงรักษาพืชไร่ และการจ้างแรงงานเก็บเกี่ยว เป็นต้น กรณีพ่อค้าก็เข้ามาผูกขาดการรับซื้อผลผลิต โดยพ่อค้าจะนำปัจจัยการผลิตทั้งเงินทุนและเทคโนโลยีมาป้อนให้กับชาวบ้าน เมื่อเก็บเกี่ยวผลผลิตแล้ว ชาวบ้านต้องนำผลผลิตมาขายให้กับผู้ป้อนปัจจัยการผลิต และพ่อค้าก็เป็นผู้กำหนดราคาผลผลิตเอง ซึ่งพบว่าช่วงแรกของการผลิตพืชไร่ได้สร้างรายได้ได้อย่างมากมาย แต่เมื่อประมาณปี พ.ศ.2516 ราคามันสำปะหลังตกต่ำลงทุกปี จนเหลือราคากิโลกรัมละ 60 สตางค์ ไม่คุ้มค่างกับต้นทุนที่สูงสูญเสียไป จึงทำให้ต้องประสบภาวะหนี้สินที่กู้ยืมจากกลุ่มพ่อค้า และหน่วยงานของรัฐ(ธกส.) เหตุการณ์นี้ ผู้วิจัยคิดว่าเป็นความแตกต่างระหว่างการผลิตของป่ากับพืชไร่ กล่าวว่าการผลิตของป่าไม่จำเป็นต้องใช้ต้นทุนหรือปัจจัยการผลิตภายนอกท้องถิ่น เพียงหาของป่าเท่าที่เก็บรวบรวมมาได้ขายหรือแลกเปลี่ยนกับพ่อค้า แต่การผลิตพืชไร่ ต้องนำปัจจัยการผลิตจากภายนอกทั้งเงินทุนและเทคโนโลยีเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการผลิต และราคาผลผลิตก็ขึ้นกับระบบตลาด จึงทำให้การผลิตต้องเชื่อมโยงกับสังคมภายนอก และก็ไม่สามารถต่อราคาผลผลิตได้ เนื่องจากการพืชไร่มีการผลิตในวงกว้างของภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือจึงถูกกำหนดด้วยความต้องการของผู้บริโภคที่สัมพันธ์กับปริมาณผลผลิต ตรงกันข้ามกับการเก็บของป่าที่มีเฉพาะในพื้นที่บริเวณเขาสอยดาว จึงทำให้ผลผลิตที่ออกสู่ตลาดมีปริมาณน้อยกว่าความต้องการบริโภค

แม้ว่าพื้นที่แถบบ้านคลองพลูจะมีการผลิตไร่พืชกันอย่างกว้างขวาง ทั้งจากคนท้องถิ่นและคนภายนอกที่เข้ามาบุกเบิกพื้นที่ทำกิน และเปลี่ยนพื้นที่ปลูกข้าวไร่เป็นพื้นที่ปลูกไร่มันสำปะหลัง แต่ก็พบว่า สำหรับพื้นที่บริเวณช่องเขาที่ลุ่มนั้น คนท้องถิ่นยังคงปลูกข้าวนาห่มด้วยพันธุ์พื้นเมือง เพื่อบริโภค มีการช่วยเหลือด้านแรงงานการผลิต และมีการนำรถไถเข้ามาทดแทนแรงงานควายเพื่อท่นกำลังแรงงาน แม้ว่าการผลิตข้าวนาห่มจะมีค่าใช้จ่ายในการผลิตเพิ่มสูงขึ้น แต่คนท้องถิ่นก็เต็มใจยอมแลกเปลี่ยนกับผลผลิตข้าวที่ปลูกไว้ เนื่องจากความคิดที่ว่า หากพวกเขาไม่มีเงินทุนในการผลิตพืชไร่ หรือมีหนี้สินเกิดขึ้น ก็ยังคงมีข้าวเก็บไว้บริโภคเป็นต้นทุนชีวิตให้ดำรงอยู่ได้ ดังนั้นพื้นที่แถบที่ลุ่มจึงเป็นพื้นที่ที่ไม่ถูกขายให้กับคนภายนอก ซึ่งเป็นแหล่งของทรัพยากรที่สำคัญ ทั้งน้ำ ปลา และข้าว เป็นต้น จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นว่า คนท้องถิ่นมีการแบ่งแยกการผลิต ระหว่างการผลิตเพื่อการค้า กับการผลิตเพื่อการบริโภคอย่างชัดเจน

การผลิตพืชไร่ที่ผ่านมา ได้ส่งผลกระทบต่อคนบ้านคลองพลู ในเรื่องภาวะหนี้สิน จึงผลักดันให้ผู้คนในท้องถิ่นต้องแสวงหาทางเลือกในการผลิตเพื่อการค้าอย่างต่อเนื่อง ขณะนั้นกระแสการผลิตพืชสวนได้แพร่ความนิยมเข้ามาจากเมืองจันทบุรีมาสู่อำเภอมะขาม และแถบอำเภอเขาฉกรรจ์ตามลำดับ โดยในปี พ.ศ.2515 มีการนำพันธุ์ส้มเขียวหวานเข้ามาปลูก แต่ไม่ได้รับความนิยมเท่าใดนัก เนื่องจาก

ต้องใช้น้ำในปริมาณมาก และปี พ.ศ.2516 เริ่มมีผู้นำเงาะพันธุ์นาสาร เข้ามาปลูกในพื้นที่ตำบล ตะเคียนทอง โดยมีพ่อค้าเมืองจันทบุรีนำพันธุ์เงาะเข้ามาขาย จากนั้นจึงเริ่มปลูกเงาะทดแทนไร่มัน สำปะหลังกันอย่างแพร่หลาย และในปี พ.ศ.2520 เริ่มมีการปลูกทุเรียนและไม้ผลชนิดอื่นรวมเข้ากับ แปลงปลูกเงาะ ซึ่งไม้ผลที่พบในบ้านคลองพลู มีตั้งแต่ เงาะ ทุเรียน ลองกอง มังคุด สละ และชมพู ตามลำดับมากไปหาน้อย

การปลูกไม้ผลใช้เวลาปลูกประมาณ 4 - 6 ปี กว่าที่จะเก็บเกี่ยวผลผลิตได้ ดังนั้นจึงต้องค่อยๆ ลด พื้นที่ปลูกมันสำปะหลังพร้อมกับปรับพื้นที่ปลูกไม้ผล นอกนั้นยังพบว่าบางรายก็เลือกปลูกยางพาราในอีก พื้นที่หนึ่ง ซึ่งพื้นที่ปลูกพืชของคนบ้านคลองพลู มีทั้งอยู่ในเขต บ้านคลองพลู บ้านตะเคียนทอง บ้าน จันทเฉลิม และบ้านน้ำขุ่น โดยจะเลือกปลูกชนิดพืชที่แตกต่างกัน เช่นกรณี ตัวอย่างการใช้พื้นที่ของ ชาวบ้านรายหนึ่งที่มีพื้นที่จำนวนทั้งหมด 12 ไร่ แบ่งเป็นพื้นที่แห่งแรก ปลูกข้าว 2 ไร่ โดยให้หลานทำ กิน แล้วแบ่งสัดส่วนข้าวจาก 3 ส่วน เอา 1 ส่วน พื้นที่แห่งสอง บ้านและสวนผลไม้รวม ประมาณ 2 ไร่ พื้นที่แห่งที่สาม ปลูกเงาะ 8 ไร่ อยู่ในแถบบ้านหนองตาอิน น้ำขุ่น ซึ่งที่ดินแต่ละครอบครัวไม่ได้เป็น พื้นที่ติดต่อกันเหมือนกัน เช่น บางครอบครัวในสายสกุลผืนผาย หรือส่วนบางครอบครัวในสกุลสีสมบัติ ใช้ที่ดินบริเวณบ้านคลองพลูปลูกสวนผลไม้รวม และใช้พื้นที่ดินแถบจันทเฉลิม ปลูกสวนยางพารา เป็น ต้น ซึ่งการมีที่ดินนอกบ้านคลองพลู เกิดขึ้นจากการถางป่าจับจองพื้นที่ในอดีต และบางส่วนก็เป็นมรดก เช่น กรณีของบุคคลหนึ่งในสกุลผืนผาย มีที่ดินประมาณ 30 ไร่ แบ่งเป็นพื้นที่ในเขตคลองใหญ่ แถบจันท เฉลิม ทำสวนผลไม้ และพื้นที่ในเขตท้ายบ้านคลองพลูทำสวนยางพารา ซึ่งพื้นที่ดังกล่าวได้มาจาก มรดกของบิดา แต่สำหรับผู้ที่มิที่ดินจำนวนมากในบ้านคลองพลูนั้น มีประมาณ 300 ไร่ โดยแบ่งมรดกให้ ลูกคนละ 50 ไร่

การผลิตพืชสวนต้องดูแลเอาใจใส่ตั้งแต่เตรียมพื้นที่ และจัดหาแหล่งน้ำ การดูแลบำรุงรักษา การเก็บเกี่ยวและการขนส่ง ดังนั้นกระบวนการผลิตต่างๆ ต้องอาศัยทั้งเงินทุนและเทคโนโลยีการผลิตที่ เพิ่มสูงขึ้น ตั้งแต่ ค่าปุ๋ย ค่าสารเคมี ค่าแรงงานรับจ้าง และค่าขนส่ง และบางรายต้องจัดซื้อรถกระบะ เพื่อขนส่งผลผลิต ต้องซื้อเครื่องมือพ่นยาฆ่าแมลง และอื่นๆ ซึ่งปัจจัยการผลิตเหล่านี้ต้องซื้อจาก ภายนอก นอกจากนี้ตลอดระยะเวลาการผลิต ต้องอยู่ดูแลสวนตลอด ไม่เหมือนกับการปลูกพืชไร่ และ กระจวน ที่เพียงปลูกและทิ้งไว้รอการเก็บเกี่ยว แต่การผลิตไม้ผลต้องถางหญ้า ใส่ปุ๋ย ตัดแต่งกิ่ง ฉีดยา และรดน้ำ ตามลำดับ กระบวนการผลิตทั้งหมดนี้ เพื่อให้ผลผลิตมีปริมาณมากและมีคุณภาพดี ซึ่งในหนึ่ง ฤดูกาลหรือหนึ่งปีจะสามารถขายผลผลิตได้เพียง 2-3 เดือนเท่านั้น และรายได้จากการขายผลผลิต คือ เงินที่จะต้องใช้จ่ายต่อไปในระยะเวลา 1 ปี ทั้งค่าใช้จ่ายรายวัน ค่าเล่าเรียนลูก ค่าวัสดุอุปกรณ์ และการ ลงทุนในการผลิตปีต่อไป ซึ่งในช่วงแรกของการผลิตยังคุ้มค่าต่อการลงทุน

จนกระทั่งประมาณปี พ.ศ.2547 ผลผลิตเริ่มมีราคาตกต่ำ ทำให้พวกพ่อค้าที่รับซื้อผลผลิตก็ใช้ เป็นเงื่อนไขขอลงราคาซื้อ และกำหนดราคาในแต่ละวันได้เอง ทำให้ชาวบ้านประสบกับภาวะขาดทุน

และเริ่มมีหนี้สินจากการผลิตอีกครั้ง(หลังจากพืชไร่) แต่ส่วนใหญ่เป็นหนี้สินกับภาครัฐ(ธกส.) เนื่องจาก รายได้ในหนึ่งปีไม่คุ้มค่ากับค่าใช้จ่ายที่ต้องเสียไปทุกวัน ทางออกของคนท้องถิ่น คือ การเลือกปลูกพืช ชนิดอื่นๆ ซึ่งพบว่า ตั้งแต่ปี พ.ศ.2548 เริ่มมีการปลูกพืชอื่นแซมแปลงไม้ผล เช่น ไม้กฤษณา มะระ บวบ กล้วยไข่ และผักอื่นๆ พืชเหล่านี้ ก็สร้างรายได้ให้กับบางครอบครัว แต่ทั้งนี้การปลูกพืชผักก็ต้องได้รับการดูแลเอาใจใส่อย่างมาก โดยเฉพาะเรื่องโรคและแมลงที่สร้างปัญหาให้กับผลผลิต ดังนั้นจึงไม่สามารถ ผลิตซ้ำกันทุกปีได้



ภาพประกอบ 18 : ภาพแสดงสวนผลไม้และสวนยางพาราบ้านคลองพลู

สำหรับการผลิตยางพารานั้นแม้ว่าจะเข้ามานานแล้ว ตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ.2500 ในรูปบริษัท สวนยางสินแดนไทย โดยมีการจ้างแรงงานจากท้องถิ่นไปเป็นพนักงานปลูกและกรีดยาง ต่อมา มีการจ้าง แรงงานคนอีสาน คนเขมร และผู้คนจากท้องถิ่นอื่นๆ เข้ามาแทนที่คนท้องถิ่น แต่สำหรับการผลิตสวน พาราของคนคลองพลูในอดีตนั้น จะปลูกไว้ในพื้นที่ห่างไกลจากชุมชน มีสภาพเป็นที่ดินลูกรัง อดีตนั้น การทำสวนยางพาราจะประสบปัญหา น้ำยางน้อย ราคาขายตกต่ำ เกิดไฟไหม้สวนยาง และไม่สามารถกรีดยางได้ในช่วงฤดูฝน ปัญหาเหล่านี้จึงทำให้คนท้องถิ่นตัดสินใจโค่นสวนยางพาราขาย แต่ ยังพบว่ายังมีคนภายนอกเข้ามากว้านซื้อที่ดินเพื่อปลูกยางพารา เนื่องจากพื้นที่บริเวณปลูกยางพารานั้น จะมีราคาถูกกว่าพื้นที่ชุมชนและสวนผลไม้

แต่ความนิยมปลูกยางพาราในช่วงปีพ.ศ.2550 เป็นต้นมา เริ่มเกิดขึ้นตั้งแต่รัฐให้การสนับสนุน ในรูปแบบกองทุนสงเคราะห์สวนยาง โดยรัฐให้ทุนและพันธุ์ยางตลอดจนการสนับสนุนการปลูก ยางพารา และราคาขายพาราเริ่มมีมาตรฐานสูงกว่าในอดีต นอกจากนี้ผู้นำท้องถิ่นที่เคยทำงานอยู่ใน บริษัทสวนยางสินแดนไทย และบริษัทสินแดนไทยเอง ก็ให้การสนับสนุนการทำสวนยางพารา ทั้งการ

ให้ความรู้และการรับซื้อผลผลิตยาง ทำให้ชาวบ้านเริ่มหันมาปลูกยางพาราเพราะเชื่อว่าจะสร้างรายได้ให้กับพวกเขาได้

ที่ผ่านมาพบว่ามีกระบวนการปรับเปลี่ยนการผลิตไปสู่การผลิตเพื่อการค้ามากขึ้น ตั้งแต่การผลิตกระวาน พืชไร่ พืชสวน และเข้าสู่การผลิตยางพารา การผลิตตามลำดับขั้นนี้ ทำให้คนท้องถิ่นเริ่มมีความสัมพันธ์กับสังคมภายนอกมากขึ้นเรื่อยๆ ทั้งในด้านการตลาด เทคโนโลยี และเงินทุน ซึ่งการผลิตเพื่อการค้าในแต่ละครั้งคนท้องถิ่นต่างมุ่งหวังว่าจะสามารถสร้างรายได้ให้กับครอบครัว แต่ตลอดเวลาการผลิตที่ผ่านมา กลับทำให้ชาวบ้านมีหนี้สินจำนวนมาก ทั้งในหลัก พัน หมื่น และแสนบาท บางรายขาดทุนจำเป็นต้องขายที่ดินเพื่อนำเงินมาใช้จ่ายในครอบครัว ซึ่งสำหรับคนท้องถิ่นเห็นว่า การไม่ประสบความสำเร็จ เพราะเงื่อนไขราคาผลผลิตตกต่ำ การขาดแคลนน้ำ และไม่มีความรู้ในเรื่องเทคโนโลยีการผลิต

แม้ว่าการผลิตเพื่อการค้าจะเปลี่ยนแปลงไป ส่งผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงทางโครงสร้างเศรษฐกิจและสังคม อย่างไรก็ตามพื้นที่ผลิตข้าวเพื่อการบริโภค ยังคงเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญของบ้านคลองพลู และเป็นพื้นที่ความสัมพันธ์ทางระบบเครือข่าย ซึ่งเป็นการแสดงถึงความผูกพันต่อผืนดิน ซึ่งที่ดินถูกนำมาเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตที่เป็นพื้นฐานสำคัญของคนบ้านคลองพลูที่ให้ความสำคัญกับการผลิตและการบริโภคบนฐานของมูลค่าการใช้ (Use value) และแม้ว่าสภาพพื้นที่จะถูกแปรเปลี่ยนไปตามกระแสของการพัฒนา อย่างไรก็ตาม การดำเนินชีวิตของคนบ้านคลองพลูจากการผลิตเพื่อการยังชีพสะท้อนถึงการเห็นคุณค่าของธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ถึงแม้ว่ากระบวนการผลิตจะต้องแข่งขันเพื่อให้เป็นที่ต้องการและทันต่อตลาด ก็ยังพบว่าคนของบ้านคลองพลูมีการปรับตัวให้ทันต่อกระแสการเปลี่ยนแปลงอยู่เรื่อยมา

นับได้ว่า ทุกวันนี้ ทุกคนต้องใช้เงินเพื่อความอยู่รอดของครอบครัว เนื่องจากทรัพยากรท้องถิ่นไม่เหลือเพียงพอให้ทุกคนได้ใช้ประโยชน์ ที่สำคัญการผลิตไม่ได้มุ่งใช้ทรัพยากรท้องถิ่นในการดำรงชีวิตประจำวัน แต่ผลิตเพื่อขาย หากการผลิตประสบปัญหาขาดทุน วิธีแก้ไข คือกู้เงินมาเป็นทุนผลิตปีต่อไป และหากผลผลิตตกต่ำอีกครั้ง ก็ต้องกู้เงินเข้ามาสมทบอีก กระบวนการนี้จึงเป็นการเพิ่มพูนหนี้สินให้กับครอบครัว ดังนั้นวงจรการผลิตจึงดำเนินควบคู่กับการสร้างภาวะหนี้สิน ทำให้ชาวบ้านต้องการจะหลุดพ้นจากการผลิตเดิมๆ ซึ่งทางออกในปัจจุบัน คือ การผลักดันลูกหลานเข้าสู่ระบบการศึกษาของรัฐในระดับสูง เพื่อเป็นแรงงานนอกภาคการเกษตร

ครอบครัวส่วนใหญ่ พยายามให้ลูกตนเองเรียนในระดับชั้นที่สูง ดังนั้นลูกหลานภายในบ้านคลองพลูจึงต้องเดินทางเข้าออกเมืองจันทร์อยู่เป็นประจำ และหลายคนก็ต้องพักอาศัยอยู่ในตัวเมือง นอกจากนี้การส่งลูกหลานเข้าสู่ระบบการศึกษาที่สูงขึ้นยังเป็นการเชิดชูความสามารถในการเก็บสะสมทุนของครอบครัวอีกด้วย ชี้ให้เห็นว่า ความแตกต่างจากสังคมในอดีตที่ลูกหลานต้องเป็นส่วนหนึ่งของการผลิตในครอบครัว เช่น หาของป่า และปลูกข้าว เป็นต้น แต่สังคมปัจจุบันลูกหลานออกไปทำงาน

ภายนอกท้องถิ่น ด้วยการเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของแรงงานภาคอุตสาหกรรม และนำเงินทุนที่ได้จากการใช้แรงงานกลับมาสู่ครอบครัว ซึ่งกระบวนการนี้ทำให้ลูกหลานเป็นส่วนหนึ่งของการผลิตในครอบครัว ด้วยวิธีการระดมทุนจากแหล่งต่างๆเข้ามาสู่ครอบครัว ทำให้ครอบครัวสามารถปลดหนี้สินได้ และลูกหลานก็ไม่ต้องเข้ามาสู่ระบบการผลิตทางการเกษตรเหมือนเช่นตนเอง ขณะเดียวกันกระบวนการผลิตรูปแบบใหม่นี้ ก็ทำให้ลูกหลานมีความสัมพันธ์กับครอบครัวและท้องถิ่นน้อยลง แต่กลับมีความสัมพันธ์กับคนภายนอกมากขึ้น จึงทำให้แบบแผนพฤติกรรมหรือจารีตประเพณีที่ถูกควบคุมโดยกลุ่มผู้อาวุโส ไม่สามารถใช้ต่อรองการกระทำของลูกหลาน เนื่องจากลูกหลานเรียนรู้และใช้ชีวิตในสังคมภายนอกมากกว่าสังคมท้องถิ่น และพวกเขายังเป็นแรงงานผลิตที่ค้าจุนครอบครัวให้ดำรงอยู่ได้

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ เงื่อนไขจากการปฏิบัติภายในครอบครัว มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมและวัฒนธรรมของคนบ้านคลองพลู โดยผู้ใหญ่ต้องการสร้างลูกหลานหรือคนรุ่นใหม่มีชีวิตที่แตกต่างจากตนเองและบรรพบุรุษ ด้วยวิธีการขัดเกลาแบบแผนพฤติกรรมในครอบครัว ในลักษณะของ “การห้ามยุ่งเกี่ยวกับการผลิตทางการเกษตรของครอบครัวและตั้งใจเรียนหนังสือ” ทศนะของผู้ใหญ่ มองว่าในสังคมปัจจุบันเด็กๆต้องมีความรู้จากการเรียนหนังสือในโรงเรียน ซึ่งสอดคล้องกับบริบททางสังคมที่มองว่า การศึกษาเป็นปัจจัยเดียวที่สำคัญของการพัฒนายุคโลกาภิวัตน์ โดยระบบการศึกษาที่รัฐจัดขึ้นเป็นการนำเนื้อหาและความคิดเกี่ยวกับโลกใหม่ ดังนั้นชีวิตประจำวันของเด็กรุ่นใหม่ จึงอยู่ภายใต้กรอบพื้นที่ของโรงเรียน เพื่อน และโทรทัศน์ ซึ่งเป็นสิ่งบ่มเพาะสังคมบริโภคนิยม

จากการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับชุมชนบ้านคลองพลู ส่งผลทำให้วัฒนธรรมของต่างๆ มีการปรับเปลี่ยนและลดลงของขั้นตอนพิธีกรรม ถึงแม้จะยังคงความเชื่อเรื่องของผีบรรพบุรุษ แต่ก็ไม่เข้มข้นดังในอดีต สถานการณ์ของชุมชนที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว พร้อมกับความหลากหลายของคนภายนอกที่เข้ามาอยู่อาศัย ส่งผลให้โครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม และวิถีการผลิตถูกปรับเปลี่ยนไปด้วย เพื่อการดำรงอยู่กับสิ่งที่ต้องเผชิญ ดังนั้น เมื่อโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมเปลี่ยน วิถีคิดของคนในปัจจุบันก็ย่อมเปลี่ยนไปด้วย เนื่องจากคนท้องถิ่นไม่สามารถดำรงอยู่เพียงลำพังได้อีกต่อไป ต้องมีปฏิสัมพันธ์กับสังคมรอบข้างมากขึ้น

บทที่ 4

การปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

ตลอดระยะเวลาการดำรงอยู่ของคนท้องถิ่นบ้านคลองพลูนั้น การดำรงชีวิตของผู้คนในอดีต ได้สร้างวัฒนธรรม เพื่อจัดความสัมพันธ์ระหว่างผู้คน สภาพแวดล้อม และสิ่งเหนือธรรมชาติ แต่เมื่อเวลาเดินผ่านไป ส่งผลทำให้สภาพแวดล้อมแตกต่างไปจากเดิม สอดคล้องกับการผลิตที่แตกต่างจากเดิมเช่นกัน ณ วันนี้ไม่มีทรัพยากรป่าตามธรรมชาติให้คนท้องถิ่นได้เก็บเกี่ยวใช้ประโยชน์ ไม่จำเป็นต้องรอคอยความอุดมสมบูรณ์ตามธรรมชาติเพียงอย่างเดียว ตรงกันข้าม คนท้องถิ่นต้องเรียนรู้ชีวิตไม่แตกต่างจากคนเมือง ต้องขวนขวายหาเงินเพื่อใช้จ่ายในชีวิตประจำวัน ผู้คนภายในและภายนอกท้องถิ่นเดินทางเข้าออกอย่างต่อเนื่องตลอดทั้งวัน ขณะเดียวกันคนท้องถิ่นและคนภายนอกก็มีการสมรสกันมากมาย ความสัมพันธ์ระหว่างคนท้องถิ่นบ้านคลองพลูกับคนภายนอกจึงยากที่จะแบ่งแยกว่า คนท้องถิ่น กับคนภายนอกแตกต่างกันอย่างไร โดยเฉพาะคนท้องถิ่นรุ่นใหม่เข้าสู่ระบบการศึกษาของรัฐนั้น พวกเขาไม่แตกต่างจากคนเมืองจันทน์ ตรงกันข้าม พวกเขากลับมีวีรกรรมความแตกต่างจากรุ่นพ่อแม่ อย่างน้อยที่สังเกตเห็นก็คือ “ภาษาของ” แต่ก็ไม่ได้นำมาใช้เป็นภาษาสื่อสารกันในท้องถิ่นบ่อยนัก ดังนั้นวัฒนธรรมเดิมที่เป็นเครื่องมือของระบบการจัดความสัมพันธ์ของผู้คนในท้องถิ่นจึงไม่สามารถกำหนดแบบแผนพฤติกรรมของผู้คนได้อีกต่อไป ส่งผลให้วัฒนธรรมที่เป็นรูปธรรม เช่น ประเพณี พิธีกรรม และภาษาค่อยๆ สูญหายและปรับเปลี่ยนไปตามสภาพบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยก็พบว่า คนท้องถิ่น โดยเฉพาะกลุ่มผู้ใหญ่ในท้องถิ่นเอง ก็ไม่ได้สยบยอมต่อการเปลี่ยนแปลงบริบททางสังคมที่เกิดขึ้น โดยพวกเขาได้อาศัยกระแสการฟื้นฟูวัฒนธรรมของที่เริ่มเกิดขึ้นในปี พ.ศ.2536 ลูกขึ้นบอกเล่าความแตกต่างระหว่างคนท้องถิ่นกับคนภายนอก โดยนิยามตัวตนว่า พวกเขา คือ “คนของ” เป็นกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมเป็นของตนเอง โดยการนำเสนอในรูปแบบของเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของ ซึ่งปัจจุบันเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของได้ถูกปรับเปลี่ยน และบางอย่างก็ได้สูญหายไปแล้ว แต่ก็พบว่า คนท้องถิ่น คนภายนอก และรัฐ ยังคงนำเอาความทรงจำเหล่านี้มาอธิบายถึงความเป็นของ ซึ่งบทนี้ ผู้วิจัยได้นำเสนอการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ซึ่งเป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรมในการสืบทอดสำนักทางวัฒนธรรมของ โดยสะท้อนการอธิบายผ่านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม ภาษาและพิธีกรรมของ อธิบายได้ดังนี้

1. การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม

การปรับตัวด้านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรมนั้น จำแนกออกตามปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นบ้านคลองพลู โดยมีประเด็นเรื่องการจัดแสดงวัฒนธรรมของ และการจัดแสดงหมู่บ้านของ อธิบายได้ดังนี้

1.1. การจัดแสดงวัฒนธรรมของเพื่อเผยแพร่ความเป็นของ

จุดเปลี่ยนภายใต้มุมมองของคนคลองพลูที่เห็นว่า ควรจะนำ “ความเป็นของ” มาใช้เป็นเครื่องมือในการพัฒนาท้องถิ่น เริ่มต้นเกิดขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2536 เมื่อมีการจัดงานฟื้นฟูประเพณีของที่สนามกีฬาโรงเรียนมัธยมคลองพลูศึกษา ลักษณะงาน คือ มีการจำหน่ายบัตรเพื่อเข้าชมงาน และมีการรับประทานอาหารในช่วงค่ำคืน ภายในงานมีการแสดงวัฒนธรรมของ เช่น การร้องเพลงยืนแอ่ การเล่นเกม การจัดงานแต่งงานของ แสดงหนังสดของ พิธีลงผีหึ่ง พิธีให้ศาลนา รำวงโบราณของของ การของรำ ร้องเพลงกระบอก เพลงสงข้าว แสดงวิธีเจาะน้ำมันยาง การแข่งขันสนทนาภาษาของ ที่ถูกต้อง และรวดเร็ว พัดซัด แต่จุดเด่นของงานครั้งนี้ คือ การประกวดธิดาของ โดยการตัดสินว่าใครจะได้เป็นธิดาของ คือ การนับพวงมาลัยที่ผู้ประกวดแต่ละคนได้รับจากผู้เข้าชมงาน

งานฟื้นฟูประเพณีของ ในปี พ.ศ.2536 ถือว่าเป็นจุดเริ่มต้นความเชื่อมโยงความเป็นของกับคนคลองพลูเข้าไปด้วยกัน ขณะเดียวกันก็เป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการสร้างความเป็นศูนย์กลางความเป็นของขึ้นที่บ้านคลองพลู และหลังจากนั้นบ้านคลองพลูก็มีการจัดงานฟื้นฟูประเพณีของเรื่อยมาเกือบทุกปี ซึ่งได้รับความสนใจจากหน่วยงานรัฐ และคนในท้องถิ่นตำบลตะเคียนทอง คลองพลู และจังหวัดจันทบุรีว่า มาร่วมในงานนี้ด้วย ส่งผลทำให้บ้านคลองพลูเป็นที่รับรู้จากหน่วยงานต่างๆ ในจังหวัดจันทบุรีว่า มีจุดเด่น คือ เป็นชุมชนของที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในเขตจังหวัดจันทบุรี

ความสัมพันธ์ระหว่างหน่วยงานรัฐกับคนบ้านคลองพลู นอกเหนือจาก การส่งเสริมการพัฒนาท้องถิ่นที่เข้ามาสู่ชุมชนแล้ว หน่วยงานรัฐยังสนับสนุนให้คนท้องถิ่นนำวัฒนธรรมของออกไปเผยแพร่ในส่วนต่างๆของจังหวัดจันทบุรี โดยพบว่า คนคลองพลูได้ออกไปแสดงวัฒนธรรมของในงานกิจกรรมต่างๆมากมาย เช่น การแสดงประเพณีของวันอนุรักษ์มรดกไทย การแสดงในขบวนแห่เปิดงาน ตากสินมหาราช และการจัดแสดงการสนทนาภาษาของ เป็นต้น

นอกจากนี้ หน่วยงานรัฐยังให้การสนับสนุนการจัดสร้าง “ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของ” ขึ้นที่โรงเรียนมัธยมคลองพลูวิทยา เพื่ออนุรักษ์วัฒนธรรมและภูมิปัญญาของ ในฐานะเป็นชนพื้นเมืองในจังหวัดจันทบุรี เพื่อเป็นการส่งเสริมด้านศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นไปด้วย (วิชัย โภคชัยวัฒน์. 2543:196) การตั้งศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของที่บ้านคลองพลูนั้น เป็นการแสดงให้เห็นว่า วัฒนธรรมของถูกผนวก

รวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมท้องถิ่นของชาติ และบ้านคลองพลูก็กลายเป็นศูนย์กลางในการแพร่เผยวัฒนธรรมของ ทั้งในรูปแบบของการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของ ซึ่งเมื่อมีผู้สนใจกลุ่มชาติพันธุ์ของเข้ามาติดต่อกับหน่วยงานราชการจันทบุรี ทางเจ้าหน้าที่จะแนะนำให้ไปที่บ้านคลองพลู

การจัดแสดงวัฒนธรรมของ เป็นเงื่อนไขสำคัญประการหนึ่งในการทำให้คนท้องถิ่นคลองพลูกลายเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมของ เนื่องจาก หากผู้สนใจเรื่องวัฒนธรรมของ ต้องการอยากเห็นวัฒนธรรมของก็ต้องติดต่อผู้คนที่บ้านคลองพลูเท่านั้น เช่น การติดต่อผ่านอบต.คลองพลู โรงเรียนคลองพลูวิทยา และผู้นำท้องถิ่น ซึ่งการจัดแสดงวัฒนธรรมของ ทำให้ชาวบ้านรับรู้ “วัฒนธรรมของ” สามารถสร้างรายได้ให้กับคนคลองพลูได้ ขณะเดียวกันก็เป็นการส่งเสริมและเผยแพร่วัฒนธรรมของไม่ให้สูญหายไปด้วย นอกจากนี้ ยังส่งผลทำให้วัฒนธรรมของเป็นที่สนใจแก่คนภายนอกมากขึ้น จึงมีการรับจ้างแสดงวัฒนธรรมของตามพื้นที่และเทศกาลต่างๆ โดยมีการจัดแสดงวัฒนธรรมที่หลากหลาย ได้แก่ การจัดงานแต่งงาน การเล่นผีหึ่ง ผีโหลง การแสดงหนังสวดของ การเล่นสะบ้าของ การเล่นตีลูกข้างของ การรำวงของ การตีกลองยาว การเล่นเพลงกระบอก การเล่นเพลงสงข้าว และการสนทนาภาษาของ เป็นต้น ยกตัวอย่าง การจัดแสดงวัฒนธรรมของ ได้แก่

- งานประเพณีของวันอนุรักษ์มรดกไทย ชาวบ้านคลองพลู มีการจัดการแสดง ได้แก่ การตีลูกข้างของ ร้องเพลงกระบอก และแสดงหนังสวดของ
- งานพระเจ้าตากสินมหาราช มีการแสดงพิธีแต่งงานกาตัก งานกิจกรรมประเพณีท้องถิ่น การแสดง ได้แก่ การยกบ้านของโบราณ 1 หลัง มีการอยู่พัก แบบธรรมชาติ พิธีแต่งงานกาตัก การแสดงหนังสวดของ การแสดงความเป็นอยู่ของชาวของ การเล่นกีฬา ตีลูกข้างของ การแสดงพิธีลงผีหึ่ง
- งานมหกรรมชนเผ่าพื้นเมืองแห่งประเทศไทย ที่ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ มีการจัดแสดงรำของ การเซ่นผีของ การร้องเพลงยันแย้ การแต่งกายของ การตีกลอง และการพูดภาษาของ เป็นต้น

การจัดแสดงวัฒนธรรมของจะรับจัดงานแสดงวัฒนธรรมทั้งภายในท้องถิ่น และภายนอกท้องถิ่น ทั้งภายในจังหวัดจันทบุรี และจังหวัดอื่นๆ การจัดแสดงภายในท้องถิ่นจะใช้สถานที่ เช่น วัดโพธิ์นิมิตร และศูนย์การเรียนรู้และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของ อาคารอเนกประสงค์ของอบต.คลองพลู และหมู่บ้านของ เป็นพื้นที่จัดแสดงวัฒนธรรม โดยจะมีการตกลงเรื่องค่าใช้จ่ายในการจัดแสดงแบบเหมาจ่าย ซึ่งการแสดงทางวัฒนธรรมของ ถือเป็นโอกาสสำคัญที่ทำให้คนท้องถิ่นมีรายได้นอกเหนือจากการผลิตทางการเกษตร และถือว่าการรับจ้างรูปแบบหนึ่ง และยังทำให้คนท้องถิ่นได้มีโอกาสเผยแพร่วัฒนธรรมของตนเองให้สังคมภายนอกได้รับรู้เรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ของ นอกจากนี้ การรับแสดงทางวัฒนธรรมก็ทำให้ลูกหลานได้มีโอกาสสืบทอดมรดกทางวัฒนธรรมของด้วย เช่น การรำวงของ การตีกลองยาว พิธีกรรมต่างๆ



ภาพประกอบ 19 : ภาพการแสดงวัฒนธรรมรำของ

การแสดงวัฒนธรรมของนั้น ไม่ได้ถูกเฉพาะเจาะจงสำหรับคนคลองพลูหรือคนท้องถิ่นแถบเขาภิรมย์เท่านั้น แต่หมายถึงว่า คนอื่นก็มีโอกาสอย่างเท่าเทียมกันในเรื่องของการแสดงทางวัฒนธรรม หากคนเหล่านั้นมีความรู้ เกี่ยวกับทักษะการแสดง และทุนในการจัดหาอุปกรณ์เครื่องแต่งกาย พวกเขาก็สามารถแสดงวัฒนธรรมของให้คนอื่นชมได้ และหากเวทีการแสดงวัฒนธรรมของ คือพื้นที่คลองพลู ก็เป็นการตอกย้ำว่า สิ่งที่พวกเขาจัดแสดงนั้น คือ “วัฒนธรรมของ” ดังนั้นความเชื่อมั่นจากคนภายนอกว่าการจัดแสดงวัฒนธรรมนั้น คือ “วัฒนธรรมของ” จึงไม่ได้อยู่ที่รูปแบบหรือประเภทของวัฒนธรรม แต่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขหลายประการ ได้แก่ ผู้แสดงเหล่านั้นมาจากคลองพลูหรือไม่ จัดแสดงวัฒนธรรมในพื้นที่คลองพลูหรือไม่ ซึ่งเงื่อนไขเหล่านี้คือ เครื่องบ่งชี้ว่าเป็น การแสดงวัฒนธรรมของ ประเด็นนี้ทำให้เรื่องการแสดงวัฒนธรรมของ จึงเป็นการนำประสบการณ์ในอดีตมารื้อฟื้นและแต่งเติมใหม่ เพื่อขายเป็นรายการสินค้าในรูปแบบของการแสดงความบันเทิงให้แก่ผู้ที่สนใจ

การจัดแสดงวัฒนธรรมของ เป็นการปรับตัวของคนคลองพลู โดยการนำวัฒนธรรมของมาแสดงเพื่อสร้างรายได้เป็นอาชีพเสริม ซึ่งในอดีตคนคลองพลูก็มีการจัดแสดงวัฒนธรรมท้องถิ่นมาช้านาน โดยมีชื่อเสียงในเรื่องคณะปี่พาทย์ และแสดงลิเก โดยจะนำคนคลองพลูไปเล่นตามงานเทศกาล และงานมโหฬารต่างๆ นอกจากนี้ก็ยังมีกลุ่มคณะกลองยาว และการแสดงหนังสวด อีกด้วย แต่การแสดงทางวัฒนธรรมเหล่านี้ ไม่ได้ถูกเรียกว่า วัฒนธรรมของ แต่เป็นการแสดงพื้นบ้านทั่วไป เมื่อมีคนว่าจ้างก็จะไปรับแสดงตามงานเหล่านั้น ดังที่ เฉิน ผันผาย กล่าวว่า ยายเข้า คางคาเขียว เป็นคนลิเก พวกปู่ ตากก็พวกนี้เล่นลิเก และมีพวกเล่นดนตรีกัน เล่นในงานบวชนาคและงานมงคลอื่นๆ ในอดีตมีการเล่นลิเก และ

ลำตัด สำหรับลำตัดนั้น เล่นกันในเขตตำบลตะเคียนทองและคลองพลู เดิมนั้นพวกลิเก ลำตัดไม่มีแล้ว เมื่อก่อนยังไม่มีเด็กเรียน เด็กก็จะฝึกหัดเล่นดนตรี พ่อของผมก็เป็นคนเล่นดนตรีไทย เมื่อพ่อตายไปก็ไม่มีใครสืบทอด (ฉิน ผันผาย.2549: สัมภาษณ์)

ในปัจจุบันคนคลองพลูได้ปรับนำวัฒนธรรมท้องถิ่นในรูปแบบของวัฒนธรรมของมาไว้แสดงตามงานต่างๆ แม้ว่าจะสร้างรายได้ไม่มากนัก แต่ก็ถือว่าเป็นรายได้เสริมนอกเหนือจากการประกอบอาชีพเกษตรกรรม โดยการแสดงวัฒนธรรมของนั้นได้สร้างความภูมิใจให้คนคลองพลู และทำให้คนคลองพลู ได้มีโอกาสสัมผัสกับพื้นที่และผู้คนจากท้องถิ่นอื่นๆมากขึ้น ได้ร่วมแลกเปลี่ยนความรู้ทั้งในการผลิตวัฒนธรรม และสังคมอื่นๆ ที่แตกต่างและหลากหลาย ซึ่งทำให้คนคลองพลูรู้จักตัวตนมากยิ่งขึ้นว่า คนอื่นมองคนของอย่างไร และคนของมองกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่ไม่ใช่คนไทยอย่างไร เช่น กรณีในงานมหกรรมชนเผ่าพื้นเมืองแห่งประเทศไทย คนคลองพลู ได้นำวัฒนธรรมของไปร่วมกิจกรรมที่ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ พวกเขาได้พบเห็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆที่หลากหลาย และมีการสนทนาแลกเปลี่ยนปัญหาของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ คนของได้เล็งเห็นถึงความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างตนเองกับกลุ่มอื่น ภายใต้อาณาเขตประเทศไทย

1.2 การจัดแสดงหมู่บ้านของเพื่อเผยแพร่ความเป็นของ

การจัดแสดงวัฒนธรรมของ อีกรูปแบบ คือ การจัดแสดงหมู่บ้านของ โดยการตั้งหมู่บ้านของ เริ่มต้นจากความคิด ที่ต้องการสร้างหมู่บ้านของขึ้น เพื่อเป็นแหล่งท่องเที่ยวของจังหวัดจันทบุรีในรูปแบบของโฮมสเตย์ให้นักท่องเที่ยวได้สัมผัสและเรียนรู้วิถีชีวิตคนของ โดยหมู่บ้านของ เริ่มต้นเป็นรูปธรรมเมื่อปี พ.ศ.2541 เมื่อรัฐประกาศให้เป็นปีแห่งการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยที่เรียกว่า Amazing Thailand มีการส่งเสริมการท่องเที่ยวในทุกจังหวัดของประเทศไทย โดยรัฐต้องการให้ท้องถิ่นที่มีลักษณะเด่นนำวัฒนธรรมของตนเองออกมาส่งเสริมให้เกิดการท่องเที่ยวภายในท้องถิ่น และมีการสร้างสิ่งดึงดูดใจให้นักท่องเที่ยวเข้าไปใช้จ่ายภายในท้องถิ่นนั้นๆ

ในลำดับแรก ได้สร้างบ้านของ 2 หลังคาเรือน โดยมีสภาพบ้านเป็นไม้ ได้ถุนต่ำ มุงหลังคาด้วยไม้ระกำ โดยทำให้คล้ายคลึงกับบ้านเรือนในอดีต อย่างที่ตาฮัน พิเศษ ได้กล่าวว่าแต่เดิมบ้านเรือนของชาวของมักสร้างด้วยไม้ไผ่สับฟากเป็นพื้นและฝา หลังคามุงด้วยใบระกำ หรือใบ คันทรง ถ้าเป็นบ้านที่มีอันจะกิน พื้นจะเป็นไม้กระดานจากต้นไม้ที่หาได้ตามป่า เช่น ไม้กันเกรา ไม้ตะแบก ไม้ตะเคียน หลังคาอาจมุงจาก และไม่มีการใช้ตะปู เป็นเรือนที่เรียกว่าเรือนเครื่องผูกนั่นเอง

หลังจากมีการตั้งหมู่บ้านของขึ้น ก็ได้ทำการประชาสัมพันธ์หมู่บ้านของใน อนุสาร อสท. ปีที่39 ฉบับที่ 10 พ.ศ. 2542 ในชื่อเรื่องว่า “บนเส้นทางต่างสายในเมืองจันท” และภายในเนื้อเรื่องก็มีหัวข้อที่ว่า “บ้านคลองพลู เส้นทางของของ” ซึ่งการเป็นกล่าวถึงวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของคนของ ทั้งรูปร่างหน้าตา บ้านเรือน วัฒนธรรม และการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในท้องถิ่น ยกตัวอย่างข้อความที่ว่า “ในปัจจุบันบ้านเรือนของชาวของ เริ่มเปลี่ยนไปตามฐานะความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นหลายหลังเป็นเรือนไม้หลัง

ใหญ่ ที่ยังคงรูปแบบบ้านของแบบเดิมอยู่บ้าง ก็เริ่มมีสังกะสีเข้ามาเสริมหลังคาเสริมฝาข้างประปราย อย่างบ้านลุงฮั่นกับป่าชู ซึ่งก็ยังมีนับว่าเป็นบ้านของที่คงโครงสร้างแบบเดิมอยู่มากกว่าบ้านหลังอื่น จนใครที่อยากเห็นเรือนแบบของ มักต้องมาดูที่บ้านนี้”

ในช่วงหลังจากปี พ.ศ.2542 หมู่บ้านของเป็นสถานที่จัดการแสดงวัฒนธรรมของ โดยมีนักศึกษา นักท่องเที่ยวเข้ามาชมวิถีชีวิต และการแสดงทางวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่อง โดยทางการท่องเที่ยวของ จังหวัดจันทบุรี อำนวยความสะดวกแก่นักท่องเที่ยวด้วยการตัดป้ายทางหลวงว่า “หมู่บ้านของ” บอกตลอดเส้นทางตั้งแต่เมืองจันทบุรีมาจนถึงบ้านคลองพลู เพื่อให้การท่องเที่ยวด้านกลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นที่สนใจแก่คนภายนอกในการเดินทางเข้ามาท่องเที่ยว ซึ่งในช่วงปีพ.ศ.2543 –2544 ก็มีการนำ ผู้คนเข้ามาพักอาศัยในหมู่บ้านของเพิ่มขึ้นหลายครอบครัว เพื่อให้ดูเหมือนว่าเป็นชุมชนของ ปัจจุบัน หมู่บ้านของ มีครอบครัวเข้ามาอยู่อาศัยในหมู่บ้านของประมาณ 4-5 ครอบครัว ขณะเดียวกันก็ยังคงมี นักศึกษา และผู้สนใจเข้ามาหมู่บ้านของอย่างสม่ำเสมอ



ภาพประกอบ 20 : ภาพแสดงหมู่บ้านของที่สร้างขึ้นที่บ้านคลองพลู

หมู่บ้านของ อยู่ภายใต้การควบคุมดูแลขององค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลู เนื่องจากเป็น พื้นที่สาธารณะของบ้านคลองพลู แต่ทั้งนี้ หมู่บ้านของก็ไม่สามารถสร้างรายได้ให้กับคนคลองพลู เนื่องจากส่วนใหญ่ผู้สนใจเข้ามาเป็นนักศึกษาที่เข้ามาเรียนรู้ภาษาของแทบทั้งสิ้น ไม่ใช่ในรูปแบบของ คณะนักท่องเที่ยว แต่แม้ว่า หมู่บ้านของจะไม่ประสบผลสำเร็จ แต่ก็นับว่าหมู่บ้านของก็เป็นการ จำลองสภาพความทรงจำวิถีชีวิตในอดีตของคนของให้ออกมาเป็นภาพที่มองเห็นได้ โดยเฉพาะ ภาพวิถี ชีวิตที่สัมพันธ์กับป่า ซึ่งเริ่มปรากฏภาพจำลองวิถีชีวิตคนของที่มีความสัมพันธ์กับป่า เมื่อปี พ.ศ. 2548 ในชื่อ โครงการที่ว่า “การอนุรักษ์ปลูกป่าที่สาธารณะประโยชน์ทุ่งนาซ่า” โดยใช้พื้นที่สาธารณะจำนวน 20 ไร่เศษ จัดทำโครงการป่าชุมชน เสนอต่อ กองทุนสิ่งแวดล้อมโลก (Global Environment Facility) เพื่อของบประมาณในการสร้างป่าชุมชนภายในบริเวณหมู่บ้านของ โดยให้เหตุผลการจัดสร้างป่าชุมชน ว่า ในอดีตพื้นที่คลองพลูเป็นพื้นที่ป่า และผู้คนคลองพลูที่เป็นคนของมีวิถีชีวิตด้วยการเก็บของป่าต่างๆ

แต่เมื่อสภาพป่าเสื่อมโทรมลง ทำให้วิถีชีวิตวัฒนธรรมของสูญหายไปด้วย ดังนั้นการฟื้นฟูพื้นที่ป่า คือแนวทางหนึ่งในการฟื้นฟูวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของให้กลับคืนมา

ในลำดับแรกโครงการการอนุรักษ์ปลูกป่าพื้นที่สาธารณะประโยชน์ทุ่งนาซำมีการปลูกไม้กฤษณา และทำเขตแนวกันไฟรอบเขตพื้นที่ป่าจำนวน 25 ไร่ และใช้พลังงานแสงอาทิตย์สูบน้ำขึ้นมาจากบ่อน้ำให้ไหลไปตามท่อที่ถูกวางไว้อย่างเป็นระบบทั่วผืนป่าชุมชน และมีการจัดกิจกรรมการปลูกป่าทั้งจากหน่วยงานรัฐ ท้องถิ่น และเอกชน อย่างสม่ำเสมอ ปัจจุบันป่าชุมชนมีความอุดมสมบูรณ์ด้วยพันธุ์ไม้ เช่น ตันกฤษณา ตันประดู่ ตันตะเคียน ตันตะแบก ตันตะเกรา ตันมะค่าโมง หวาย ตันกะพ้อ เพริน กล้วยไม้ป่า ผักหวานป่า และอื่นๆ ความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ป่าชุมชนนั้น สังเกตได้จากพื้นที่ภายในป่าชุมชนจะมีน้ำขังบางพื้นที่แม้จะเป็นช่วงหน้าแล้งก็ตาม และจากประสบการณ์การเข้าไปขุดจิ้งหรีดป่า เพื่อนำมาประกอบอาหารในท้องถิ่น



ภาพประกอบ 21: ภาพแสดงการปลูกป่าบริเวณพื้นที่สาธารณะประโยชน์ทุ่งนาซำ

ทั้งนี้หมู่บ้านของจึงถูกล้อมรอบด้วยพื้นที่ป่าชุมชนที่อุดมสมบูรณ์ ทำให้พื้นที่หมู่บ้านของถูกแยกออกจากส่วนของชุมชนบ้านคลองพลูอย่างชัดเจน ด้วยถนนสายกะทอที่กั้นระหว่างพื้นที่ชุมชนบ้านคลองพลูกับหมู่บ้านของ ซึ่งผู้คนในหมู่บ้านของก็ได้ใช้ป่าชุมชนแห่งนี้ ในการหาอาหารรับประทานในแต่ละวัน นอกเหนือจากการออกไปซื้อสินค้าที่จำเป็นจากร้านค้าของซำ และมีพื้นที่ทำนาข้าวอยู่ด้านหลังหมู่บ้านของประมาณ 4 ไร่ มีการเลี้ยงไม้ไผ่เผ่าถ่านใช้เอง มีควาย มีหมูป่า และมีไก่บ้านอยู่บริเวณใต้ถุนเรือน ภาพที่มองเห็นเหล่านี้ เสมือนว่า คนของมีชีวิตที่สัมพันธ์กับป่า และแยกตัวเป็นชุมชนที่โดดเดี่ยว ดังที่ กรรณิการ์ เคนิกานนท์ (2522:15) กล่าวถึงชีวิตความเป็นของคนของว่า ชีวิตแทบทุกครวัเรือน จะสัมพันธ์เชื่อมโยงอยู่กับ ป่าเขา ลำเนาไพร ทุ่งนา และลำคลอง ซึ่งความเป็นอยู่ตามลักษณะนี้ ก็ตรงกับลักษณะของความเป็นอยู่ของของ หากท่านได้เข้าไปยังหมู่บ้านแท้ๆของแล้ว ทำ

จะพบว่าเขามีความเป็นอยู่เหมือนดังเช่นชนบทของคนไทยเราปัจจุบัน บริเวณรอบๆ ของบ้านของจะมีแต่ธรรมชาติที่แท้จริง คือ พุงนา ป่า เขา ลำน้ำ คลองต่างๆ เป็นเช่นนี้แทบทุกบ้าน

แต่อย่างไรก็ตาม ภาพหมู่บ้านของที่มองเห็นจากสายตาในปัจจุบัน ไม่ได้เป็นภาพที่เกิดขึ้นเองตามวิวัฒนาการการตั้งถิ่นฐานของชุมชนของ แต่เป็นภาพที่ถูกสร้างขึ้นจากการปรับตัวของคนบ้านคลองพลูตามกระแสการท่องเที่ยวทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้น เพื่อสร้างรายได้ให้กับคนท้องถิ่น ซึ่งถูกเสกสรรปั้นแต่งให้เป็นรูปธรรมด้วยจินตนาการของคนท้องถิ่นเอง

2. การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านภาษาของ

การปรับตัวด้านภาษาของนั้น จำแนกออกตามปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นบ้านคลองพลู โดยมีประเด็นเรื่องการแต่งเพลงภาษาของ และการประดิษฐ์อักษรของ เป็นส่วนสำคัญของกระบวนการสืบทอดสำนักทางวัฒนธรรมของ อธิบายได้ดังนี้

2.1 การแต่งเพลงภาษาของเพื่อสืบทอดสำนักทางวัฒนธรรมของ

เพลงพื้นบ้านของคนของ ได้รับอิทธิพลจากคนไทยภาคกลางอยู่มาก ทั้งด้านการร้องรำทำเพลง และเครื่องดนตรีที่ใช้ส่วนใหญ่ เพื่อประกอบจังหวะ แต่ก็มีเอกลักษณ์เป็นของตนเอง เพลงของคนของแสดงให้เห็นถึงบทบาทหน้าที่ของศิลปะท้องถิ่น ซึ่งมีความสัมพันธ์อันแนบแน่นกับวิถีชีวิต สังคม และวัฒนธรรมของคนของ อีกทั้งยังมีบทบาทสำคัญในการประกอบพิธีกรรมต่างๆ อาทิ เพลงในพิธีอัญเชิญผีบรรพบุรุษ หรือผีหิ้งผีโรง เพลงในพิธีงานแต่งงาน เพลงยันแย เพลงในพิธีศพ ลักษณะเนื้อร้องเพลงของคนของมักแสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน คนกับสัตว์เลี้ยงและคนกับธรรมชาติ มีหน้าที่รอง คือ เป็นเครื่องสร้างความบันเทิงใจ นอกเหนือจากบทบาทหลักในการร้องเพื่อประกอบพิธีกรรม ลักษณะเด่นของเพลงร้องของคนของ คือ เนื้อเพลงและประโยคในทำนองส่วนใหญ่ไม่สัมพันธ์กัน การเคลื่อนที่ของระดับเสียง มีลักษณะลูกตกของดนตรีแบบแผนไทย มีลักษณะซ้ำโน้ต บางครั้งช่วงกลางและท้ายประโยคเพลงเกิดการเคลื่อนที่รูปแบบซ้ำๆ กัน หรือเคลื่อนที่เป็นขั้นคู่กระโดดเสียง หรือกลุ่มเสียงมีลักษณะแบบเพลงพื้นบ้านของไทย

จากเอกสารไม่มีข้อมูลระบุว่า ในอดีตคนของมีเพลงภาษาของด้วยหรือไม่ แต่จากการสัมภาษณ์ยายแจ้ สีสสมบัติ พบว่า ในอดีตชาวบ้านบางคนจะนำเพลงภาษาไทยมาแปลเป็นภาษาของ และนำมาร้องกันเล่นสนุกสนานในครอบครัวและในวงสังสรรค์เท่านั้น (แจ้ สีสสมบัติ.2550:สัมภาษณ์) และก็พบว่า เพลงพื้นบ้านที่กลุ่มคนของบ้านคลองพลูนำไปจัดแสดงทางวัฒนธรรมของ เช่น เพลงยันแย เพลงเจ้าค่านางรำ เพลงกะบอก และเพลงสงฟาง ก็มีเนื้อร้องเป็นภาษาไทย ไม่มีเนื้อร้องเป็นภาษาของ ยกตัวอย่างบางส่วนของ เพลงยันแย ที่มีเนื้อร้องบางส่วนว่า “แขนอ่อน จะช่วง รำเอ้ย มาซื้อ ระเบ่า

มาแต่ไหนๆ เขาซื้อ ขอหา ราคาเท่าไร แขนอ่อน ซ่อนไว้เขา ร้างามเอ๋ย แขนอ่อน ซ่อนไว้เขาร้างามเอ๋ย (ลูกคู่) ยันแย้ อีสแย้ ยันแย้ ก๊กกือ ยันแย้ สาวเอ๋ย ยันแย้.....”(ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

การประดิษฐ์เนื้อร้องภาษาของในท้องถิ่น เริ่มเกิดขึ้นอย่างชัดเจนในบริบทโลกาภิวัตน์ เมื่อคนท้องถิ่นหันมาสนใจการฟื้นฟูภาษาของ ประมาณ ปี พ.ศ. 2541 ซึ่งการประดิษฐ์เพลงของ ผู้ที่มีบทบาทเริ่มแรกในการนำแต่งเพลงของ คือ คนบ้านตะเคียนทองกับคนบ้านคลองพลู โดยเป็นผู้สอนภาษาของโรงเรียนวัดตะเคียนทอง ในโครงการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของ โดยมีการแต่งเนื้อเพลง และทำนองใหม่ขึ้นมาเอง ซึ่งมีทั้งเพลงที่เกี่ยวข้องกับความรักของคนชอง และการดำรงชีวิตในป่า และมีหลายเพลงที่นำเพลงไทยสากลที่ได้รับความนิยมมาแปลเป็นภาษาของ เช่น เพลงหนุ่มบ่าวสาวปาน ของวงคาราบาว เพลงสาวโนบา ของ บิว กัลยาณี และเพลงเพื่อชีวิตอื่นๆ โดยเพลงแปลภาษาของได้มีการบันทึกเสียงในรูปแบบของเทปคลาสสิก และแผ่นซีดี มีจำนวนประมาณ 2-3 ชุด ซึ่งผู้วิจัยพบว่า ปรากฏการณ์นี้เป็นเรื่องของอำนาจเทคโนโลยีที่ทำให้การปิดกั้นข่าวสารข้อมูลระหว่างสังคมภายนอกกับท้องถิ่นเป็นไปได้ยาก ในแง่นี้เป็นการหิบบีม ตัดต่อ และแปล เพื่อปรับเปลี่ยนชุดวัฒนธรรมอื่นให้กลายเป็นของ คือ การขอยืม (appropriate) วัฒนธรรมไทย เพื่อมารับใช้ชุมชนชอง ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ ที่พบเห็นได้ทั่วไปในยุคโลกาภิวัตน์ โดยพบว่า คนชองก็ได้หิบบยความทันสมัยของเทคโนโลยีที่อยู่รอบตัวมาตัดต่อและดัดแปลงเสียใหม่ เพื่อนำมารับใช้การฟื้นฟูภาษาของในท้องถิ่นของตนเอง

นอกจากนี้ ยังมีการฝึกหัดเด็กนักเรียนโรงเรียนวัดตะเคียนทอง และวัดคลองพลู ให้ร้องเพลงแปลภาษาของ เพื่อนำไปจัดแสดงตามงานเทศกาลต่างๆ ที่มีประกวดร้องเพลงของ เช่น การประกวดร้องเพลงของในงานมหาสงกรานต์บ้านชอง โดยองค์การบริหารท้องถิ่นตำบลคลองพลูจัดขึ้นช่วงวันที่ 12-13 เมษายนของทุกปี โดยพบว่า มีเด็กนักเรียนโรงเรียนวัดตะเคียนทอง และเด็กนักเรียนโรงเรียนวัดคลองพลู ได้รับรางวัลชนะเลิศการประกวด ถือว่าเป็นเยาวชนที่สามารถร้องเพลงแปลภาษาของได้อย่างน่าชื่นชม และนำเยาวชนไปแสดงร้องเพลงของตามสถานที่ต่างๆ นอกจากนี้เสียงเพลงของยังถูกนำไปเปิดเพื่อสร้างบรรยากาศในส่วนนิทรรศการของของพิพิธภัณฑ์พื้นบ้าน โรงเรียนสตรีมารดาพิทักษ์อำเภอเมือง จังหวัดจันทบุรี ที่จัดสร้างขึ้น เพื่อให้ผู้สนใจเข้ามาชมพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นจังหวัดจันทบุรี ได้รู้จักกับภาษาของมากกว่าการอ่านจากนิทรรศการว่าภาษาของ



ภาพประกอบ 22 : ภาพแสดงประกวดร้องเพลงของ ไนงานมหาสงกรานต์บ้านของ

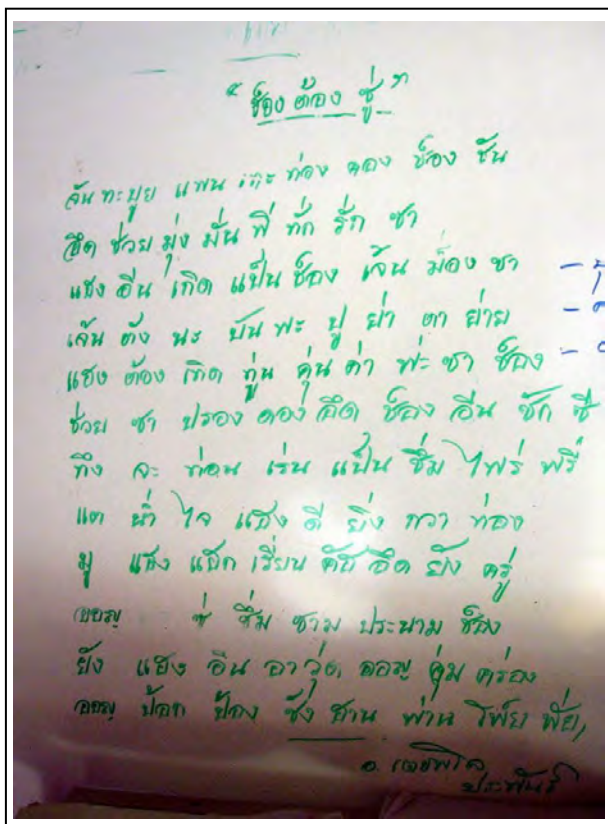
ประเด็น เรื่องเพลงแปลภาษาของนั้น ถือว่าเป็นกิจกรรมสำคัญที่องค์การบริหารส่วนตำบล คลองพลูได้ส่งเสริมการฟื้นฟูวัฒนธรรมของ เพื่อดึงดูดในผู้สนใจเข้ามาร่วมงานต่างๆ ที่ท้องถิ่นจัดขึ้น เนื่องจากการนำเพลงไทยที่นิยมในขณะนั้นมาแปลเป็นภาษาของ สร้างความแปลกที่แตกต่างให้แก่ผู้ฟัง ซึ่งในบทเพลงหนึ่งๆ นั้นจะมีการผสมระหว่างภาษาไทยและภาษาของให้สอดคล้องกับทำนองเพลง ประเด็นนี้ ผู้วิจัยพบว่า เป็นการนำวัฒนธรรมของทางภาษามาปรับเปลี่ยนให้เข้ากับวัฒนธรรมที่ เกิดขึ้นในเรื่องความบันเทิง แสดงให้เห็นว่าการที่จะอนุรักษ์ภาษาของไว้นั้น ย่อมมีวิธีการที่หลากหลาย มากกว่าการเรียนการสอนแบบท่องจำในสถาบันการศึกษาเท่านั้น และเพลงก็เป็นความบันเทิงที่สร้างความสนใจได้มากกว่าการฝึกท่องจำด้วยการอ่าน เขียนภาษาของ ขณะเดียวกันการจัดประกวดร้องเพลง แปลภาษาของ ก็ทำให้เด็กกรุ่นหลังสามารถเข้าใจภาษาของ และรู้จักตนเองว่าพวกเขา มีบรรพบุรุษที่เป็น คนของมาก่อน นอกจากนี้ เพลงแปลภาษาของยังเป็นเวทีที่คนของใช้เป็นเครื่องมือสื่อสารบอกกับคน ภายนอกว่า คนของมีความทันสมัยไม่แตกต่างจากคนทั่วไป

ภายใต้บริบทโลกาภิวัตน์ ความเป็นท้องถิ่น หรือความเป็นของ ไม่ได้ถูกกลืนกลายสลายหายไป ในกระแสการพัฒนาของโลก ในขณะเดียวกันโลกาภิวัตน์ก็มีพื้นที่ปรากฏอยู่ในวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย เช่นกัน เพราะในโลกสมัยใหม่วัฒนธรรมจากโลกาภิวัตน์กับท้องถิ่นต่างผสมผสานอยู่ในกันและกัน อัน เป็นผลผลิตของการผสมผสานข้ามวัฒนธรรม สำหรับเพลงของก็เป็นปรากฏการณ์การข้ามพรมแดน วัฒนธรรมอย่างหนึ่ง ซึ่งเกิดขึ้นหลังจากมีการอนุรักษ์ภาษาของขึ้นปี พ.ศ.2544 โดยการเขียนขึ้นของคน ตะเคียนทองและคนคลองพลู โดยเฉพาะคนบ้านคลองพลู ก็ได้มีการคิดประดิษฐ์เพลงของขึ้นมากมาย

ทั้งในรูปแบบของเพลงแปลจากภาษาไทยเป็นภาษาของ และเพลงที่ประดิษฐ์ทั้งทำนองและเนื้อร้อง ขึ้นมาใหม่ สำหรับเพลงแปลจากภาษาไทยเป็นภาษาของจะแตกต่างจากเพลงแปลภาษาของที่องค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลูจัดประกวดขึ้น โดยนำเพลงพื้นบ้านมาแปลเป็นภาษาของ ยกตัวอย่าง เพลง เจ้าค่านางรำ ร้องว่า “เจ้าค่านางรำ เจ้าค่านางรำ โอแม่ท่องคำ กามเงาะ เมาะอ้อจริงยังเทวดา ลิง จะพ่าแม่ เมาะเลาะ ตามชายทะเล ลิงจะปอปากโปง พี่จ๊กนี่รักจริงเอย เจ้าค่านางรำ เจ้าค่านางรำ ลิงทักนี้รัก วารอบมอบแอบเม่นางท่องคำ ลิงวางปลา ปอ เปว เดวๆ นะเม่เอ๋ย เจ้าค่านางรำๆ มีดๆ คำๆ อยาคล้า นองนา พ่อแม่ที่มาจะว่าฉันไม่ดี จังไรอ้อปรีๆ ไม่ดีนะ พี่เอ๋ย เจ้าค่านางรำๆ ตะวันตกดิน ผุงนกหากินกลับนอนรัง ผุงนกผุงกา บ้านใครบ้านมัน ไม่เลยมั่วกัน นอนคนละที่นะพี่ เอ๋ย...” (ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

นอกจากนี้ยังแปลเพลงพื้นบ้านยันแย้ โดยใส่เนื้อเพลงใหม่ เพื่อใช้ในโอกาสต่างๆ เช่น เพลงยันแย้เทเหล้า เผาบุหรี และเพลงยันแย้เพื่อสุขภาพ แต่ที่สำคัญคือ มีการแต่งเพลงเกี่ยวกับการสร้างสำนึกทางชาติพันธุ์ของชนมากมาย ทั้งเนื้อเพลงไทย และเนื้อเพลงของ หลายเพลงเป็นการกล่าวถึงความทรงจำในอดีต เมื่อผู้คนยังมีวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับป่า เช่น เพลงตักน้ำมันยาง เพลงช้างเผือกอยู่ในดง เพลงเที่ยวพรี และเพลงลูกของคีเหรี เป็นต้น แต่จำพวกเพลงที่มีนัยที่แสดงออกถึงการต่อรองอัตลักษณ์ และปลุกใจคนท้องถิ่นให้สำนึกในความเป็นคนของ เช่น เพลงตำนานสายเลือดของที่กล่าวลงท้ายว่า “...ชาวของ ครองรักสมัครสมาน ร่วมกันทำงาน จิตใจ เบิกบาน รักษาคุณธรรม แม้ยากจน เป็นคนของ ไม่อายใคร ยึดมั่น เขาก็คน เราก็คคน ชีวิตอับจน เป็นคนเช่นกัน” (ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.) และ เพลงตำนานของ ที่กล่าวไว้ส่วนหนึ่งว่า “...ทุกวัน ไม่ว่างเว้น เสียงของกำลังส่องแสง เป็นสินค้า เหมือนเพชรพลอย ต่างศึกษา มีเอกลักษณ์ ตัวอักษร สื่อสาร เฉพาะตน เพื่อเยาวชน ชาวของ รักษาไว้ให้ยาวนาน แม้ตัวตาย ภาษาอยู่ จะเชิดชูดูให้เห็น ว่าของนั้น มีค่า มีทางภาษา ไม่แพ้ใคร จงดีใจ เกิดมา เป็นของ ตะเคียนทองเอย” (ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

สำหรับเพลงที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ และใช้ภาษาของ ที่สำคัญ คือ เพลงที่ชื่อว่า “ของต้องสู้” (ชอง ต้อง ชู) มีเนื้อร้องว่า “จันทะบุย แพน เทะ ท่อง คอง ชอง ชัน อีต ช่วย มุง มั่น พี่ ทัก รัก ซา แสง อีน เกิด แป้น ชอง เจ้น ม้อง ซา เจ้น ตัง นะ บัน พะ ปูย่า ตา ย่าย แสง ต้องเทิด ทุน่ คุ่น คำ พะซา ชอง ช่วย ซา ประอง ดอง อีต ชอง อีน ชัก ซี ทิง จะ ท่อน เรน แป้น ซีม ไพร่ พรี แต่ น้ำ ใจ แสง ดี ยิ่ง กวา ท่อง มู แสง แสก เรียน คัย อีต ยิง ครู้ ออญ ชู ซีม ซาม ประณาม ชอง ยิงแสง อีน อา วุด ออญ คุ่ม ครอง ออญ ป็อก ป้อง ชัง ฮาน ฟ่าน โพย์ พัย” (สี เดชพล.ม.ป.ป.)



ภาพประกอบ 23 : ภาพแสดงเนื้อเพลง ซึ้งต้องซึ้ง

แม้ว่า บทเพลงของต้องสู้ จะเป็นบทเพลงปลุกใจทางชาติพันธุ์ แต่ก็ไม่ได้มีจุดประสงค์ เพื่อต่อต้านหรือปฏิเสธรัฐไทย แต่ต้องการเพื่อเรียกร้องความเท่าเทียมกันในฐานะความพลเมืองไทย และสร้างสำนึกการอนุรักษ์วัฒนธรรมของ โดยเฉพาะภาษาของให้คงอยู่ต่อไป

เพลงของที่คนท้องถิ่นแต่งขึ้นมานั้น แม้ว่าเพลงเหล่านี้ได้ถูกนำไปบันทึกเสียงเพื่อจำหน่าย หรือมิได้ใช้ประโยชน์ทางการค้า แต่เพลงเหล่านี้ก็เป็นส่วนหนึ่งของวิธีการแสดงออกถึงกระบวนการสืบทอดสำนึกภาษาของ และนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งของการร่วมกันสร้างสำนึกทางวัฒนธรรมของ (becomingness) ภายใต้บริบทโลกทัศน์ในการฟื้นฟูวัฒนธรรมของตนเอง เพื่อบอกเล่าเรื่องราวของคนของในรูปแบบของเสียงเพลง ซึ่งผู้วิจัยพบว่า ประเด็นที่สำคัญ คือ เมื่อเพลงของกลายเป็นเรื่องของ “การแปล” (translation) ทั้งภาษาและความหมาย ดังนั้นจึงนับในการเจรจาต่อรอง (Negotiations) ทางวัฒนธรรม กล่าวคือ เพลงของ กลายเป็นพื้นที่ในการเล่าเหตุการณ์ความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับคนภายนอกตลอดช่วงระยะเวลาที่ผ่านมา อย่างเพลงของต้องสู้ ซึ่งแสดงถึงว่า คนภายนอกได้เอาเปรียบ กดขี่ ช่มเหงคนของ ด้วยวิธีการมองคนของด้วยสายตาที่ดูถูกเหยียดหยาม ซึ่งการสื่อสารด้วยภาษาของก็เป็นสัญลักษณ์ที่คนภายนอกรับรู้ว่าเขาเป็นของ ดังนั้นจึงเป็นสาเหตุทำให้ในอดีตคนของไม่ยอมพูดภาษาของ แต่ทั้งนี้พวกเขาจะทิ้งความเป็นของเสียไม่ได้ ซึ่งการรักษาภาษาของไว้ คือ ความภูมิใจใน

ศักดิ์ศรีความเป็นของ นอกจากนี้ การมีเพลงของเป็นของตนเอง ถือได้ว่าเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการรวมสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ อย่างน้อยก็เป็นการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต้องการร้องหาตำแหน่งแห่งที่ทางชาติพันธุ์ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งๆ มิใช่เพียงกล่าวว่าคนของคือ กลุ่มชาติพันธุ์ย่อยในสยามอยุธยา-เขมร หรือกลุ่มคนเล็กๆ เท่านั้น แต่ควรอย่างยิ่งที่จะกล่าวว่า กลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มคนที่มีอยู่อย่างหลากหลายในประเทศไทย ดังการปรากฏเสียงเพลงทางชาติพันธุ์ของ ที่มีการบรรเลงขึ้น เพื่อขับกล่อมความบันเทิงในกลุ่มคนท้องถิ่น

2.2 การประดิษฐ์อักษรภาษาของเพื่อสืบทอดสำนักทางวัฒนธรรมของ

ภาษาเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญของความเป็นชาติ เพราะภาษาจะสัมพันธ์กับวิถีชีวิตจริงแทบทุกเวลานาที ฉะนั้น ผู้คนจึงยึดติดภาษาอย่างแน่นแฟ้นเสียยิ่งกว่าสัญลักษณ์อื่นในทำนองเดียวกันภาษาของ ก็เป็นที่สิ่งที่แบกรับความหมายของคำว่า “ของ” แต่อัตลักษณ์ของนั้น อาจไม่เข้มข้นเมื่อภาษาของไร้เงาของอักษรของ เนื่องจากความเชื่อของท้องถิ่นที่ว่า คนของมีแต่ภาษาพูดแต่ไม่มีภาษาเขียน ดังนั้นจึงมีความคิดในการประดิษฐ์อักษรของของคนบ้านคลองพลู

การประดิษฐ์อักษรของ เกิดขึ้นจากการประดิษฐ์ของผู้นำบ้านคลองพลู เริ่มเกิดขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ.2536 หลังจากมีการจัดงานฟื้นฟูประเพณีของขึ้น ผลปรากฏว่า ทั้งหน่วยงานราชการ นักการเมือง และคนท้องถิ่นให้ความสนใจเป็นจำนวนมาก ซึ่งกระตุ้นให้ผู้นำบ้านคลองพลู ค้นหาวิธีการที่จะอนุรักษ์และฟื้นฟูความเป็นของขึ้นมา เนื่องจากสถานการณ์ขณะนั้น คนท้องถิ่นมิได้ใช้ภาษาของสื่อสารในชีวิตประจำวันแล้ว และวัฒนธรรมของอื่นๆ ก็ถูกลดความสำคัญลง ดังนั้นสถานการณ์ที่มองเห็นอย่างผิวเผิน คือ คนของไม่แตกต่างจากคนไทยทั่วไป ทำให้เขาคิดว่าหากคนของมีสัญลักษณ์บางอย่างเกิดขึ้นมาก็อาจทำให้ความเป็นของเป็นที่สนใจแก่คนภายนอกมากยิ่งขึ้น ขณะเดียวกัน ภายใต้สถานการณ์เมื่อมีการแสดงและแพร่เผยวัฒนธรรมของตามท้องที่ต่างๆ มักจะถูกตั้งคำถามจากคนภายนอกเสมอว่า “ภาษาของไม่มีภาษาเขียนหรือ?” (ฉิน ผันผาย. 2549: สัมภาษณ์)

ดังนั้นจึงเป็นแรงผลักดันให้ผู้นำบ้านคลองพลูคิดประดิษฐ์อักษรภาษาของ เป็นสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของที่เกิดขึ้นใหม่ ความมุ่งมั่นในการประดิษฐ์อักษรของอย่างจริงจัง เริ่มต้นเมื่อปี พ.ศ.2538 โดยเริ่มอักษรของขึ้นมาด้วยตนเอง ลำดับแรกเริ่มประดิษฐ์ตัวเลขของ ตั้งแต่ 1 - 10 เป็นการดัดแปลงจากตัวเลขไทยให้แตกต่างออกไป ต่อมามีการประดิษฐ์อักษรของตัวอื่นๆ เรื่อยมา ด้วยวิธีการสร้างอักษรของจากจินตนาการกับและประสบการณ์การเรียนรู้ของตนเอง จากการนำเอาภาษาไทย ภาษาธรรมภาษาอังกฤษ มาผสมผสานรวมกันเป็นอักษรของแต่ละตัว และเทียบเคียงกับพยัญชนะภาษาไทย ซึ่งความเพียรพยายามคิดประดิษฐ์อักษรของเริ่มเข้มข้นยิ่งขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2541 ขณะเดียวกันก็ได้มีโอกาสเข้าไปสอนภาษาของที่สถาบันการศึกษาด้านภาษาศาสตร์

ความสัมพันธ์ระหว่างผู้นำบ้านคลองพลูกับสถาบันการศึกษาด้านภาษาศาสตร์ ไม่ใช่เฉพาะด้านการส่งเสริมการฟื้นฟูภาษาของอย่างเดียว แต่เขาได้เรียนรู้ระบบโครงสร้างทางภาษา ระบบการเขียน ภาษา การสะกดคำ ระบบการใช้เสียง การเขียนสัทอักษร และการเขียนโน้ตดนตรี จึงทำให้การประดิษฐ์อักษรของมีการพัฒนาขึ้นอย่างต่อเนื่อง และเมื่อประดิษฐ์อักษรขึ้นแต่ละครั้งก็จะขอคำยืนยัน และคำแนะนำจากอาจารย์ตามสถาบันการศึกษาต่างๆ โดยมีเป้าหมายว่า หากประดิษฐ์อักษรภาษาของประสบความสำเร็จ จะเป็นช่องทางหนึ่งในการเสนอโครงการวิจัยเพื่อผลิตอักษรเขียนภาษาของใช้ในการเรียนการสอนในท้องถิ่น ดังนั้นความสำเร็จของการประดิษฐ์อักษร จึงอยู่ตรงจุดที่ว่า สามารถจัดเสนอโครงการวิจัย เพื่อเป็นทุนในการผลิตและเผยแพร่อักษรภาษาของต่อไป ซึ่งผู้นำบ้านคลองพลูได้ประดิษฐ์อักษรของแล้วนำไปให้อาจารย์จากสถาบันวิชาการตรวจสอบหลายครั้ง แต่ไม่ประสบผลสำเร็จ ด้วยเหตุผลทางความคิดที่แตกต่างกัน คือ ภาษาของไม่เคยมีภาษาเขียน ดังนั้นการอนุรักษ์ภาษาของ จึงอยู่ตรงที่การทำให้ภาษาที่เคยใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน หวนคืนกลับมาใช้ใหม่ ซึ่งเป็นหลักของการอนุรักษ์ภาษาท้องถิ่น ตรงกันข้ามกับปฏิบัติการของการประดิษฐ์ภาษาเขียนของที่ไม่เคยมีขึ้นมา ที่สำคัญภาษาเขียนของเป็นการคิดประดิษฐ์โดยเริ่มจากบุคคลเพียงคนเดียว ทำให้อักษรเขียนภาษาของ ไม่เป็นที่ยอมรับจากสถาบันวิชาการ และคนท้องถิ่น

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าทั้งสถาบันวิชาการ และคนท้องถิ่น จะไม่เห็นความสำคัญของการประดิษฐ์อักษรของขึ้นมา แต่ก็ไม่ทำให้ความพยายามประดิษฐ์อักษรหมดสิ้นไป ผู้วิจัยพบว่า ภายใต้สถานการณ์การไม่ยอมรับจากสังคมรอบข้างในเรื่องการประดิษฐ์อักษรนั้น ผู้นำบ้านคลองพลูได้สร้างแรงกระตุ้นการประดิษฐ์อักษรของขึ้นมาใหม่อีกครั้ง จากเมื่อช่วงปี พ.ศ.2536 เขาต้องการอนุรักษ์ภาษาของ และทำให้ความเป็นของโดดเด่นตามความต้องการของคนภายนอกเท่านั้น มาสู่แรงกระตุ้นจากภาพวีรบุรุษในประวัติศาสตร์ คือ “พ่อขุนรามคำแหง” ที่คิดประดิษฐ์อักษรลายสือไทยขึ้นมา ซึ่งพระปรีชาสามารถของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ได้ถูกนำเสนอผ่านสื่อต่างๆ พร้อมทั้งคำอธิบายการยกย่องจากองค์การศึกษาวิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติ (ยูเนสโก) ให้ศิลาจารึกหลักนี้เป็นเอกสารมรดกไทย เอกสารมรดกโลก และจดทะเบียนให้เป็นเอกสารมรดกแห่งความทรงจำของโลก (memory of the world) มีการเน้นการยกย่องพระอัจฉริยภาพในการประดิษฐ์และคิดค้นตัวอักษรไทยขึ้นมา เพื่อใช้สำหรับชาติไทยของพระองค์

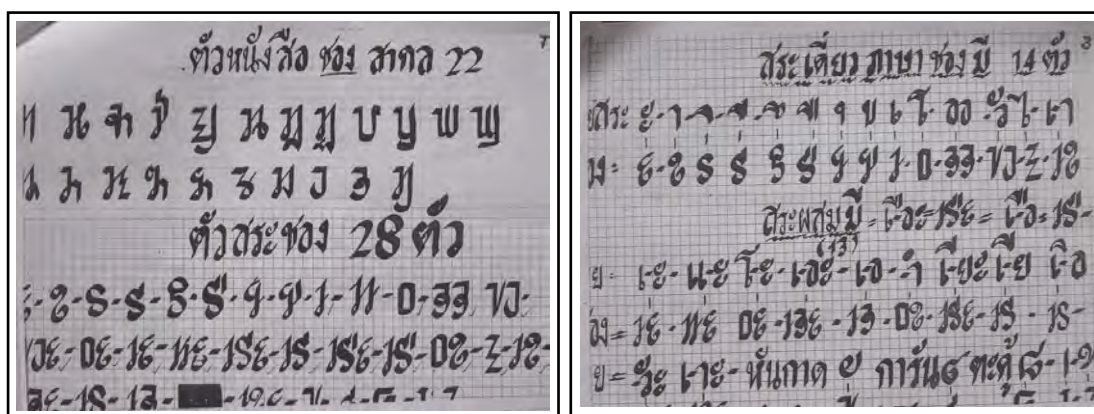
ดังนั้น พ่อขุนรามคำแหง จึงกลายเป็นต้นแบบของผู้นำบ้านคลองพลูในการคิดประดิษฐ์อักษรของขึ้นมาใช้ในกลุ่มชาติพันธุ์ของ ซึ่ง ผู้นำบ้านคลองพลู กล่าวว่า “การประดิษฐ์อักษรของของผม แม้วันนี้ คนอื่นเขาไม่เข้าใจ แต่ผมเชื่อว่า ในวันข้างหน้า เขาก็จะเข้าใจสิ่งที่ผมทำในวันนี้เอง” (ฉิน ผันผาย.2550: สัมภาษณ์)

ผู้วิจัยพบว่า ความสำเร็จในการประดิษฐ์อักษรภาษาของ เกิดขึ้น เมื่อปี พ.ศ.2548 หลังจากนักธุรกิจชาวแคนาดา ดัน แอนเดอร์สัน (Mr. Doug Anderson) ซึ่งทำงานเกี่ยวกับการเขียนโปรแกรม

คอมพิวเตอร์ ให้ทุนสนับสนุนการเขียนอักษรของและคำแปลภาษาไทย เพื่อจัดทำเป็นโปรแกรมแปลภาษาระหว่าง ภาษาของ ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ขณะนั้นผู้นำบ้านคลองพลูได้จัดทำเอกสาร “ตัวหนังสือของระบบคอมพิวเตอร์” เพื่อนำไปประกอบการจัดทำแผ่นซีดีโปรแกรมสำเร็จรูปภาษาของ โดยแบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือโปรแกรมช่วยในการเขียนภาษาของและโปรแกรมสำหรับช่วยสอนภาษาของ ซึ่ง ผู้นำบ้านคลองพลู กล่าวว่า“หากอักษรของถูกทำเป็นโปรแกรมสำเร็จรูป เด็กนักเรียนและผู้สนใจจะได้ฝึกและเรียนกันมากขึ้นในอนาคต ที่สำคัญคือ ภาษาของจะได้ไม่สูญหายไป” (ฉิน ผันผาย.2549: สัมภาษณ์)

หลังจากนั้นในวันที่ 19 กันยายน พ.ศ.2548 ได้ดำเนินการจดลิขสิทธิ์การประดิษฐ์อักษรของขึ้น ซึ่งในหนังสือรับรองการแจ้งข้อมูล กล่าวว่า “ลิขสิทธิ์ ออกให้เพื่อแสดงว่า นายฉิน ผันผาย ได้แจ้งข้อมูล ลิขสิทธิ์ ประเภทงาน วรรณกรรม ลักษณะงาน หนังสือ ชื่อผลงาน การประดิษฐ์อักษรของ ไว้ต่อกรมทรัพย์สินทางปัญญา”(กรมทรัพย์สินทางปัญญา.2548) ซึ่งเห็นได้ว่า ความสำเร็จในการประดิษฐ์อักษรภาษาของนั้น ขึ้นอยู่กับว่าคนภายนอกยอมรับและให้การสนับสนุนหรือไม่ ไม่ได้ขึ้นอยู่กับสามารถนำอักษรของไปทดลองใช้ในชีวิตประจำวันกับคนที่สงสัยว่าสามารถใช้ได้หรือไม่

อักษรของที่ประดิษฐ์ขึ้นนั้น ประกอบด้วย ตัวพยัญชนะ 22 ตัว สระ 28 ตัว สระเดี่ยว 14 ตัว สระผสม 13 ตัว โดยเป็นการนำอักษรอังกฤษ ผสมผสานกับอักษรธรรม และอักษรไทย โดยใช้วิธีการสะกดในรูปแบบสัทอักษร ซึ่งอธิบายการเขียนตัวภาษาของ ดังนี้ (1) ต้องเอาตัวพยัญชนะเขียนก่อน (2) เอาตัวสระตามอยู่ขวาพยัญชนะ (3) เอาตัวสะกดอยู่ขวาตัวสระตามด้วยตัววรรณยุกต์ (4) ไม้ตะคู้ และตัวการ์ตูนจะอยู่ท้าย และ (5) ส่วนคำศัพท์ใช้หันตภาค อยู่ขวาตัวพยัญชนะ(ฉิน ผันผาย. ม.ป.ป.)

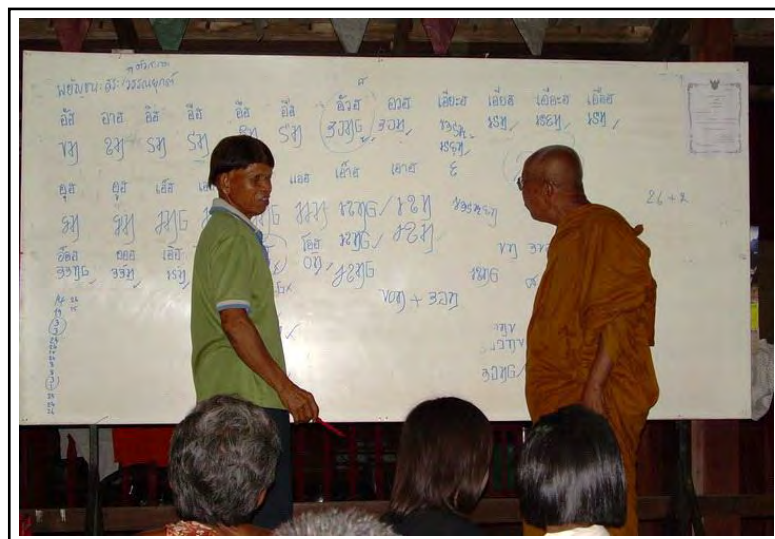


ภาพประกอบ 24 : ภาพแสดงอักษรภาษาของที่ถูกประดิษฐ์ขึ้น

หลังจากตัวอักษรของได้รับการสนับสนุนจากชาวแคนาดา และมีการจดลิขสิทธิ์ ก็ถือว่าตัวอักษรเสร็จสมบูรณ์แล้ว และผลจากการบอกเล่าเรื่องราวการประดิษฐ์ตัวอักษรของตลอดหลายปี ทำ

ให้คนอื่นรู้จัก ผู้นำบ้านคลองพลู ในฐานะผู้ประดิษฐ์อักษรภาษาของ และเวทีพบปะแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมท้องถิ่น มักจะถูกนำเสนอว่า เขาคือ “ผู้ประดิษฐ์อักษรของ” ซึ่งมีผู้คนหันมาให้ความสนใจตัวเขา บางครั้งผู้สนใจก็อยากรู้จักอักษรของว่าเป็นอย่างไร เช่น การให้เขียนชื่อตนเองเป็นภาษาของ เป็นต้น ประเด็นที่ว่า คนอื่นยอมรับอักษรของนั้น มิได้หมายความว่าเพียงการยอมรับการประดิษฐ์อักษรภาษาของอย่างเดียว หากเป็นการรับรู้และยอมรับถึงประสบการณ์ความเป็นผู้นำกลุ่มชาติพันธุ์ของด้วย ตั้งแต่การแสดงวัฒนธรรมของ การประท้วงเรียกร้อง และการเป็นประธานโครงการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของ ดังนั้นการประดิษฐ์อักษรของที่เกิดขึ้น จึงสามารถสร้างความชอบธรรมให้แก่ผู้นำบ้านคลองพลู ในฐานะภาพผู้นำของที่คนอื่นสามารถรับรู้ได้ ซึ่งความสนใจเรื่องอักษรของจากคนอื่น จึงทำให้เริ่มเผยแพร่อักษรของที่ตำบลตะเคียนทอง ด้วยการสนับสนุนจากพระสงฆ์วัดตะเคียนทอง

จนกระทั่งปี.ศ.2550 ผู้นำบ้านคลองพลูฉิน ผันผาย ร่วมกับอาจารย์มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลภาคตะวันออก วิทยาเขตจันทบุรี ซึ่งมีความสนใจอักษรของ ในบทบาทของเทคโนโลยีทางการศึกษา โดยได้จัดทำกิจกรรมการเรียนการสอนอักษรของแก่เยาวชนที่วัดตะเคียนทอง จะทำการสอนทุกวันวันเสาร์ โดยพบว่ามีชาวบ้านและเยาวชนตำบลตะเคียนทอง และคลองพลูมาเรียนอักษรภาษาของเพิ่มขึ้นทุกสัปดาห์ โดยมีวิธีการสอน จะให้ผู้เรียน จดจำอักษรของ และทำการผสมตัวอักษรเป็นพยางค์และประโยค ต่อมาได้จัดทำแบบเรียนภาษาของ เพื่อใช้เป็นเอกสารประกอบการเรียนการสอนภาษาของ ณ ศูนย์วัฒนธรรมของ วัดตะเคียนทอง ด้วยการส่งเสริมสนับสนุนจากเจ้าอาวาสวัดตะเคียนทอง โดยท่านเห็นว่า เป็นวิธีการหนึ่งที่ทำให้ลูกหลานของไม่ลืมว่าตนเองคือใคร และทำให้เยาวชนใกล้ชิดกับวัด และรู้จักปฏิบัติตนให้เหมาะสม



ภาพประกอบ 25 : ภาพแสดงการเรียนการสอนอักษรภาษาของ

จะเห็นได้ว่า ตลอดช่วงเวลาในกระบวนการประดิษฐ์อักษรของนั้น ต้องใช้วิธีการเชิงกลยุทธ์ต่างๆ เพื่อทำความเข้าใจกับคนท้องถิ่น และคนทั่วไป กับความเข้าใจเดิมที่ว่า “ภาษาของมีแต่ภาษาพูด ไม่มีภาษาเขียน” ความเข้าใจเช่นนี้ ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากกระบวนการครอบงำทางวิชาการที่มีการผลิตซ้ำอย่างต่อเนื่อง แต่ทั้งนี้ แม้วารากเหง้าทางวัฒนธรรมของจะเป็นอย่างไรนั้น ไม่สามารถยืนยันได้ว่า คนของเคยมีอักษรของหรือไม่ ซึ่งประเด็นสำคัญ ไม่ได้อยู่ที่ว่า อักษรของเคยมีอยู่หรือไม่ หากแต่เป็นการมองว่า การประดิษฐ์อักษรภาษาของนั้น เป็นปรากฏการณ์ที่แสดงถึงการสืบทอดสำนักทางวัฒนธรรมของผู้นำบ้านคลองพลูและคนของ เพื่อให้ภาษาของดำรงอยู่ต่อไป

3. การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านพิธีกรรม

ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา นโยบายการพัฒนาของรัฐได้ทำให้คนของต้องปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต และวัฒนธรรมของตนเอง จนต้องทำให้คนท้องถิ่นต้องประสบกับภาวะความยากจน และหนี้สินมากมาย นอกจากนี้ยังทำให้คนของต้องสูญเสียลักษณะทางชาติพันธุ์ และแม้ว่านโยบายการพัฒนาของรัฐจะหันกลับมาให้ความสำคัญกับท้องถิ่น ในรูปแบบของการฟื้นฟูวัฒนธรรม เพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวภายในท้องถิ่น และให้คนของ ตระหนักถึงความสำคัญในการสร้างความเข้มแข็งให้กับชุมชน แต่กระบวนการดังกล่าวส่วนใหญ่ก็เป็นปฏิบัติการที่ถูกส่งเสริมจากสังคมภายนอกแทบทั้งสิ้น และทำให้เกิดความขัดแย้งของคนกลุ่มต่างๆ ในท้องถิ่น ซึ่งไม่สามารถทำให้คนท้องถิ่นที่เรียกว่า “ของ” ประสานรวมกลุ่มหรือมีสำนึกร่วมกันได้ว่าพวกเขา คือ คนกลุ่มเดียวกัน แต่ทว่าสำหรับกระบวนการในพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ กลับทำให้คนท้องถิ่นรู้สึกได้ว่า พวกเขาเป็นกลุ่มพวกเดียวกันได้ ซึ่งการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษของ อธิบายดังนี้

3.1 การปรับเปลี่ยนพิธีกรรมของ

การประกอบพิธีกรรม เป็นปฏิบัติการจัดความสัมพันธ์ของคนของกับทรัพยากรธรรมชาติ และจัดความสัมพันธ์ภายในกลุ่มคน เพื่อเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงและสร้างความมั่นคงในการดำรงชีวิต แต่ทว่าช่วงเวลาปัจจุบันบริบทในท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงไปจากอดีต กล่าวคือ สภาพแวดล้อมเปลี่ยนแปลงไป ทรัพยากรป่าไม้เสื่อมสภาพ หรือในพื้นที่ป่าที่ยังคงความสมบูรณ์อยู่ก็ถูกควบคุมโดยรัฐ วิถีชีวิตเปลี่ยนจากการหาของป่ากลายเป็นชาวสวนผลไม้และสวนยางพารา ขณะเดียวกัน คนของก็หันมาพึ่งพาเทคโนโลยีในวิถีการผลิตมากขึ้น มีคนไทยและจีนเข้ามาอยู่ในท้องถิ่นอย่างหลากหลาย คนรุ่นหนุ่มสาวหันหลังให้กับภาคเกษตรกรรม ออกไปทำงานในเมืองจันทบุรี และจังหวัดใกล้เคียง และพุทธศาสนาเข้ามามีบทบาทต่อความเชื่อและพิธีกรรมในท้องถิ่นดั้งเดิม สถานการณ์เหล่านี้ ได้ส่งผลกระทบต่อ

เปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของต่างๆ ที่เป็นเครื่องมือในการจัดความสัมพันธ์ ทำให้วัฒนธรรมและพิธีกรรมของที่เคยมีมาในอดีตสูญหาย เนื่องจากโครงสร้างความสัมพันธ์สังคมของเปลี่ยนแปลงไปด้วยเงื่อนไขต่างๆ ของการพัฒนาจากรัฐ และเมื่อโครงสร้างความสัมพันธ์ของกลุ่มคนเปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับระบบเศรษฐกิจ การเมือง และสังคม ทำให้วัฒนธรรมของที่เป็นเครื่องมือของระบบความสัมพันธ์ก็ต้องเปลี่ยนแปลงตามไปด้วย เพื่อตอบสนองโครงสร้างความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นใหม่ ซึ่งพบว่าคนของที่บ้านคลองพลูมีการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมดังนี้

3.1.1 บุญส่งทุ่ง : การปรับเปลี่ยนความหมายพิธีกรรมของ

โครงสร้างความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนแปลงไปของบ้านคลองพลู มาจากเงื่อนไขการเข้ามาของผู้คนที่หลากหลายในท้องถิ่น คนภายนอกและรัฐเข้ามามีบทบาทในพิธีกรรมมากขึ้น เห็นได้จากพิธีกรรมบุญส่งทุ่งในเขตตำบลพลวง มีการจัดขึ้นที่บริเวณสนามหญ้าหน้าอาคารอำเภอเขาชะเมาเจ้าคุณคุณู เจ้าหน้าทีรัฐมีบทบาทสำคัญในการจัดพิธีกรรม โดยกำหนดวันที่แน่นอนเอาวันพระขึ้นสิบห้าค่ำเดือนยี่ของทุกปี เป็นวันจัดทำบุญส่งทุ่ง ซึ่ง ธรรมสรคุณ (2546: 23-24) กล่าวว่า มีการนิมนต์พระสงฆ์ไปร่วม นำบูชาพระรัตนตรัยแล้ว อาราธนารับศีล พิธีกรรมอาราธนาพระปริต พระสงฆ์เจริญพระพุทธมนต์ เสร็จแล้วก็ถวายอาหารบิณฑบาตแด่พระสงฆ์ พระสงฆ์ฉันเช้าเสร็จก็ให้พระแก่ประชาชนที่ไปร่วมทำบุญกรวดน้ำแผ่ส่วนกุศล ซึ่งการทำบุญส่งทุ่ง ก็คือ การทำบุญอุทิศส่วนกุศลไปให้กับผีบรรพบุรุษผีปู่ย่าเฝ้าตายายนั่นเอง

ปัจจุบัน พิธีกรรมบุญส่งทุ่งไม่ได้กระทำเฉพาะคนของเท่านั้น แต่หากหมายถึงผู้คนที่หลากหลายที่เข้ามาอาศัยอยู่ในท้องถิ่น สามารถร่วมประกอบพิธีกรรมนี้ได้ ภายใต้ความหมายพิธีกรรมที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่ เพื่อต้องการอุทิศส่วนกุศลให้แก่บรรพบุรุษของตนเองที่ล่วงลับไปแล้ว ซึ่งพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง ถูกนำเสนอในรูปแบบของประเพณีท้องถิ่นที่คนภายนอกสามารถเข้ามาร่วมประกอบพิธีกรรมนี้ได้ เพื่ออุทิศบุญกุศลให้กับบรรพบุรุษของตนเองไม่ว่าจะเป็นคนของ ไทย หรือจีน ตามความเชื่อทางพุทธศาสนา ซึ่งแสดงให้เห็นว่า บุญส่งทุ่งถูกประดิษฐ์ความหมายใหม่ เพื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางสังคม (Social cohesion)

นอกจากนี้ยังพบว่า รูปแบบของพิธีกรรมบุญส่งทุ่งก็มีการจัดประกอบพิธีกรรมกันอย่างแพร่หลายในภูมิภาคตะวันออก ทั้งในจังหวัดชลบุรี ระยอง จันทบุรี ตราด และบางแห่งก็มีการประชาสัมพันธ์เพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวของจังหวัดนั้นๆ ด้วย ซึ่งเงื่อนไขที่พบว่า ผู้คนในภูมิภาคตะวันออกมีการจัดพิธีกรรมบุญส่งทุ่งกันอย่างแพร่หลายนั้น ธรรม พันธุศิริสดี อ้าความชอบธรรมว่า เพราะการทำบุญส่งทุ่ง คือ วัฒนธรรมของ ที่ผู้คนของกระจัดกระจายตั้งถิ่นฐานอยู่ทั่วจังหวัด จันทบุรี ระยอง ตราด (ธรรม พันธุศิริสดี.2541:35) ซึ่งพระธรรมสรคุณ กล่าวสนับสนุนว่า “แม้ว่าพิธีกรรมทำบุญส่งทุ่งจะแตกต่างกันในแต่ละท้องถิ่น แต่ก็มีรากเหง้าที่มาจากแหล่งเดียวกัน คือมาจากวัฒนธรรมของนั่นเอง” (ธรรมสรคุณ. 2546 : 35)

แต่สำหรับพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง ของบ้านคลองพลู ธรรม พันธุศิริสวด กล่าวว่า “บุญส่งทุ่งที่บ้านคลองพลู เป็นพิธีกรรมของดั้งเดิม ที่ประเพณีปฏิบัติสืบทอดกันมาตามความเชื่อเรื่องยมทูต”(ธรรม พันธุศิริสวด. 2550: สัมภาษณ์) ซึ่งพบว่า ในปี พ.ศ. 2549 มีคณะถ่ายทำสารคดีเข้ามาเก็บข้อมูลพิธีกรรมบุญส่งทุ่งที่บ้านคลองพลูนี้ เพื่อทำไปแพร่เผยเป็นส่วนหนึ่งของนิตยสารด้วย มีผู้เข้าร่วมพิธีกรรมประมาณ 30-40คน ตั้งแต่เด็ก วัยรุ่น และผู้ใหญ่ และผู้ที่เข้าร่วมพิธีกรรมก็ได้มีเฉพาะคนของเพียงอย่างเดียว แต่คนไทย คนจีนก็เข้าร่วมพิธีกรรมด้วย เพราะเชื่อว่าเป็นพิธีกรรมที่แสดงถึงความเคารพบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว

แม้ว่าในปี พ.ศ. 2550 จนถึงปัจจุบัน ไม่พบว่ามี การประกอบพิธีกรรมบุญส่งทุ่งที่บ้านคลองพลูทุกปี ซึ่ง คนที่บ้านคลองพลู กล่าวว่า “การไม่ทำบุญส่งทุ่งนี้ เพราะคนไม่สามัคคีกัน เลียดกลงกันไม่ได้ว่าจะจัดงานหรือเปล่า แยกกันเป็นพวกใครพวกมัน อีกพวกหนึ่งจัด อีกพวกหนึ่งก็ไม่มาร่วมงาน แต่ปีนี้มีการจัดกันที่แถวหัวทุ่ง ผมก็ไปร่วมงานมา” (สุวรรณ ไทรสูง. 2550: สัมภาษณ์) และผู้นำบ้านคลองพลู กล่าวว่า “ปีนี้มีคนตายเยอะ อาจเป็นเพราะปีนี้ไม่ได้จัดพิธีบุญส่งทุ่ง ยมทูตท่านก็เลยมาเอาชีวิตไปหลายคน และอีกอย่างเรื่องยมทูตนั้น เด็กๆ มันไม่รู้จักกันแล้ว”(ฉิน ผันผาย.2550:สัมภาษณ์)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง ของบ้านคลองพลูจะถูกลดความสำคัญลง เนื่องจากเงื่อนไขการขาดความร่วมมือกันของคนในชุมชนบ้านคลองพลู ทำให้ไม่สามารถจัดพิธีกรรมได้ แต่ก็นับได้ว่า พิธีกรรมบุญส่งทุ่งเป็นพิธีกรรมที่สำคัญที่แสดงถึงความเคารพบรรพบุรุษของผู้คนที่หลากหลายมีความเชื่อร่วมกัน ซึ่งเป็นการปรับเปลี่ยนความหมายพิธีกรรมจากความเชื่อเรื่อง การส่งยมทูตกลับมาสู่ยมโลกและขอความคุ้มครองจากยมทูตชุดใหม่ที่เข้ามาดูแลท้องถิ่น มาสู่ความหมายที่ว่า การทำบุญส่งทุ่ง เพื่อต้องการอุทิศส่วนกุศลให้แก่บรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว ตามความเชื่อทางพุทธศาสนา เพื่อรวมคนท้องถิ่นทั้งของ จีน และไทยที่นับถือศาสนาพุทธทั้งหมดเข้าไว้ด้วยกัน

3.1.2 การแต่งงานของ : การปรับลดทอนขั้นตอนพิธีกรรมของ

การแต่งงานของ จะจัดขึ้นเฉพาะผู้หญิงเท่านั้น เนื่องจากส่วนใหญ่ผู้ชายจะต้องไปทำมาหากินที่ท้องถิ่นอื่น ส่วนผู้หญิงจะต้องอยู่ภายในท้องถิ่น เมื่อผู้ชายจากท้องถิ่นอื่นจะเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของครอบครัว ก็ต้องประพฤติตามจารีตประเพณีของท้องถิ่นนั้นๆ ดังนั้นหน้าที่การเตรียมงานแต่งงานก็เป็นส่วนของฝ่ายหญิงเท่านั้น ซึ่งลักษณะบ้านคลองพลูส่วนใหญ่เป็นการเข้ามาแต่งงานของผู้ชายจากท้องถิ่นอื่นกับผู้หญิงในท้องถิ่น และจะตั้งถิ่นฐานอยู่ภายในบ้านคลองพลู พบว่าช่วงหลัง ปี พ.ศ.2500 ผู้ชายจากภายนอกท้องถิ่น ทั้งคนของ จีนและไทย เข้ามาทำงานเป็นแรงงานรับจ้างกันอย่างแพร่หลาย ทั้งรับจ้างตัดไม้ และรับจ้างทำไร่ทำสวนป่าหลัง รับจ้างทำสวนผลไม้ ต่อมาผู้ชายที่เป็นแรงงานจากต่างถิ่นเหล่านี้ก็แต่งงานกับผู้หญิงท้องถิ่น จะเห็นว่า ฝ่ายผู้หญิงจะเป็นผู้ที่ต้องปกป้องผืนแผ่นดินและ

ทรัพยากรท้องถิ่น โดยจะเป็นผู้รับมรดกจากครอบครัว ทั้งบ้านเรือนและที่ดิน เพราะฝ่ายหญิงต้องดูแลพ่อแม่ และดูแลที่นา อันเป็นทรัพยากรท้องถิ่น

แต่ปัจจุบัน พบว่า บทบาทผู้หญิงกับผู้ชายในท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงไป คนรุ่นใหม่ทั้งผู้หญิงและผู้ชายมีการเดินทางเข้าออกจากท้องถิ่นอยู่เสมอ ทั้งเพื่อการศึกษา ทำงาน และอื่นๆ หลายคนต้องจากบ้านไปเป็นเวลานานนับปี และกลับบ้านในช่วงวันสงกรานต์ และวันขึ้นปีใหม่ บางคนก็กลับมาอยู่บ้านช่วงโรงเรียนปิดภาคเรียน พบว่าปัจจุบัน ทั้งผู้หญิงและผู้ชายภายในท้องถิ่นมีคู่รักเป็นคนภายนอก และเป็นสิ่งที่ผู้ใหญ่ไม่สามารถรับรู้การกระทำนั้นๆ ได้ เนื่องจากการคบหากันไม่ได้เกิดขึ้นในท้องถิ่น นอกจากนี้แม้ว่าฝ่ายหญิงหรือฝ่ายชายจะเป็นคนในท้องถิ่นใกล้เคียงกัน ผู้ใหญ่ก็ไม่สามารถรับรู้การกระทำได้เช่นกัน เนื่องจากระบบการสื่อสารคมนาคมทันสมัยที่คนรุ่นใหม่สามารถเข้าถึงได้ดีกว่าผู้ใหญ่ ทั้งในรูปแบบของโทรศัพท์มือถือ และรถจักรยานยนต์ และการที่ผู้ใหญ่ไม่สามารถจัดการควบคุมแบบแผนพฤติกรรมของคนรุ่นใหม่ได้ เห็นได้จากความเชื่อที่ว่า หากมีการประพฤติในทางชั่วสาวเกิดขึ้น “ผีนางสิง” จะทำให้เกิดเคราะห์กรรม ความเชื่อนี้สูญหายไปจากท้องถิ่น เพราะผีนางสิงจะหากินภายในท้องถิ่น แต่คนรุ่นใหม่มีการเคลื่อนไหวเข้าออกระหว่างท้องถิ่นอยู่ตลอดเวลา

สำหรับการแต่งงานแบบของ ก็ยังพบว่ามีการจัดกันอยู่ทั่วไป แต่เป็นการจัดการแต่งงานเล็ก ไม่มีการแต่งงานใหญ่(กาทู้ก) เนื่องจากต้องเสียค่าใช้จ่ายในกระบวนการพิธีกรรมจำนวนมาก และต้องมีเครื่องประกอบการจัดงาน เป็นจำนวนมาก ซึ่ง คนบ้านคลองพลู กล่าวว่า “หลายปีแล้ว ผมไม่เคยเจอการแต่งงานแบบกาทู้กมานานแล้ว เดียวนี้เขาไม่จัดกันแล้ว เพราะต้องเสียค่าใช้จ่ายเยอะ ส่วนใหญ่ก็จะเป็นการแต่งงานแบบคนไทยทั่วไป แต่ถ้าอยากให้เห็นกาทู้ก ก็ต้องจ้างเขาจัดแสดงให้ดู อย่างนี้ก็กันไปได้” (หมู. 2550: สัมภาษณ์)

แม้ว่าพิธีกรรมการแต่งงานใหญ่จะพบเห็นได้น้อยมาก เนื่องจากความยุ่งยากซับซ้อนของพิธีกรรม และต้องเสียค่าใช้จ่ายมากขึ้น ทำให้คนรุ่นใหม่เลือกที่จะจัดงานแต่งงานของเพียงให้มีการเช่นผีบรรพบุรุษเท่านั้น และหลายคู่ก็สร้างครอบครัว โดยที่พวกเขาไม่จัดงานแต่งงาน เช่น กลุ่มผู้หญิงที่มีสถานภาพเป็นแม่หม้าย กลุ่มผู้หญิงที่ครอบครัวมีพ่อหรือแม่ของคนไทยและจีน เป็นต้น โดยปัจจุบันคนท้องถิ่นเลือกที่จะจัดงานแต่งงานเล็ก โดยลดทอนขั้นตอนให้เหลือเพียงการเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษเนื่องจากฝ่ายหญิงและฝ่ายชาย ต่างทำงานอยู่ในท้องถิ่นอื่น และเพื่อต้องการที่จะให้พ่อแม่ฝ่ายหญิงยอมรับความเป็นเขย จึงจำเป็นต้องจัดงานแต่งงานที่บ้านฝ่ายหญิง หลังจากแต่งงานแล้วทั้งฝ่ายชายและฝ่ายหญิงก็กลับไปทำงานภายนอกท้องถิ่นตามเดิม ดังนั้นจึงปฏิบัติเพียงพิธีกรรมการเช่นผีบรรพบุรุษเพื่อให้ผีบรรพบุรุษรับรู้ ว่า ครอบครัวมีสมาชิกใหม่เพิ่มขึ้น และขอให้ผีบรรพบุรุษดูแลคุ้มครองสมาชิกใหม่ด้วย นอกจากนี้ยังปฏิบัติเพื่อให้ฝ่ายพ่อแม่ และผู้หญิง รู้สึกว่าตนเองไม่ได้ “ผิดผี” ตามจารีตประเพณีของท้องถิ่น

เนื่องจาก คนของเชื่อว่า การแต่งงาน ไม่เช่นผี ไม่ไหวผี ไม่บอกผี อยู่ด้วยกันก็จะทำกินไม่ เกิดความเจริญในครอบครัว มีลูกออกมา ก็มักจะเลี้ยงไม่ขึ้น มักจะเสียชีวิตตายเมื่อยังเป็นเด็กเล็ก เขาถือว่าผีปู่ตายายโกรธ เขาจะพากันแข่งชั๊กหักกระดูก อย่างนี้แหละคนในยุคนี้คงไม่กล้าทำผิดประเพณีกัน (ธรรมสรคุณ.ม.ป.ป.) นอกจากนี้ยังพบว่า ฝ่ายคู่สมรสหลายคู่ เลือกที่จะจัดงานแต่งงานในรูปแบบไทย เนื่องจากฝ่ายพ่อของผู้หญิงเป็นคนไทยที่เข้ามาสมรสกับคนของภายในท้องถิ่น ดังนั้นครอบครัวจึง ประพฤติปฏิบัติตามแบบจารีตการแต่งงานไทย

จากการสัมภาษณ์ พบว่าหากลูกสาวของตนเองจะแต่งงาน ก็ต้องการให้จัดพิธีกรรมการ แต่งงานแบบของ ฝ่ายพ่อแม่ถึงจะยอมรับได้ เพราะการแต่งงานของ เป็นวัฒนธรรมของที่สืบทอดกันมา และเป็นวัฒนธรรมที่สร้างความภูมิใจให้กับคนของว่าคนของมีวัฒนธรรมเป็นของตนเอง (หมู.2550 : สัมภาษณ์) และแม้ว่าพิธีกรรมการแต่งงานใหญ่ จะไม่สามารถสอดคล้องกับโครงสร้างของสังคมของใน ปัจจุบันได้ เพราะพิธีกรรมนี้แสดงถึงความแตกต่างจากคนอื่นอย่างชัดเจน ดังนั้นการผสมผสานระหว่างพิธี กรรมการแต่งงานของไทย ที่มีการเลี้ยงพระสงฆ์ทำบุญกับการเช่นผีบรรพบุรุษของ จึงเป็นการ ประนีประนอมระหว่างผู้ใหญ่กับคนรุ่นใหม่ หรือระหว่างวัฒนธรรมเดิมกับโครงสร้างสังคมใหม่ที่เกิดขึ้น ภายในบ้านคลองพลู ซึ่งพบว่า ส่วนหนึ่งในการจัดแสดงวัฒนธรรมของเพื่อเผยแพร่วัฒนธรรม ก็มักจะมี การแสดงพิธีกรรมการแต่งงานแบบภาคีกร่วมด้วย เพราะเป็นพิธีกรรมที่แสดงถึงความแตกต่างจากคน อื่น และทำให้พิธีกรรมการแต่งงานแบบภาคีกร่วม กลายเป็นเวทีแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของให้กับคน อื่นได้รับรู้ ในฐานะคุณค่าทางวัฒนธรรมที่สืบทอดจากบรรพบุรุษ

3.1.3 ผีหิ้งและผีโรง : การสูญหายของพิธีกรรมของ

ในอดีตนั้น พิธีกรรมผีหิ้ง ผีโรงนั้น ผู้ที่มีผีหิ้งหรือผีโรงอยู่ในบ้านจะต้องประกอบพิธีกรรม ทุกปี หากปีใดไม่ประกอบพิธีกรรมผีหิ้ง ผีโรง ในปีนั้นลูกหลานญาติพี่น้องก็จะถูกผีทำเอา คือ อาจเกิด การเจ็บไข้ได้ป่วย หรือมีผีเข้าเดือน หรือบางรายอาจเสียชีวิตลงได้ ดังนั้นหลายตระกูล ต้องทิ้งผีหิ้งไป โดยการนำไปลอยน้ำ หรือให้พระทำพิธีสวดส่งวิญญาณเจ้าของหิ้งให้ไปผุดไปเกิด อีกสาเหตุที่พิธีกรรมผี หิ้ง ผีโรงต้องสูญหายไปนั้นก็คือ ในพิธีกรรมแต่ละครั้ง ผู้ที่จัดการทำพิธีจะต้องเสียค่าใช้จ่ายในการจ้าง คนตีกลอง ตีกรับ หรือเสียค่าเครื่องประกอบ เครื่องเช่นไหว้เป็นจำนวนมาก นอกจากนี้ในปัจจุบันผู้ที่ จะทำพิธีเล่นผีหิ้งก็เสียชีวิตหมดไปแล้ว (สุทธิวิทย์ จรดล.2548: 91) ซึ่ง คนบ้านคลองพลูกล่าวไว้ในทำนอง เดียวกันว่า “ปัจจุบันไม่มีแล้วผีหิ้ง เมื่อก่อนรุ่นพ่อแม่ยังมีอยู่ แต่เราไม่รับมา มันยุ่งยาก ต้องเซ่นให้มันทุก ปี ไม่เซ่นก็ไม่ได้ เดียวมันมาทำร้าย รับไว้มันไม่มีผลดีอะไร ปล่อยให้มันหมดไปแหละดีแล้ว” (แจ้ง สี สมบัติ.2550 :สัมภาษณ์)

ประเด็นสำคัญที่ทำให้พิธีกรรมการเล่นผีหิ้งและผีโรงสูญหายไป และไม่มีการสืบทอด ต่อมา กล่าวคือ การควบคุมพฤติกรรมของคนในครอบครัวและสายตระกูลไม่ให้ประพฤติผิดจารีต

ประเพณี โดยเฉพาะในกรณีเรื่องชู้สาว หรือการแสดงกิริยาไม่เหมาะสมกับผู้ใหญ่ ผีบรรพบุรุษก็จะตำหนอว่ากล่าวตักเตือน และหากลูกหลานยังไม่ประพฤติปฏิบัติตามที่ตักเตือนไว้ ผีบรรพบุรุษจะกลายเป็นผีร้ายที่เรียกว่า “ผีนางสิง” หรือ “ผีน้กเลง” เข้ามาทำร้ายครอบครัวและตระกูลให้มีอาการเจ็บไข้ หรือเกิดภัยพิบัติต่างๆ ผู้นำบ้านคลองพลู กล่าวว่า “ผีนางสิง เดียวนี้ได้กรุ่นหลัง เขาจะลืมนึกคำนหามันแล้ว คนแก่ รุ่น 50-60 ก็รู้จัก แต่ได้กรุ่นใหม่ไม่รู้จักกันแล้ว ผีนางสิง เดียวนี้ผีป๋าย่าตายาย ลูกผู้หญิงไปได้เสีย หรือได้ผัว ถ้าลูกชองไปอยู่กรุงเทพ แล้วคนนี้ไปได้เขาไม่ยอมแต่งงาน เขาเรียกผิดผีนางสิง มันทำให้ญาติหรือพ่อแม่เจ็บป่วย” (เงิน ผันผาย.2549 :สัมภาษณ์)

จะเห็นว่าสภาพโครงสร้างสังคมบ้านคลองพลูปัจจุบัน ผีบรรพบุรุษไม่สามารถควบคุมพฤติกรรมของคนในชุมชนได้อีกต่อไป เนื่องจากลูกหลานมีความสัมพันธ์กับสังคมภายนอก และคนกลุ่มอื่นมากขึ้น และเมื่อลูกหลานออกไปประพาศิตจาริตประเพณี คนในท้องถิ่นก็ไม่สามารถทราบได้ เพราะหมายความว่า “ผีบรรพบุรุษ” ไม่สามารถออกนอกท้องถิ่นได้ ดังนั้นพิธีกรรมการไหว้ผีหิ้งจึงไม่สามารถตอบสนองเหตุ และผลในแง่บวกของคนรุ่นใหม่ จนปัจจุบันในบ้านคลองพลูเหลือเพียงหิ้งผีว่างเปล่าเท่านั้น และบ้านเรือนในท้องถิ่นเกือบทั้งหมดก็ไม่พบว่ามีหิ้งผีปรากฏอยู่ภายในบ้าน

เมื่อความเชื่อเรื่องวิญญาณผีบรรพบุรุษไม่สามารถรับใช้ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นใหม่ในท้องถิ่นได้ ก็ทำให้ความเชื่อด้านอื่นๆ เข้ามาเป็นทางเลือกให้แก่คนในครอบครัว เพื่อใช้เป็นสิ่งยึดเหนี่ยว และคุ้มครองตนเองและครอบครัว โดยเฉพาะความเชื่อเกี่ยวกับพุทธศาสนาในการบุญอุทิศส่วนกุศลให้บรรพบุรุษ การบูชาพระพุทเจ้า และการปฏิบัติศีลตามครรลองครองธรรม เข้ามาควบคุมพฤติกรรมของคนในท้องถิ่น แต่ก็ไม่สามารถปรากฏผลอย่างเป็นรูปธรรมได้ชัดเจน จนกระทั่งมีความเชื่อเกี่ยวกับธรรมกาย เข้ามาสู่ท้องถิ่น ที่เชื่อในเรื่องเกี่ยวกับการทำบุญทำทาน เพื่อไปสู่นิพพาน ก็ทำให้คนท้องถิ่น ทั้ง ของ ไทยและจีนหันมาสนใจกันอย่างแพร่หลาย จะเห็นได้ในทุกปีคนท้องถิ่นบางส่วนจะต้องเดินทางไปทำบุญที่วัดธรรมกาย และภายในบ้านเรือนจะพบเห็นภาพและวัสดุเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องธรรมกาย หรือความเชื่ออื่นๆ ปรากฏอยู่บริเวณฝาผนังบ้านเรือน

แม้ว่า พิธีกรรมผีหิ้ง และผีโรง จะสูญหายนานหลายปีแล้ว แต่ไม่ได้หมายความว่า คนบ้านคลองพลูจะไม่แสดงถึงความเคารพผีบรรพบุรุษ เพราะสำหรับผู้อาวุโสยังคงมีความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษว่า ผีบรรพบุรุษจะยังคงวนเวียนอยู่ในท้องถิ่น และช่วยเหลือคุ้มครองญาติพี่น้องของตนเอง แม้ว่าจะไม่มีหิ้งผีแล้วก็ตาม แต่การแสดงถึงความเคารพผีบรรพบุรุษ ถูกนำไปให้ความหมายในพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง พิธีกรรมการแต่งงาน และการเซ่นไหว้เจ้าที่ นอกจากนี้ยังพบว่า วัดตะเคียนทอง ก็มีการจัดแสดงวัฒนธรรมการเล่นผีหิ้งผีโรง เป็นประจำทุกปี เพื่อไม่ให้ปฏิบัติการของพิธีกรรมผีหิ้งผีโรงต้องสูญหายไปจากความทรงจำของท้องถิ่น จะจัดขึ้นในงานวันผู้สูงอายุของตำบลตะเคียนทอง ประมาณวันที่ 17-18 เมษายนของทุกปี มีการทำพิธีไหว้บรรพบุรุษของในตอนเช้า และมีพิธีกรรมเล่นผีโรงในตอนบ่ายและการเล่นผีหิ้งตอนกลางคืน ปรากฏว่าการเชิญผีหิ้ง และผีเข้ามาประทับร่างทรงได้ สังเกตจากกิริยาท่าทางของร่าง

ทรงที่แตกต่างไปจากเดิม และสามารถเข้าใจภาษาพูดของได้ ซึ่งนับเป็นความสำเร็จที่สร้างความภูมิใจให้กับคนท้องถิ่นว่าวิญญานผีบรรพบุรุษยังคงวนเวียนอยู่ในท้องถิ่น

3.2 การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษของเพื่อสืบทอดสำนักทางชาติพันธุ์ของ

แม้ว่าพิธีกรรมของจะถูกปรับเปลี่ยน ลดทอนขั้นตอน และสูญหายไปท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างสังคมและวัฒนธรรมของ เมื่อคนของมีความสัมพันธ์กับคนอื่นเพิ่มมากขึ้น และความหลากหลายของผู้คนที่บ้านคลองพลูที่เพิ่มขึ้น แต่ทั้งนี้ส่วนหนึ่งของพิธีกรรมก็ยังให้ความสำคัญกับการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ซึ่งความเคารพผีบรรพบุรุษ เป็นสิ่งสำคัญที่คนของยืนยันได้ว่า ผีบรรพบุรุษยังคงวนเวียนดูแลคุ้มครองลูกหลานของ และยังเป็นแก่นแกนทางวัฒนธรรมคนของที่ยังดำรงอยู่อย่างไม่เสื่อมคลาย และผูกสายสัมพันธ์ทางเครือญาติของสายตระกูลต่างๆ เข้าไว้ด้วยกัน ทั้งตระกูลผ่นผาย คงคาเขียว ดอกพิกุล นาคสาย สีสมบัติ และอื่นๆ เพื่อให้คนบ้านคลองพลูสำนึกว่า พวกเขาคือคนของ ซึ่งอธิบายความสำคัญของการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ได้ดังนี้

3.2.1 การสืบทอดความเป็นคนของ

การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ภายใต้พิธีกรรมการแต่งงาน เป็นการแสดงสัญลักษณ์ความเป็นของของผู้ใหญ่ไปสู่ลูกหลาน ด้วยกระบวนการของพิธีกรรมที่แสดงถึงความหมายของสัญลักษณ์ภายในเครื่องเซ่นไหว้ผี โดยมีนัยพิธีกรรม เพื่อแสดงถึงการเปลี่ยนผ่านสู่ความเป็นของของครอบครัวนั้นๆ ด้วยสืบเนื่องมาจากผู้หญิงเป็นผู้สืบทอดมรดกจากพ่อแม่ เช่น ผีหิ้ง บ้านเรือน และที่ดิน ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นทรัพยากรและความสัมพันธ์ทางเครือญาติ โดย บ้านและที่ดิน เป็นทรัพยากรท้องถิ่น ส่วนพิธีกรรมผีหิ้งเป็นพื้นที่ศูนย์รวมของเครือญาติ และพิธีกรรมการแต่งงานก็เป็นการสืบทอดความเป็นของจากครอบครัวพ่อแม่มาสู่ลูกหลาน

จะเห็นได้ว่า การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ภายใต้บรรยากาศความร่วมมือของเครือญาติ เช่น กรณีพิธีกรรมงานแต่งงานของ ล้วนเต็มไปด้วยความหมายของการเล่าเรื่องประสบการณ์ชีวิตในการผลิตของบรรพบุรุษ ทั้งวิถีชีวิตการทำนาข้าวและหาของป่า โดยแสดงผ่าน สัญลักษณ์ของเครื่องประกอบพิธีกรรม คือ คอเช่อ เซงเลง และขวานปลู โดย “คอเช่อ” เป็นกระบุงที่มีข้าวเปลือกอยู่เต็ม มีเคียวเกี่ยวข้าว กำไร และลูกปัดวางอยู่บนกระบุง และมี “เซงเลง” ซึ่งเป็นเครื่องมือหาปลา ปักอยู่บนคอเช่อ ซึ่งสัญลักษณ์เหล่านี้ แสดงถึงอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรท้องถิ่นที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตการทำนาและหาปลา เพื่อการบริโภค ขณะเดียวกันในพิธีกรรม นายฤกษ์จะทำท่าทางใช้ขวานปลู เป็นเครื่องมือที่ใช้พกพาในการเข้าป่า และตัดไม้ ฟันไปที่เซงเลง ซึ่งเป็นสัญลักษณ์แทนต้นตะเคียน โดยสัญลักษณ์พิธีกรรมนี้แสดงถึงทรัพยากรป่าที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตการเก็บหาของป่าเพื่อการแลกเปลี่ยนค้าขาย กระบวนการใน

พิธีกรรมเหล่านี้ แสดงให้เห็นว่า ความอุดมสมบูรณ์ของแหล่งน้ำและป่าไม้ของท้องถิ่น และบรรพบุรุษได้ใช้ชีวิตที่สัมพันธ์อยู่กับการปลูกข้าวและเก็บของป่า ซึ่งการเล่าประสบการณ์ชีวิตบรรพบุรุษ ที่ถูกแสดงผ่านพิธีกรรมการแต่งงานนั้น เป็นการส่งผ่านประสบการณ์ชีวิตคนของรุ่นพ่อแม่ไปสู่ลูกหลานที่กำลังจะสร้างครอบครัวใหม่ หมายความว่า ลูกที่เคยเป็นสมาชิกครอบครัวของ ได้เข้าสู่พิธีกรรมการเปลี่ยนผ่านว่า ลูกคนนั้นได้สร้าง “ครอบครัวของ” ขึ้นมาใหม่แล้ว และเป็นที่ยอมรับแก่พ่อแม่ และผู้ใหญ่ในตระกูล ซึ่งพิธีกรรมที่แสดงถึงการเปลี่ยนผ่าน (Transition) จากสถานภาพเดิมมาสู่สถานภาพใหม่ จาก ช่วงอายุหนึ่งไปสู่อีกช่วงอายุหนึ่ง

การยืนยันถึงความเป็นของ ภายใต้บริบทของพิธีกรรมนั้น พบว่า ในการถ่ายทำสารคดีโทรทัศน์เรื่อง “พบนักวิชาการท้องถิ่นจันทบุรี” พิธีกรได้ถามคนของที่มาพร้อมสนทนาว่า “ของเขาเป็นอย่างไร ต่างกับไทยเราอย่างไร?” คำตอบจาก ชาวบ้าน กล่าวว่า “ต่างกันตรง เครื่องผี ที่มีลูกปัด กำไล ผ้าแดง ผ้าขาว ผ้าไหว้ ขนมหกวน แล้วก็ขันหมากเอก.....เขายังทำกันอยู่ แต่งงานวันนี้ก็ต้องเช่นผี ต้องบอกผีเช่นกัน ถ้าลูกหลานฉันจะมีผัว ฉันก็ต้องไปบอกผีให้มัน”(ธรรมสรคุณ และธรรม พันธุศิริสด. 2541: 5) ซึ่งก็หมายความว่า พิธีกรรมและเครื่องพิธีในการจัดงานแต่งงาน คือ สิ่งที่บ่งบอกถึงความเป็นคนของ

สัญลักษณ์ที่ประกอบขึ้นเป็นพิธีกรรมการแต่งงานของนั้น ทำให้เกิดความเป็นพวกเดียวกัน เกิดสำนึกในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน สืบสายโลหิตมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน และมีชะตาชีวิตอยู่ร่วมกัน ซึ่งการปฏิบัติหรือการแสดงออกในความเชื่อและพิธีกรรมของคนของ เป็นการสร้างความภาคภูมิใจในการมีบรรพบุรุษร่วมกัน ก่อให้เกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ความต้องการรักษากลุ่มชาติพันธุ์ของกลุ่มตนเองไว้ และการนับถือเครือญาติหรือบรรพบุรุษร่วมกันก็เป็นการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่ญาติพี่น้อง

อย่างไรก็ตาม ชีวิตคนรุ่นใหม่ที่ต้องเคลื่อนย้ายเข้าออกท้องถิ่นอยู่เสมอ และบางส่วนก็ต้องโยกย้ายถิ่นฐาน (displacement) ไปทำงานพื้นที่อื่น ก็ทำให้คนรุ่นใหม่ไม่สามารถรับรู้เรื่องราวชีวิตของคนท้องถิ่นในอดีต ซึ่งกระบวนการในพิธีกรรม จึงเป็นส่วนหนึ่งของความทรงจำที่ครอบครัวสามารถถ่ายทอดผ่านประสบการณ์ชีวิตสู่ลูกหลาน เพื่อให้รู้สึกสำนึกว่า “เรา คือของ” และการเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษในพิธีกรรมก็เป็นกลวิธีทางวัฒนธรรมในการสืบเชื้อสายความเป็นของจากรุ่นหนึ่งมาสู่อีกรุ่นหนึ่ง ซึ่งเป็นส่วนของพิธีกรรมที่เปลี่ยนผ่านอย่างสมบูรณ์เข้าไปสู่สถานภาพใหม่ที่สามารถแทรกพื้นที่ความทรงจำของบรรพบุรุษมาสู่คนรุ่นใหม่

3.2.2 สำนึกร่วมทางวัฒนธรรมของ

การเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ภายใต้พิธีกรรมบุญส่งทุ่งนั้น เชื่อว่าการที่มนุษย์เราเกิดมาในโลกนี้ และมีอาการเจ็บไข้ได้ป่วย หรือมีอันเป็นไปต่าง ๆ นั้น เพราะมีพวกยมทูตจากยมโลกมาลงโทษ

มนุษย์เรา ชีวิตความเป็นอยู่ในแต่ละวันจะมีเหล่าท่านยมทูตคอยสอดส่องดูแลอย่างใกล้ชิด ชะตากรรมชีวิตขึ้นอยู่กับท่านยมทูตทั้งสิ้นและในรอบหนึ่งปีคณะยมทูตต้องเดินทางกลับสู่ยมโลก และผลัดเปลี่ยนเวรให้คณะยมทูตชุดใหม่เข้ามาทำหน้าที่ในโลกมนุษย์ต่อไป คนของต้องจัดทำบัญชีรายชื่อทรัพย์สิน ทั้งสิ่งมีชีวิตที่ตายแล้ว และยังมีชีวิตอยู่ เขียนใส่ก้านกะพ้อหักเป็นวงกลม มอบให้แก่คณะยมทูตนำกลับไป ด้วย เพื่อขอความคุ้มครองจากคณะยมทูตชุดใหม่ที่จะเข้ามาดูแลคุ้มครองคนของให้อยู่ดีมีสุขในปีต่อไป พร้อมทั้งมีการเสียภาษีเป็นเสบียงอาหาร เช่น ข้าวหลาม ให้แก่คณะยมทูตชุดเก่าที่เดินทางกลับสู่ยมโลก ซึ่งกำหนดบทบาทพิธีกรรม ไว้ดังนี้

1) เป็นพิธีกรรมที่จัดขึ้นในช่วงหลังเก็บเกี่ยวข้าว และก่อนที่จะเริ่มฤดูกาลใหม่ ดังนั้นพิธีกรรมจึงเป็นการสร้างความมั่นใจแก่คนของว่า ธรรมชาติจะเอื้อประโยชน์ให้แก่พวกเขาในวิถีการผลิตที่จะเกิดขึ้นในปีต่อไป และเป็นหลักประกันว่าทรัพยากรธรรมชาติที่ใช้ประโยชน์ในการดำรงชีวิตจะยังคงความอุดมสมบูรณ์อยู่ต่อไป ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการรับรู้การดำรงอยู่และดำเนินไปของธรรมชาติ ในห้วงคิดของมนุษย์ในระดับบุคคล และยังเป็นความรู้ร่วมที่กลายเป็นพื้นฐานแห่งการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ด้วยวัฒนธรรมแห่งการคิด และการดำเนินชีวิต

2) เป็นพิธีกรรมที่คนในชุมชนร่วมกันจัดขึ้น ทุกคนต่างมีส่วนร่วมในพิธีกรรม ซึ่งช่วยทำให้สำนักกลุ่มคนของในชุมชนมีความบึกแผ่นขึ้น นอกจากนี้ยังเชื่อมเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนต่างๆที่หลากหลายในท้องถิ่นเข้าไว้ด้วยกัน ภายใต้วิถีคิดว่า โลกมนุษย์นั้นมียมทูตเป็นผู้ดูแลคุ้มครอง ซึ่ง ศรีสักร วัลลิโภดม (2550) กล่าวว่า การรู้จักชาติพันธุ์ ต้องรู้ระบบความสัมพันธ์ของความสัมพันธ์ ของคนกับคน คนกับสิ่งเหนือธรรมชาติ แต่ละกลุ่มเขามีผีบรรพบุรุษของเขา อำนาจเหนือธรรมชาติทำให้คนอยู่ในกติกา จารีต และผีคือสิ่งสำคัญที่รักษาจริยธรรมของคนชนบท

คนบ้านคลองพลู กล่าวว่า บุญส่งทุ่ง เป็นสัญลักษณ์ของคนของ เป็นประเพณีโบราณพอเกี่ยวข้าวเสร็จ เขาจะต้องทำบุญกัน เราเชื่อว่า มียมทูต มีนรก มีสวรรค์ พวกนี้กลายเป็นเจ้าหน้าที่ของฝ่ายนรก ฝ่ายสวรรค์ มาดูแลในเมืองมนุษย์ ถึงปี มนุษย์ทั้งหลายที่อยู่ในท้องถิ่นนี้ ที่นับถือเรื่องยมทูต เชื่อนรกสวรรค์ เขาต้องดูแลเรา แต่เราไม่มีตัวไม่มีตน ถึงเวลาปีต้องเซ่นไหว้เพราะพวกนี้มาดูแลถึงปีเขาจะกลับ (สี เตชพล.2550: สัมภาษณ์) ซึ่งอิทธิพลของวัฒนธรรมท้องถิ่น(Local Culture) ที่มีกลไกทางวัฒนธรรมหลายชนิดในการถ่ายทอดองค์ความรู้ และชุดคำอธิบายคติพุทธที่มีมิติของนรกสวรรค์ การทำดี ซึ่งเป็นสิ่งที่มีอิทธิพลต่อการเคลื่อนผ่านความรู้จากรุ่นสู่รุ่นผ่านพิธีกรรมท้องถิ่น

จะเห็นได้ว่า พิธีกรรมบุญส่งทุ่งได้ผนวกรวมความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ในความหมายใหม่ว่า “ยมทูต” เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทของท้องถิ่น ที่มีผู้คนหลากหลายเข้ามาตั้งถิ่นฐาน และได้นำความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้ามาสัมพันธ์เชื่อมโยงกับผู้คนที่หลากหลายให้มีจุดร่วมกัน เพื่อสร้างความสามัคคีให้คนท้องถิ่น โดยมีรากฐานความเชื่อเรื่อง “ยมทูต” หรือ “ผีบรรพบุรุษ” เป็นจุดรวมของสำนักทางวัฒนธรรมท้องถิ่น ดังนั้นความเชื่อนี้จึงเป็น กลไกทางวัฒนธรรมที่ผดุงรักษาโครงสร้างสังคมที่

หลากหลายของท้องถิ่นเข้าไว้ด้วยกัน และช่วยให้คนสามารถปรับตัวเข้ากับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ในภาวะที่ต้องเผชิญกับสถานการณ์ต่างๆ การเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้น

3.2.2 การสืบทอดความเป็นของ : ความเคารพบรรพบุรุษ

การพัฒนาของรัฐที่ผ่านมา ทำให้คนของต้องปรับตัวทางวัฒนธรรม ตามโครงสร้างสังคม ที่เปลี่ยนแปลงไป และแม้ว่าแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ตั้งแต่ฉบับที่ 7-8 จะหันมาให้ความสำคัญกับท้องถิ่น ด้วยการรื้อฟื้นภาษาและวัฒนธรรมของ ส่งผลให้เกิดปฏิบัติการต่างๆ เพื่อการอนุรักษ์และส่งเสริมวัฒนธรรมของ ซึ่งปฏิบัติการรื้อฟื้นความเป็นของเหล่านี้ ได้รับการสนับสนุนจาก สังคมภายนอก ซึ่งตลอดเวลาที่ผ่านมา พบว่า กระบวนการเหล่านี้ ได้ทำให้เกิดความขัดแย้งภายใน ท้องถิ่น ดังนั้นกระบวนการรื้อฟื้นความเป็นของ จึงไม่สามารถสร้างสำนึกความเป็นของให้เกิดได้อย่างถาวร และครอบคลุมคนของในท้องถิ่นทั้งหมด

ตรงกันข้าม การเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษ แม้ว่าจะการปรับเปลี่ยนพิธีกรรม ลดทอนพิธีกรรม แต่ก็พบว่าคนของยังให้ความสำคัญและยังมีการสืบทอดกันมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งการเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษเป็นเครื่องมือสร้างความสัมพันธ์ของคนท้องถิ่น และแม้ว่าโครงสร้างสังคมจะเปลี่ยนแปลงไป แต่ระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติที่ถูกผูกมัดด้วย สำนึกความเป็นของว่าพวกเขามีบรรพบุรุษร่วมกัน ความเชื่อนี้ถูกถ่ายทอดผ่านกระบวนการพิธีกรรมท้องถิ่น ในการแสดงความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ซึ่งปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2534) ที่ว่า ภายใต้อาณาจักรที่สรรพสิ่งดำรงชีวิตอยู่ มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องระหว่างกันและกัน ในธรรมชาติที่แวดล้อมตัวมนุษย์ อันได้แก่ แผ่นดิน แม่น้ำ อากาศ มนุษย์ สัตว์ ต้นไม้ และสิ่งที่คุ้มครองทั้งตัวมนุษย์ และธรรมชาติ ความสัมพันธ์ระหว่างกันที่ซับซ้อน เป็นลำดับขั้นของชุดความสัมพันธ์ ทำให้สิ่งอันคุ้มครองธรรมชาติและตัวมนุษย์ อยู่นอกเหนือการรับรู้ทางประสาทสัมผัสของมนุษย์ ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่สำคัญในการอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ และเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ต้องปฏิบัติตนต่อธรรมชาติด้วยความเคารพ

สำหรับคนของ เชื่อว่า พวกเขาคือ ส่วนหนึ่งของท้องถิ่น และเชื่อว่าท้องถิ่นมีวิญญาณศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแลอยู่ คนของจึงต้องปฏิบัติตนต่อวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ ด้วยความเคารพ ในฐานะผู้มีพระคุณ และในฐานะที่สิ่งคุ้มครองธรรมชาติเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์ที่มีอำนาจและบารมีเหนือกว่ามนุษย์ ดังนั้นความเคารพ ถือเป็นหัวใจของระบบความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับธรรมชาติ และสิ่งเหนือธรรมชาติ เพราะความเคารพนี้หมายถึง การปฏิบัติตนด้วยความอ่อนน้อมถ่อมตนต่อธรรมชาติ หรือสิ่งแวดล้อมรอบข้าง หมายถึง การทำแต่สิ่งที่ดี ตามแบบแผนขนบธรรมเนียมของท้องถิ่น ที่จะไม่ก่อให้เกิดผลร้ายต่อสิ่งรอบข้าง และในระบบความสัมพันธ์ของคนของกับผีบรรพบุรุษ จึงเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงออกถึงการความประนีประนอมระหว่างกัน เพื่อดำรงไว้ซึ่งความสัมพันธ์อันดีงาม เช่น องค์ประกอบของการเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษในพิธีกรรมทำบุญส่งทุ่ง หรือการแต่งงาน จะต้องทำการบอก

เล่าแก่ “ผีบรรพบุรุษ” เพื่อให้คุ้มครอง ดูแลคนในท้องถิ่น อันเป็นการแสดงความเคารพ เอาใจใส่ ที่มนุษย์พึงมีต่อธรรมชาติที่ได้ดูแลทุกข์ สุข ของมนุษย์ตลอดมา

ดังนั้นกล่าวได้ว่า การแสดงความเคารพผีบรรพบุรุษ ก็คือ การแสดงความเคารพซึ่งกัน และกัน ทั้งธรรมชาติแวดล้อม ผู้ใหญ่กับเด็ก และผู้คนที่หลากหลายในบ้านคลองพลู ซึ่งหมายถึงการ สืบทอดสำนึกความเป็นคนของท่ามกลางพลวัตการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ขณะเดียวกัน การเช่นไหว้ผี บรรพบุรุษก็เป็นสิ่งที่แสดงถึงแตกต่างว่า คนของแตกต่างจากคนอื่นอย่างไร ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ทางชาติ พันธุ์ของที่ไม่ได้ถูกกระตุ้นจากสังคมภายนอก แต่เป็นแบบแผนพฤติกรรมที่คนของยอมรับร่วมกัน โดยมี นัยความหมายที่แสดงถึงการมีสำนึกร่วมทางวัฒนธรรมของของคนท้องถิ่น ภายใต้บริบทของผู้คนที่ หลากหลายในท้องถิ่นบ้านคลองพลู

สรุปได้ว่าการสืบทอดสำนึกทางวัฒนธรรมของนั้น ประการแรก คือภาษาของ เป็น สัญลักษณ์ที่แสดงถึงความแตกต่างระหว่างคนของกับคนกลุ่มอื่นแล้ว ดังนั้นการส่งเสริมการใช้ภาษาของ ทั้งในรูปแบบภาษาพูดและอักษรภาษาของ ถือเป็นสิ่งสำคัญในการสร้างสำนึกทางวัฒนธรรม ประการ สอง การแสดงความเคารพบรรพบุรุษ ในองค์ประกอบของพิธีกรรมการเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษ เป็น ปรัชญาการสำคัญในการสืบทอดสำนึกทางวัฒนธรรมของให้ดำรงอยู่ต่อไป เนื่องจาก ความเชื่อเรื่อง บรรพบุรุษนั้น เป็นปฏิบัติการที่ผูกสายสัมพันธ์ทางเครือญาติของกลุ่มคนที่เรียกว่า “ของ” เข้าไว้ ด้วยกัน ขณะเดียวกันก็เป็นปฏิบัติการที่แบ่งแยกระหว่างคนของกับคนอื่นในบ้านคลองพลู และเป็น บรรทัดฐานร่วมกันของระบบเครือญาติของคนบ้านคลองพลู

บทที่ 5

สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ

1. สรุปผล

การศึกษาเรื่องการสืบทอดและร่วมสร้างสำนึกทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง ในครั้งนี้ มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ โดยมีคำถามการวิจัย คือ กลุ่มชาติพันธุ์ของสามารถนำวัฒนธรรมมาประยุกต์ใช้ประโยชน์อย่างไร ในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับทรัพยากรท้องถิ่น ขอบเขตการวิจัยด้านพื้นที่ คือ บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง ขอบเขตด้านเนื้อหา มุ่งเน้นศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ได้แก่ ด้านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม ด้านภาษา และด้านพิธีกรรม ซึ่งในการวิจัยครั้งนี้ใช้วิธีวิจัยทางมานุษยวิทยา (Anthropological Research)

จากการศึกษาวิจัยพบว่า กลุ่มชาติพันธุ์ของ (Chong) จัดอยู่ในกลุ่มภาษาศาสตร์ ออสโตร-เอเชียติก (Austro-Asiatic) ในกลุ่มภาษาย่อย มอญ-เขมร (Mon-Khmer) มีภาษาพูดของ แต่ไม่มีภาษาเขียน เป็นกลุ่มคนที่อาศัยกระจายทางภาคตะวันออกเฉียงใต้ จังหวัดระยอง จันทบุรี ตราด ซึ่งพบอาศัยรวมกลุ่มกันเป็นหมู่บ้าน ในแถบลุ่มน้ำจันทบุรี บริเวณเขตตำบลตะเคียนทอง และตำบลคลองพลู อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง ลักษณะเด่นของสังคมหมู่บ้านของ คือ ภาษาของเป็นของตนเอง และพิธีกรรมของต่างๆ ได้แก่ พิธีกรรมการแต่งงาน พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง การเซ่นไหว้ศาล พิธีกรรมการเล่นผีหิ้งและผีโรง

ชุมชนบ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง เป็นชุมชนที่มีคนของอาศัยเป็นกลุ่มก้อน โดยชุมชนของมีการตั้งถิ่นฐานมาเป็นกว่าร้อยปี อดีตเป็นบริเวณที่มีต้นพลูเถาใหญ่ขึ้นมากมาย ชาวบ้านจึงเรียกพื้นที่นี้ว่า “คลองพลู” ขณะนั้นพื้นที่การปกครองบ้านคลองพลูเป็นเพียงส่วนหนึ่งของเขตการปกครองบ้านตะเคียนทอง ต่อมาเมื่อมีคนจากพื้นที่บ้านตะเคียนทอง และบ้านน้ำซุ่น ก็เข้ามาตั้งถิ่นฐานหลายตระกูล จึงรวมกันเป็นชุมชนขึ้น จนกระทั่งเมื่อการพัฒนาของรัฐ จึงมีการแบ่งเขตการปกครองบ้านคลองพลูออกจากบ้านตะเคียนทอง ซึ่งนำไปสู่การบอกตำแหน่งแห่งที่ของตนเองว่า “คนคลองพลู” โดยคนส่วนใหญ่ในหมู่บ้านเป็น “คนของ”

โครงสร้างทางเศรษฐกิจของชุมชนบ้านคลองพลู พบว่า มีการเปลี่ยนผ่านจากระบบการผลิตแบบการหาของป่า สมุนไพร กระจาน เร่ว และน้ำมันยาง เพื่อแลกเปลี่ยนกับสิ่งของในเมืองจันทบุรี เปลี่ยนมาสู่การเป็นชาวไร่มันสำปะหลัง สวนผลไม้ และสวนยางพารา ตามลำดับ แต่ก็ยังพบว่าคนบ้านคลองพลูมีการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรเพื่อยังชีพ คือ การทำข้าวนาลุ่ม โดยไม่ได้เป็นไปเพื่อการค้าขาย

และการทำนาข้าวก็แน่นอนอยู่กับความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติ มีการแบ่งปันแลกเปลี่ยนข้าวกับสิ่งของอื่นๆ หรือการช่วยเหลือกันในรูปแบบของแรงงาน หรือ เรียกว่า “การเอาแรง” อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าบริบททางด้านเศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรม จะส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายด้านของชุมชน ทำให้พื้นที่ชุมชนเต็มไปด้วยการทำสวนผลไม้และยางพารา แต่ในส่วนที่เป็นพื้นที่ลุ่ม ชาวบ้านยังคงเก็บไว้สำหรับการทำนาข้าวเพื่อบริโภคในครัวเรือน ซึ่งการจัดการพื้นที่และทรัพยากรของครอบครัวและเครือญาติ สะท้อนผ่านระบบการปลูกข้าวเพื่อการบริโภค และกระบวนการผลิตข้าวในพื้นที่ราบลุ่มของหมู่บ้าน ยังคงเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญของบ้านคลองพลู และเป็นพื้นที่ความสัมพันธ์ทางระบบเครือญาติ ด้วยการขอแรงในการผลิต การแลกเปลี่ยนสิ่งของ และการช่วยเหลือกันในทุกๆ ด้าน

โครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม พบว่า วิถีชีวิตของคนของบ้านคลองพลูเปลี่ยนจากการหาของป่ากลายเป็นชาวสวนผลไม้และสวนยางพารา ขณะเดียวกันคนของก็หันมาพึ่งพาเทคโนโลยีในวิถีการผลิตมากขึ้น คนรุ่นหนุ่มสาวหันหลังให้กับภาคเกษตรกรรม เดินทางเข้าไปทำงานในเมืองจันทบุรี หรือท้องถิ่นอื่น ส่งผลทำให้ประเพณีและพิธีกรรมของต่างๆ มีการปรับเปลี่ยนและลดลงของขั้นตอนพิธีกรรม พร้อมๆ กับความหลากหลายของคนภายนอกที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในชุมชน ดังนั้นโครงสร้างทางสังคมที่เชื่อมโยงผู้คนเข้าหากันระหว่างเมืองกับท้องถิ่น จึงส่งผลทำให้วัฒนธรรมของถูกปรับเปลี่ยนแตกต่างไปจากเดิม เพื่อรับใช้โครงสร้างสังคมรูปแบบใหม่ที่เกิดขึ้น

จากวัตถุประสงค์การวิจัย ผลการศึกษาวิจัยพบว่า การปรับตัวทางวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ชุมชนบ้านคลองพลู จำแนกออกได้ดังนี้

1. การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านการจัดแสดงวิถีชีวิตและวัฒนธรรม แบ่งออกได้ดังนี้

1.1 การจัดแสดงวัฒนธรรมของเพื่อเผยแพร่ความเป็นของ พบว่า งานพื้นฟูประเพณีของเป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการสร้างความเป็นของขึ้นที่บ้านคลองพลู ทำให้คนคลองพลูรู้ว่าวัฒนธรรมของ เป็นของแปลก เป็นที่สนใจของคนภายนอก หลังจากนั้นจึงมีการรับจัดแสดงวัฒนธรรมของทั้งภายในและภายนอกท้องถิ่น ซึ่งถือเป็นรายได้เสริมให้กับคนคลองพลู ขณะเดียวกันก็เป็นการเผยแพร่วัฒนธรรมของ และเป็นเปิดโอกาสให้ลูกหลานได้สืบทอดมรดกทางวัฒนธรรมของอีกด้วย การจัดแสดงวัฒนธรรมของ ได้แก่ การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ การจัดงานแต่งงาน การเล่นผีตอง โปง รำวงของ และการตีกลองยาว เป็นต้น

1.2 การจัดแสดงหมู่บ้านของเพื่อเผยแพร่ความเป็นของ พบว่า การตั้งหมู่บ้านของ เพื่อต้องการให้นักท่องเที่ยวได้สัมผัสและเรียนรู้วิถีชีวิตของ โดยมีการสร้างบ้านเรือนแบบของ มีการทำนาข้าว เลี้ยงควาย ขณะเดียวกันก็มีการปลูกป่ารอบบริเวณหมู่บ้านของเพื่อใช้ประโยชน์ในการเก็บหาของป่า เป็นการทำให้ภาพวิถีชีวิตคนของในอดีตที่สัมพันธ์กับป่าชัดเจนยิ่งขึ้นและมองเห็นได้อย่างเป็นรูปธรรม ซึ่งการจัดแสดงหมู่บ้านของนั้น เป็นการปรับตัวของคนของตามกระแสการท่องเที่ยวที่เกิดขึ้น และแม้ว่าหมู่บ้านของจะไม่ประสบผลสำเร็จเรื่องรายได้ให้กับคนคลองพลู เนื่องจากผู้สนใจส่วนใหญ่จะ

เป็นนักศึกษาที่เข้ามาศึกษาภาษาและวัฒนธรรมของเท่านั้น แต่ทั้งนี้ การเกิดขึ้นของหมู่บ้านของก็ยังทำให้บ้านคลองพลูมีทรัพยากรป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ขึ้น

2. การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านภาษาของ แบ่งออกได้ดังนี้

2.1 การแต่งเพลงภาษาของเพื่อสืบทอดสำนึกทางวัฒนธรรมของ พบว่า เพลงของที่แต่งขึ้นมานั้น มิได้ใช้ประโยชน์ทางการค้า แต่เป็นส่วนหนึ่งของวิธีการแสดงออกถึงการปรับตัวทางวัฒนธรรม เพื่อให้มีการสืบทอดภาษาของภายใต้บริบทโลกทัศน์ในการฟื้นฟูวัฒนธรรมของตนเอง เพื่อบอกเล่าเรื่องราวของคนของในรูปแบบของเสียงเพลง ซึ่งการมีเพลงของเป็นของตนเอง ถือได้ว่าเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการรวมสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ

2.2 การประดิษฐ์อักษรภาษาของเพื่อสืบทอดสำนึกทางวัฒนธรรมของ พบว่า การประดิษฐ์อักษรของ เกิดขึ้นจากการประดิษฐ์อักษรของของผู้นำบ้านคลองพลู จนเป็นที่ยอมรับของคนทั่วไป ซึ่งปรากฏการณ์การประดิษฐ์อักษรของนั้น เพื่อต้องการอนุรักษ์ให้ภาษาของดำรงอยู่ต่อไป มิได้ต้องการให้ภาษาของที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นถูกนำมาใช้ในชีวิตประจำวัน โดยมีการจัดกิจกรรมการเรียนการสอนอักษรของแก่เยาวชนอย่างต่อเนื่อง

3. การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้านพิธีกรรม จำแนกออกได้ดังนี้

3.1 การปรับเปลี่ยนพิธีกรรมของ พบว่า ช่วงเวลาปัจจุบันบริบทในท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงไปจากอดีต ส่งผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของ ดังนั้น คนของจึงมีการปรับเปลี่ยนพิธีกรรม ซึ่งพบว่าคนของที่บ้านคลองพลูมีการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมดังนี้

3.1.1 พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง พบว่า ปัจจุบัน พิธีกรรมบุญส่งทุ่งไม่ได้กระทำเฉพาะคนของเท่านั้น แต่หากหมายถึงผู้คนที่หลากหลายที่เข้ามาอาศัยอยู่ในท้องถิ่น สามารถร่วมประกอบพิธีกรรมนี้ได้ ภายใต้ความหมายพิธีกรรมที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่ โดยนำเสนอในรูปแบบของประเพณีท้องถิ่นที่คนภายนอกสามารถเข้าร่วมประกอบพิธีกรรมนี้ได้ เพื่ออุทิศบุญกุศลให้กับบรรพบุรุษของตนเองไม่ว่าจะเป็นคนของ ไทย หรือจีน ตามความเชื่อทางพุทธศาสนา เพื่อรวมคนท้องถิ่นทั้งของ จีน และไทยที่นับถือศาสนาพุทธทั้งหมดเข้าไว้ด้วยกัน ซึ่งแสดงให้เห็นว่า บุญส่งทุ่งถูกประดิษฐ์ความหมายใหม่ เพื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางสังคม นอกจากนี้ยังพบว่า รูปแบบของพิธีกรรมบุญส่งทุ่งก็มีการจัดประกอบพิธีกรรมกันอย่างแพร่หลายในภูมิภาคตะวันออก ทั้งในจังหวัดชลบุรี ระยอง จันทบุรี ตราด และบางแห่งก็มีการประชาสัมพันธ์เพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวของจังหวัดนั้นๆ ด้วย

3.1.2 พิธีกรรมการแต่งงาน พบว่า ปัจจุบัน การแต่งงานแบบของ เป็นการจัดงานแต่งงานเล็ก มีเพียงการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษเท่านั้น ไม่มีงานแต่งงานใหญ่(กาดู้ก) เนื่องจากต้องเสียค่าใช้จ่ายในกระบวนการพิธีกรรมและต้องมีเครื่องประกอบการจัดงานจำนวนมาก โดยพบว่า การเซ่น

ไหว้ผีบรรพบุรุษในการแต่งงานเล็กนั้น เพื่อให้ผีบรรพบุรุษรับรู้ ว่า ครอบครัวมีสมาชิกใหม่เพิ่มขึ้น และขอให้ผีบรรพบุรุษดูแลคุ้มครองสมาชิกใหม่ด้วย นอกจากนี้ยังปฏิบัติเพื่อให้ฝ่ายพ่อแม่ และผู้หญิง รู้สึกว่าตนเองไม่ได้ “ผิดผี” ตามจารีตประเพณี เนื่องจาก คนของเชื่อว่า การแต่งงาน ไม่เช่นผี ไหว้ผี ไม่บอกผี อยู่ด้วยกันก็จะทำกินไม่เกิดความเจริญในครอบครัว

3.1.3 พิธีกรรมผีหิ้งและผีโรง พบว่า ปัจจุบัน พิธีกรรมการเล่นผีหิ้งและผีโรงไม่มีการประกอบพิธีกรรมในครอบครัวหรือสายตระกูลแล้ว เหลือเพียงหิ้งผีว่างเปล่าเท่านั้น และบ้านเรือนเกือบทั้งหมดก็ไม่พบว่ามีหิ้งผีปรากฏอยู่ภายในบ้าน และแม้ว่าพิธีกรรมนี้จะสูญหายไปแล้ว แต่ไม่ได้หมายความว่า คนของจะไม่แสดงถึงความเคารพผีบรรพบุรุษ เพราะสำหรับผู้อาวุโสยังคงมีความเชื่อว่าผีบรรพบุรุษยังคงวนเวียนอยู่ในท้องถิ่น คอยช่วยเหลือคุ้มครองญาติพี่น้องของตนเอง โดยพบว่า ผู้อาวุโสมีการร่วมกันเพื่อจัดแสดงวัฒนธรรมการเล่นผีหิ้งผีโรง เป็นประจำทุกปี เพื่อไม่ให้พิธีกรรมผีหิ้งผีโรงต้องสูญหายไปจากความทรงจำของท้องถิ่น และเพื่อยืนยันว่าวิญญาณผีบรรพบุรุษยังคงวนเวียนอยู่ในท้องถิ่น

3.2 การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษของเพื่อสืบทอดสำนักทางชาติพันธุ์ของ พบว่า คนของให้ความสำคัญกับการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ เป็นแก่นแกนทางวัฒนธรรมของที่ยังดำรงอยู่อย่างไม่เสื่อมคลาย และผูกสายสัมพันธ์ทางเครือญาติของสายตระกูลต่างๆ เข้าไว้ด้วยกัน ซึ่งอธิบายได้ดังนี้

3.2.1 การสืบทอดความเป็นคนของ กรณี การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษในพิธีกรรมการแต่งงาน เป็นการแสดงถึงการสืบทอดความเป็นของจากผู้ใหญ่ไปสู่ลูกหลาน ด้วยกระบวนการพิธีกรรมที่มีความหมายของการเล่าประสบการณ์ชีวิตในการผลิตของบรรพบุรุษ โดยมีนัยพิธีกรรม เป็นการส่งผ่านประสบการณ์ชีวิตคนของรุ่นพ่อแม่ไปสู่ลูกหลานที่กำลังจะสร้างครอบครัวใหม่ หมายความว่า ลูกที่เคยเป็นสมาชิกครอบครัวของ ได้เข้าสู่พิธีกรรมการเปลี่ยนผ่านว่า ลูกคนนั้นได้สร้าง “ครอบครัวของ” ขึ้นมาใหม่แล้ว และเป็นที่ยอมรับแก่พ่อแม่ และผู้ใหญ่ในตระกูล ดังนั้นกระบวนการในพิธีกรรมจึงเป็นความทรงจำที่ครอบครัวถ่ายทอดผ่านประสบการณ์ชีวิตสู่ลูกหลาน เพื่อให้สำนึกว่า “เรา คือของ” และการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษก็เป็นกลวิธีทางวัฒนธรรมในการสืบเชื้อสายความเป็นของจากรุ่นหนึ่งมาสู่อีกรุ่นหนึ่ง

3.2.2 สำนักร่วมทางวัฒนธรรมของ กรณี การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษในพิธีกรรมบุญส่งทุ่ง โดยเชื่อว่าการที่มนุษย์เราเกิดมาในโลกนี้ และมีอาการเจ็บไข้ได้ป่วย หรือมีอันตรายต่างๆ นั้น เพราะมียมทูตจากยมโลกมาลงโทษมนุษย์ ชีวิตความเป็นอยู่ในแต่ละวันจะมีเหล่ายมทูตคอยสอดส่องดูแลอย่างใกล้ชิด ชะตากรรมชีวิตขึ้นอยู่กับท่านยมทูตทั้งสิ้น จึงต้องมีการเซ่นไหว้เพื่อขอความคุ้มครองจากยมทูต โดยพิธีกรรมได้ผนวกรวมความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ในความหมายว่า “ยมทูต” และได้้นำความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้ามาสัมพันธ์เชื่อมโยงกับผู้คนที่หลากหลายให้มีจุดร่วมกัน เพื่อสร้างความสามัคคีให้คนท้องถิ่น และเป็นจุดรวมของสำนักร่วมทางวัฒนธรรมท้องถิ่น ดังนั้นความเชื่อนี้จึงเป็น กลไกทางวัฒนธรรมที่ผดุงรักษาโครงสร้างสังคมที่หลากหลายของท้องถิ่นเข้าไว้ด้วยกัน

3.2.3 ความเคารพบรรพบุรุษของ พบว่า การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ มีการสืบทอดมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งเป็นเครื่องมือสร้างความสัมพันธ์ของคนท้องถิ่น และจัดระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติที่ถูกผูกมัดด้วยสำนึกความเป็นของว่าพวกเขามีบรรพบุรุษร่วมกัน ความเชื่อนี้ถูกถ่ายทอดผ่านกระบวนการพิธีกรรมท้องถิ่นต่างๆ ในการแสดงความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ซึ่งคนของเชื่อว่า ท้องถิ่นมีวิญญาณศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแลอยู่ จึงต้องปฏิบัติต่อวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ ด้วยความเคารพ ในฐานะผู้มีพระคุณ ดังนั้นความเคารพ ถือเป็นหัวใจของระบบความสัมพันธ์ระหว่างคนของกับธรรมชาติ และสิ่งเหนือธรรมชาติ เพราะความเคารพ เป็นการปฏิบัติตนด้วยความอ่อนน้อมถ่อมตนต่อธรรมชาติ หรือสิ่งแวดล้อมรอบข้าง ซึ่งในระบบความสัมพันธ์ของคนของกับผีบรรพบุรุษจึงเป็นสิ่งที่สะท้อนความประนีประนอมระหว่างกัน เพื่อดำรงไว้ซึ่งความสัมพันธ์อันดีงาม

กล่าวได้ว่า การแสดงความเคารพผีบรรพบุรุษ ก็คือ การแสดงความเคารพซึ่งกันและกัน ทั้งธรรมชาติแวดล้อม ผู้ใหญ่กับเด็ก และผู้คนที่หลากหลายในบ้านคลองพลู ซึ่งหมายถึงการสืบทอดสำนึกความเป็นคนของท่ามกลางพลวัตการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ขณะเดียวกัน การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ก็เป็นสิ่งที่แสดงถึงแตกต่างว่า คนของแตกต่างจากคนอื่นอย่างไร ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของที่ไม่ได้ถูกกระตุกจากสังคมภายนอก แต่เป็นแบบแผนพฤติกรรมที่คนของยอมรับร่วมกัน โดยมีนัยความหมายที่แสดงถึงการมีส่วนร่วมทางวัฒนธรรมของของคนท้องถิ่น

2. การอภิปรายผล

การศึกษาเรื่องการสืบทอดและร่วมสร้างสำนึกทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอกาฬสินธุ์ จังหวัดกาฬสินธุ์ในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้เดินทางเข้าสู่สนามวิจัยบ้านคลองพลู ในฐานะ “ผู้ฝึกหัดเป็นนักมานุษยวิทยา” ที่ศึกษาเรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ของ โดยมีความเชื่อว่า นักมานุษยวิทยาต้องเดินทางเข้าไปศึกษาเรื่องราวชุมชน เพื่อทำความเข้าใจคนอื่น ซึ่งผู้วิจัยเข้าใจเอาเองว่า หัวใจของนักมานุษยวิทยา คือ การทำความเข้าใจสังคม โดยมีแนวคิดและทฤษฎีเป็นถนนนำทางไปสู่เป้าหมาย ดังนั้นการเข้าสู่สนามวิจัยบ้านคลองพลู จึงต้องพกพาแนวคิดต่างๆ เพื่อนำไปวิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น แต่ปัญหาลำดับแรกในการเข้าภาคสนาม มิได้อยู่ตรงจุดที่จะวิเคราะห์ปรากฏการณ์อย่างไร แต่กลับต้องหันมามองตัวเองว่า จะดำรงอยู่อย่างไรในบ้านคลองพลู และทำให้คนท้องถิ่นไว้ใจ พร้อมทั้งจะพูดคุยกับเราอย่างเป็นกันเอง ในฐานะคนแปลกหน้าที่พวกเขาไว้ใจ ซึ่งการสร้างความสัมพันธ์เช่นนี้เป็นสิ่งที่ยากยิ่ง

การเดินทางเข้าสู่สนามวิจัย ได้รับความช่วยเหลือจากคนบ้านคลองพลู โดยได้พาเข้าไปอาศัยอยู่บ้านของเงิน ผันผาย และช่วยแนะนำว่า ผู้วิจัยคือใคร มาทำอะไรที่บ้านคลองพลู หลังจากนั้นได้พักอาศัยอยู่บ้านเงิน ผันผาย จนเสร็จสิ้นการวิจัย ในฐานะ “คนอื่นที่อยู่ภายในบ้าน” ในการทำงานภาคสนามนั้น ผู้วิจัยมักจะมีเจอผู้ถูกสัมภาษณ์ ในงานกิจกรรมต่างๆ ของท้องถิ่น และหลายครั้งก็ได้

พูดคุยกันในวงสังสรรค์ช่วงตอนเย็นเสมอ ซึ่งเป็นข้อมูลเชิงเจาะลึกถึงระดับความสัมพันธ์ ความรู้สึก และความขัดแย้งที่พวกเขาพร้อมจะเปล่งเสียงออกมาอย่างไม่เกรงกลัว เพื่อระบายความในใจให้คนแปลกหน้าอย่างเราได้รับรู้ เป็นทั้งการนิทา และประกาศว่าตนเองยืนอยู่ฝ่ายใด รวมทั้งความรู้สึกที่มีต่อผู้วิจัยและคนรอบข้าง

จากการใช้ชีวิตที่บ้านคลองพลูทำให้รู้สึกว่ สภาพชีวิตประจำวันของผู้คน มีส่วนคล้ายคลึงการมองเห็นชีวิตวัยเด็กของผู้วิจัย คือ ต้องตื่นขึ้นมาตั้งแต่ตีห้า เพื่อเข้าสวน หรือลงทำนา และไปกลับระหว่างสวนกับบ้านอยู่ตลอดวัน พอดกเย็นต้องทำกับข้าวรับประทานกัน ชีวิตคนท้องถิ่นวนเวียนอยู่เช่นนี้ ยกเว้นในวันที่มีกิจกรรมของท้องถิ่น เช่น งานผ้าป่า งานบุญ และกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับของ เป็นต้น ปรากฏการณ์ขณะนั้น ทำให้ผู้วิจัยไม่สามารถหาคำตอบได้ว่าคนบ้านคลองพลูที่ถูกเรียกว่า “ของ” ในปัจจุบัน มีชีวิตความเป็นอยู่ที่แตกต่างจากชีวิตครอบครัวชนบททั่วไปอย่างไร และหลายครั้งผู้วิจัยต้องทำหน้าที่เป็นผู้ประสานงานและผู้ใช้ข้อมูลเรื่องของแก่คนภายนอกที่เดินทางเข้ามาบ้านคลองพลู ซึ่งคำถามที่คนภายนอกเอยถามทุกครั้ง คือ “ของ คือใคร” ผู้วิจัยก็มักจะบอกไปว่า “ของ คือ กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีภาษาและวัฒนธรรมเฉพาะของตนเอง แต่ปัจจุบันภาษาและวัฒนธรรมของกำลังจะสูญหายไป” และคำถามที่ตามมาของคนภายนอกก็คือ “แล้วปัจจุบันอะไรที่บ่งบอกว่าเป็นของ” ผู้วิจัยก็มักจะตอบในลักษณะกำกวม คลุมเครือ และสุดท้ายก็มักจะบอกว่า “หากอยากรู้ข้อมูลที่ชัดเจนว่าของคือใคร ต้องถามจากลุงเงิน เพราะเขาจะสามารถให้คำตอบได้”

คายส์ (Chares Keyes.2003) ได้ให้ความคิดเกี่ยวกับความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไว้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์เป็นการหล่อหลอมของความรู้สึกร่วมกันในสายเลือด (shared descent) เช่น ภาษาที่สมาชิกในกลุ่มใช้สื่อสารกัน มีจุดกำเนิดร่วมกัน และบริบททางประวัติศาสตร์ที่สมาชิกในกลุ่มประสบร่วมกัน ซึ่งสำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ของในที่นี้ ก็คือ ภาษาของที่ประสบการณ์ครั้งหนึ่ง คนท้องถิ่นเคยใช้ร่วมกันในการสื่อสาร แต่ปัจจุบันได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว

ขณะอยู่ในสนามวิจัย ผู้วิจัยรู้สึกว่ตนเองเป็นเหมือน “ตัวตลก” ที่พยายามค้นหาความเป็นของในตัวบุคคล ทั้ๆที่ ผู้วิจัยก็รับรู้ว่ ไม่สามารถที่จะค้นพบของได้อย่างเป็นรูปธรรม ทั้วิถีชีวิต ภาษาและวัฒนธรรม เป็นต้น หรืออาจกล่าวได้ว่า ผู้วิจัยเพื่อฝันในสิ่งที่ไม่มีความจริง ซึ่งจากบริบทท้องถิ่นเราพบว่าชีวิตคนของได้ปรับตัวไปตามสภาพบริบททางสังคมที่ความทันสมัยและโลกาภิวัตน์ได้เข้ามาสู่ชุมชนของเอกเช่นผู้คนส่วนอื่นๆ ของสังคมไทย สอดคล้องกับ จูเลียน สจิวต (Julian Steward) ได้กล่าวว่ การเปลี่ยนแปลงเป็นผลมาจากการปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อม โดยมีพื้นฐานสำคัญคือ เทคโนโลยีการผลิตโครงสร้างสังคม และลักษณะของสภาพแวดล้อมธรรมชาติ เป็นเงื่อนไขกำหนดกระบวนการเปลี่ยนแปลงและปรับตัว และวัฒนธรรมก็เป็นเครื่องมือให้มนุษย์ปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อม ซึ่งจะเห็นว่า คนของ ไม่ต้องเข้าป่า ล่าสัตว์อีกต่อไปแล้ว เพราะสภาพแวดล้อมที่เป็นป่าได้หายไปหมดแล้ว สิ่งที่เราเห็นได้คือ การผลิตไม้ผล และสวนยางพารา ดังนั้นวัฒนธรรมที่มีอยู่เดิมจึงต้องปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับบริบททางสังคมเกษตรกรรม

อาจกล่าวได้ว่า เราอาจต้องทำความเข้าใจเรื่องของในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นทางสังคม ภายใต้บริบทความทันสมัยที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ของได้รับการกระตุ้นให้มีพลังขึ้นมาด้วยกระบวนการหรือปฏิบัติการต่างๆที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นบ้านคลองพลู ซึ่งหมายความว่า “ของ” อาจมิได้สถิตอยู่ในตัวบุคคล แต่เป็นสิ่งที่ผู้วิจัยสามารถสังเกตและวิเคราะห์ได้จากปรากฏการณ์ที่เป็นปฏิบัติการสร้างคำว่า “ของ” หรือความเป็นของขึ้นภายในบ้านคลองพลู หรือกล่าวง่าย ๆ แบบกำปั้นทุบดิน คือ ลักษณะที่ซ่อนเร้นในร่างกายคนท้องถิ่นอาจไม่ใช่ของ เช่น รูปร่าง หน้าตา และลักษณะท่าทาง เป็นต้น แต่สิ่งที่คนท้องถิ่นกำลังปฏิบัติการอยู่ คือ ส่วนหนึ่งความหมายคำว่าของที่ผู้วิจัยกำลังค้นหาอยู่ นั่นก็คือ การฟื้นฟูความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของ

สอดคล้องกับ โคเฮน (Abner Cohen) ได้กล่าวถึงปรากฏการณ์ของการเผชิญสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางประเพณีและการเมืองของกลุ่มชาติพันธุ์ว่า ทำให้เกิดปรากฏการณ์ที่ตรงกันข้าม 2 ปรากฏการณ์ คือ

1) ปรากฏการณ์การลดทอนความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (Detribalization) คือ กลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มต้องปรับตัวในการติดต่อกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นจนสูญเสียวัฒนธรรมบางส่วนของตนเองลงไป และรับวัฒนธรรมจากกลุ่มอื่น ก่อให้เกิดการผสมกลมกลืนกับวัฒนธรรมกลุ่มอื่นที่มีอิทธิพล ทำให้เกิดการสูญเสียสำนึกทางชาติพันธุ์

2) ปรากฏการณ์ฟื้นฟูความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (Retribalization) คือกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มแสดงเอกลักษณ์ของกลุ่มของตนเองขึ้นมาแตกต่างจากกลุ่มอื่น ในลักษณะการผลิตซ้ำ และพัฒนาสัญลักษณ์ประเพณีของตัวเองให้เด่นชัดขึ้น มีการอ้างถึงประเพณี ตำนาน ค่านิยม และสัญลักษณ์ต่างๆ ของวัฒนธรรมของตนเพื่อสร้างองค์การทางการเมืองอย่างไม่เป็นทางการ ในการเผชิญอำนาจกับกลุ่มอื่นๆ เพื่อเข้าไปมีบทบาทในสิทธิและผลประโยชน์ในบริบทสังคมนั้นให้ได้มากขึ้น

ภายใต้ภาคสนามวิจัย จึงต้องทบทวนบทเรียนใหม่ว่า ผู้วิจัยมิได้เห็นคนของเหมือนอย่างที่น่าคนมานุษยวิทยาท่านอื่นๆ ได้เขียนถึง เช่น งานของกรรณิการ์ เกนิกานนท์และคณะ (2522) บุญเต็ม พันรอบและภารดี มหาจันทร์ (2522) สุเรขา สุพรรณไพบูรณ์ (2524) และอื่นๆ ในด้านภาษาของ เนื่องจากในความเป็นจริงของพื้นที่ ผู้วิจัยไม่เห็นภาพการสื่อสารด้วยภาษาของ เป็นเพียงแต่แสดงให้เห็นคนภายนอก ได้รู้ได้เห็นคุณค่าของคนของ เช่น การร้องเพลงของ การเรียนภาษาของ หนังสือภาษาของ เป็นต้น แต่ที่สำคัญที่มักพบเห็นในทุกครั้งที่มีการกิจกรรมของท้องถิ่น คือ การบอกกล่าว “ผีบรรพบุรุษ” ซึ่งคนของเชื่อว่าท้องถิ่นมีวิญญาณศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแลอยู่ จะกระทำการสิ่งใดจึงจะต้องบอกกล่าวผีบรรพบุรุษก่อนเป็นลำดับแรก ซึ่งเป็นวิธีการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นด้วยความเคารพ และตระหนักถึงคุณค่าของทรัพยากรที่คนรุ่นแล้วรุ่นเล่าร่วมกันใช้ประโยชน์และอนุรักษ์ไว้สืบต่อกันมา ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า การเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษ เป็น ปฏิบัติการในท้องถิ่น ที่แสดงถึงสิทธิชุมชนในการสร้างกฎเกณฑ์ขึ้นมาใช้ในการอนุรักษ์ทรัพยากรท้องถิ่น ท่ามกลางความหลากหลายของผู้คนที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานอย่างต่อเนื่อง

นอกเหนือจาก ภาษาและพิธีกรรมของแล้ว สิ่งที่ได้รับรู้และสัมผัสได้จากภาคสนาม คือ อุดมการณ์ของผู้นำท้องถิ่นที่ตั้งใจและมุ่งมั่นร่วมสร้างสำนึกความเป็นของอย่างต่อเนื่อง ด้วยปฏิบัติการต่างๆ เพื่ออยากให้ลูกหลานไม่หลงลืมตัวเอง ไม่หลงลืมถิ่นกำเนิด และวางแผนทรัพยากรท้องถิ่น และอีกประการสำคัญที่รับรู้จากภาคสนามก็คือ น้ำใจจากคนท้องถิ่นที่มอบให้แก่คนแปลกหน้าในทุกเวลา และโอกาส ซึ่งน้ำใจในที่นี้ เป็นศักดิ์ศรีของคนท้องถิ่น สิ่งเหล่านี้ทำให้รู้สึก “เรา” กับ “เขา” มีความเป็นมิตรต่อกันอย่างเท่าเทียม แม้ว่าในด้านหนึ่งของสถานภาพจะแตกต่างกันก็ตามที ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างเรากับเขา เป็นประเด็นที่นักมานุษยวิทยาภาคสนามได้สัมผัสตั้งแต่ยุคอดีตจนถึงปัจจุบัน ดังคำกล่าวของ Franz Boas (1887:55) ที่เขียนบันทึกเกี่ยวกับประสบการณ์ชีวิตภาคสนามที่อยู่กับชาวเอสกีโมซ์โลกเหนือช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ว่า

“หลังจากช่วงเวลาผจญภัย และความใกล้ชิดสนิทสนมกับเพื่อนชาวเอสกีโมเป็นเวลานาน มันคือความรู้สึกרתนและเศร้าโศก ซึ่งผมได้สัมผัสมันจากการได้มีเพื่อนชาวซ์โลกเหนือ แห่งทวีปอาร์คติก ผมได้พบเห็นชีวิตที่เบิกบานของพวกเขา เช่นเดียวกับมองเห็นด้านที่ทุกข์ยากลำเค็ญ แต่สำหรับพวกเขา มิตรภาพเป็นสิ่งที่ฝังแน่นอยู่ในหัวใจ ถึงแม้ว่าบุคลิกภายนอกจะมองดูหยาบกระด้างเมื่อเปรียบกับชาวเมืองที่เจริญแล้วก็ตาม แต่พวกเขา ก็คือมนุษย์เช่นเดียวกับเรา มีอารมณ์ความรู้สึก มีคุณธรรมความดี และมีข้อบกพร่องในธรรมชาติของมนุษย์ ไม่ต่างจากกับเราเลย”

แม้ว่า ในภาคสนามนั้น เราพยายามหาความแตกต่างว่าตนเองต่างจากพวกเขาอย่างไร แต่แน่นอนตัวตนของนักวิจัยก็เหมือนกับเหรียญสองด้าน ด้านหนึ่ง คือ คนแปลกหน้าสำหรับคนท้องถิ่น ส่วนอีกด้านหนึ่งคือ มนุษย์ที่มีอารมณ์ความรู้สึก และรู้ร้อนรู้หนาวร่วมกับคนท้องถิ่น ซึ่งทั้งสองด้านนี้ กลายเป็นสิ่งที่อยู่ร่วมกัน และเป็นสาระที่เลี่ยงไม่ได้สำหรับนักมานุษยวิทยา ซึ่งพบว่า ความพยายามที่จะค้นหาความเหมือนกับแตกต่าง ทำให้เกิดผลตามมา นั่นคือการสร้างความเป็นอื่น พร้อมทั้งการอธิบายความเป็นอื่นให้เป็นจริงขึ้นมา ด้วยการอธิบายครั้งแล้วครั้งเล่าซ้ำๆ กัน อยู่อย่างนั้น สิ่งนี้ทำให้งานเขียนทางชาติพันธุ์ในเรื่องนั้นๆ กลายเป็นความจริงที่ถูกขับเคลื่อนด้วยความปรารถนาของผู้ที่เข้าไปทำวิจัยทางมานุษยวิทยา ขณะเดียวกันนักมานุษยวิทยาต้องการอ้างว่าตนเองคือผู้ที่สร้างความรู้ และยืนยันว่าเรารู้จักชีวิตคนอื่น ซึ่งสิ่งที่ยืนยันว่ารู้นั้นอาจเป็นสิ่งที่ดูง่ายเกินไป เนื่องจากนักมานุษยวิทยามักเพิกเฉยต่อต้นเหตุครอบงำความรู้ที่มีทั้งแนวคิดและทฤษฎีอยู่มากมาย และเป็นสิ่งที่แอบแฝงอยู่ในแบบแผนการศึกษาทางมานุษยวิทยาที่ยังไม่ได้ถูกตั้งคำถาม และเป็นสิ่งที่ผู้วิจัยไม่เคยถามตนเองเช่นกัน

3. ข้อเสนอแนะ

ผู้วิจัยเห็นว่า การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของในประเด็นเรื่องการสืบทอดและร่วมสร้างสำนึกทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรีในครั้งนี้ ก็เป็นส่วนหนึ่งของการผลิตซ้ำเรื่องราวของการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของ ซึ่งที่ผ่านมาก็มีนักมานุษยวิทยาหรือนักวิชาการอื่นได้ผลิตซ้ำขึ้นมาแล้วมากมาย และการผลิตซ้ำทางวิชาการก็เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ความ

เป็นของที่ตัวตนขึ้นมา แต่การศึกษาครั้งนี้ให้มุมมองที่แตกต่างจากงานเขียนอื่นๆ ที่ต้องการเสนอว่า สำนึกความเป็นของนั้น ต้องเกิดขึ้นจากความร่วมมือกันของคนท้องถิ่น เพื่อการดำรงอยู่ร่วมกันในการที่จะรักษา อนุรักษ์ คุ้มครอง และจัดการทรัพยากรท้องถิ่นให้ดำรงอยู่สืบไป โดยมีความเชื่อรวมกันว่า พวกเขาจากบรรพบุรุษเดียวกัน และแม้ว่าบริบทการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมจะเกิดขึ้นในท้องถิ่นก็ตามที ก็ได้ทำให้ความเชื่อเรื่องการมีบรรพบุรุษร่วมกันเปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง เพราะความเชื่อนี้ คือ รากเหง้าของวัฒนธรรมของ ที่เป็นเครื่องมือรับใช้ความสัมพันธ์ของคนในครอบครัวและเครือญาติของที่สำคัญที่สุด

สำหรับการวิจัยครั้งต่อไปเกี่ยวกับประเด็นกลุ่มชาติพันธุ์ของ ผู้วิจัยเห็นว่า ควรจะต้องมีการศึกษาในเรื่องเกี่ยวกับทรัพยากรท้องถิ่นเพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะประเด็นความสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจและประวัติศาสตร์ระหว่างคนรุ่นเก่า คนรุ่นใหม่ และคนภายนอก เนื่องจากการวิจัยที่ผ่านมาพบว่า คนของใช้ประโยชน์จากทรัพยากรท้องถิ่น หรืออาจเรียกรวมๆว่า ทุนท้องถิ่น เป็นอำนาจต่อรองระหว่างคนรุ่นเก่า คนรุ่นใหม่ และคนภายนอก ขณะเดียวกัน ทุนท้องถิ่น กำลังจะแปรเปลี่ยนไปตามบริบทการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจที่เกิดขึ้น ส่งผลทำให้การให้ความหมายทุนท้องถิ่นระหว่างคนรุ่นเก่า คนรุ่นใหม่ และคนภายนอกมีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ดังนั้นจึงควรมีการวิจัยเรื่องดังกล่าวอย่างจริงจัง โดยควรเป็นการวิจัยเชิงปฏิบัติการ เน้นการมีส่วนร่วมของเยาวชนและคนรุ่นใหม่ในท้องถิ่นเป็นสำคัญ เพราะที่ผ่านมางานวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ของให้ความสำคัญกับกลุ่มคนเหล่านี้ น้อยมาก

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมทรัพย์สินทางปัญญา. ลิขสิทธิ์การประดิษฐ์อักษรของ. กรมทรัพย์สินทางปัญญา, 2548.

กรมป่าไม้ และมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์. โครงการศึกษาการประยุกต์ใช้ข้อมูลจากการสำรวจระยะไกล และระบบสารสนเทศภูมิศาสตร์ เพื่อสำรวจตรวจสอบความเปลี่ยนแปลงของการใช้ประโยชน์ที่ดินป่าไม้ ในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าเขาสอยดาว จังหวัดจันทบุรี. กรุงเทพฯ: กรมป่าไม้, 2545.

กรมพัฒนาที่ดิน. แผนการใช้ที่ดิน ลุ่มน้ำสาขาแม่น้ำจันทบุรี. กรุงเทพฯ: กองวางแผนการใช้ที่ดิน, 2537.

กรมศิลปากร. ชาติพันธุ์วิทยาว่าด้วยชนชาติเผ่าต่างๆในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2510.

กรณีการณ์ เกนิกานนท์และคณะ. ของ. กรุงเทพฯ : บรรณกิจ, 2522.

กระทรวงเกษตรและสหกรณ์. การผลิตการตลาดกระวาน. กรุงเทพฯ: สำนักงานเศรษฐกิจการเกษตร, 2532.

เกรียงศักดิ์ เชษฐพัฒน์นิช และปาริชาติ เรื่องวิเศษ. รู้จักจังหวัดจันทบุรี. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2528.

ชนิษฐา หอมแค้น. การศึกษาวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับดนตรีของชนเผ่าของ ตำบลตะเคียนทอง จังหวัดจันทบุรี. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2549.

เขาสอยดาว. กรุงเทพฯ : ม.ป.ป.

ศีกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. “ถาม-ตอบ ศีกฤทธิ์ ปราโมช,” สยามรัฐ. 27 พฤศจิกายน 2513, หน้า13.

จารุพงศ์ พลเดช. การพัฒนาชนบทของประเทศไทย, ม.ป.ป.

จิตร ภูมิศักดิ์. ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2519.

แจ้จ สีสมนต์ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอลือชัย จังหวัดจันทบุรี.

ฉลาดชาย รมิตานนท์. ผู่เจ้านาย. เชียงใหม่: โครงการตำรามหาวิทยาลัย สำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527.

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ. “บททวนแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาในสังคมไทย” ใน ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2547.

เจิน ผันผาย เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอลือชัย จังหวัดจันทบุรี.

- _____ . เพลงของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . เพลงตำนานของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . การแต่งงานของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . พิธีกรรมของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . วัฒนธรรมการเกษตร. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . วัฒนธรรมของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . อักษรของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . ของดีเมืองจันทน์ร่วมช่วยกันอนุรักษ์ประเพณีของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, 2537.
- _____ . ประวัติศาสตร์ของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . ประวัติศาสตร์บ้านคลองพลู. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . พิธีกรรมบุญส่งทุ่ง. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- _____ . วัฒนธรรมของ. จันทบุรี : สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี, 2547.
- _____ . โครงสร้างไวยากรณ์ของ คำภาษาของและภาษาไทย. จันทบุรี : สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี, 2547.

ชนชาวของ เมืองกาไว จากควนตราบุรี ถึง จันทบุรี, วัฏจักร. 2536.

ชิน อยู่ดี และสุด แสงวิเชียร. อดีต. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์พิชเนศ, 2517.

ชิน อยู่ดี. “บันทึกเรื่องไทยเชื้อสายของ(จง),” สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา.1(1) : 9-13 ; กรกฎาคม, 2524.

ชุมชนเรื่องจันทบุรี . เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ นางวรรณ จันทวิมล ณ สุสานหลวงวัดเทพศิรินทราวาส 29 พฤศจิกายน 2514.

ชูศักดิ์ วิทยากัด. นักสังคมศาสตร์บนถนนสายสิ่งแวดล้อม: จากนิเวศวิทยาวัฒนธรรมสู่นิเวศวิทยาการเมือง และนิเวศวิทยาแห่งการปลดปล่อย. เอกสารประกอบการประชุมวิชาการเพื่อเป็นเกียรติแด่ อาจารย์ฉลาดชาย รมิตานนท์ ในวาระอายุครบ 60 ปี วันที่ 2-3 สิงหาคม 2545.

_____ . โครงการวิจัยประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากรของคนเมืองน่าน. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546.

ช่อน หอมหวาน เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.

ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ. นิเวศวิทยาการเมืองของการสร้างเขื่อนขนาดใหญ่ในประเทศไทย: กรณีศึกษาโครงการเขื่อนแก่งเสือเต้น. วิทยานิพนธ์ศศ.ม.เชียงใหม่ : มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2543.

- ฐิรุฒติ เสนาคำ. “แนวคิดคนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์”. ใน ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2547.
- ณัฐประวีณ ศรีทรัพย์. การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมและการดำรงเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวมอญ: ศึกษากรณีชุมชนมอญบ้านลัดเกร็ด ตำบลเกาะเกร็ด อำเภอปากเกร็ด จังหวัดนนทบุรี. วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2537.
- เดชนพภูถ แก้วสุข เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.
- ทวิช จตุรพถกษ. พิธีกรรมเพื่อสืบทอดความเป็นชาติพันธุ์ของชาวเขายากจน: การศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวเขาเผ่าลีซอในจังหวัดเชียงใหม่. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม.เชียงใหม่ : มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2538.
- ธรรม พันธุศิริสดี เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.
_____ .พระนางกาไว.จันทบุรี: คนรักบ้าน, 2541.
- ธรรมสรคุณ, พระครู และธรรม พันธุศิริสดี. อารยธรรมของ จันทบุรี อาณาจักรจันทบูร เมืองเพนียด. พิมพ์ครั้งที่ 2.กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ไทยรายวัน, 2541.
- ธรรมสรคุณ, พระครู. ประวัติความเป็นมาชุมชนตะเคียนทอง. จันทบุรี : วัดกระทิง, ม.ป.ป.
_____ .ประเพณีซอง. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ไทยรายวัน, 2546.
- _____ . ประวัติศาสตร์ซอง. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ภาษาประจำชาติ,” มติชน. 3 กรกฎาคม, 2549.
_____ . ท่องเที่ยว บุญบั้งไฟในอีสาน: บุญบั้งไฟต้องรับใช้ชายโสธร ไม่ใช่ชายโสธรรับใช้บุญบั้งไฟ. กรุงเทพฯ: มติชน, 2536.
- บุญเดิม พันรอบ และภารดี มหาจันทร์. การสำรวจลักษณะสังคมและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. ชลบุรี : โครงการวิจัยและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน, 2522.
- ประดิษฐ์ อินทนิล และคณะ. การศึกษารวบรวมการเล่นพื้นบ้าน ดนตรีและฟ้อนรำภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. ชลบุรี: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน, 2523.
- ปรารธนา ศรีวิศาลศักดิ์. ความสำคัญทางเศรษฐกิจของจันทบุรีก่อนสงครามโลกครั้งที่2. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2542.
- ปาเลอกัวซ์ ฉอมแบบดิสต์. เล่าเรื่องเมืองไทย. พระนคร : ก้าวหน้า, 2506.

- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. องค์ความรู้ในเวศน์วิทยาของชุมชนเกษตรกรรมในเขตป่า ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยงในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2534.
- ไพพรรณ อินทนิล. “ประเพณีแต่งงานของชอง,” ใน รายงานการสัมมนาเรื่องวัฒนธรรมภาคตะวันออก. ภารวดี มหาจันทร์ บรรณาธิการ. หน้า 344-347. ชลบุรี : โครงการส่งเสริมวัฒนธรรมภาคตะวันออก มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2524.
- ม.ศรีบุศรา(นามแฝง). “ประวัติของชนชาติชอง,” วัฒนธรรมไทย.30(2): 39-45; 2534.
_____. ชอง. กรุงเทพฯ : อมรินทร์ พรินต์ติ้ง, 2533.
- มณีรัตน์ ประกัน. การพัฒนาชนบทโดยใช้แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน. http://www.gvc.tu.ac.th/rural_study/culture_community.htm.2550.
- มนตรา พงษ์นิล. พหุลักษณะของสำนึกทางชาติพันธุ์ : มั่งคั่งสวยกับการจัดระเบียบทางเศรษฐกิจและการเมือง. วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541.
- รุ่งเพชร ผันผาย เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอลำลูกกา จังหวัดจันทบุรี.
_____. ชอง. จันทบุรี : งานแผนงานและพัฒนาชนบท, 2539.
- ยศ สันตสมบัติ. พลวัตและความยืดหยุ่นของสังคมชาวนา: เศรษฐกิจชุมชนภาคเหนือและการปรับกระบวนการทัศน์ว่าด้วยชุมชนในประเทศโลกที่สาม. เชียงใหม่ : บริษัท วิทอินดีเซ็น จำกัด, 2546.
- วรคุณย์ ตูลารักษ์. “โลกาภิวัตน์ ตลาด และความหลากหลายของสินค้าวัฒนธรรม,” มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน 12 ธันวาคม 2549 <<http://www.midnightuniv.org/midnight2544/0009999829.html>>
- วันดี สันติวุฒิเมธี. กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยใหญ่ชายแดนไทย-พม่า กรณีศึกษาหมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545.
- วันวิสา อุ่นขจร. อัตลักษณ์ชองในภาคตะวันออก: กรณีศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชองที่ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอลำลูกกา จังหวัดจันทบุรี. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. ชลบุรี : มหาวิทยาลัยบูรพา, 2549.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. “วิกฤติการรับรู้และการอ้างชาติพันธุ์ในสุวรรณภูมิ,” ใน ปาฐกถาวิกฤติการรับรู้และการอ้างชาติพันธุ์ในสุวรรณภูมิ. สัมมนาวิชาการศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. 30-31 สิงหาคม 2550.
_____. อารยธรรมชายฝั่งตะวันออก. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, 2545.
- ศิริเพ็ญ อึ้งสิทธิพูนพร. “สัทลักษณะภาษาชอง,” ภาษาและวัฒนธรรม. 23(1):25-27:มกราคม-มิถุนายน, 2547.

- ศูนย์ประสานงานวิจัยเพื่อท้องถิ่นภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. พะซาชอง ฟันวิชาติพันธ์ุผ่านห้องเรียน. เชียงใหม่ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สำนักงานภาค, 2546.
- สรินยา กิจประยูร. การรับคริตศาสนากับการปรับตัวทางวัฒนธรรม: กรณีศึกษาชุมชนอาข่า ในอำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. เชียงใหม่ : มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2541.
- สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย(สกว.)สำนักงานภาค. คุณค่าภาษาของ ฟันภาษาของสะท้อนการดำรงอยู่ของคนของ.ม.ป.ป.<http://www.vijai.org/article/show_topic.asp?Topicid =190>
- สิริกาญจน์ เจริญธรรม. ภาษาของ หมู่บ้านทุ่งตายน ต.พลวง อ.มะขาม จ.จันทบุรี. วิทยานิพนธ์ กศ.ม. นครปฐม : มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2530.
- สิริรัตน์ สีสมนัติ. “เล่าถึง คนเผ่าชอง,” ชนเผ่าพื้นเมือง. 10(20): 70 ; กรกฎาคม-ธันวาคม, 2547.
- สุด ยุทธิโก,พระอธิการ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่วัดเขาน้อย ต. ตะเคียนทอง อ. เขาคิชฌกูฏ จ. จันทบุรี.
- สุริยา สมุทคุปต์และคณะ. วิถีคิดของคนไทย พิธีกรรมช่วงผีพ่อนของลาวข้าวจ้าวเจ้า จังหวัดนครราชสีมา. ห้องไทยศึกษานิตส์ สำนักงานวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2540
- สี เตชพโล, พระ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านน้ำขุ่น ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.
- _____ . เพลงของ. จันทบุรี : บ้านคลองพลู, ม.ป.ป.
- สุด ยุทธิโก,พระอธิการ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่วัดเขาน้อย ตำบลตะเคียนทอง อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.
- สุทธิวิทย์ จรดล. การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวชองในจังหวัดจันทบุรี: กรณีศึกษาเฉพาะชาวชองในตำบลตะเคียนทอง กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี. วิทยานิพนธ์ ศศ.ม. จันทบุรี : มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี, 2548.
- สุเทพ สุนทรเกสซ์. “สำนึกทางชาติพันธุ์ [ethnicity],” ปาฐกถา ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. 17 มีนาคม 2544.<http://www.sac.or.th/projects/New_Feb44/ethnicity/>
- สุริยา รัตนกุล. นานาภาษาในเอเชียอาคเนย์ ภาคที่1 ภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก และตระกูลจีน-ทิเบต. นครปฐม : ศูนย์วิจัยวัฒนธรรมเอเชียอาคเนย์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2531.
- สุรธา สุพรรณไพบูลย์. “ชอง,” ใน สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง. เล่ม 4. หน้า 1784. กรุงเทพฯ : มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.
- _____ . การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชาวชอง.กรุงเทพฯ : สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2530.
- _____ . ระบบเสียงในภาษาของ หมู่บ้านตะเคียนทอง ตำบลตะเคียนทอง อำเภอมะขาม จังหวัดจันทบุรี. วิทยานิพนธ์ กศ.ม. นครปฐม : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2525.
- สุวรรณ ไทรสูง เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.

- สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์. รายงานการวิจัย การศึกษาและการพัฒนารูปแบบการจัดการศึกษาขั้นพื้นฐาน 12 ปี ตามวัฒนธรรมและภูมิปัญญาพื้นบ้านของชาวชองในภาคตะวันออกเฉียง. ชลบุรี: มหาวิทยาลัยบูรพา, 2543.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ. พะชาชอง พื้นวิถีชีวิตพันธุ์ ผ่านห้องเรียน. เชียงใหม่: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สำนักงานภาค, 2546.
- _____. “พัฒนาระบบเขียนภาษาชอง,” ภาษาและวัฒนธรรม. 19(2): 5-18 ; กรกฎาคม - ธันวาคม, 2543.
- เสริน โตวงษ์ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.
- หมุ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เอนก รักเงิน เป็นผู้สัมภาษณ์,ที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.
- หอสมุดแห่งชาติ. จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 เลขที่93.ใบบอกเจ้าพระยาบดินทร์เดชาเรื่องส่งกระวานช่วย. จ.ศ.1205.
- อธิตา สุนทรโรทก. มุขอคำมุเซอเหลือง : การรักษาเอกลักษณ์และพรมแดนชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนาที่บ้านบาหลา อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหาบัณฑิต(มานุษยวิทยา) คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2539.
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล. อัตลักษณ์. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2546.
- อภิลักษณ์ เกษมผลกุล. สงครามกับความรัก :ความขัดแย้งในการปฏิบัติตนต่อผีบรรพบุรุษในประเพณีส่งในบ้านของชาวไทยเชื้อสายชอง บ้านทุ่งไก่อัดัก จังหวัดตราด. เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา เรื่องวัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรง ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร วันที่ 23-25 มีนาคม 2548.
- อัมพร จิรัฐติกร. ละครไทยเปลี่ยนเสียงไต การเมืองเรื่องของการบริโภค กรณีศึกษาการบริโภคสื่อข้ามพรมแดน ของชุมชนไทยใหญ่ในรัฐฉาน ประเทศพม่า. เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา เรื่องวัฒนธรรมบริโภค บริโภควัฒนธรรม วันที่ 29-31 มีนาคม 2549.
- อานันท์ กาญจนพันธ์. พลวัตของชุมชนในการจัดการทรัพยากร สถานการณ์ในประเทศไทย. กรุงเทพฯ : ศูนย์หนังสือจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543.
- อาริยา เสวตามร์. ผ้าป่าข้าว: บทสะท้อนวิถีคิดของชุมชน. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2542.
- อิสระ ชูศรี. “ของ พื้นความหลัง แลไปข้างหน้า,” เมืองโบราณ. 29 (3) : 60-66 ; 2546.

ภาษาอังกฤษ

- Alba, Richard D. "Ethnicity," in Encyclopedia of Sociology(Volume 2). Edited by F.Borgatta and Marie L.Borgatta. p 575-584. New York :Macmillan Publishing Company, 1992.
- Anthony D.Smith. Nationalism and Modernism.London and New York: Routledge.1998.
- Barth, Fredrik Ethnic Groups and Boundaries. Boston: Little Brown and Company,1969.
- Blaikie, P and H. Brookfield. Land Degradation and Society. London: Methuen,1987.
- Clifford Geertz. "The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new States" in The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books. 1963.
- Cohen, Abner. "Introduction: The Lesson of Ethnicity," in Urban Ethnicity. edited by Cohen. London: Tavistock,1974.
- _____. "Two-Dimensional Man". In An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society. California.University California Press.1976
- Durkheim, Emile. The Elementary Forms of the Religious life. London: Unwin Brothers Limited,1976.
- Erik Seidenfaden . "Anthropological and Ethnological Research Wrok in Siam," The Journal Siam Society.S.I, 1935.
- Geertz, Clifford. The Interpretation of Culture. New York: Basic Books, 2000.
- Gennep, Van Arnold. The Rites of Passage. London: Routledge&Kegan Paul, 1960.
- Hirsch, Philip. Political Economy of Environment in Thailand. Manila : Journal of Contemporary Asia Publishers, 1993.
- Keyes, Charles F. Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Frontier with Burma.Pennsylvania : Institute for the Study of Human Issues.1979.
- _____.Ethnicity and the nation States:Asian Perspective. Empire to Modern States,2003.
- Leach, Edmund. Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. Cambridge : Harvard University Press, 1964.
- Martin, M.A. "Les dialectes Pear dans leurs rapports avec les langues national," Journal of the Siam Society.Vol 63 Part II : 86-95;1975.
- Prasit Leepreecha. Kinship and Identity among Hmong in Thailand. Ph.D. Thesis in Social Anthropology, Washington of University.2001.

- Ranger, Terence. "The Invention of tradition in Colonial Africa," in The Invention of tradition edited by Eric Hobsbawm. Cambridge: Cambridge University Press.1983.
- Scott, Jame C. "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, Part 1," Theory and Sociery.Vol4: 1-37; 1997.
- Turner, Victor W. The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual. United States of America: Cornell University,1967.
- W.A.Graham. "The Races of Siam," in Siam. p137. London : The Dela More Press,1924.
- Webber, Karl E. "Ethnographic Notes of the Chong Population in Chantaburi Province Southeast Thailand," in Thailand Research Project diffusion of Innovation Coast Hinterland-Confinuum Preliminary Report NoZ. Hidenberg : Office of Senior Research Fellow of the South Asia Institute of Heidenberg University of German Culture. 1976.

ประวัติย่อของผู้วิจัย

ชื่อ นายเอนก รักเงิน

ประวัติการศึกษา

- พ.ศ. 2539 ปริญญาวิทยาศาสตรบัณฑิต (วท.บ.) สาขาวิชาวิทยาศาสตร์สุขภาพสัตว์
สถาบันเทคโนโลยีราชมงคล วิทยาเขตบางพระ อำเภอบางพระ
จังหวัดชลบุรี
- พ.ศ. 2544 ปริญญาส่งเสริมการเกษตรและสหกรณ์บัณฑิต (สช.บ.)
สาขาวิชาส่งเสริมการป่าไม้ มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช
- พ.ศ. 2544 ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ศศ.ม.) สาขาวิชาพัฒนาชนบทศึกษา
มหาวิทยาลัยมหิดล
- พ.ศ. 2551 ปรัชญาดุษฐ์บัณฑิต (ปร.ด.) สาขาวิชาไทศึกษา
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

สถานที่อยู่ปัจจุบัน

บ้านเลขที่ 37/2 หมู่ที่ 1 ตำบลคลองเกลือ อำเภอปากเกร็ด จังหวัดนนทบุรี 11120

สถานที่ทำงานปัจจุบัน

สมาคมสร้างสังคมและสิ่งแวดล้อม

ตำแหน่งหน้าที่การงาน

นายกสมาคมสร้างสังคมและสิ่งแวดล้อม