



ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชอง
A MODEL FOR THE REPRODUCTION OF THE CULTURAL IDENTITY
OF THE CHONG ETHNIC GROUP

ดุขฎีนิพนธ์
ของ
สุธางค์รัตน์ สายสุวรรณ

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาสหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี
พฤศจิกายน 2566

ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ
A MODEL FOR THE REPRODUCTION OF THE CULTURAL IDENTITY
OF THE CHONG ETHNIC GROUP

ดุชฎินิพนธ์
ของ
สุธางค์รัตน์ สายสุวรรณ

เสนอต่อมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาสหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน
ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี
พฤศจิกายน 2566



ใบรับรองคุณวุฒิ

เรื่อง

ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ

A Model for the Reproduction of Cultural Identity
of Chong Ethnic Group

สุธางค์รัตน์ สายสุวรรณ

คณะกรรมการสอบคุณวุฒิ

[Signature]

ประธานสอบคุณวุฒิ

(รองศาสตราจารย์ ดร.ประภาส ปิ่นตบแต่ง)

[Signature]

ประธานที่ปรึกษาคุณวุฒิ

(อาจารย์ ดร.พรทิวา อาชีวะ)

[Signature]

กรรมการที่ปรึกษาคุณวุฒิ

(รองศาสตราจารย์ ดร.ชัยนนต์ ประดิษฐ์ศิลป์)

[Signature]

กรรมการสอบคุณวุฒิ

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จำลอง แสนเสนาะ)

ได้รับอนุมัติจากมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณีให้นับเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาสหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน

[Signature]

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชวงค์ อุบลี)

วันที่.....เดือน 27 พ.ย. 2566 พ.ศ.....

สุธางค์รัตน์ สายสุวรรณ. (2566). **ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ.** ดุษฎีนิพนธ์
 ปร.ด. (สหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน). จันทบุรี : มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี.

คณะกรรมการที่ปรึกษา

อาจารย์ ดร.พรทิวา อาชีวะ	ประธานกรรมการ
ร.ด. (เศรษฐศาสตร์การเมืองและการบริหารจัดการ)	
รองศาสตราจารย์ ดร.ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์	กรรมการ
ร.ด. (รัฐศาสตร์)	

บทคัดย่อ

ดุษฎีนิพนธ์นี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาอัตลักษณ์และการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของ และนำเสนอตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี วิจัยวิทยาการวิจัยใช้การศึกษาแนวสหวิทยาการแบบข้ามพหุสาขา โดยใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพบนฐานของแนวคิดวัฒนธรรมศึกษา ด้วยวิธีการศึกษาเอกสารทั้งเอกสารชั้นต้นและชั้นรอง รวมถึงการสัมภาษณ์ทั้งการสัมภาษณ์ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่า และการสัมภาษณ์เจาะลึก

ข้อค้นพบจากการศึกษาพบว่า อัตลักษณ์ของความเป็นของตั้งอยู่บนวัฒนธรรมที่มีความหมายเป็นองค์รวมของวิถีชีวิตที่ครอบคลุมทั้งด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครอง โดยมีพื้นฐานตั้งอยู่บนการมีภาษาของเป็นของตนเอง และมีฐานความเชื่ออยู่ที่ระบบการนับถือผีตั้งแต่โบราณ ส่วนการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของนั้น เป็นผลมาจากปัจจัยเกี่ยวกับการขยายตัวของระบบทุนนิยมเข้ามาในชุมชน การขยายตัวของรัฐราชการสมัยใหม่ และการแพร่หลายของวัฒนธรรมสมัยใหม่จากเมือง และการนำเสนอตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของเพื่อตอบโต้การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นของในปัจจุบันเป็นการเปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงที่ก่อให้เกิดวิกฤตในเชิงอัตลักษณ์ความเป็นของ และมีแนวโน้มเข้าสู่การเสื่อมสลายของอัตลักษณ์ความเป็นของ โดยได้เสนอมาตรการเชิงยุทธศาสตร์ที่สำคัญคือ การฟื้นฟูภาษาของการเผยแพร่วัฒนธรรมของ การจัดท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ และการฟื้นฟูสมุนไพรและการดูแลรักษาสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

คำสำคัญ : การผลิตซ้ำอัตลักษณ์, กลุ่มชาติพันธุ์ของ, ความเป็นของ

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

Suthangrat Saisuwan. (2023). **A Model for the Reproduction of the Cultural Identity of the Chong Ethnic Group**. Dissertation Ph.D. (Interdisciplinarity of Sustainable Development). Chanthaburi: Rambhai Barni Rajabhat University.

Dissertation Advisors

Dr. Porntiwa Archeewa	Chairman
Ph.D. (Political Economy and Governance)	
Associate Professor Dr. Chaiyon Praditsilp	Member
Ph.D. (Political Science)	

Abstract

This dissertation aimed to study the identity and identity changes of the Chong ethnic group and present a model for the reproduction of the cultural identity of the Chong ethnic group in Khao Khitchakut District, Chanthaburi Province. The methodology used an interdisciplinary study that crossed fields using qualitative research methods based on cultural studies, a method of studying both primary and secondary documents, including historical interviews from hearsay and in-depth interviews.

The research found that the cultural identity of the Chong ethnic group was based on a culture with a holistic way of life covering social, economic, and political aspects. It was based on having their language, and their belief was based on the system of worshipping spirits since ancient times. Changing the cultural identity of the Chong ethnic group was a result of factors related to the expansion of the capitalist system into the community, the expansion of the modern bureaucracy, and the spread of modern culture from the city. This research presented a model for the reproduction of the cultural identity of the Chong ethnic group to counter the current change in the cultural identity of the Chong ethnic group which has been a radical change that has created a crisis in the cultural identity of the Chong ethnic group, and there was a tendency toward the decay of the cultural identity of the Chong ethnic group. Necessary strategic measures have been proposed: reviving the native Chong language, spreading Chong culture, organizing travel to learn about the Chong ethnic group, and rehabilitating herbs and health care of the Chong ethnic group.

Keywords: Reproduction of The Cultural Identity, Chong Ethnic Group, Identity of the Chong Ethnic Group

กิตติกรรมประกาศ

การจัดทำคุษฎีนิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลุล่วงได้ ด้วยความกรุณาและการให้คำปรึกษาพร้อมข้อเสนอแนะ การแก้ไขข้อบกพร่อง ตลอดจนตรวจตรวจสอบความถูกต้องสมบูรณ์ของคุษฎีนิพนธ์ตลอดระยะเวลาการศึกษา จากผู้มีพระคุณหลายท่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อาจารย์ ดร.พรทิวา อาชีวะ ประธานที่ศึกษาคุษฎีนิพนธ์ รองศาสตราจารย์ ดร.ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์ กรรมการที่ศึกษาคุษฎีนิพนธ์ รองศาสตราจารย์ ดร.ประภาส ปันตบแต่ง ประธานสอบคุษฎีนิพนธ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จำลอง แสนเสนาะ กรรมการสอบคุษฎีนิพนธ์ รวมทั้ง อาจารย์ ดร.ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์ ผู้วางรากฐานแนวคิดและทฤษฎีต่าง ๆ ให้กับผู้วิจัย ผู้วิจัยขอขอบพระคุณทุกท่านเป็นอย่างสูง

ขอขอบพระคุณ ผู้ให้ข้อมูลหลัก นักวิจัยและนักวิชาการ ที่ได้ผลิตผลงานเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ของ ทำให้ผู้วิจัยสามารถนำข้อมูลเหล่านั้นมาศึกษา เรียบเรียง และสังเคราะห์เพื่อใช้ประกอบการเขียนจนบรรลุเป้าหมายของการจัดทำคุษฎีนิพนธ์นี้

สุดท้ายนี้ ขอขอบพระคุณ คณาจารย์ผู้ประสิทธิ์ประสาทวิชา ตลอดจนกัลยาณมิตรหลักสูตร บัณฑิตคุษฎีบัณฑิต สหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณีทุกท่าน ที่เป็นกำลังใจให้กันด้วยดีเสมอมา คุณพ่อวรวิทย์ สายสุวรรณ และคุณแม่สุชาดา อิศโร ที่เป็นกำลังใจอันสำคัญยิ่งของผู้วิจัย ทำให้คุษฎีนิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จได้ด้วยดี

สุธางค์รัตน์ สายสุวรรณ

ตุลาคม 2566

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	(1)
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	(2)
กิตติกรรมประกาศ	(3)
สารบัญ	(4)
สารบัญภาพ	(7)
บทที่ 1 บทนำ	1
1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	1
1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย	4
1.3 ขอบเขตของการวิจัย	4
1.4 ประโยชน์คาดว่าจะได้รับ	5
1.5 นิยามศัพท์วิจัย	5
บทที่ 2 การสำรวจองค์ความรู้	7
2.1 แนวคิดและทฤษฎี	7
2.1.1 แนวคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์	7
2.1.2 แนวคิดเกี่ยวกับการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม	17
2.1.3 ทฤษฎีสำนึกวัฒนธรรมศึกษา	21
2.1.4 ทฤษฎีว่าด้วยการปฏิบัติการ	28
2.2 งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	38
2.3 กรอบแนวคิดการวิจัย	48
บทที่ 3 วิธีดำเนินการวิจัย	49
3.1 แนวทางในการวิจัย	49
3.2 วิธีการวิจัย	49
3.3 เทคนิคการวิจัย	50
บทที่ 4 อัตลักษณ์ของความเป็นอยู่ในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี	56
4.1 บริบทความเป็นมาของชาติพันธุ์ของ	56
4.1.1 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้อาณาจักรขอม	56
4.1.2 กลุ่มชาติพันธุ์ของในอาณาจักรพระนางกาไว	58
4.1.3 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ระบบศักดินาของสยาม	58
4.1.4 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ยุคแห่งความทันสมัยของไทย	61

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
4.2	62
4.2.1	62
4.2.2	64
4.2.3	64
4.2.4	68
4.2.5	71
4.2.6	71
4.2.7	75
4.2.8	77
4.3	78
4.4	81
4.4.1	81
4.4.2	82
4.4.3	83
ส่วนท้องถิ่น	
บทที่ 5	
การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชอง และตัวแบบการผลิตซ้ำ	
อัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี	86
5.1	86
5.1.1	86
5.1.2	93
5.1.3	96
5.2	101
5.2.1	103
5.2.2	106
5.2.3	107
5.2.4	109

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
บทที่ 6	
สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ	115
6.1 สรุปผลการวิจัย	115
6.2 การอภิปรายผล	117
6.3 ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย	118
6.4 ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป	119
บรรณานุกรม	120
ประวัติย่อผู้วิจัย	127

สารบัญภาพ

ภาพที่		หน้า
2.1	กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม	19
2.2	แสดงคุณลักษณะของสำนักเบอร์มิงแฮม	21
2.3	แบบจำลอง “การเข้ารหัส/ถอดรหัส” ของสำนักวัฒนธรรมศึกษา	26
2.4	แบบจำลอง “วงจรแห่งวัฒนธรรม” ของทฤษฎีสำนักรวัฒนธรรมศึกษา	28
2.5	ทฤษฎีแห่งการปฏิบัติการของบูร์ดิเยอ	30
2.6	กรอบแนวคิดการวิจัย	48
5.1	ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ	103

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ประเทศไทยมีความหลากหลายทางประวัติศาสตร์ ภาษา และวัฒนธรรมของประชาชนในชาติ รวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์และชนเผ่าต่าง ๆ เข้ามาผสมผสานกันตั้งถิ่นฐานอยู่ในดินแดนประเทศไทยมาช้านาน จำนวนกลุ่มชนชาติพันธุ์ที่จำแนกตามภาษาพูดที่แตกต่างกันมากกว่า 70 ชนชาติพันธุ์กระจายอยู่ในพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วประเทศ แบ่งเป็นตระกูลภาษาใหญ่ ๆ ได้ 5 ตระกูล ได้แก่ ตระกูลไท (24 กลุ่ม) ตระกูลออสโตรเอเชียติก (23 กลุ่ม) ตระกูลออสโตรเนเซียน (3 กลุ่ม) ตระกูลจีน-ทิเบต (21 กลุ่ม) และตระกูลม้งเมียน (2 กลุ่ม) และถ้านับจากจำนวนภาษาแสดงว่ามีกลุ่มชาติพันธุ์อยู่หลายกลุ่มในประเทศไทย เช่น แยก ขอม ลาว พม่า เมง มอญ มสัมแสง จีน จาม ขวา อังฤษ วิลันดา มาลายู มกะสัน ญวน กระแซ ยะไข่ ตองซู่ พราหมณ์วัยริก พราหมณ์เวรัมมะเศร พราหมณ์อะวะดาร์ แยกอาหรับ แยกมหนัน แยกสุหนี่ แยกม้งกะลี แยกมะเลลา แยกขูร่า แยกฮุยหุย แยกมะหงัด ฝรั่งเศสปันหยอด ฝรั่งเศสกระหนี่ ฝรั่งเศสสอง ญี่ปุ่น ลิขิว เกาหลี จีนฮ้อ จีนตราด ม้อย ยางแดง กะเหรี่ยง ละว้า ซ่าบัก ซ่าน้ำ เงาะ ฝรั่งเศส ฝรั่งเศสอเมริกา เป็นต้น ดังนั้นชาติพันธุ์ในประเทศไทยจึงเป็นลูกผสมร้อยพ่อพันแม่มาอาศัยอยู่ร่วมกัน ซึ่งแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์มีการตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ตามสภาพแวดล้อมที่แตกต่างกันตามภูมิภาคต่าง ๆ ดังนี้ คือ กลุ่มชาติพันธุ์ภาคเหนือ กลุ่มชาติพันธุ์ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ กลุ่มชาติพันธุ์ภาคใต้ กลุ่มชาติพันธุ์ภาคกลาง และกลุ่มชาติพันธุ์ภาคตะวันออก (สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม, 2564)

กลุ่มชาติพันธุ์ที่พบทางภาคเหนือของประเทศไทยซึ่งมีชายแดนติดต่อกับประเทศเพื่อนบ้านคือ พม่า ลาว และจีน มีความสัมพันธ์ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน กลุ่มชาติพันธุ์ภาคเหนือจึงมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ซึ่งประกอบด้วยชนเผ่าไทหรือไต ที่เคลื่อนย้ายมาจากกลุ่มแม่น้ำสาละวินในตอนเหนือของพม่าลงมาตามแม่น้ำโขงเข้ามาตั้งถิ่นฐานแล้วผสมกับประชากรท้องถิ่นในจังหวัดเชียงราย แต่เดิมมีอยู่ 2 กลุ่ม คือ กลุ่มลาวจก ดำรงชีพด้วยการทำไร่ อาศัยอยู่ที่เชิงดอยตุง และกลุ่มกล่อม ยังมีกลุ่มชนเผ่าที่เป็นบรรพบุรุษของคนทางเหนือ คือ เผ่าลัวะ หรือ ข่า ที่พูดภาษาตระกูลมอญ-เขมร ผสมผสานกับกลุ่มเม็ง (มอญ) ลาว แกว ไทยใหญ่ ไทยน้อย อาข่า ลาหู่ กะเหรี่ยง หรือ ปกาเกอญอ ม้ง เมียน ลิซู และพม่า ซึ่งนับรวมแล้วราว 14 ชนชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในภาคเหนือ ต่อมาถูกเรียกว่าชาวหยวน หรือโยนก ส่วนคำว่าคนเมื่อนั้นถูกใช้เรียกเมื่อประมาณร้อยกว่าปีที่ผ่านมา (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2542 : 80)

กลุ่มชาติพันธุ์ที่พบทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ (อีสาน) ประกอบไปด้วยหลายเผ่าพันธุ์แหล่งที่มา ภาษาขนบธรรมเนียม ประเพณี และวิถีชีวิต ในบันทึกของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ คราวไปตรวจราชการมณฑลอุดรและมณฑลอีสานได้แบ่งคนอีสานออกเป็น 8 จำพวก คือ 1) พวกผู้ไทหรือภูไท ที่อยู่ในจังหวัดสกลนคร นครพนม มุกดาหาร อุดรธานี กาฬสินธุ์ 2) พวกกะเลิง อยู่ที่เมืองกะตาก จังหวัดสกลนคร 3) พวกย้อ 4) พวกแสก 5) พวกโย้ง 6) พวกกะตาก 7) พวกโซ่ 8) พวกเขมรป่าดง กลุ่มที่พูดภาษาตระกูล มอญ-เขมร เรียกว่าลาวเทิง ตั้งถิ่นฐานอยู่ที่ราบสูงเขตอีสานใต้ จังหวัดสุรินทร์ ศรีสะเกษ บุรีรัมย์ ได้แก่พวก ข่า ชาวภูย หรือ ส่วย (กวย-ส่วย-เยอ)

นอกจากนี้ยังมีกลุ่มลาว ที่เป็นกลุ่มใหญ่อยู่ตามเมืองต่าง ๆ ลาว (ไทอีสาน) ลาวครั้ง และลาวหลวงพระบาง (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2542 : 83)

กลุ่มชาติพันธุ์ที่พบทางภาคใต้ของประเทศไทยตั้งอยู่บนคาบสมุทรมลายู ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของแผ่นดินซุนดา พบหลักฐานการอยู่อาศัยของมนุษย์มานานกว่า 40,000 ปี มีประชากรดั้งเดิม 2 กลุ่มชาติพันธุ์ตั้งถิ่นฐานมานาน ได้แก่ มอญ-กอลอยด์ ซึ่งเป็นบรรพบุรุษของคนไทย ชาว มลายู และ ออสตราลอยด์ และบรรพบุรุษของคนพื้นเมืองเผ่าเขม็ง และชาวกู ความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติ อาทิ เครื่องเทศ แร่ธาตุต่าง ๆ และสัตว์ป่า ดึงดูดให้ผู้คนต่างภูมิภาคเข้ามาแสวงหาโภคทรัพย์ไม่น้อยกว่า 2,000 ปีที่ผ่านมา กอปรกับภาคใต้อยู่ในตำแหน่งเส้นทางการเดินเรือระหว่างมหาสมุทรอินเดียกับมหาสมุทรแปซิฟิก ทำให้ภาคใต้เป็นจุดแวะพัก และเกิดเมืองท่าค้าขาย ในบางเมืองมีทำเลเหมาะสม จึงมีผู้คนต่างชาติต่างภาษามาตั้งหลักแหล่งผสมผสานกับชนพื้นเมืองดั้งเดิม เช่น มอญ ไทย ชาว มลายู และชาวจ้วง เป็นต้น รวมทั้งการเข้ามาของชาวต่างภูมิภาค เช่น อาหรับ เปอร์เซีย อินเดีย จีน และชาวตะวันตกชาติต่าง ๆ เป็นต้น ทำให้ภาคใต้เป็นแหล่งรวมของผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์และวัฒนธรรมอยู่ร่วมกันเป็นสังคมชาวภาคใต้ (ครองชัย หัตถา, 2561 : 8)

กลุ่มชาติพันธุ์ที่พบทางภาคกลาง ในปัจจุบันมีการตั้งถิ่นฐานในลักษณะกระจุกและกระจายตัวในพื้นที่ที่เรียกว่าภาคกลางตอนกลาง ตะวันตก และตะวันออก กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มีทั้งที่ใช้ภาษาตระกูลไทหรือใช้ภาษาต่างตระกูลออกไป ส่วนใหญ่ไม่ใช่คนดั้งเดิมของภาคกลาง แต่เป็นเชื้อสายของกลุ่มคนที่มาจากถิ่นอื่นด้วยเงื่อนไขต่าง ๆ เช่น สงคราม และการอพยพโดยสมัครใจ ในเวลาและวาระที่แตกต่างกัน ทำให้ประชากรมีความหลากหลาย จำแนกชาติพันธุ์ตามภาษาพูดได้มากถึง 25 กลุ่ม และจำแนกตามตระกูลภาษา เช่น ตระกูลไทหรือไทยกลาง เบ็ง/โคราช โข่ง พวน ญ้อ ลาวเวียง/ลาวกลาง ลาวครั้ง ลาวแง้ว ลาว ลาวอีสาน แลญวน รวม 11 กลุ่ม ตระกูลออสโตรเอเชียติก : มอญ เขมรถิ่นไทย ขมุ เวียดนาม (ญวน) ของ ซำเร ชะโอง และกวย (กวย) รวม 9 กลุ่ม ตระกูลออสโตรนีเซียน ได้แก่ มาเลย์ถิ่นไทย 1 กลุ่ม และตระกูลจีน-ทิเบต จีน (กลุ่มต่าง ๆ) พม่ากะเหรี่ยง (กลุ่มต่าง ๆ) และ กอง (อุกอง) รวม 4 กลุ่ม เป็นต้น (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และคณะ, 2547 : 17-25)

ส่วนกลุ่มชาติพันธุ์ภาคตะวันออก เป็นที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ เข้ามาตั้งถิ่นฐานในภูมิภาคนี้หลากหลายทางชาติพันธุ์ เนื่องจากภาคตะวันออกมีลักษณะภูมิประเทศที่เหมาะสมแก่การตั้งถิ่นฐานและการประกอบอาชีพ เพราะเป็นพื้นที่ที่มีทั้งที่เป็นที่ราบลุ่ม ที่ดอน เป็นเทือกเขา ที่ราบเชิงเขา และที่ราบชายฝั่งทะเล มีอาณาเขตติดต่อกับประเทศเพื่อนบ้าน คือ ประเทศกัมพูชา ซึ่งมีอิทธิพลต่อการทำมาหากิน สังคม ประเพณี วัฒนธรรม และความเชื่อ โดยเฉพาะจังหวัดจันทบุรีเป็นเมืองโบราณมาตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ จากหลักฐานทางโบราณคดีพบที่มีการตั้งชุมชนโบราณในภาคตะวันออกตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ ราว 1,000-2,000 ปีมาแล้ว โดยกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความสำคัญตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ได้แก่ กลุ่มชาติพันธุ์ของ และชาวของเป็นชนพื้นเมืองของจันทบุรีที่มีอัตลักษณ์ที่ดูเหมือนว่าจะมีแห่งเดียวในประเทศไทย และอาจจะเป็นอัตลักษณ์ของที่มีแห่งเดียวในโลก (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี, 2561)

ชาติพันธุ์ของในภาคตะวันออกเป็นกลุ่มชนที่กระจายตัวแทรกอยู่ในพื้นที่ต่าง ๆ ของจังหวัดในภาคตะวันออก ไม่ว่าจะเป็น จันทบุรี ระยอง ตราด ปราจีนบุรี สระแก้ว และฉะเชิงเทรา รวมถึง

พื้นที่ในเขตชายแดนของไทยและกัมพูชา เราพบว่ามีความเกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ของของอยู่ 2 กระแส คือ (กรรณิการ์ เกณิกานนท์, 2522 : 89; พระครูธรรมสรคุณ และธรรม พันธุ์ศิริสด, 2541)

1. วาทกรรมหลัก มองของในฐานะที่เป็นคนป่า วาทกรรมนี้นิยามของอย่างเห็นได้ชัดคือ ในทางกายภาพ ชาวของจะมีรูปร่างเล็กกว่าคนไทยโดยทั่วไป ผิวเนื้อดำแดง ผมหยิกขดติดหนังศีรษะ มีใบหนารูปสามเหลี่ยม หน้าผากกว้างลึก จมูกแบนโต ปากหนา ตาโปน และคิ้วดก วาทกรรมนี้ กดทับอัตลักษณ์ของของไม่ให้เป็นที่ยึด จินตนาการของต้องหลบซ่อนฐานะของตนเองว่าเป็นชาวของ ในขณะเดียวกัน ประชาชนของจังหวัดในภาคตะวันออกก็ไม่ยอมรับว่าชาวของเป็นบรรพบุรุษผู้ตั้งถิ่นฐานเดิมของภาคตะวันออก

2. วาทกรรมทวนกระแส มองว่าชาวของเป็นผู้สร้างวัฒนธรรมของภาคตะวันออก วาทกรรมดังกล่าวมองว่า ชาวของมีอาณาจักรของตัวเองคือ มีศูนย์กลางอยู่ที่จันทบุรี ชาวของได้พัฒนาชุมชนของตนเองจนมีภาษาของและสร้างเมืองขึ้นมาเพื่อเป็นศูนย์กลางการค้าขายเครื่องเทศและสมุนไพรกับประเทศอินเดียและจีน ตัวอย่างเช่น เมืองเพนียด ซึ่งอยู่ในตำบลทองทั่ว อำเภอเมือง จังหวัดจันทบุรี ก็ถูกตีความเป็นเมืองของพระนางกาไวในอดีต นอกจากนี้ ประเพณีท้องถิ่นที่ยังคงดำรงอยู่ในท้องถิ่นภาคตะวันออกในปัจจุบัน ก็เป็นประเพณีที่เป็นของชาวของโดยตรง เช่น การทำบุญส่งทุ่ง การไหว้ขวัญข้าว การทำพิธีผีหิ้งผีโรง และท้ายสุดคือสำเนียงพูดซึ่งเป็นที่รู้จักกันทั่วประเทศก็มีพื้นฐานมาจากภาษาของ เช่น อะโรฮี หมดเซ็ด (หมดสิ้น) เว็จ (ห้องส้วม) เป็นต้น

อย่างไรก็ดี ชชาติพันธุ์ของในภาคตะวันออกที่ยังคงดำรงชีวิตด้วยความเป็นอัตลักษณ์ของนั้น ส่วนใหญ่อยู่ในจังหวัดจันทบุรีโดยเฉพาะในอำเภอเขาคิชฌกูฏ ของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏที่ยังอยู่กันเป็นชุมชนจะมีอยู่ใน 5 ตำบล (เนิน ผันผาย, มปป.) ได้แก่

1. ตำบลพลวงมีคนของอาศัยอยู่ 4 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านพลวง บ้านกระทิง บ้านทุ่งตาดิน และบ้านพังคะแลง

2. ตำบลชากไทยมีคนของอาศัยอยู่ 2 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านทุ่งสะพาน และบ้านชากไทย

3. ตำบลตะเคียนทอง มีคนของอาศัยอยู่ 6 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านลำพัง บ้านตะเคียนทอง หมู่ที่ 2 บ้านตะเคียนทอง หมู่ที่ 3 บ้านตะเคียนทอง หมู่ที่ 4 บ้านป่าชากตะเคียนทอง และบ้านชำเคราะห์

4. ตำบลคลองพลู มีคนของอาศัยอยู่ 7 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านคลองพลู หมู่ที่ 4 บ้านคลองพลู หมู่ที่ 5 บ้านน้ำขุ่น หมู่ที่ 2 บ้านน้ำขุ่น หมู่ที่ 3 บ้านทุ่งกะบิณ บ้านหลังเนิน และบ้านวังยายมุก

5. ตำบลจันทเขลม มีคนของอาศัยอยู่ 2 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านคลองใหญ่ และบ้านจันทเขลม สถานการณ์ในปัจจุบันพบว่าอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมความเป็นของกำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว เช่น วัฒนธรรมทางเศรษฐกิจ วัฒนธรรมการดำรงชีวิตประจำวัน และวัฒนธรรมความเชื่อ เป็นต้น แต่การเปลี่ยนแปลงที่จะนำไปสู่การสูญสลายวัฒนธรรมของของก็คือ การสูญเสียภาษา ซึ่งเป็นพื้นฐานของอัตลักษณ์ ภาษาของเป็นหนึ่งในอัตลักษณ์เด่นของของที่แตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เป็นหลักฐานที่สะท้อนถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ของ ที่สามารถแสดงความเป็นตัวตนของของได้ดีที่สุด จึงทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ของยังดำรงความเป็นของได้ก็เพราะภาษา ภาษาของเป็นภาษาที่ไม่มีภาษาเขียน มีแต่ภาษาพูดคือสำเนียงพูดซึ่งเป็นที่รู้จักกันทั่วประเทศก็มีพื้นฐานมาจากภาษาของ เช่น อะโรฮี หมดเซ็ด (หมดสิ้น) เว็จ (ห้องส้วม) เป็นต้น (พระครูธรรมสรคุณ และธรรม

พันธุศาสตร์, 2541) ชาวชองมักจะใช้ภาษาพูดในการติดต่อสื่อสาร การดำเนินชีวิตประจำวัน และในการประกอบอาชีพ เพื่อสร้างความเข้าใจระหว่างกันภายในกลุ่ม ชองไม่มีภาษาเขียน ภาษาพูดจึงมีความสำคัญคือใช้เป็นเครื่องมือในการบันทึกการถ่ายทอดความรู้สึกรู้สึกนึกคิดของบรรพบุรุษในรูปแบบของวรรณคดี วรรณกรรม ถ่ายทอดวัฒนธรรม การประกอบอาชีพ และสร้างความสามัคคีในกลุ่มของตนเอง สำหรับภาษาของจัดอยู่ในตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก (เอนก รักเงิน, 2551 : 13-14) เมื่อมีการเข้ามาของระบบการศึกษาของรัฐ รัฐส่วนกลางบังคับว่าเด็กที่มาเรียนจะต้องพูดภาษาไทยทุกคนไม่ให้พูดภาษาของ เมื่อเด็กของไปโรงเรียนจึงไม่กล้า ไม่พูดภาษาของ คนของส่วนมากใช้ภาษาไทยในการสื่อสารในชีวิตประจำวันแม้แต่ผู้สูงอายุ เยาวชนชาวชองรุ่นอายุต่ำกว่า 30 ปี ไม่สามารถพูดภาษาของได้ และใช้ภาษาไทยเป็นภาษาที่หนึ่ง จึงเกิดการกลืนทางวัฒนธรรมที่เด็กของก็ไม่ได้แตกต่างไปจากเด็กไทย ส่งผลต่อวัฒนธรรมภูมิปัญญาที่จะสูญหายตามไปด้วย และอาจจะทำให้ภาษาของหมดไป ปัจจุบันภาษาของเกือบจะสูญหายหมดแล้ว ทราบว่าลูกหลานเห็นว่าไม่สำคัญต่อชีวิตประจำวัน เพราะภาษาของเป็นภาษาปลีกย่อย และปัจจุบันเป็นภาษาที่สังคมไม่ยอมรับเพราะภาษาไทยมีบทบาทมาก ใช้ภาษาไทยในชีวิตประจำวันแทนภาษาของ ดังนั้นภาษาของท้องถิ่นของชาวจันทบุรีเดิมที่มีมานานนับพันปีก็ได้หายไปตามบรรพบุรุษเกือบหมดแล้ว ภาษาของจึงอยู่ในภาวะถดถอยเป็นอย่างมากจึงจัดเป็นภาษาที่อยู่ในภาวะวิกฤตขั้นรุนแรงใกล้สูญ ซึ่งมีผลต่อการสูญเสียภูมิปัญญาท้องถิ่นและองค์ความรู้ในด้านต่าง ๆ (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 66)

กล่าวโดยสรุปแล้ว ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นของที่รุนแรงถึงขั้นจะทำลายอัตลักษณ์ดังกล่าวได้ในอนาคต ผู้วิจัยจึงมีความสนใจที่จะการอนุรักษ์และการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ เพื่อไม่ให้เกิดการสูญสลายและการสืบทอดให้อัตลักษณ์ของความเป็นของยังคงอยู่ในจังหวัดจันทบุรีต่อไป ดังนั้น จึงได้จัดทำดัชนีพจนานุกรมเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ

1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาชีเมฆ จันทบุรี
2. เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาชีเมฆ จันทบุรี
3. เพื่อนำเสนอตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาชีเมฆ จันทบุรี

1.3 ขอบเขตของการวิจัย

ในการกำหนดขอบเขตของการศึกษาผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตการศึกษาไว้ด้วยกัน 2 ด้าน โดยมีรายละเอียดดังนี้

1. ขอบเขตในด้านช่วงเวลาของการศึกษา

การวิจัยเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ ซึ่งกำหนดช่วงเวลาในการศึกษาเริ่มจากช่วงการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชองตั้งแต่ปี พ.ศ. 2481 จนถึงปี พ.ศ. 2565 เนื่องจากมีเอกสารและร่องรอยทางประวัติศาสตร์พบว่าชนชาติพันธุ์ของมีการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์

อันเนื่องมาจากอิทธิพลของลัทธิชาตินิยมยุคจอมพล ป. พิบูลสงคราม และการเข้ามาของระบบทุนนิยมทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางด้านวิถีชีวิตจากที่เคยอาศัยการทำมาหากินโดยการพึ่งพิงป่าเปลี่ยนมาเป็นการเพาะปลูกเพื่อการยังชีพแทน โดยการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ดังกล่าวมีแบบแผนที่ค่อนข้างชัดเจน

2. ขอบเขตในด้านพื้นที่ของการศึกษา

การวิจัยเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชอง เป็นการศึกษาเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ชองโดยเลือกกรณีศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชองอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี เป็นตัวแทนในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชองที่มีความพยายามในการดำรงรักษาอัตลักษณ์ของตนเองไว้เนื่องจากอำเภอเขาคิชฌกูฏ ยังมีอัตลักษณ์ความเป็นชองเข้มข้นมากที่สุด ยังคงดำรงอัตลักษณ์ของไว้ได้มากที่สุด (Intensity Sampling) ซึ่งสะท้อนให้เห็นจากการมีศูนย์การเรียนรู้ฟื้นฟูภาษา-วัฒนธรรมชอง และยังคงมีวัฒนธรรมดั้งเดิมหลงเหลืออยู่ เช่น ลงแขกเกี่ยวข้าว เป็นต้น

1.4 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ประโยชน์ในเชิงนโยบาย คาดว่าจะนำผลการศึกษาครั้งนี้ไปเสนอแก่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น หน่วยงานภาครัฐ หรือหน่วยงานที่มีส่วนเกี่ยวข้องใช้เป็นแนวทางในการปรับตัวของชุมชนของท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และการเมืองของสังคมไทยเพื่อให้เกิดความยั่งยืนแก่ชาติพันธุ์ชองในจังหวัดจันทบุรี

2. ประโยชน์ในเชิงวิชาการ คาดว่าสามารถนำความรู้ที่ได้จากการเสนอแนวทางการปรับตัวของชุมชนของท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และการเมืองของสังคมไทยไปเผยแพร่เพื่อส่งเสริม ฟื้นฟู และสืบทอดให้อัตลักษณ์ของความเป็นชองยังคงอยู่ และต่อยอดองค์ความรู้ต่อไป

1.5 นิยามศัพท์วิจัย

เพื่อเป็นแนวทางในการเก็บรวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูล ผู้วิจัยจะกำหนดนิยามศัพท์ไว้ดังนี้

1. กลุ่มชาติพันธุ์ชอง หมายถึง กลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งที่อาศัยอยู่บริเวณภาคตะวันออกของประเทศไทย ที่มีวัฒนธรรมโดดเด่น ไม่เหมือนใคร มีเอกลักษณ์เฉพาะของตนเอง ในงานวิจัยชิ้นนี้เจาะจงหมายถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชองที่อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

2. อัตลักษณ์ชอง หมายถึง วัฒนธรรมต่าง ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์ชองที่มีการสืบทอดต่อกันมา มีเอกลักษณ์เฉพาะกลุ่ม ซึ่งวัฒนธรรมเหล่านี้จะสื่อสารผ่านการแสดงออกทางสัญลักษณ์บางอย่าง เพื่อสื่อถึงความเป็นอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มของกลุ่มชาติพันธุ์ชองเท่านั้น เช่น ภาษาพูด พิธีกรรม อาหาร เป็นต้น

3. การผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชอง หมายถึง กระบวนการที่กลุ่มชาติพันธุ์ชองมีการสร้างตัวตนทางวัฒนธรรมในด้านต่าง ๆ และมีการนำวัฒนธรรมนั้นไปใช้ซ้ำ ๆ ซึ่งเป็นการตอกย้ำถึงตัวตนของคนชองในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อการดำรงรักษาตัวตนของคนชองไว้ไม่ให้สูญหายหรือถูกกลืนทางวัฒนธรรมจนหมดสิ้น

4. การขยายตัวของทุนนิยม หมายถึง การขยายตัวของระบบตลาดที่เข้ามาทำลายกลไกของระบบเอาแรงลงแขก ซึ่งเป็นทุนทางสังคมที่สำคัญของการผลิตเพื่อยังชีพของชาติพันธุ์ของ

5. การแทรกแซงของรัฐราชการ หมายถึง การเข้ามาแทรกแซงกลไกในด้านการปกครองด้วยกลไกการเลือกตั้ง ตั้งแต่การเลือกตั้งในการปกครองท้องถิ่น ในการปกครองท้องถิ่น แทนระบบอาวุโส นอกจากนี้ยังมีการแทรกแซงระบบการศึกษาที่บังคับให้ใช้ภาษาไทยเป็นภาษาราชการ แทนภาษาท้องถิ่นหรือภาษาของ

6. วัฒนธรรมสมัยใหม่ หมายถึง วัฒนธรรมภายใต้ระบบทุนนิยมที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของชนชาติพันธุ์ของ เช่น การเปลี่ยนแปลงวิถีการกิน ที่อยู่อาศัย สุขภาพ เป็นต้น

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

บทที่ 2

แนวคิด ทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ในการสำรวจองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับการวิจัย สามารถสรุปเป็นหัวข้อต่าง ๆ ได้ดังต่อไปนี้

- 2.1 แนวคิดและทฤษฎี
- 2.2 งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง
- 2.3 กรอบแนวคิดการวิจัย

2.1 แนวคิดและทฤษฎี

องค์ความรู้ทางด้านแนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับการวิจัยนี้ประกอบด้วยหัวข้อ ดังนี้

- 2.1.1 แนวคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity)
- 2.1.2 แนวคิดเกี่ยวกับการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม
- 2.1.3 ทฤษฎีสำนึกวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies)
- 2.1.4 ทฤษฎีว่าด้วยการปฏิบัติกร (Theory of Practice)

2.1.1 แนวคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

แนวคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ความเป็นของที่เกี่ยวข้องกับหัวข้อนี้จะเป็นการสังเคราะห์ทางความคิดระหว่างความหมายของอัตลักษณ์ ประเภทอัตลักษณ์ และความหมายกลุ่มชาติพันธุ์ ดังนี้

ความหมายของอัตลักษณ์ นั้นเป็นคำที่เกิดใหม่ในหมู่นักวิชาการด้านมานุษยวิทยาที่เน้นศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในเชิงนิรุกติศาสตร์แล้ว คำว่าอัตลักษณ์นี้ เป็นคำผสมระหว่างคำว่า อัต มาจากบาลี และคำว่าลักษณะ มาจาก สันสกฤต คือบาลี [ออตต + ลกฺขณ] (อัตลักษณ์) สันสกฤต [อาตฺมน + ลกฺขณ] (อาตมันลักษณะ) ออตต แปลว่า ตน หรือ ตัวเอง มักจะมีว่า ด้วยตัวเอง หรือ ของตัวเอง ลกฺขณ แปลว่า เครื่องแสดงสิ่งหนึ่งให้เห็นว่าต่างกับอีกสิ่งหนึ่ง ดังนั้น ถ้าแปลตามรูปศัพท์ จึงได้ว่า สิ่งที่แห่งความเป็นตัวเอง หรือ ลักษณะที่แสดงถึงความเป็นตัวเอง ซึ่งนัยของคำว่าตัวเองในที่นี้ ก็คือกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ นั่นเอง (ศรีนยา (นามแฝง), 2547 : 1-2)

ประสิทธิ์ ลีปรีชา (2547 : 32-33) ได้ให้ความหมายอัตลักษณ์ ดังนี้ อัตลักษณ์ (Identity) มีรากศัพท์มาจากภาษาลาติน คือ Identitas เดิมใช้คำว่า Idem ซึ่งมีความหมายว่า เหมือนกัน (The Same) อย่างไรก็ตามโดยพื้นฐานทางภาษาอังกฤษแล้วอัตลักษณ์มีความหมายสองนัยยะด้วยกัน คือความเหมือนและความเป็นลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไปนั้นคือการตีความความเหมือนกันบนพื้นฐานของความสัมพันธ์และการเปรียบเทียบกันระหว่างคนหรือสิ่งของในสองแง่มุมมอง คือความคล้ายคลึงและความแตกต่าง นอกจากนั้นแล้วประสิทธิ์ยังอ้างถึง เจนกินส์ (Jenkins, 1996 : 3-4) ซึ่งให้เห็นว่าอัตลักษณ์มิใช่เป็นสิ่งที่มียู่แล้วในตัวของมันเองหรือกำเนิดขึ้นมาพร้อมกับคนหรือสิ่งของ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและมีลักษณะของความเป็นพลวัตอยู่ตลอดเวลา ซึ่งสอดคล้องกับงานของ เบอร์เจอร์และลัคแมน (ประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2547 : 33) ที่ว่าอัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นโดยกระบวนการทางสังคม ครั้นเมื่อตกผลึกแล้วอาจจะมีความคงที่ ปรับเปลี่ยนหรือแม้กระทั่งเปลี่ยนแปลงรูปแบบไป ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ทางสังคมเป็นหลัก กล่าวอีกนัยหนึ่ง อัตลักษณ์

เป็นเรื่องของความเข้าใจและการรับรู้ที่เราเป็นใครและคนอื่นเป็นใคร นั่นคือเป็นการก่อกำเนิดและดำรงอยู่ที่เรารับรู้เกี่ยวกับตัวเองอย่างไรและคนอื่นรับรู้เราอย่างไร โดยมีกระบวนการทางสังคมในการสร้างและสืบทอดเอกลักษณ์ ทั้งนี้ ย่อมขึ้นอยู่กับบริบทของความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีต่อคนหรือกลุ่มอื่น ๆ ด้วย

ฉลาดชาย รมิตานนท์ (2542 : 1-2) ให้คำอธิบายความหมายของ “อัตลักษณ์” ว่า หมายถึง สิ่งที่เราารู้สึกว่าเป็นเราหรือพวกเรา แตกต่างจากเขา พวกเขา หรือคนอื่น อัตลักษณ์ไม่จำเป็นต้องมีหนึ่งเดียวแต่อาจมีหลายอัตลักษณ์ที่ประกอบกันขึ้นมาเป็นตัวเรา พวกเรา อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติแต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยสังคม (Social Construct) อัตลักษณ์จึงจำเป็นต้องมีกระบวนการสร้างความเหมือนระหว่าง “พวกเรา” หรือ “คนอื่น”

คำว่าอัตลักษณ์ ไม่มีบันทึกไว้ในพจนานุกรม แต่มีตำราหลายเล่มให้ความหมายคำว่า อัตลักษณ์ไว้ว่าเป็นคุณลักษณะเฉพาะตัว ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้ของลักษณะเฉพาะของตัวบุคคล สังคม ชุมชน หรือประเทศ เช่น เชื้อชาติ ภาษา วัฒนธรรมท้องถิ่น และศาสนา ฯลฯ “อัตลักษณ์” มาจากภาษาบาลีว่า อุตต ผสมกับคำว่า ลักษณะ โดยที่ อุตตะ มีความหมายว่า ตัวตน ของตน ส่วน ลักษณะ หมายถึง สมบัติเฉพาะตัว หากมองเพียงแค่ว่ารูปศัพท์ อัตลักษณ์ จะหมายถึง ลักษณะเฉพาะของสิ่งใดสิ่งหนึ่งมากกว่า ส่วนคำว่า “เอกลักษณ์” มีคำว่า เอก ซึ่งหมายถึง หนึ่งเดียว จึงน่าจะหมายความว่าลักษณะหนึ่งเดียว (ของหลาย ๆ สิ่ง) หรือลักษณะที่ของหลาย ๆ สิ่งมีร่วมกัน ซึ่งเป็นความหมายแรกตามพจนานุกรม ยุรฉัตร บุญสนิท (2546 : 65) กล่าวว่า อัตลักษณ์ คือ ลักษณะเฉพาะ ลักษณะพิเศษที่สามารถบ่งบอกตัวตนของสิ่ง ๆ นั้น หรือบุคคล ๆ นั้น

อัตลักษณ์ คือ จิตสำนึกส่วนตัว และจิตสำนึกร่วมในสังคมที่เกิดจากการนิยามตัวเองว่าตัวเองคือใคร มีความเป็นมาอย่างไร มีความแตกต่างจากคนอื่น ๆ อย่างไร และจะใช้อะไรเป็นเครื่องหมายของการแสดงออกซึ่งถ้าพูดกันง่าย ๆ คำว่า “อัตลักษณ์” ก็คือ สิ่งที่แสดงถึงความเป็นตัวตนของคน ๆ นั้น ซึ่งประกอบด้วยลักษณะของตัวตนภายนอกและภายใน ตัวอย่างของลักษณะตัวตนภายนอก เช่น กิริยาท่าทาง ภาษา และการแสดงออกต่อบุคคลอื่น เป็นต้น ลักษณะของตัวตนภายใน เช่น ความรู้สึกนึกคิด นิสัยใจคอ คตินิยม ความเชื่อ และสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจ เป็นต้น อัตลักษณ์เป็นเพียงแค่คำที่ต้องการสื่อถึงคำพูดบางประการเพื่อแสดงความเป็นตัวตนของบุคคลและเป็นตัวบ่งชี้ของลักษณะเฉพาะของตัวบุคคล สังคม และชุมชน เช่น เชื้อชาติ ภาษา วัฒนธรรมท้องถิ่น ศาสนา ฯลฯ เป็นต้น ซึ่งมีคุณลักษณะที่ไม่ทั่วไป ไม่เหมือนกันกับของคนอื่น ๆ

อัตลักษณ์มีความสำคัญต่อระบบสังคม ทำให้เรารู้สึกว่าเป็นตัวเราหรือพวกเราที่แตกต่างจากคนอื่น ๆ โดยไม่จำเป็นต้องมีเพียงหนึ่ง แต่อาจจะมีหลายอัตลักษณ์ที่ประกอบกันมา อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติที่เกิดขึ้นมาพร้อมกับคนหรือสิ่งของ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา และสามารถเปลี่ยนแปลงได้ ซึ่งบ่งบอกถึงลักษณะเฉพาะ ลักษณะพิเศษที่จะบ่งบอกตัวตนของสิ่งนั้นหรือบุคคลนั้น (ยุรฉัตร บุญสนิท, 2546 : 65)

อัตลักษณ์ คือ ความรู้สึกนึกคิดต่อตนเองว่า “ฉันคือใคร” ซึ่งจะเกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับบุคคลอื่น โดยผ่านการมองตัวเอง และบุคคลอื่นมองเรา ในขณะเดียวกัน มโนทัศน์ อัตลักษณ์จะถูกกล่าวควบคู่ไปกับเรื่องของอำนาจ นิยามความหมายหรือการสร้างภาพแทนความจริง (Representation) เมื่ออัตลักษณ์ไปสัมพันธ์กับแนวคิดที่กล่าวมาข้างต้นแล้ว ดูจะมี

ความหมายที่แตกต่างจากความหมายที่เข้าใจกันด้วยสามัญสำนึกมาก (อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543 : 1)

อภิญา เพ็องฟูสกุล (2543 : 4) ได้กล่าวว่า อัตลักษณ์ มีความหมายเป็นปัจเจกที่เชื่อมต่อและมีความสัมพันธ์กับสังคม ซึ่งสังคมกำหนดบทบาทหน้าที่และคุณค่าที่ติดตามมากับความเป็นศิษย์-อาจารย์ ความเป็นสามี-ภรรยา ความเป็นเจ้านาย-ลูกน้อง อัตลักษณ์จึงเป็นเรื่องของสัญลักษณ์ด้วย อัตลักษณ์ เป็นความรู้สึกนึกคิดที่บุคคลมีต่อตนเองว่า “ฉันคือใคร” ซึ่งจะเกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับคนอื่น โดยผ่านการมองตนเอง และการที่คนอื่น ๆ มองเรา อัตลักษณ์ต้องการความตระหนัก (Awareness) ในตัวเราและพื้นฐานของการเลือกบางอย่าง นั่นคือเราจะต้องแสดงตัวตนหรือยอมรับอย่างตั้งใจกับอัตลักษณ์ที่เราเลือก ความสำคัญของการแสดงตัวตงก็คือ การระบุได้ว่าเรามีอัตลักษณ์เหมือนกลุ่มหนึ่ง และมีความแตกต่างจากกลุ่มอื่นอย่างไร และ “ฉันเป็นใคร” ในสายตาคนอื่น

อัตลักษณ์ แตกต่างจากบุคลิกภาพ ในประเด็นที่สำคัญหลายประการ เราอาจมีบุคลิกภาพร่วมกับบุคคลอื่น แต่การมีอัตลักษณ์ร่วมมีนัยของการเกี่ยวพันกับการตื่นตัว (Active) บางอย่างในตัวของเรา เช่น เราเลือกที่จะแสดงตัวตนกับกลุ่มหรืออัตลักษณ์ที่เฉพาะ ซึ่งบางครั้งเราอาจมีตัวเลือกมากกว่าคนอื่น ๆ เป็นต้น และอัตลักษณ์ต้องการความตระหนัก บางอย่างที่เกี่ยวข้องกับส่วนที่เป็นของเรา บุคลิกภาพสามารถอธิบายลักษณะต่าง ๆ ที่บุคคลทั่วไปพึงจะมี เช่น การเข้าสังคมเก่ง เป็นต้น หรืออาจเป็นคุณลักษณะภายใน แต่อัตลักษณ์ต้องการพื้นฐานบางอย่างซึ่งอาจถูกจัดประเภทด้วยการมีลักษณะบุคลิกภาพ แต่เราต้องแสดงตนเอง (ซึ่งนั่นก็คือการยอมรับอย่างตั้งใจ) กับอัตลักษณ์ความสำคัญของการแสดงตัวตน (Marking Oneself) คือ การที่มีอัตลักษณ์เหมือนกันกับกลุ่มหนึ่ง และมีความแตกต่างกับอีกกลุ่มหนึ่ง หากลองคิดถึงสถานการณ์ที่เราพบกับใครสักคนในครั้งแรก และเรากำลังพยายามค้นหาว่าเขาคือใคร ด้วยการตั้งคำถามว่า เขามาจากที่ไหน และเขาทำอะไรในสถานการณ์ต่าง ๆ สิ่งเหล่านี้ถือว่าการพยายามค้นหาสิ่งที่เกี่ยวข้องกับตัวของบุคคลคนนี้ และค้นหาสิ่งหนึ่งสิ่งใดที่ทำให้เขาเหมือนกับเรา (เป็นสิ่งที่เรามีร่วมกับเขา) และสิ่งที่ทำให้เขาแตกต่างจากเรา หรือการพิจารณาถึงสถานการณ์การเดินทางไกล สถานที่ที่คุณจะไป คุณได้ยินเสียงคนกลุ่มหนึ่งกำลังสนทนาแล้วพูดภาษาเดียวกันกับคุณ คุณจะรับรู้ด้วยความรู้สึกของการระลึกรู้ (Recognition) และความเป็นเจ้าของร่วมกันกับคนกลุ่มนั้น การที่คุณมีบางอย่างร่วมกันกับคนกลุ่มนี้ แสดงว่าได้มีการนำเสนอช่วงเวลาของการระลึกรู้ และการมีบางอย่างร่วมกันกับผู้อื่น ซึ่งเป็นผู้ที่มีอัตลักษณ์ร่วมกับคุณลักษณะ อัตลักษณ์จะถูกแสดงออกมาให้เห็นด้วยการคล้ายกัน นั่นคือมันเกี่ยวกับบุคคลที่เหมือนกันกับเรา และความแตกต่างของบุคคลที่ไม่เหมือนกันกับเรา (อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543 : 4)

อภิญา เพ็องฟูสกุล (2546 : 26) กล่าวว่า อัตลักษณ์เป็นมโนทัศน์ที่คาบเกี่ยวความสัมพันธ์กับหลายแขนงทางสังคมศาสตร์วิทยา มานุษยวิทยา จิตวิทยา และปรัชญา ซึ่งในสาขาต่าง ๆ เหล่านี้มีมโนทัศน์ที่มีความหมายใกล้เคียงที่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์

อัตลักษณ์ประกอบด้วยคำว่า อัต มาจากคำว่า อตต แปลว่า ตน ตัวตน กับคำว่า ลักษณะ “อัตลักษณ์” จึงแปลว่า ลักษณะของตนเอง ลักษณะของตัวเอง ตรงกับคำในภาษาอังกฤษคำว่า “Character” ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของบุคคล ปัจจุบันมีการนำคำว่าอัตลักษณ์ไปใช้แทนคำว่า ตัวตน

มากขึ้น นอกจากนี้ยังมีการใช้คำว่าอัตลักษณ์เพื่อแทนคำว่าเอกลักษณ์ ทั้งสองคำถือว่ามีความหมายใกล้เคียงกันมากแต่มีลักษณะเน้นที่แตกต่างกัน (กาญจนา นาคสกุล, 2547 : 32-37) ส่วนแนวโน้มทฤษฎียุคหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) การให้นิยามความหมายสามารถเลื่อนไหลเปลี่ยนไปตามบริบท “อัตลักษณ์” เหมาะสมกับคำว่าอัตลักษณ์มากกว่าคำว่าเอกลักษณ์ (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2546 : 71-72) สอดคล้องกับสายชลอธิบายว่า เราคือใคร และควรที่จะอยู่กันอย่างไร อัตลักษณ์นี้มีได้อยู่นิ่ง แต่มีพลวัตเปลี่ยนแปลงไปตามบริบททางสังคม (สายชล สัตยานุรักษ์, 2545 : 27)

อัตลักษณ์เป็นการสร้างความหมายเชิงวัฒนธรรมให้แก่ตัวเองของกลุ่มชนหรือปัจเจกชนตามที่ตนเองได้นิยามไว้ให้แก่ตัวเอง (Castells, 2004 : 52) อัตลักษณ์มีความหลากหลายทั้งกลุ่มองค์กร หรือปัจเจกบุคคล ซึ่งมีความสอดคล้องกับ เบอร์เจอร์ (Berger) และลักแมน (Luckmann) ได้ให้ความหมายไว้ว่า อัตลักษณ์เป็นสิ่งที่ทำให้เกิดขึ้นหรือถูกสร้างขึ้นโดยกระบวนการทางสังคมทั้งจากคนภายในและคนภายนอก ซึ่งอาจจะมึลักษณะเฉพาะเลื่อนไหลเป็นไปตามการมีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมและบริบท (Berger and Luckmann, 1967 : 173)

พิศิษฐ์ให้ไว้ว่า อัตลักษณ์เป็นความรู้สึกนึกคิดที่บุคคลมีต่อตนเองว่า “ฉันคือใคร” เกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับคนอื่น และ “ฉันเป็นใคร” มีความแตกต่าง ความเหมือนจากกลุ่มคนอื่นอย่างไร (พิศิษฐ์ คุณวโรตม์, 2546 : 36-40; อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2546 : 25-59) อัตลักษณ์สามารถแบ่งออกได้เป็นสองระดับคือ 1) อัตลักษณ์บุคคล (Personal Identity) 2) อัตลักษณ์ทางสังคม (Social Identity) (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2546 : 55) สอดคล้องกับเจนกินส์ (Jenkins) ที่ได้ให้ความหมายอัตลักษณ์ไว้ว่า อัตลักษณ์เป็นผลที่มาจากปฏิสัมพันธ์ทางสังคมที่ก่อให้เกิดความหมาย (Meaning) ที่เข้าใจร่วมกันเช่นเดียวกันกับวัฒนธรรม ซึ่งสามารถสร้างเปลี่ยนแปลง และผลิตซ้ำได้อยู่ตลอดเวลา (Jenkins, 1996 : 3-5) ทั้งนี้อัตลักษณ์สามารถผลิต บริโภค และควบคุมภายใต้วัฒนธรรม โดยสร้างผ่านสัญลักษณ์ของการนำเสนอ (Woodward, 2004 : 2) ได้ข้อสรุปว่า เมื่อใช้เกณฑ์การมองจากภายในและการมองจากภายนอกพบว่าอัตลักษณ์มี 2 ประเภทคือ 1) อัตลักษณ์ที่เกิดจากการนิยามตัวเอง 2) อัตลักษณ์ที่ทางสังคมนิยามให้ ตามแนวคิดของก๊อฟมัน (Goffman, 1963 : 118-121)

พัฒนา กิติอาษา (2546 : 139) ได้กล่าวไว้ว่า เนื้อหาสำคัญของอัตลักษณ์ คือจิตสำนึกส่วนตัวและจิตสำนึกส่วนรวมในระดับสังคมที่เกิดจากการนิยามตัวเองว่าตัวเองคือใคร เป็นมาอย่างไร แตกต่างจากคนกลุ่มอื่นหรือสังคมอื่นอย่างไร และจะใช้อะไรเป็นเครื่องหมายในการแสดงออก นอกจากนี้ยังมีนักวิชาการที่ให้ความหมาย อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไว้ว่า หมายถึงความรู้สึกหรือวัฒนธรรมร่วมของกลุ่ม หรือการที่ปัจเจกชนมีอิทธิพลหรือการได้รับการยอมรับจากวัฒนธรรมของกลุ่มนั้น ๆ นอกจากนี้การยอมรับวัฒนธรรมของกลุ่มคนยังมีความเกี่ยวข้องกับบรรทัดฐาน (Norms) ของสังคม ซึ่งบุคคลต้องยอมรับความเป็นเอกลักษณ์ หรืออัตลักษณ์ของกลุ่มให้ได้ความสำคัญของการสร้างเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมทำให้เห็นความแตกต่างและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ทั้งนี้ ความแตกต่างดังกล่าว ควรได้รับการยอมรับมากกว่าการตำหนิ หรือเกิดความขัดแย้งระหว่างกลุ่ม เพราะเกิดจากความแตกต่างและการไม่ยอมรับวัฒนธรรมเฉพาะของกลุ่มนั้น ๆ นอกจากนี้ การยอมรับในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่ม ทำให้บุคคลได้รับการยอมรับเข้าร่วมเป็นสมาชิกของกลุ่มได้ง่ายขึ้นด้วย

นอกจากนี้ นพพร ลอพิพัฒน์ (2544 : 36-37) ได้นำเอาระบบโครงสร้างทางสังคม มาใช้อธิบายอัตลักษณ์ว่า อัตลักษณ์เป็นชุดนิยาม และมีการกำหนดคุณค่าของวัฒนธรรม ระบบโครงสร้างใด ๆ ก็ตามจะไม่ใช่สิ่งที่ตายตัว สามารถเคลื่อนไหวไปตามการเปลี่ยนแปลง สามารถเคลื่อนไหวไปตามระบบโครงสร้างนั้น ๆ ส่วนอภิญา เพ็ญฟูสกุล (2546 : 43-48) ได้นิยามอัตลักษณ์ในอีกมุมมองหนึ่งว่า เป็นกระบวนการที่ปัจเจกต่อรองตั้งคำถามหรือปฏิเสธตำแหน่งที่ทางสังคมที่ถูกยึดเยียดให้ การปฏิเสธอาจไม่จำเป็นต้องหมายถึงการต่อต้านตรง ๆ ก็ได้ หรือมีการสร้างอัตลักษณ์ตรงข้ามขึ้นมา โดยพลิกสร้างนัยของความหมายใหม่ขึ้นมาแทน และอัตลักษณ์ยังหมายถึงการให้ความหมายของคนหรืออะไรบางอย่างว่า ไม่มีลักษณะเฉพาะคงอยู่ ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่สามารถที่จะสรุปคนหรือสิ่ง ๆ นั้นแบบขาว-ดำ หรือถูก-ผิดได้ แต่ให้ความหมายตัวตนของคนหรือสิ่งนั้น ๆ ในลักษณะที่มองว่ามีการสร้าง (Construct) มีการผลิตซ้ำ (Reconstruct) มีการรื้อสร้าง (Deconstruct) และมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

ดังนั้น พอจะสรุปได้ว่า “อัตลักษณ์” ของบุคคล จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีความรู้สึก ร่วมกันในด้านการตระหนักรู้บางอย่างเกี่ยวกับตัวตนของคน ๆ นั้น เกี่ยวกับการยอมรับในความเป็นตัวตน ประกอบกับการแสดงตัวตนให้เห็นว่ามีความเหมือนหรือแตกต่างอย่างไรกับกลุ่มอื่น อัตลักษณ์เกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวบุคคลและสังคม แต่ในการเข้าสังคมเราจะเลือกใช้อัตลักษณ์อย่างหนึ่งอย่างใดก็ตามที่สังคมนั้นยอมรับ ภายใต้เงื่อนไขของพื้นที่และเวลา อัตลักษณ์นี้อาจกำหนดได้เองจากตัวบุคคลเป็นผู้กำหนด หรือสังคมเป็นคนกำหนดก็ได้ ทำให้รู้ว่าอัตลักษณ์กับสังคมเป็นเรื่องที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้

ส่วนประเภทของอัตลักษณ์ที่จะใช้ในดัชนีฉบับนี้ จะใช้ตามแนวคิดของเออร์วิง ก็อฟมัน (Erving Goffman) นักสังคมวิทยา ซึ่งได้แบ่งอัตลักษณ์ออกเป็น 2 ประเภท คือ อัตลักษณ์ส่วนบุคคล และอัตลักษณ์ทางสังคม ดังนี้

อัตลักษณ์ส่วนบุคคล คือ ภาพของปัจเจกในสายตาคนอื่นในฐานะที่เป็นบุคคลที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว โดยสังคมจะมีวิธีการระบุอัตลักษณ์ส่วนบุคคลแตกต่างกันไป เช่น สังคมสมัยใหม่ใช้บัตรประชาชนหรือการพิมพ์ลายนิ้วมือระบุอัตลักษณ์บุคคล เป็นต้น ในขณะที่ลิตเติลจอห์น และฟอสส์ (Littlejohn, S. & Foss, K., 2008) อธิบายว่าอัตลักษณ์ส่วนบุคคล คือ ลักษณะเฉพาะของบุคคลที่เกิดขึ้นจากการมองตนเอง และเกิดการเรียนรู้จากการมีปฏิสัมพันธ์กับคนในครอบครัว ในช่วงเริ่มแรกของชีวิต และจากสังคม

นันทนา น้ำฝน (2536 : 36) กล่าวถึงอัตลักษณ์ส่วนบุคคล สรุปได้ว่า อัตลักษณ์ของบุคคลเป็นสัญลักษณ์อย่างหนึ่งอย่างใดในตัวบุคคลที่ทำให้บุคคลนั้นมีความเป็นตัวของตัวเอง ซึ่งมีความแตกต่างจากบุคคลอื่น ซึ่งเห็นได้ว่าอัตลักษณ์เป็นคุณลักษณะประการหนึ่งในตัวบุคคล ในทางสังคมวิทยามองว่า เมื่อบุคคลมาอยู่รวมกันในสังคมต้องมีการติดต่อสื่อสารกัน หรือมีการกระทำทางสังคมระหว่างกัน โดยพฤติกรรมที่แต่ละบุคคลแสดงออกมาเป็นปฏิสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ ซึ่งขึ้นอยู่กับสถานการณ์ทางสังคมตามโครงสร้างทางสังคมนั้น ๆ การกระทำระหว่างกันทางสังคมทำให้บุคคลมีบทบาทตามสถานการณ์ที่ตนมีความสัมพันธ์อยู่

ประสิทธิ์ ลีปรีชา (2547 : 33) กล่าวว่าอัตลักษณ์ส่วนบุคคล เป็นการมองตนเองในแง่มุมมองต่าง ๆ ของสังคมว่าเราเป็นใคร เช่น นางสาว ก. มองตนเองว่าเป็นผู้หญิง เป็นคนได้

เป็นพุทธศาสนิกชน เป็นคนไทย ซึ่งการมองตนเองในแง่มุมมองต่าง ๆ ของนางสาว ก. คือ อัตลักษณ์ในแง่มุมมองต่าง ๆ ของนางสาว ก. นั้นเอง

อัตลักษณ์ทางสังคม คือ สถานภาพทางสังคม เช่น อาชีพ ชั้น เพศ ชาติพันธุ์ หรือศาสนาที่ปัจเจกบุคคลนั้นสังกัดอยู่ สังคมจะมีความคาดหวังหรือเรียกร้องว่าปัจเจกบุคคลในวัย เพศ ชั้นนั้น ๆ ว่าควรวางตนอย่างไร

อัตลักษณ์ทางสังคม เป็นลักษณะอย่างหนึ่งในตัวบุคคลที่จะทำให้บุคคลนั้นมีความเป็นตัวของตัวเอง ซึ่งแตกต่างจากผู้อื่น เห็นได้ว่าอัตลักษณ์เป็นคุณลักษณะประการหนึ่งในตัวบุคคล ซึ่งในทางสังคมวิทยามองว่าเมื่อบุคคลมาอยู่ร่วมกันในสังคมก็มีการติดต่อสื่อสารกัน หรือมีการกระทำทางสังคมระหว่างกัน (Social Interaction) โดยพฤติกรรมที่บุคคลแสดงออกมาเป็นปฏิสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Interaction) ขึ้นอยู่กับสังคม (Social Norms) ตามโครงสร้างทางสังคมนั้น ๆ การกระทำระหว่างกันทางสังคมทำให้บุคคลมีบทบาทตามสถานการณ์ที่ตนสัมพันธ์อยู่ เพื่อศึกษาความคาบเกี่ยวและปฏิสัมพันธ์ของทั้งสองระดับนี้ บุคลิกภาพ ไม่ได้หมายถึงการตอบสนองต่อสิ่งเร้าข้างนอกแต่เป็นความพร้อมหรือแนวโน้มที่จะตอบสนอง (อภิญา เพ็ญพสุกุล, 2546 : 33)

นัทธนี ประสานนาม (2550) ได้กล่าวถึงอัตลักษณ์ว่า อัตลักษณ์เป็นความรู้สึกนึกคิดที่บุคคลมีต่อตนเองว่า “ฉันคือใคร” ซึ่งเกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับคนอื่นโดยผ่านการมองตนเองและคนอื่นมองเรา อัตลักษณ์ต้องการความตระหนักในตัวเองและพื้นฐานของการเลือกบางอย่าง นั่นคือเราจะต้องแสดงตนหรือยอมรับอย่างตั้งใจกับอัตลักษณ์ที่เราเลือก ความสำคัญของการแสดงตนก็คือการระบุได้ว่าเรามีอัตลักษณ์เหมือนกลุ่มหนึ่งและมีความแตกต่างจากกลุ่มอื่นอย่างไร และ “ฉันเป็นใคร” ในสายตาของคนอื่น “อัตลักษณ์” มีความแตกต่างจากคำว่าบุคลิกภาพ เนื่องจากบุคคลอาจมีความเหมือนกันได้ในแง่ของบุคลิกภาพ เช่น การมีนิสัยหรือลักษณะบางอย่างที่อาจจะเหมือนกันได้ แต่การเหมือนกันในด้านอัตลักษณ์ของบุคคลนั้นจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีความรู้สึกร่วมกันในด้านตระหนักรู้บางอย่างเกี่ยวกับตัวตนของเรา หมายถึงการยอมรับในความเป็นตัวตนประกอบเข้ากับการแสดงตัวตนให้เห็นว่ามีความเหมือนกันหรือแตกต่างอย่างไรกับกลุ่มอื่นหรือบุคคลอื่น

จากที่กล่าวมาข้างต้น พอสรุปได้ว่าอัตลักษณ์ที่แสดงออกมีอยู่ 2 ลักษณะ คือ 1) อัตลักษณ์ส่วนบุคคล คือ ลักษณะบุคคลที่นิยามตัวเองว่าคือใคร เป็นสิ่งที่ป็นรูปธรรมจนเกือบจะจับต้องและรู้สึกรู้ได้ เช่น รูปร่าง หน้าตา เพศ สถานะ ความรู้ เป็นต้น และ 2) อัตลักษณ์ทางสังคม เป็นภาพที่บุคคลอื่นมีต่อบุคคลหนึ่งโดยอาศัยสัญลักษณ์ที่มีลักษณะเป็นนามธรรม ดังนั้นอัตลักษณ์กับสังคมจึงแยกกันไม่ออก เนื่องจากการนิยามความเป็นตัวตนของ อัตลักษณ์นั้นต้องมีการอ้างอิงกับสังคม แม้จะเป็นในระดับตัวบุคคลก็ยังคงมีการนิยามตนเองว่ามีบทบาทอย่างไรในสังคมที่บุคคลอาศัยอยู่ แต่ในวิทยานิพนธ์เรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชองจะใช้ประเภทอัตลักษณ์ทางสังคม เนื่องจากการวิเคราะห์ในระดับภาพรวมของกลุ่มชอง

สำหรับแนวคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ (Ethnicity) ในอดีตมีการพูดถึงในการศึกษามานุษยวิทยาน้อยมาก และยังไม่มีการอธิบายความหมายอย่างชัดเจน จนถึงกลางทศวรรษที่ 70 คำ ๆ นี้ก็เริ่มมีความสำคัญในทางทฤษฎีมานุษยวิทยา โดยเฉพาะในช่วงของการเปลี่ยนผ่านจากยุคสมัยอาณานิคมและการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชนกลุ่มน้อยในประเทศอุตสาหกรรม ช่วงเวลาดังกล่าวได้ก่อให้เกิดการถกเถียงเกี่ยวกับนิยามความหมายของคำว่าชาติพันธุ์ ซึ่งเกี่ยวข้องกับเรื่องราวทาง

การเมือง การเปลี่ยนแปลง และความขัดแย้งทางสังคม การแสวงหาอัตลักษณ์ ความสัมพันธ์ระหว่างเชื้อชาติ การสร้างความเป็น “ชาติ” และการแทรกซึมทางวัฒนธรรมเท่าที่ผ่านมา

กลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic Group) เป็นศัพท์ที่เริ่มใช้กันอย่างกว้างขวางหลังจาก ค.ศ. 1971 (พ.ศ. 2514) แนวคิดเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์กล่าวโดยสรุปแล้วมีผู้ให้ความหมายร่วมกันว่า หมายถึงกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษาพูดเดียวกัน และเชื่อว่าสืบเชื้อสายจากบรรพบุรุษกลุ่มเดียวกัน เช่น คนไทย คนจีน คนพม่า คนกระเหรี่ยง คนลาว เป็นต้น (อมรา พงศาพิชญ์, 2533 : 156)

แนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ ประกอบด้วย 3 แนวคิดที่สำคัญ คือ (นฤพันธ์ ดำรงวิเศษ, 2545 : 1-3)

1. ทฤษฎีชาติพันธุ์ตามธรรมชาติ (Objectivist Theory)

กรอบความคิดนี้ได้อธิบาย ลักษณะทางชาติพันธุ์ของมนุษย์ว่าเป็นสิ่งที่มีจริง มีตัวตนและจับต้องได้ ความมีจริงนี้เน้นความสำคัญของเหตุผลทางชีววิทยาซึ่งเป็นต้นตอหรือเป็นรากฐานของการสร้างลักษณะทางชาติพันธุ์ เช่น สีผิว สีผม สีตา ความสูงต่ำ รูปร่างและอวัยวะของร่างกายที่แตกต่างกัน เป็นต้น กรอบความคิดดังกล่าวนี้ อธิบายเผ่าพันธุ์ของมนุษย์ว่ามีลำดับชั้นของวิวัฒนาการ ความเป็นกลุ่ม หรือเป็นเผ่าของมนุษย์จะถูกอธิบายว่าเป็นสิ่งที่ถูกคัดเลือกโดยธรรมชาติ เช่น คนที่มีสายเลือดเดียวกัน หมายถึงเป็นเผ่าเดียวกัน ในทางสังคมวิทยาได้ใช้แนวคิดนี้อธิบายเรื่องสังคมของญาติพี่น้อง ซึ่งคนที่มีสายเลือดเดียวกันจะถูกเลือกให้อยู่ในกลุ่มความคิดที่ให้ความสำคัญกับสายเลือดและเผ่าพันธุ์ เกิดขึ้นจากสมมติฐานที่ว่ามนุษย์มีสัญชาติญาณโดยกำเนิด และโดยธรรมชาติที่จะเลือกกลุ่มโดยพิจารณาจากเงื่อนไขทางชีววิทยา หรือการเป็นเผ่าเดียวกันเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาแล้วโดยธรรมชาติ (Primordialism) คำอธิบายในทำนองนี้ถูกวิจารณ์อย่างมากโดยเฉพาะเรื่องการสร้างกลุ่มทางสังคม เพราะการเกิดกลุ่มนี้ได้รับความนิยมในหมู่นักมานุษยวิทยาประเทศรัสเซีย ซึ่งเชื่อว่าความเป็นชาติพันธุ์เป็นสิ่งที่ตกทอดมาจากธรรมชาติและสายโลหิต

ทฤษฎีชาติพันธุ์ตามธรรมชาติจึงมองอัตลักษณ์ว่าเป็นสิ่งที่มีความต่อเนื่องคงตัวเป็นหลัก ถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงเชิงวิวัฒนาการของสังคม แต่ไม่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์

2. ทฤษฎีโครงสร้างทางวัฒนธรรม (Cultural Morphology)

ในช่วงปลายทศวรรษที่ 60 การพัฒนาอุตสาหกรรมได้ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ในที่ต่าง ๆ ถูกมองว่ากำลังถูกทำลาย หรือกำลังสูญเสียความเป็นเผ่าพันธุ์ เนื่องจากการเข้าไปคุกคามของสินค้าและทุนนิยม การศึกษาทางชาติพันธุ์ในช่วงเวลานี้จึงหันมาสนใจเรื่องกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากการสร้างชาติ การพัฒนาประเทศ และการแทรกซึมทางวัฒนธรรม ดังเช่นคำอธิบายเรื่องสังคมที่หลากหลายทางเชื้อชาติ (Melting Pot) ถูกอธิบายใหม่ว่าเป็นโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่มีอยู่ในสังคม โครงสร้างนี้คือตัวกำหนดความเป็นชาติพันธุ์ ได้แก่ ภาษา ศาสนา และลักษณะทางชีววิทยา คำอธิบายนี้ทำให้สังคมกลายเป็นที่รวมตัวของกลุ่มต่าง ๆ ที่มีโครงสร้างทางชาติพันธุ์ที่แตกต่างกัน กลุ่มแต่ละกลุ่มจะมีเอกลักษณ์เฉพาะไม่เหมือนกันและจะมีวิถีทางการเมืองเพื่อที่จะสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่น ๆ หรือสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่ม ความคิดเช่นนี้เติบโตมาจากแนวทฤษฎีหน้าที่นิยม (Functionalism) ซึ่งพยายามที่จะจัดการกับชาติพันธุ์ในกรอบโครงสร้างการเมือง และให้คุณค่ากับ

ผู้นำชาติพันธุ์ในการต่อสู้ทางการเมืองด้วยเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม ผู้นำเหล่านี้จะกลายเป็นสัญลักษณ์ หรือตัวแทนของกลุ่ม ความหมายของชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปตามการต่อสู้ของผู้นำภายในขอบเขตพรมแดนทางการเมืองและเศรษฐกิจ

ทฤษฎีโครงสร้างทางวัฒนธรรมจึงมองอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ว่าเป็นการทำหน้าที่ทางสังคมที่ถูกกำหนดโครงสร้างทางวัฒนธรรมเพื่อให้ระบบสังคมดำรงอยู่ได้อย่างมีสมดุล ดังนั้นอัตลักษณ์จึงสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามการเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างทางวัฒนธรรม

3. ทฤษฎีหลังสมัยใหม่ (Postmodernism)

การศึกษาของเฟร็ดริกซ์ บาร์ท (Fredrik Barth) ในปี ค.ศ. 1969 มีการนิยามความหมายของชาติพันธุ์ ว่าคำอธิบายที่เปลี่ยนแปลงมาอย่างต่อเนื่องได้จัดจำแนกมนุษย์ให้อยู่ในรูปลักษณะที่เป็นข้อสรุปตายตัวแบบกว้าง ๆ ซึ่งสังคมของมนุษย์เหล่านี้จะเป็นเพียงสังคมที่ทำหน้าที่ในการปกป้องรักษาเอกลักษณ์ของตัวเองไว้ โดยมองไม่เห็นการคิดสร้างสิ่งอื่น ๆ ในทางวัฒนธรรมเลย ข้อวิจารณ์ของบาร์ทนำไปสู่การคิดทบทวนการศึกษาทางชาติพันธุ์โดยเฉพาะประเด็นเรื่องการสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกลุ่มต่าง ๆ ในบริบททางการเมือง ซึ่งมีความไม่คงที่และมีลำดับชั้นที่ต่างกัน คำอธิบายและการตีความชาติพันธุ์ ในทำนองนี้เชื่อว่ากลุ่มชาติพันธุ์เป็นเพียงกลุ่มที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อที่จะต่อรอง หรือประนีประนอมใกล้เคียงกับอัตลักษณ์ที่ซับซ้อนของตัวเอง ซึ่งการต่อรองนี้มีทั้งในสิ่งที่เป็นการคิดของคนในกลุ่ม และสิ่งที่สังคมภายนอกหยาบย่นให้ ทั้งสองสิ่งนี้มีการแลกเปลี่ยนผ่านวาทกรรมที่ไม่หยุดนิ่ง ความเป็นเผ่าพันธุ์ของมนุษย์จึงเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น

จากความหมายและแนวคิดของอัตลักษณ์ อัตลักษณ์ทางสังคม และแนวคิดชาติพันธุ์ ผู้วิจัยสามารถสังเคราะห์แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ได้โดยสรุป คือ

1. อัตลักษณ์ของชาติพันธุ์เป็นเรื่องของการสร้างนิยามความหมาย และมีความไม่คงที่ที่สำคัญ การสร้างอัตลักษณ์ดังกล่าวเป็นการให้ความสำคัญกับวิถีคิดของมนุษย์แต่ละกลุ่ม แต่ละเผ่า และการปะทะสังสรรค์ทางสังคมในระดับต่าง ๆ ตั้งแต่ชุมชน ท้องถิ่น ไปจนถึงระดับโลก
2. อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มีความแตกต่างหลากหลายไม่จำเป็นต้องมีแบบแผนเดียว

สำหรับคำว่า “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” หมายถึง สิ่งที่ทำให้สมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์นั้น ๆ รู้สึกร่วมกันว่าเป็นพวกเดียวกัน และรู้สึกแตกต่างจากชาติพันธุ์อื่น ในแง่นี้การศึกษากระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงหมายถึงการศึกษากระบวนการสร้างความเหมือนและความต่าง

กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์ทางสังคมที่สลับซับซ้อน หลากหลาย ไม่หยุดนิ่ง มาตั้งแต่อดีต สันนิษฐานกันว่ากลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่อาศัยอยู่ในบริเวณใกล้เคียง ณ ช่วงเวลาเดียวกัน มีการติดต่อสัมพันธ์ในเชิงซื้อขาย แลกเปลี่ยนสิ่งของ จนถึงการรบราฆ่าฟัน ความสัมพันธ์ดังกล่าวก่อให้เกิดการหยิบบ่มและผสมปนเปทางวัฒนธรรมระหว่างกัน ดังนั้น เมื่อกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มต้องการความเป็นหนึ่งเดียวหรือความเป็นปึกแผ่นในพวกเดียวกัน กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อสร้าง “ความเหมือน” ในพวกเรา และ “ความต่าง” ในพวกเรา จึงเกิดขึ้นในกระบวนการนี้ อาจมีทั้งการสร้างขึ้นมาใหม่อย่างสิ้นเชิง และการหยิบบ่มบางส่วนทางวัฒนธรรมของคนอื่นมาทำให้เป็นของเรา

อัตลักษณ์ที่ถูกสร้างขึ้นในยุคหนึ่งอาจนำมาใช้จำแนกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ นั้น ๆ ได้ดีในยุคหนึ่ง แต่เมื่อกาลเวลาเปลี่ยนไปอัตลักษณ์ดังกล่าวอาจใช้ไม่ได้ผล เนื่องจากชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มลดน้อยลงและมีการหุบยืมวัฒนธรรมระหว่างกัน ด้วยเหตุนี้เองเมื่ออัตลักษณ์เก่ามีพลังน้อยลง อัตลักษณ์ใหม่จึงถูกสร้างขึ้นมาทดแทน อัตลักษณ์จึงเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนตายตัวและไม่หยุดนิ่ง การสืบทอดและผลิตอัตลักษณ์ใหม่จึงเกิดขึ้นได้เสมอภายใต้กาลเวลา และบริบททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป

กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จะนำไปสู่สำนักเรื่อง “ความเป็นชาติพันธุ์” หรือ “ตัวตนทางชาติพันธุ์” ซึ่งเมื่อแทรกตัวเข้าสู่ปริภูมิของความหมายชายขอบ (Marginalization) แล้วการเปลี่ยนแปลงบางประการก็เริ่มเกิดขึ้นเพราะความเป็นชาติพันธุ์นำมาซึ่งการเปิดพื้นที่อย่างกว้างขวางกว่าเก่าก่อน ดังเช่นในกรณีของชาวนา เนื่องจากชุมชนชาวนาหรืออัตลักษณ์ของความเป็นชาวนา ผู้เฝ้าอยู่กับระบบการผลิตและสภาพแวดล้อมทางกายภาพบางประเภทที่เอื้อต่อการผลิตในภาคเกษตรเท่านั้น หากแต่ความเป็นชาติพันธุ์ไม่จำเป็นต้องยึดติดอยู่กับพื้นที่หรือระบบการผลิตอย่างใดอย่างหนึ่ง ความเป็นชาติพันธุ์จึงนำเสนออัตลักษณ์ในมิติที่สอดคล้องสำหรับคนชายขอบ คนไร้ราก พลัดถิ่น คาที่อยู่ และไร้ที่ดินทำกิน อันจะเป็นลักษณะกลุ่มชนมากมายในประเทศโลกที่สามปัจจุบัน

ยศ สันตสมบัติ (2547 อ้างถึงใน สมหมาย ชินนาค, 2545 : 153) ได้กล่าวว่า สำหรับชาวนาชาวไร่และชนชายขอบผู้ด้อยโอกาสทั้งหลาย ในปัจจุบันอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เริ่มมีความหมายในฐานะเป็นตัวแทนของความเป็นบ้าน ความเป็นชุมชน พื้นที่ที่ปลอดภัย พื้นที่ซึ่งพวกเขาไม่จำเป็นต้องอธิบายตนเองต่อคนนอก ความเป็นชาติพันธุ์ต่อพื้นที่เริ่มมีความหมายแนบสนิทซึกกันมากขึ้น เมื่อมีการล้าเลิกอดีตและการโยยหาความสุขในอดีตซึ่งอาจไม่เคยมีจริง ความรู้สึกโยยหาที่เป็นจุดเริ่มต้นแห่งการมองข้ามความสำคัญเชิงอำนาจ ความแตกต่างและกีดกันสิทธิ การเปิดพื้นที่ทางสังคม การสร้างบ้าน ความเป็นชุมชนและความเป็นชาติพันธุ์จึงมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อคนชายขอบในปัจจุบัน ดังนั้น อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงมิใช่สิ่งที่หยุดนิ่งตายตัวอีกต่อไป แต่กลับกลายมาเป็นผลิตผลแห่งการต่อสู้ที่เลื่อนไหลไปตามบริบทและสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ยังเชื่อมโยงแนบแน่นกับยุทธวิธีทางการเมืองและการตีความทางประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงมิใช่ผลผลิตทางเชื้อชาติ ชนชาติ และวัฒนธรรม หากแต่อัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นและสร้างใหม่เป็นกระบวนการอย่างสัมพันธ์กับบริบทและสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาและการเลื่อนไหลของเครือข่ายแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ประเด็นสำคัญในการทำความเข้าใจกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในลักษณะสัมพันธ์จึงอยู่ที่ว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไม่อาจดำรงอยู่อย่างโดด ๆ แยกออกจากความสัมพันธ์กับชนกลุ่มอื่น ๆ กระบวนการก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ในบริบทของ “ความเป็นชาติพันธุ์” จึงไม่อาจแยกออกได้จากความสัมพันธ์เชิงอำนาจและโครงสร้างความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ การเมือง และสัญลักษณ์ เมื่อประเด็นเรื่อง “ความเป็นชาติพันธุ์” กลายเป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจจากประชาคมโลก ทำให้เกิดการเปิดพื้นที่ให้กับการเมืองเชิงวัฒนธรรมแบบใหม่ ที่ซึ่งชนชายขอบผู้อ่อนแอสามารถก่อร่างสร้างตัวตนและยืนหยัดท้าทายการรุกรานของรัฐชาติ การทำความเข้าใจกับอัตลักษณ์และความมีตัวตนของชาวชายขอบกลุ่มต่าง ๆ จึงไม่อาจพิจารณาแยกออกจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ชนเหล่านี้มีกับชนกลุ่มอื่น ๆ ทั้งในวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง

การทำความเข้าใจกับกระบวนการสร้างอัตลักษณ์และตัวตนทางสังคมของชนชายขอบจึงสัมพันธ์เชื่อมโยงแนบแน่นกับการทำความเข้าใจ “ชาติพันธุ์” ในฐานะเป็น “เวทีการต่อสู้ทางวัฒนธรรม” ที่ซึ่งพรมแดนถูกรื้อถอนและปักใหม่อยู่ตลอดเวลา การปรับเปลี่ยนพรมแดนทางวัฒนธรรมทำให้เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจกับความขัดแย้งเชิงคุณค่า และอุดมการณ์ทางสังคมที่เลื่อนไหลไปอย่างต่อเนื่อง ภายใต้วิธีคิดเช่นนี้ความขัดแย้งถูกยกระดับให้กลายเป็นบรรทัดฐานทางสังคม ความขัดแย้งและการต่อสู้มีใช้สิ่งที่เลวร้ายหรือสร้างความแตกแยก หากแต่ความขัดแย้งเป็นรากฐานแห่งพลวัตทางสังคม (สมหมาย ชินนาค, 2547 : 154)

แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เป็นการอธิบายตัวเองของมนุษย์ อันเกิดจากการปฏิสังสรรค์ทั้งในกลุ่มและนอกกลุ่ม ตั้งแต่กลุ่มเล็ก ๆ ไปจนถึงกลุ่มใหญ่ ๆ ไปจนถึงระดับโลก “อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์” เป็นความรู้สึกร่วมอัตลักษณ์ ความเป็นกลุ่มเดียวกัน ซึ่งแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ภูมิพัฒน์กล่าวว่า อัตลักษณ์เป็นเครื่องมือหรือสัญลักษณ์ที่กลุ่มชาติพันธุ์นำมาใช้แสดงออกหรือสำนึกในทางชาติพันธุ์ของตน เกิดขึ้นเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับความแตกต่างที่เกิดมาจากสำนึกทางชาติพันธุ์ (ภูมิพัฒน์ เชตียนานท์, 2546 : 19-20)

กลุ่มชาติพันธุ์ต่างจากเชื้อชาติ (Race) ตรงที่กลุ่มชาติพันธุ์จะถือเอาองค์ประกอบทางวัฒนธรรมเป็นเกณฑ์ในการแบ่งกลุ่ม เช่น ภาษา ขนบธรรมเนียมประเพณี การแต่งกาย ถิ่นที่มา และบรรพบุรุษ เป็นต้น ส่วนเชื้อชาตินั้นจะถือเอาลักษณะทางชีววิทยาเป็นเกณฑ์ในการแบ่ง เช่น รูปร่าง ลักษณะผม สีผิว และสีตา เป็นต้น (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2549 : 53-54) ในการเรียนรู้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มีตัวอย่างงานศึกษาของ ฮานิต้า (F.B. Hanita) ที่ทำการศึกษายิวในประเทศสหรัฐอเมริกาที่ถูกกดขี่จากสังคมใหญ่ถึงขนาดต้องเกาะกลุ่มกันแล้วค่อยแยกตัวออกมา (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2549 : 54) ค้นพบว่ายิวจะรวมตัวกันเมื่อต่างต้องเผชิญชะตากรรมแบบเดียวกัน อีกทั้งยังมีการเรียนรู้กระบวนการปฏิสัมพันธ์กันภายในกลุ่มมากกว่าปฏิสัมพันธ์กันภายนอกกลุ่ม

แนวคิดชาติพันธุ์สัมพันธ์ ดังที่สุเทพ สุนทรเกสซ์ (2548 : 81-97) ได้มีข้อสรุปไว้ว่า ปรากฎการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่แพร่หลายโดยทั่วไปทั้งในอดีตและปัจจุบันพบว่า กลุ่มชนเผ่าหมู่บ้าน รวมถึงชุมชน ที่ในครั้งหนึ่งเคยโดดเดี่ยวและมีชีวิตความเป็นอยู่อย่างอิสระได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ ที่เกิดขึ้นใหม่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์

แนวคิดหลังสมัยใหม่กับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ก่อนแนวคิดของยุคหลังสมัยใหม่คือ อัตลักษณ์ยุคสมัยใหม่ (Modernism) มีหลักในการคิด คือ ปรัชญาในยุคแสงสว่างแห่งภูมิปัญญา (Enlightenment) ในราวศตวรรษที่ 18 ลัทธิปัจเจกนิยม (Individualism) เชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์ในการเข้าถึงความรู้ ความจริง (Truth) ที่เป็นสากล การมองโลกในแง่ดีเป็นทัศนคติของยุคพฤติกรรมที่สอดคล้องกับระเบียบและความเป็นเหตุเป็นผลของความจริงขั้นสูงสุด วิทยาศาสตร์เป็นคัมภีร์ส่องทางไปสู่ความก้าวหน้าของอารยธรรมในทุก ๆ ด้าน เจนกินส์ (Jenkins, 1996 : 112) กล่าวว่า อัตลักษณ์มีใช้สิ่งที่มีอยู่แล้วในตัวของตัวเอง หรือกำเนิดขึ้นมาพร้อมกับคนหรือสิ่งของ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและมีลักษณะของความเป็นพลวัตอยู่ตลอดเวลา สอดคล้องกับเบอร์เจอร์และลักแมนที่กล่าวไว้ว่า อัตลักษณ์เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นจากกระบวนการทางสังคม เมื่อตกผลึกแล้วอาจมีความคงที่และปรับเปลี่ยนหรือเปลี่ยนแปลงรูปแบบใหม่ ๆ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ทางสังคมเป็น

หลัก กล่าวคือ มีการรับรู้เกี่ยวกับตัวเองอย่างไร และคนอื่นรับรู้เกี่ยวกับเราอย่างไร มีกระบวนการทางสังคมในการสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์โดยขึ้นอยู่กับบริบทความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีต่อคนหรือกลุ่มบุคคลกลุ่มอื่น ๆ ด้วย

อย่างไรก็ตามฮอลล์ (Hall, 1997 : 45) ชี้ให้เห็นว่า ความเป็นตัวตนคือชิ้นส่วนหลายส่วนประกอบกันในบริบทของสถานการณ์หนึ่ง ๆ มีการเชื่อมโยงร้อยเรียงชิ้นส่วนต่าง ๆ และการแสดงออกของปัจเจกอีกรูปแบบหนึ่งได้ ดังนั้นจึงสามารถสร้างอัตลักษณ์ที่หลากหลายได้ในสถานการณ์ที่แตกต่างกันออกไป มีการผสมผสานองค์ประกอบของวาทกรรมเหล่านั้นไปในทิศทางที่ต่างไป สำหรับ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2544 : 58) กล่าวถึง อัตลักษณ์ของชุมชน ว่าเป็นความพยายามของชุมชนที่จะบอกให้คนอื่นรับรู้ ว่า ชุมชนของตนเป็นใคร และอย่างไร เป็นความพยายามที่กำหนดความสัมพันธ์ของชุมชนกับกลุ่มคนอื่น ๆ ในสังคม หรืออีกนัยหนึ่งกล่าวได้ว่า อัตลักษณ์ คือพลังในการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคม ลำดับต่อมา วินดี สันติวุฒิมณี (2545 : 34) ได้กล่าวว่า อัตลักษณ์ เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นเรา ความเป็นพวกเขา ที่แตกต่างออกไปจากพวกเขา หรือคนอื่น ๆ อัตลักษณ์ไม่จำเป็นต้องมีหนึ่งเดียว อัตลักษณ์อาจมีหลายอย่างที่ประกอบกันขึ้นมาเป็นเรา เป็นพวกเขา และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ หมายถึง สิ่งต่าง ๆ ที่ทำให้สมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์รับรู้ในความเหมือนและความแตกต่างจากกลุ่มชาติอื่น ๆ

ในกรณีชาติพันธุ์ของไทยนั้น อีริก ไฮเดนฟาเดน (Erik Seidenfaden) ได้ค้นคว้าเกี่ยวกับชนชาติต่าง ๆ ที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย และได้เสนอรายงานไว้ในสยามสมาคมว่า กลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยนั้นแบ่งโดยอาศัยเผ่าออกเป็นกลุ่มใหญ่ ๆ ได้ 3 กลุ่ม คือ

1. กลุ่มชนเผ่าเนกรอยด์ (Negriod) ได้แก่ พวกเซมิง (Semang) ปิกมี (Pigmies) ชนกลุ่มนี้อาศัยอยู่ทางตอนใต้ของประเทศไทย บริเวณที่มีอาณาเขตติดกับมลายู
2. กลุ่มชนเผ่าออสโตร-เอเชียติก (Austro-Asiatic) ชนกลุ่มนี้จัดอยู่ในเชื้อชาติมอญ-เขมร ได้แก่ ชาวชอง ละว้า และอื่น ๆ
3. ชนเผ่ามองโกลอยด์ (Mongoloid) ได้แก่ ชาวไทย ชาวจีนในประเทศไทย ตลอดจนชาวเขาบางกลุ่มที่อาศัยอยู่ทางภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย โดยส่วนใหญ่จะเป็นชาวจีนหรือทิเบต (สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์, 2543 : 55)

ส่วนกรณีชาติพันธุ์ของ นักปราชญ์ในทางมานุษยวิทยาได้จัดให้ของอยู่ในจำพวกตระกูลมอญ-เขมร เช่นเดียวกับกับขอมโบราณ ส่วนนักชาติพันธุ์วิทยาบางท่านได้จัดว่า ของมีเลือดผสมของพวกเวดติดและนิกริโตร และจากการสำรวจของโครงการวิจัยภาษาและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออกเฉียง เมื่อปี พ.ศ. 2522 พบว่าชาวชองนั้นมีเลือดผสมของพวกเมลานีเซียน (Melanesian) ด้วย

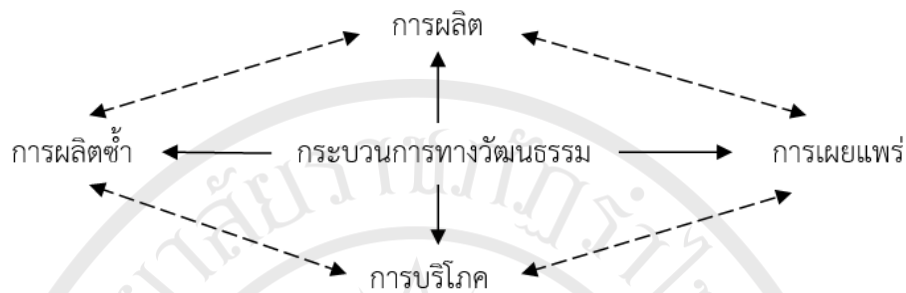
2.1.2 แนวคิดเกี่ยวกับการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม

การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม เป็นกระบวนการที่รองรับความยั่งยืน และเป็นหลักประกันความต่อเนื่องของวัฒนธรรม ซึ่งเมื่อเกิดวัฒนธรรมขึ้นต้องมีการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดวัฒนธรรม ถ้าวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นมาใหม่ไม่ได้รับการผลิตซ้ำ วัฒนธรรมใหม่นั้นก็จะมีอายุเพียงแค่นั้น ๆ แล้วก็จะสูญหายไป แนวคิดนี้เกิดมาจากการผลิตซ้ำด้านวัตถุนิยม การผลิตซ้ำด้านแรงงาน เช่น การหาคนงานรุ่นใหม่ทดแทน และการผลิตซ้ำด้านความคิด จิตสำนึก และอุดมการณ์ เป็นต้น

กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน (2551 : 67) ได้อธิบายแนวคิดเรื่องการผลิตทางวัตถุของมาร์กเพิ่มเติมว่าไม่เพียงแต่วัตถุเท่านั้นที่ต้องมีการผลิต แม้แต่วัฒนธรรม อุดมการณ์ จิตสำนึกก็ต้องผ่านกระบวนการผลิตเช่นเดียวกัน (Cultural Production) โดยวัฒนธรรมแบ่งได้เป็น 2 ประเภท คือ 1) วัฒนธรรมที่มีชีวิตอยู่ (Lived Culture) หมายถึง วัฒนธรรมทุกอย่างอยู่ในช่วงเวลาหนึ่ง สถานที่หนึ่ง และเฉพาะคนที่มีชีวิตอยู่ในช่วงเวลานั้นเท่านั้นที่จะเข้าถึงและสัมผัสวัฒนธรรมดังกล่าวได้ 2) วัฒนธรรมที่ได้รับการบันทึก (Record Culture) หมายถึง บางส่วนของวัฒนธรรมที่มีชีวิตอยู่และได้รับการบันทึก หรือผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดต่อมา หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “วัฒนธรรมแห่งยุคสมัย” (Culture of the Period) ซึ่งถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของ “ประเพณีในการเลือกสรร” (Selective Tradition) เนื่องจากว่าในชีวิตประจำวันของคนเรามีวัฒนธรรมที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ตลอดเวลา แต่ประเพณีในการเลือกสรรจะทำหน้าที่คัดเลือกให้วัฒนธรรมบางอย่างถูกผลิตซ้ำให้มีชีวิตยืนยาวต่อไป และทุกครั้งที่มีประเพณีในการเลือกสรรเกิดขึ้น จะมีการตีความหมายให้กับวัฒนธรรมที่จะถูกบันทึกไว้เสมอ ทั้งนี้สถาบันหรือบุคคลที่มีอำนาจจะเป็นผู้ชี้ขาดความยืนยงของวัฒนธรรมของแต่ละกลุ่ม

จากการนำเสนอความหมายของการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมตามแนวคิดของนักวิชาการดังกล่าวข้างต้น สามารถสรุปได้ว่า การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม หมายถึง การดำรงรักษา ปกป้อง หรือเพิ่มพูนวัฒนธรรมที่มีการผลิตขึ้นในกลุ่มสังคม เมื่อเกิดการผลิตและสร้างความหมายทางวัฒนธรรมใหม่ขึ้นมา สมาชิกจะทำการคัดเลือกความคิด ความเชื่อ ค่านิยม หรือการปฏิบัติที่เหมาะสม และทำการผลิตซ้ำด้วยวิธีการต่าง ๆ จนเกิดการยอมรับเป็นบรรทัดฐานเพื่อการอยู่ร่วมกัน ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเป็นหนึ่งเดียวของกลุ่ม สร้างความแตกต่างระหว่างกลุ่ม วัฒนธรรมใดที่มีการผลิตขึ้นแล้วไม่ได้รับการยอมรับ วัฒนธรรมก็จะตายไปในที่สุด ทั้งนี้ สถาบันหรือบุคคลที่มีอำนาจจะเป็นผู้ชี้ขาดความยืนยงของวัฒนธรรม และแต่ละกลุ่มสังคมก็จะมีแนวทางปฏิบัติด้านวัฒนธรรมที่แตกต่างกันออกไป

การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม เป็นความสัมพันธ์ขององค์ประกอบการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมทั้งในระดับที่เป็นนามธรรมและในระดับที่เป็นรูปธรรม ซึ่งประกอบไปด้วยผู้ผลิตวัฒนธรรม เนื้อหาสาระ สถานที่ สื่อที่ใช้ในการสืบทอด และผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมจึงเกิดการสื่อสารขึ้นเพื่อสืบทอดหรือขยายผู้เผยแพร่วัฒนธรรม เพิ่มช่องทางในการสื่อสารทางวัฒนธรรม และเพิ่มสมาชิกใหม่ในองค์การ การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมจะมีความหมายสมบูรณ์ก็ต่อเมื่อเป็นการผลิตซ้ำที่มีรหัส ความหมายหรือความเชื่อบางประการแฝงอยู่เบื้องหลัง ดังนั้น กาจจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน (2551 : 67) จึงเสนอแนวทางการศึกษากระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม ซึ่งมีองค์ประกอบ 4 ด้าน ได้แก่ การผลิต การเผยแพร่ การบริโภค และการผลิตซ้ำ ซึ่งสามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการศึกษาวัฒนธรรมองค์การ โดยพิจารณาว่าวัฒนธรรมในองค์การถูกผลิตขึ้นมาได้อย่างไร ใครเป็นผู้ผลิตวัฒนธรรม วัฒนธรรมดังกล่าวมีการเผยแพร่หรือสื่อสารในองค์การอย่างไร สมาชิกในกลุ่มรับรู้และเข้าใจวัฒนธรรมเหล่านั้นอย่างไร อีกทั้งสมาชิกในกลุ่มมีวิธีการผลิตซ้ำวัฒนธรรมองค์การอย่างไร ตามภาพที่ 2.1



ภาพที่ 2.1 กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม

กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน (2551 : 67) จะได้ให้แนวทางในการวิเคราะห์กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม อธิบายเพิ่มเติมถึงกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมทั้ง 4 ด้าน ดังนี้

1. ด้านการผลิต คือ การพิจารณาว่าวัฒนธรรมได้รับการผลิตและสร้างความหมายขึ้นมาได้อย่างไร ใครเป็นผู้ผลิตทางวัฒนธรรม ผู้ผลิตสร้างสัญลักษณ์หรือสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมอย่างไร ทั้งนี้ กริสเวิร์ล (Grisworld, 2004 : 80-85) ได้อธิบายว่าการผลิตวัฒนธรรมมีความสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมภายนอกองค์กร เช่น ระบบการตลาด ผู้ซื้อผู้บริโภค ผู้ที่มีอำนาจทางการตลาด รวมทั้งโครงสร้างทางการเมือง สังคมและวัฒนธรรม ผู้ผลิตวัฒนธรรมจะทำการตรวจสอบสภาพแวดล้อมอย่างรอบคอบเพื่อที่จะผลิตวัฒนธรรมให้มีความสอดคล้องกับความต้องการของผู้มีส่วนเกี่ยวข้องเพื่อต่อสู้กับคู่แข่ง การผลิตวัฒนธรรมจะนำไปสู่การสร้างควมหมายของวัตถุทางวัฒนธรรม โดยการสร้างความหมายทางวัฒนธรรมต้องอาศัยความเข้าใจที่ตรงกันทั้งผู้ผลิตและผู้รับด้วย

2. ด้านการเผยแพร่ คือ การพิจารณาว่าผู้ผลิตวัฒนธรรมดำเนินการเผยแพร่วัฒนธรรมให้เป็นที่รับรู้ทั่วถึงกันในองค์กรอย่างไร โดยมีกรกล่าวถึงการเผยแพร่วัฒนธรรมที่เกิดจากการที่แต่ละกลุ่มในสังคมพยายามที่จะผลิตวัฒนธรรมให้เป็นของตนเอง ดังนั้น จึงทำให้ผู้ผลิตวัฒนธรรมและสมาชิกในกลุ่มร่วมกันสร้างความหมายและวิถีทางการรับรู้วัตถุทางวัฒนธรรม และดำเนินการแบ่งปันความหมายทางวัฒนธรรมที่มีอยู่ด้วยวิธีการต่าง ๆ ให้เป็นที่รับรู้กันภายในกลุ่ม อาจจะทำให้เกิดประโยชน์หรือเป็นอุปสรรคต่อการขับเคลื่อนกลุ่มก็ย่อมได้ การเผยแพร่วัฒนธรรมเป็นกิจกรรมการแลกเปลี่ยนความรู้ในระดับปัจเจกบุคคล ระดับกลุ่มย่อย และระดับกลุ่มใหญ่ของสมาชิกทั้งหมดในกลุ่ม เพื่อให้สมาชิกในกลุ่มทุกคนรับรู้ความหมายทางวัฒนธรรมขององค์กร ผู้ผลิตวัฒนธรรมจะดำเนินการกระตุ้นเตือนให้สมาชิกในกลุ่มประพฤติตามเป้าหมายเสมอ

3. ด้านการบริโภค คือ การพิจารณาว่าสมาชิกในกลุ่มรับรู้หรือบริโภควัฒนธรรมที่ถูกเผยแพร่อย่างไร และความหมายของวัฒนธรรมที่สมาชิกในกลุ่มรับรู้มีการเปลี่ยนแปลงจากสิ่งที่คุณผลิตวัฒนธรรมได้สร้างขึ้นไว้อย่างไร ทั้งนี้ การรับรู้ของปัจเจกบุคคลเกี่ยวข้องกับการรับรู้ทางสังคม (Social Mind) ในฐานะสมาชิกของกลุ่มที่เข้าไปมีส่วนร่วม ซึ่งเกิดขึ้นจากการสื่อสารระหว่างบุคคล อันจะทำให้เกิดความคิดที่แตกต่างเมื่อมารวมตัวอยู่กันเป็นหมู่คณะ เหตุเพราะการรับรู้ทางสังคมมีที่มาจาก

ความสนใจเฉพาะบุคคล อารมณ์ ความรู้สึก และการทำความเข้าใจความหมายจากวัตถุหรือสัญลักษณ์ที่รับรู้และมองเห็น ความแตกต่างของระดับขั้นในสังคม และประสบการณ์ที่สะสมมาจะส่งผลให้บุคคลแต่ละคนมีการรับรู้ทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันออกไป

4. ด้านการผลิตซ้ำ คือ การพิจารณาว่าวัฒนธรรมถูกผลิตซ้ำต่อเนื่องเพื่อให้ดำรงอยู่ได้อย่างไร ทั้งนี้ การผลิตซ้ำมีความเกี่ยวข้องกับการสื่อสารทางวัฒนธรรม ซึ่งมีผลต่อการรับรู้ความหมายทางวัฒนธรรม โดยกลุ่มคน สังคม และเทคโนโลยีมีความสัมพันธ์ต่อการสร้างและการเปลี่ยนแปลง อัตลักษณ์ของกลุ่ม เพราะสมาชิกในกลุ่มมีการแลกเปลี่ยนข้อมูล ข่าวสาร และความรู้ทางวัฒนธรรมกันอยู่ตลอดเวลา ซึ่งการผลิตซ้ำสามารถทำได้โดยการสื่อสารผ่านตัวบุคคล หรือใช้สื่อเทคโนโลยีต่าง ๆ ด้วยวิธีการดังนี้

4.1 การบอกเล่า ซึ่งการบอกเล่าเป็นการสื่อสารแบบเผชิญหน้า (Face to Face) ซึ่งถูกใช้ในการแบ่งปันความรู้ร่วมกันอย่างกว้างขวาง การบอกเล่าเป็นการใช้รูปแบบการสื่อสารหนึ่งที่ได้พบได้ตั้งแต่ในระดับครอบครัว กลุ่มเพื่อน หรือกลุ่มที่ทำงาน ความรู้ที่ถูกพูดซ้ำแล้วซ้ำอีกอย่างต่อเนื่องจะกลายมาเป็นแหล่งข้อมูลทางประวัติศาสตร์ ในการสื่อสารด้วยวิธีการบอกเล่าคำศัพท์หรือเรื่องราวที่ถูกนำมาใช้สื่อสารจะมีลักษณะเฉพาะเจาะจง มักมีการแต่งเติมเรื่องมหัศจรรย์ เรื่องพลังลึกลับ และเรื่องทางจิตวิญญาณ ซึ่งสามารถใช้ได้แค่ที่ใดที่หนึ่งเท่านั้น แต่เรื่องที่เกิดขึ้นจริง และข้อมูลทางประวัติศาสตร์ส่วนมากมักจะถูกมองข้ามไป

4.2 การบันทึกลายลักษณ์อักษร ความรู้ที่ได้มาจากการบันทึกลายลักษณ์อักษรที่ปรากฏในงานเขียนต่าง ๆ เป็นการแบ่งปันเรื่องราวทางประวัติศาสตร์จากตำนาน และเป็นการเสริมสร้างความรู้ของปัจเจกบุคคลอย่างเฉพาะเจาะจง ซึ่งงานเขียนแต่ละงานมีอิทธิพลต่อกลุ่มสังคมต่าง ๆ มาก เพราะงานเขียนจะทำหน้าที่สร้างความสัมพันธ์ของหมู่คณะ และเป็นสื่อกลางระหว่างสมาชิกที่ไม่เคยรู้จักหรือไม่เคยพบกันมาก่อนเลย ซึ่งถูกนำมาใช้ในการพัฒนาความรู้ หรือเชื่อมความสัมพันธ์ในกลุ่มของตน

4.3 สื่ออิเล็กทรอนิกส์

4.3.1 สื่ออิเล็กทรอนิกส์ทำหน้าที่เชื่อมโยงผู้คนต่างสถานที่ให้ติดต่อสื่อสารกันได้ ไม่มีช่องว่างเรื่องเวลา สามารถนำเสนอไปยังผู้คนกลุ่มใหญ่มากกว่าสิ่งตีพิมพ์ เช่น จดหมายอิเล็กทรอนิกส์ (E-mail) ที่สามารถใช้ในการกระจายข่าวสารไปยังทั่วโลก เป็นต้น

4.3.2 สื่ออิเล็กทรอนิกส์สามารถแสดงความคิดเห็น แสดงอารมณ์ที่เกิดขึ้นจริงในขณะนั้น และสามารถสร้างความใกล้ชิดระหว่างผู้ส่งสารและผู้รับสาร

4.3.3 สื่ออิเล็กทรอนิกส์ทำให้การเข้าถึงวัฒนธรรมมีความเป็นประชาธิปไตยในเรื่องของเขตแดนและเวลา เช่น การบันทึกการแสดงคอนเสิร์ตไว้ในเทปบันทึกภาพและเสียงที่ทำให้ผู้ชมสามารถเลือกฟังหรือรับชมที่ใดเวลาใดก็ได้ ไม่มีข้อจำกัดในเรื่องของเวลาและสถานที่ เป็นต้น

4.3.4 สื่ออิเล็กทรอนิกส์ทำให้การเข้าถึงวัฒนธรรมง่ายมากขึ้น ลดข้อจำกัดด้านพื้นฐานการศึกษา ในขณะที่มีการสื่อสารด้วยการเขียนต้องการทักษะมากมาย แต่ในการสื่อสารด้วยสื่ออิเล็กทรอนิกส์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งโทรศัพท์หรือโทรศัพท์ ต้องการทักษะที่ใช้ในการสื่อสารน้อยกว่า

อีกทั้งมนุษย์ยังสามารถควบคุมและใช้งานได้แบบเสมือนจริง เช่น การรับชมรายการที่น่าสนใจผ่านทางโทรทัศน์ การติดตามข่าวสารได้จากทั้งหนังสือพิมพ์และทางวิทยุหรือโทรทัศน์ การแสดงความคิดเห็นหรือความรู้ผ่านทางการใช้โทรศัพท์ รายการทอล์กโชว์ (Talk Show) หรือทางเว็บไซต์ นอกจากนี้การสื่อสารผ่านสื่ออิเล็กทรอนิกส์สามารถนำไปเป็นเครื่องมือในทางการเมืองหรือนำเสนอแนวคิด ค่านิยมที่มีอิทธิพลต่อคนในสังคมได้ รวมถึงสามารถนำไปใช้สร้างโอกาสทางธุรกิจหรือสร้างปัญหาสังคมเพิ่มขึ้นอีกด้วย

2.1.3 ทฤษฎีสำนักร่วมวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies)

2.1.3.1 เอกลักษณะของทฤษฎีสำนักร่วมวัฒนธรรมศึกษาแห่งอังกฤษ

1. คุณลักษณะของสำนักเบอร์มิงแฮม

เนื่องจากสำนักเบอร์มิงแฮมเป็นสำนักวิชาการที่ค่อนข้างใหม่ และก่อตั้งมาในช่วงครึ่งหลังศตวรรษที่ 20 นี้เอง ทำให้ด้านหนึ่งสำนักนี้ก็ได้รับอิทธิพลจากนักทฤษฎีก่อนหลายคน แต่ก็พัฒนาคุณลักษณะเฉพาะของสำนักออกมา ซึ่งพอที่จะสรุปเอกลักษณ์เด่นของสำนักวิชาการแห่งนี้ได้ ดังภาพที่ 2.2



ภาพที่ 2.2 แสดงคุณลักษณะของสำนักเบอร์มิงแฮม

1) เอกลักษณะประการแรกของสำนักเบอร์มิงแฮม จะสนใจวิเคราะห์การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม (Cultural Production/Reproduction) มากกว่าจะดูที่ตัวผลผลิตทางวัฒนธรรม (Cultural Product) เพียงอย่างเดียว กล่าวคือ ถ้าจะศึกษากรณีวัฒนธรรมใด ๆ แล้วนักวิชาการสำนักนี้จะเห็นทั้งด้านที่หยุดนิ่งและด้านที่เคลื่อนไหวของวัฒนธรรมในเวลาเดียวกัน

ตัวอย่างเช่น ในกรณีของการศึกษาวัฒนธรรมแฟนคลับ สำนักเบอร์มิงแฮมจะไม่มอง “แฟนคลับ” ว่าเป็นเพียงแค่ “แฟนคลับ” หรือ “รูปแบบการรวมกลุ่มของผู้คนที่ศรัทธาในนักร้องคนใดคนหนึ่ง” เท่านั้น แต่ทว่า พวกเขาจะวิเคราะห์ทั้งกระบวนการผลิตและผลผลิตซ้ำวัฒนธรรมแฟนคลับว่าเป็นอย่างไร ตั้งแต่การก่อรูปของแฟนคลับ (ซึ่งต่อยอดร่องรอยมาจากวัฒนธรรมแม่ยกของสื่อพื้นบ้านดั้งเดิม) การธำรงรักษาแฟนคลับ (เช่น การสืบต่อจากรุ่นสู่รุ่น

การมีกฎระเบียบของกลุ่ม การสานเครือข่ายกันข้ามกลุ่ม) การเปลี่ยนบทบาทหน้าที่ของแฟนคลับ (เช่น แฟนคลับนี้ร้องจำนวนมากรวมตัวกันเพื่อสนองความต้องการหาพื้นที่ที่แตกต่างไปจากชีวิตประจำวันที่ซ้ำซากของปัจเจกบุคคล แต่เมื่อสังคมสมัยใหม่เริ่มเผชิญปัญหาความสัมพันธ์อันเปราะบางของสถาบันครอบครัว แฟนคลับก็ได้ขยายบทบาทหน้าที่ใหม่มาค้าจนสถาบันดังกล่าวเพิ่มขึ้น ดังกรณีของพ่อแม่ลูกรวมตัวกันเป็นสมาชิกแฟนคลับและไปดูคอนเสิร์ตเบิร์ด ธงไชย ร่วมกัน) เป็นต้น (สุปรिता ซอล่าโย, 2549)

2) เนื่องจากการเห็นขีดจำกัดของทฤษฎีมาร์กซิสม์ดั้งเดิมที่สนใจแต่มิติเศรษฐกิจเป็นหลัก สำนักเบอร์มิงแฮมจึงได้เสนอว่า ในการศึกษาปรากฏการณ์สังคมต่าง ๆ จำเป็นต้องมองแบบเป็นองค์รวม (Holistic) ให้มากขึ้น เช่น ต้องดูทั้งมิติของเศรษฐกิจ การเมือง สังคม วัฒนธรรม การสื่อสาร อำนาจ ความเชื่อ ฯลฯ ดังตัวอย่างกรณีของการวิเคราะห์ปัญหาโรคเอดส์นั้น ในขณะที่คนส่วนใหญ่จะมองแบบแยกส่วนว่า เอดส์เป็นปัญหาเรื่องสุขภาพ ร่างกายที่ติดเชื้อ HIV (หรือเป็นปัญหาระดับ “โรค” ชนิดหนึ่ง) แต่หากเราใช้ทฤษฎีวัฒนธรรมศึกษาวิเคราะห์ปรากฏการณ์โรคเอดส์ ก็จะพบว่า เอดส์ไม่ใช่แค่ “โรค” ทางร่างกายเท่านั้น แต่ยังเป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับมิติต่าง ๆ มากมาย ตั้งแต่ปัญหาระดับสังคม/ วัฒนธรรม (ที่มนุษย์สามารถตัดสายสัมพันธ์ระหว่างกันได้เพียงเพราะญาติ/ คนรู้จักติดเชื้อเอดส์) ปัญหาระดับการเมืองของระบบสุขภาพที่ล้มเหลว ปัญหาเชิงเศรษฐกิจ เช่น ค่ายารักษาโรคที่แพงมากจนคนชั้นล่างไม่อาจเข้าถึง และเป็นปัญหาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่มีเฉพาะคนบางกลุ่มเท่านั้นที่สามารถกำหนดนิยามความหมายของเอดส์ได้ อาทิ อำนาจในการสร้างความหมายว่า “เอดส์เป็นโรครที่น่ารังเกียจ” หรือ “เอดส์เป็นแล้วตายลูกเดียว” เป็นต้น

3) จุดเด่นของนักทฤษฎีวิพากษ์สำนักเบอร์มิงแฮม คือ การไม่เห็นด้วยกับนักวิชาการที่เน้นแต่ถกเถียงเชิงปรัชญาล้วน ๆ ทั้งนี้ เนื่องจากพื้นเพของนักวิชาการของสำนักหลายคน เป็นคนที่เติบโตมาจากกลุ่มชนชั้นล่างของอังกฤษ และเคยเผชิญกับปัญหาเชิงอำนาจทางสังคมมาก่อน อาทิ การเหยียดสีผิว ดังนั้น จุดยืนของสำนักเบอร์มิงแฮมจึงเห็นว่า นักวิชาการต้องทั้งศึกษาวิจัยและลงมือนำความรู้ไปสู่การปฏิบัติในเวลาเดียวกัน ดังเช่นกรณีที่นักวิชาการของสำนักนี้เคยเข้าร่วมฝึกอบรมกับสหภาพครูแห่งชาติของประเทศอังกฤษมาก่อน

4) จากเงื่อนไขที่สำนักเบอร์มิงแฮมเป็นกลุ่มนักวิชาการรุ่นหลังจากนักทฤษฎีวิพากษ์กลุ่มอื่น ๆ ได้พัฒนาความคิดขึ้นมา ประกอบกับพื้นเพความสนใจของนักวิชาการก็มาจากหลากหลายสาขาวิชา ดังนั้น พวกเขาจึงมีแนวโน้มจะพัฒนาศาสตร์ของทฤษฎีให้มีลักษณะเป็นสหวิทยาการ (Interdisciplinary) เช่น ผสมผสานทั้งภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วรรณกรรม สังคมวิทยา มานุษยวิทยา และอื่น ๆ รวมถึงศาสตร์ด้านการสื่อสาร โดยใช้วิธีการเข้าสู่ปัญหาเชิงวัฒนธรรมแนววิพากษ์

5) ในขณะที่นักทฤษฎีวิพากษ์รุ่นพี่แห่งสำนักแฟรงค์เฟิร์ตค่อนข้างยืนยันว่าวัฒนธรรมในยุคการผลิตแบบทุนนิยมจะถูกทำให้อ่อนแอและขาดพลัง (Passive/ Powerless) จนไม่สามารถชี้้นำการเปลี่ยนแปลงต่อสังคมได้ แต่สำนักเบอร์มิงแฮมกลับเห็นว่าข้อสรุปดังกล่าวนี้ง่ายเกินไป ดังนั้น พวกเขาจึงเสนอว่า นอกจากเราจะวิเคราะห์วัฒนธรรมเพื่อให้เกิดความเข้าใจ (Understanding) แล้ว เมื่อศึกษาเสร็จ ก็จะต้องมีการประเมิน/ตัดสินคุณค่า (Value Judgement) ด้วยว่า วัฒนธรรมดังกล่าวมีพลังมากน้อยเพียงไร

ตัวอย่างเช่น ในงานวิจัยของทิซัมพร เอี่ยมเรไร (2546) ที่ศึกษาเปรียบเทียบแบบแผนการชมฟุตบอลต่างประเทศทั้งในสนามกีฬาจริงและที่ถ่ายทอดผ่านสื่อโทรทัศน์ และทำให้เข้าใจว่าแบบแผนการดูกีฬาในสนามจริงนั้นมีความแตกต่างจากการดูโทรทัศน์หลายประการ (อาทิ บรรยากาศที่สมจริงต่างกัน หรือมุมมองที่ได้ดูจากสนามจะเป็นของผู้ชมเอง แต่ถ้าผ่านสื่อโทรทัศน์แล้ว จะเป็นมุมมองที่คัดสรรมาแล้วโดยคนทำสื่อ) นอกจากนี้ ทิซัมพรยังพบว่า สำหรับคนในสังคมเมืองปัจจุบัน ได้มีการสร้างแบบแผนการชมฟุตบอลแบบใหม่ขึ้นมาเป็น “พื้นที่ที่สาม” (Third Space) คือ การชมฟุตบอลในห้างในวาระโอกาสพิเศษ (อาทิ ช่วงการแข่งขันฟุตบอลโลก) ซึ่งด้านหนึ่งแม้จะเป็นการชมผ่านสื่อโทรทัศน์ แต่ก็ได้บรรยากาศการดูพร้อมกับคนอื่นราวกับได้ไปดูที่สนามกีฬาต่างประเทศจริง ๆ รวมทั้งผู้ชมยังใช้เวทีการสื่อสารใหม่นี้ เพื่อรวมตัวกันต่อต้านกฎระเบียบของสังคม (Resistance to Social Power) และทำในสิ่งที่ทำไม่ได้ในชีวิตประจำวัน เช่น ส่งเสียงเชียร์ให้ฮา สบค้ำหยาดกาย เพ้นท์หน้าตาเป็นธงสโมสร ขณะดูฟุตบอล เป็นต้น

อย่างไรก็ดี เนื่องจากผู้วิจัยใช้แนวทางการศึกษาของสำนักเบอร์มิงแฮมเป็นพื้นฐาน ดังนั้น นอกจากจะทำความเข้าใจแบบแผนการชมฟุตบอลในสนามวิจัยที่แตกต่างกันดังกล่าวแล้ว ในท้ายที่สุด ผู้วิจัยก็ได้ตัดสินใจ/ ประเมินคุณค่าให้เห็นด้วยว่า พลังทางวัฒนธรรมของการชมฟุตบอลนั้นอาจเปิดโอกาสให้ผู้คนมารวมกลุ่ม/ รวมตัวกัน หรือเปิดพื้นที่ใหม่ในการต่อต้านระเบียบของสังคม แต่ทว่าพลังดังกล่าวนี้ก็กลับเป็นแค่เงื่อนไขชั่วคราวเมื่อการแข่งขันฟุตบอลสิ้นสุดลง ชีวิตประจำวันของกลุ่มตัวอย่างก็จะหวนกลับไปเป็นเช่นเดิม หากไม่มีซึ่งแรงเกาะเกี่ยวจากสายสัมพันธ์เส้นอื่นมาเชื่อมเอาไว้

6) เนื่องจากช่วงที่แนวคิดของสำนักเบอร์มิงแฮมเริ่มเป็นที่แพร่หลายในยุโรปนั้นอยู่ในช่วงที่กระแสความคิดแบบหลังสมัยใหม่ กำลังมีอิทธิพลอยู่ด้วยเช่นกัน ดังนั้น นักวิชาการของสำนักนี้จึงผนวกเอาทฤษฎีหลังสมัยใหม่เข้ามาในศาสตร์ของวัฒนธรรมศึกษาด้วย ข้อเสนอของ “การรวมสิ่งที่เคยแยกขาดจากกันเข้าไว้ด้วยกัน” เช่น

(1) การรวมกันระหว่างวิธมองความเป็นท้องถิ่นกับความเป็นสมัยใหม่ เช่น การศึกษากระบวนการปรับประสานระหว่างวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์กับภูมิปัญญาชาวบ้าน ดังกรณีชนเผ่าผู้ไทของภาษาอีสานที่ชาวบ้านผสมผสานพิธีกรรมความเชื่อเรื่องผีรักษาโรคแบบท้องถิ่นที่เรียกว่า “เหยา” เข้ากับวิธีการรักษาโรคสมัยใหม่ในโรงพยาบาล

(2) การรวมกันระหว่างวัฒนธรรมชั้นสูงกับวัฒนธรรมชั้นล่าง อันเป็นข้อเสนอของเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ ที่ให้ลบเส้นแบ่งเกณฑ์ตัดสินคุณค่าทางวัฒนธรรมที่ใช้เรื่องชนชั้นเป็นตัวจำแนก

(3) การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างนักวิจัยกับกลุ่มตัวอย่าง ซึ่งแต่เดิมนักมานุษยวิทยาสสมัยก่อนเคยมีทัศนะว่า ผู้วิจัยคือผู้ที่ลงสนามเพื่อไปศึกษาชีวิตของกลุ่มตัวอย่าง แต่จะไม่เข้าไปแทรกแซงความเป็นไปของคนเหล่านั้น แต่นักวัฒนธรรมศึกษากลับเลือกใช้วิธีวิทยาแบบชาติพันธุ์วรรณา (Ethnography) ซึ่งสนใจทั้งมุมมองของคนวงนอกและคนวงในวัฒนธรรม รวมทั้งปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างนักวิจัยกับกลุ่มตัวอย่างในแต่ละกรณี

2.1.3.2 เปรียบเทียบทฤษฎีวิวัฒนาการศึกษากับทฤษฎีวิพากษ์กลุ่มอื่น

แม้สำนักเบอร์มิงแฮมจะเป็นกลุ่มนักวิชาการในสายทฤษฎีวิพากษ์ แต่ทว่าพวกเขาก็มีจุดร่วมและจุดต่างบางประการ เมื่อเปรียบเทียบกับนักทฤษฎีวิพากษ์กลุ่มอื่น ๆ ดังนี้ (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551 : 647)

1. สำนักเบอร์มิงแฮมสนใจ กระบวนการผลิต/ ผลิตซ้ำ (Production/ Reproduction) เช่นเดียวกับนักทฤษฎีวิพากษ์ที่ได้รับอิทธิพลจากมาร์กซ์ (Marx) แต่จุดเน้นของสำนักเบอร์มิงแฮมกลับไม่ใช่กระบวนการผลิตทางเศรษฐกิจ หากแต่เป็นการผลิต/ผลิตซ้ำวัฒนธรรมและอุดมการณ์ อันเป็นแนวคิดที่ได้รับอิทธิพลมาจากอัลธุสแซร์ ตัวอย่างเช่น หากเป็นการศึกษาละครโทรทัศน์ นักวิวัฒนาการศึกษาก็จะถามในทำนองว่า ละครโทรทัศน์ผลิต/ ผลิตซ้ำอุดมการณ์ต่าง ๆ ในสังคมอย่างไรบ้าง (อาทิ อารมณ์รักชาติสำนักความเป็นแม่/ เมีย/ นางเอกให้กับผู้ชมสตรี)

2. แม้จะมีจุดยืนเหมือนทฤษฎีมาร์กซิสม์ที่สนใจการวิเคราะห์มิติความขัดแย้งในสังคม แต่สำนักเบอร์มิงแฮมก็ขยายความคิดออกไปด้วยว่า วัฒนธรรมมีในพื้นที่ชุกช่อนความขัดแย้งทางชนชั้นเท่านั้น แต่ยังมีตัวแปรอื่น ๆ ด้วยเช่นกัน อาทิ เพศ วัย สีดวงชาติพันธุ์ ศาสนา วัฒนธรรมย่อย ฯลฯ

3. โดยปกติแล้ว หลักคิดทางเศรษฐศาสตร์ที่มีต่อวิถีการผลิต จะวิเคราะห์ทั้งมิติการผลิต (Production) การแพร่กระจาย (Distribution) และการบริโภค (Consumption) แต่อย่างไรก็ดี สำหรับนักมาร์กซิสม์สายคลาสสิกนั้น จุดสนใจสำคัญจะอยู่ที่มิติการผลิต เนื่องจากในช่วงศตวรรษที่ 19 นั้น ปัญหาของระบบทุนนิยมอยู่ที่การค้นหาวិธีการผลิตอย่างไรให้สนองอุปสงค์ (Demand) ของผู้คนได้อย่างเพียงพอ เพราะฉะนั้น ชนชั้นและกระบวนการขูดรีดจึงซ่อนเร้นอยู่ในกระบวนการผลิตเป็นหลัก แต่พอเข้าสู่ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ระบบการผลิตแบบอุตสาหกรรมได้สร้างอุปทาน (Supply) ในปริมาณมหาศาลจนล้นเกินความต้องการจริงของผู้คน ดังนั้น นักทฤษฎีวิพากษ์ของสำนักเบอร์มิงแฮม จึงเริ่มย้ายจุดสนใจมาที่มิติของการบริโภคมากขึ้น นอกจากนี้ด้วยอิทธิพลของนักวิชาการรุ่นพี่อย่าง โบดริยาร์ดทำให้นักวิวัฒนาการศึกษาไม่เพียงแต่สนใจวิเคราะห์การบริโภควัตถุเชิงประโยชน์ใช้สอยเท่านั้น แต่ยังมุ่งศึกษาการบริโภคสัญลักษณ์/ ความหมายผ่านพื้นที่ทางวัฒนธรรมด้วย

อย่างไรก็ตาม แม่วิธีวิทยาของสำนักเบอร์มิงแฮมจะมุ่งวิเคราะห์มิติการบริโภควัฒนธรรมเป็นหลัก แต่ก็ใช่ว่านักวิชาการของสำนักจะละทิ้งการทำความเข้าใจเรื่องการผลิตไปเลย ดังตัวอย่างเช่น งานของสจิวท ฮอลล์ ที่เสนอแบบจำลองเรื่อง “การเข้ารหัส/ ถอดรหัส” (Encoding/ Decoding) ซึ่งแสดงให้เห็นความสำคัญของการศึกษาทั้งการผลิตและการบริโภค ความหมายผ่านเวทีของการสื่อสาร

4. ในขณะที่ทฤษฎีวิพากษ์ทั่วไปสนใจเวทีการต่อสู้ (Space of Struggle) ของผู้คน แต่สำหรับนักมาร์กซิสม์ดั้งเดิม พื้นที่ดังกล่าวจะอยู่ในโรงงานอุตสาหกรรม ซึ่งสานุศิษย์ของมาร์กซ์เชื่อว่า เป็นสนามต่อสู้ระหว่างนายทุนกับชนชั้นกรรมาชีพ หรือมิเช่นนั้นก็เป็นพื้นที่ของสถาบันการเมือง เช่น การต่อสู้ในรัฐสภาหรือผ่านระบบกฎหมาย อย่างไรก็ตาม สำหรับสำนักเบอร์มิงแฮมนั้น แม้พวกเขาจะไม่ได้ปฏิเสธการดำรงอยู่ของเวทีการต่อสู้ทางเศรษฐกิจการเมืองข้างต้น แต่พวกเขาก็ได้ขยายให้เห็นว่า ปริณิณฑของการต่อสู้ยังมีอยู่ แม้แต่ในสนามรบของชีวิตประจำวัน

ตั้งตัวอย่างการต่อสู้ทางความคิด/ ตัวตนในชีวิตประจำวันของวัยรุ่นในช่วง 365 วันของการเตรียมตัวสอบเข้ามหาวิทยาลัยที่ปรากฏอยู่ในภาพยนตร์เรื่อง Final Score 365 วัน - ตามติดชีวิตเด็กเอ็นท์

สจิวต ฮอลล์ (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551 : 668-670)

มีทัศนะที่ปฏิเสธกลุ่มทฤษฎีการสื่อสารของอเมริกาในชื่อแบบจำลองการถ่ายทอดข่าวสาร (Transmission Model) หรือที่รู้จักกันในอีกชื่อหนึ่งว่า แบบจำลอง S-M-C-R ซึ่งเป็นแบบจำลองที่เชื่อในการสื่อสารทางเดียวจากผู้ส่งสารผ่านช่องทางหนึ่ง ๆ ไปยังผู้รับสาร ทั้งนี้ ฮอลล์ อธิบายว่าแบบจำลองนี้มีจุดยืนเรื่องการครอบงำความคิดที่ผู้ส่งสาร (Sender) มีอำนาจและกระทำเหนือผู้รับสาร (Receiver)

ตรงกันข้าม เขากลับคิดว่า นิยามของการสื่อสาร หมายถึง กระบวนการผลิต/ แพร่กระจาย/ บริโภค/ ผลิตซ้ำวัฒนธรรมและความหมายต่าง ๆ (The Production/ Circulation/ Consumption/ Reproduction of Culture and Meaning) ยกตัวอย่างเช่น หากใช้แนวคิดของฮอลล์ ข่าวข่มขืนที่ตีพิมพ์ลงในหนังสือพิมพ์จะไม่ใช่แค่การที่ผู้สื่อข่าวรายงาน/ ถ่ายทอดเนื้อหาของการข่มขืนไปยังผู้รับสารแบบง่าย ๆ เท่านั้น หากแต่เป็นกระบวนการผลิต/ เผยแพร่เนื้อหาความหมายตามวัฒนธรรมกระแสหลักที่ว่า “เป็นเพราะผู้หญิงแต่งตัวยั่ววนประพฤตินไม่เหมาะสม และมีเหตุต้องไปปรากฏตนในที่เปลี่ยว ๆ ยามค่ำคืน ทำให้เธอถูกฆาตกรบ้ากามข่มขืนในที่สุด” ซึ่งเมื่อถึงระดับของการบริโภคความหมายดังกล่าว อาจมีทั้งการยืนยันหรือปฏิเสธความหมายนี้ แล้วแต่ประสบการณ์ดั้งเดิมของผู้อ่านข่าวหนังสือพิมพ์ และในท้ายที่สุดก็อาจจะนำไปสู่การผลิตซ้ำความหมายหลักเอาไว้ว่า “เพราะผู้หญิงประพฤตินไม่ดีจึงถูกข่มขืน” หรืออาจเกิดการสร้างความหมายใหม่ขึ้นมาว่า “ไม่ใช่เรื่องการแต่งกายล่อแหลมหรือการปรากฏตัวในพื้นที่และเวลาที่ ไม่สมควร แต่เป็นเพราะการที่สังคมเชื่อว่าผู้ชายมีอำนาจที่จะข่มขืนผู้หญิงมากกว่า”

ฮอลล์ ได้โต้แย้งแนวคิดของทฤษฎีผลกระทบของสื่อต่อผู้รับสาร (Media Impact Theory) ซึ่งเชื่อว่า ผู้รับสารมีลักษณะตั้งรับ (Passive) ต่ออิทธิพลของสื่อ หากแต่เขาได้เสนอแนวคิดเรื่อง การเข้ารหัส/ การถอดรหัส (Encoding/ Decoding) ขึ้นมาอธิบายว่าระบบรหัส (Coding System) ของผู้ส่งสารและผู้รับสาร ไม่จำเป็นต้องเป็นรหัสการสื่อสารชุดเดียวกันเสมอไป การถอดรหัสมีได้ตั้งแต่ 1. การถอดรหัสด้วยจุดยืนแบบเดียวกับที่ผู้ส่งสารเข้ารหัสมา หรือที่เรียกว่า Preferred Reading 2. การถอดรหัสด้วยจุดยืนที่ต้องต่อรองความหมายเสียใหม่ ที่แตกต่างไปจากความตั้งใจของผู้ส่งสาร แต่ไม่ได้คัดค้านโดยตรง หรือที่เรียกว่า Negotiated Reading และ 3. การถอดรหัสด้วยจุดยืนที่ต่อต้านหรือขัดแย้งกับความหมายที่ผู้ส่งสารใส่รหัสมาหรือที่เรียกว่า Oppositional Reading จุดยืนในการตีความทั้งสามแบบนี้เกิดขึ้นตลอดเวลาในทุกเวทีของการสื่อสาร เพียงแต่ว่าสัดส่วนของแต่ละจุดยืนจะมากน้อยต่างกันเพียงไรเท่านั้น

ตั้งตัวอย่างงานวิจัยของอารยา ถาวรวันชัย (2539) ที่ใช้แนวคิดเรื่อง “การเข้ารหัส/ ถอดรหัส” ของฮอลล์ มาวิเคราะห์การนำเสนอภาพในสื่อมวลชนว่าด้วยกลุ่มผู้มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนในลักษณะของ “วีรบุรุษแบบผู้ร้ายกลับใจ” เช่น ดาราตลกที่เคยติดยาเสพติดอย่างกรณีของหนู เชิญยิ้ม หรือนักเขียนที่เคยติดคุกในคดีฆ่าคนตายอย่างกรณีของสุรียัน ศักดิ์โธสง อารยาพบว่า การถอดรหัสของผู้รับสารที่ต่างกลุ่มสังคมจะตีความหมายของภาพดังกล่าวแตกต่างกัน ในขณะที่กลุ่มพระสงฆ์ที่มีฐานความเชื่อเรื่องการให้อภัยผู้ที่สำนึกผิด (คล้าย ๆ กับกรณีขององคุลิมาล)

จะมีปฏิกริยาตอบรับในทางบวกต่อภาพ “วีรบุรุษแบบผู้ร้ายกลับใจ” หรือเป็นจุดยืนแบบ Preferred Reading แต่กับกลุ่มผู้รับสารที่เป็นพศติ/ ผู้คุมนักโทษ กลับมีความคลางแคลงใจในเรื่องการกลับใจของผู้ร้ายเป็นอย่างมาก หรือใช้จุดยืนแบบ Negotiated/ Oppositional Reading ทั้งนี้เพราะประสบการณ์ตรงของผู้รับสารกลุ่มนี้ที่มีต่อผู้มีความประพฤติเบี่ยงเบนนั่นเอง

จากข้อเสนอของฮอลล์เช่นนี้ แม้จะแสดงให้เห็นว่า ฮอลล์ได้อธิพลมาจากทฤษฎีสัญญวิทยาที่ตาม แต่แนวคิดของเขาได้ก้าวออกไปจากนักสัญญวิทยาอีกขั้นหนึ่ง จากการวิเคราะห์แค่กระบวนการสร้างความหมายผ่านตัวบทในการสื่อสาร ไปสู่กระบวนการส่ง/รับรหัส (Code) ผ่านจังหวะการเข้ารหัสและถอดรหัสนของการสื่อสาร

ฮอลล์ได้ปฏิเสธวิธีคิดของนักภาษาศาสตร์รุ่นก่อนที่เชื่อว่า ความหมาย หรือความเป็นจริงมีอยู่แล้ว หรือเป็นทัศนะในแบบสารัตถนิยม (Essentialism) โดยเขากล่าวว่า แท้จริงแล้วไม่เคยมีสิ่งๆที่เรียกว่าความเป็นจริงเกิดขึ้น จนกว่าจะมีผู้ที่ประกอบสร้างความเป็นจริงนั้นขึ้นมา และการสื่อสารก็คือ กระบวนการที่มนุษย์แต่ละคนใช้ประกอบสร้างความเป็นจริงดังกล่าวนี้เอง ตัวอย่างเช่น ในโลกทางกาย (Physical World) สถาปัตยกรรม เด่น ๆ ในกรุงเทพมหานครฯ เช่น วัดพระแก้ว วัดอรุณราชวราราม หรือวัดเบญจมบพิตร เป็นต้น อาจจะมีลักษณะอย่างหนึ่ง (เป็นต้นว่า มีนักท่องเที่ยวเข้าชมวันละจำนวนมาก ๆ) แต่เมื่อมีการประกอบสร้างภาพของสถาปัตยกรรมเหล่านี้ผ่านสื่อ อาทิ ภาพโปสเตอร์ ภาพในแสดมภ์ ภาพในเหรียญกษาปณ์ ภาพของวัดวาอารามดังกล่าวก็จะถูกวาดให้ดูเป็นเขตศักดิ์สิทธิ์ เช่น ถ่ายด้วยมุมกล้องบางแบบ เป็นต้น สง่างาม เนื่องจากเป็นวัดหลวงเป็นเขตพุทธาวาส เช่น เราแทบจะไม่เห็นผู้คนมากมายปรากฏอยู่ในภาพ เป็นต้น และดูเหมือนกับจะเป็นงานสถาปัตยกรรมที่ถูกเก็บรักษาไว้โดยไม่มีความเปลี่ยนแปลง แม้จะผ่านกาลเวลามานานแล้วก็ตาม (วีรวัดน์ อัมพันธุ์, 2538)

แม้สำนักเบอร์มิงแฮมจะพัฒนาวิธีวิทยาส่วนหนึ่งมาจากทฤษฎีสัญญวิทยาแนววิพากษ์ที่สนใจวิเคราะห์เรื่องความหมาย แต่ข้อวิจารณ์ของสำนักเบอร์มิงแฮมที่มีต่อสัญญวิทยาก็คือเพียงแค่การวิเคราะห์ตัวบท (Textual Analysis) เพื่อสกัดความหมายและรหัสต่าง ๆ อาจไม่เพียงพอเพราะความหมายมิได้ดำรงอยู่แต่ในตัวบทเท่านั้น หากแต่ยังต้องผ่านการตีความ/ ถอดรหัสโดยผู้รับสารเสียก่อน ด้วยเหตุนี้ สจ๊วต ฮอลล์ จึงได้เสนอแบบจำลองการสื่อสารที่ชื่อ การเข้ารหัส/ ถอดรหัส (Encoding/ Decoding) ขึ้นมา เพื่ออธิบายช่วงจังหวะสามช่วงของการสื่อสาร ดังภาพที่ 2.3



ภาพที่ 2.3 แบบจำลอง “การเข้ารหัส/ ถอดรหัส” ของสำนักวัฒนธรรมศึกษา

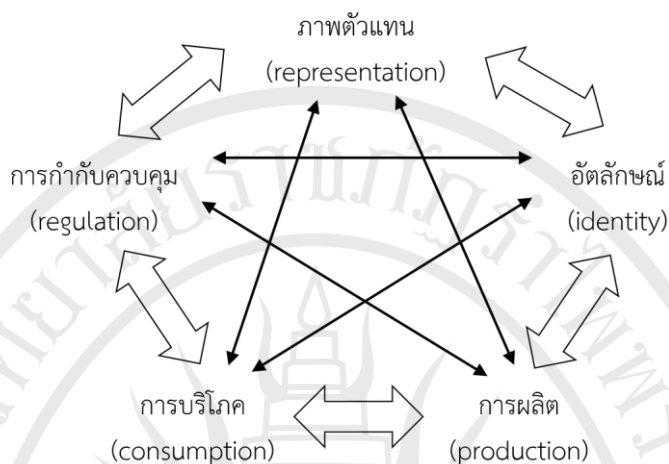
จากภาพที่ 2.3 ช่วงจังหวะของการสร้างความหมายมี 3 ขั้นตอนในการสื่อสาร คือ เริ่มจากขั้นตอนการผลิต (Production) อันเป็นช่วงของการเข้ารหัส (Encoding) จากนั้นก็จะมาถึงขั้นที่สองคือ ระดับของตัวบท (Text) อันเป็นพื้นที่ที่รหัสความหมายถูกบรรจุไว้ (Coding) และมาถึง ขั้นสุดท้ายคือ ช่วงจังหวะของการบริโศก หรือการถอดรหัส (Decoding) ซึ่งฮอลล์เห็นว่าความหมายไม่ได้ดำรงอยู่ในตัวบท แต่ต้องมาจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้เข้ารหัสกับผู้ถอดรหัสในการสร้างชุดของความหมายร่วมกัน (Shared Meaning) ขึ้นมาต่างหาก และที่สำคัญในกระบวนการสื่อสารแต่ละวาระไม่จำเป็นต้องมีความหมายเพียงหนึ่งเดียว หากแต่ด้วยการถอดรหัสจากจุดยืนและประสบการณ์ของผู้คนที่แตกต่างกัน (หรือที่บูร์ดิเยอเรียกว่า มีทุนทางวัฒนธรรมต่างกัน) ทำให้ความหมายที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมีความหลากหลาย (Polysemy) ไปด้วย (Gray, 2003)

ด้วยเหตุนี้ เมื่องานวิจัยไทยเริ่มประยุกต์ใช้ทฤษฎีของฮอลล์มาวิเคราะห์การสื่อสารจึงเริ่ม มีการขยายองค์ประกอบการศึกษามาที่มิติของผู้รับสาร ตัวอย่างเช่น งานวิจัยของวสันต์ ปัญญาแก้ว (2543) ที่ใช้รูปแบบวิธีการวิจัยแบบชาติพันธุ์วรรณา (Ethnography) มาศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างผู้ชมที่เป็นพ่อค้า/ แม่ค้ากับการเปิดรับสื่อโทรทัศน์ท่ามกลางกิจกรรมอื่น ๆ ยามค้าคีนบนถนนสายหนึ่งในเมืองเชียงใหม่ จุดที่น่าสนใจของงานวิจัยชิ้นนี้ก็คือ ในขณะที่งานวิจัยการดูโทรทัศน์ที่เคยผ่านมามากเลือกบริบทภายในบ้าน (Domestic Context) มาเป็นพื้นที่ในการศึกษา แต่วสันต์กลับเลือกพื้นที่อื่น หรือเป็นพื้นที่ที่ “ดูโทรทัศน์ไปขายของท่ามาหากินไป”

ข้อค้นพบสำคัญในงานวิจัยชิ้นนี้พบว่า กลุ่มตัวอย่างพ่อค้า/ แม่ค้าเป็นผู้รับสารที่มีลักษณะเป็นผู้กระทำต่อสื่อ (Active Audience) และประกอบสร้างความหมายจากโทรทัศน์ให้สอดคล้องกับวิถีชีวิตประจำวันของตน เช่น การนำเนื้อหาของฟุตบอลมาทำนายผลการแข่งขันและแทงพนันระหว่างกัน หรือการนำเรื่องราวของละครโทรทัศน์มาเปรียบเทียบกับชีวิตจริงของตน เป็นต้น ในการวิเคราะห์ของสำนักวัฒนธรรมศึกษาจึงเสนอการตั้งคำถามว่า ระหว่างผู้เข้ารหัส/ ตัวบท/ ผู้ถอดรหัสนั้น ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างองค์ประกอบทั้งสามส่วนนี้จะมีลักษณะเช่นไร

และเนื่องจากความซับซ้อนในการทำความเข้าใจโลกแห่งความหมาย (The World of Meaning) ในการสื่อสารเช่นนี้ ในช่วงปลายทศวรรษที่ 1990 ฮอลล์และนักวัฒนธรรมศึกษารุ่นหลังหลายคนจึงได้พัฒนาแบบจำลองที่ชื่อว่า “วงจรแห่งวัฒนธรรม” (The Circuit of Culture) ขึ้นมา เพื่ออธิบายถึงกระบวนการทางวัฒนธรรมที่น่าจะเป็นแนวทางในการเข้าสู่ปัญหา (Approach) ของสจีวิต ดังภาพที่ 2.4

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี



ภาพที่ 2.4 แบบจำลอง “วงจรแห่งวัฒนธรรม” ของทฤษฎีสถานักวัฒนธรรมศึกษา

จากแบบจำลอง “วงจรแห่งวัฒนธรรม” ที่แสดงไว้นี้ ฮอลล์และนักวัฒนธรรมศึกษาอีกหลายคนได้พูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบของวัฒนธรรมและการปะทะประสานกันในแต่ละช่วงจังหวะของการผลิต (Production) การบริโภค การกำกับควบคุม (Regulation) ภาพตัวแทน และอัตลักษณ์ ในแบบจำลองนี้อธิบายได้ว่า ความหมายจะได้รับการสร้างและชูก่อนอยู่ในแต่ละช่วงจังหวะในวงจรดังกล่าว และความหมายในแต่ละจังหวะนั้นจะมีความเชื่อมโยงกัน (แต่ไม่จำเป็นต้องเข้าไปกำหนด) ชุดความหมายที่จะเกิดขึ้นในลำดับจังหวะถัดไป ตัวอย่างเช่นที่ พอลดูเกย์ และคณะ (Paul Du Gay et al., 1997) ได้วิเคราะห์กรณีของเครื่องเล่น Sony Walkman และพบว่าความหมายของเครื่องเล่นวอล์คแมนนี้ได้รับการผลิตและนำเสนอผ่านภาพตัวแทนในสื่อโฆษณา แต่แม้ความหมายในภาพดังกล่าวในภาพตัวแทนจะช่วยสถาปนาหรือก่อรูปอัตลักษณ์ของผู้ใช้เครื่องเล่นวอล์คแมน ก็ไม่จำเป็นว่าชุดความหมายที่อยู่ในขั้นตอนการผลิตและขั้นตอนของการสร้างภาพตัวแทนจะเป็นชุดความหมายเดียวกันกับที่ผู้บริโภคได้สร้างขึ้นมา ในกรณีนี้แม้การผลิตกับการบริโภคจะเชื่อมโยงกันก็ไม่ได้แปลว่าแต่ละชั้นจะมีอำนาจกำหนดกันได้แบบเบ็ดเสร็จสมบูรณ์

2.1.4 ทฤษฎีว่าด้วยการปฏิบัติการ (Theory of Practice)

การก่อรูปทฤษฎีของการปฏิบัติการของบูร์ดิเยอเกิดขึ้นในบริบทความขัดแย้งระหว่างแนวคิดที่เน้นความเป็นจริงทางภาววิสัย (Objective Reality) และความเป็นจริงทางอัตวิสัย (Subjective Reality) ความขัดแย้งกันระหว่างภาววิสัย (Objective Reality) และความเป็นจริงทางอัตวิสัยเป็นคู่ขัดแย้งที่มีอยู่ในปรัชญาตะวันตกมาโดยตลอด แต่ในสถานการณ์ปัจจุบันของบูร์ดิเยอจะพบว่า เป็นความขัดแย้งระหว่างแนวคิดโครงสร้างนิยมซึ่งอาจถือได้ว่ามีลักษณะภาววิสัยแบบสุดขั้วกับลัทธิอัตถิภาวนิยม ของ ฌอง-ปอล ซาทร์ ซึ่งถือว่าเป็นลักษณะอัตวิสัยของปัจเจกอย่างสุดขั้วเช่นเดียวกัน โดยเชื่อว่า ไม่ว่าโครงสร้างจะครอบงำมนุษย์สักเพียงใด แต่มนุษย์ก็จะมีอิสระในการเลือกอยู่เสมอ และเมื่อเลือกแล้ว มนุษย์ก็ต้องรับผิดชอบต่อการตัดสินใจเลือกนั้น (Bourdieu, 1989)

ศาสตร์แห่งการปฏิบัติการ ซึ่งเป็นจุดยืนทางทฤษฎีของบูร์ดิเยอกล่าวว่า ทฤษฎีแห่งการปฏิบัติมีลักษณะสำคัญคือเป็นความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้าง 2 ส่วน ส่วนแรก คือ โครงสร้างทางภาววิสัย อันเป็นวิธีการของนักโครงสร้างนิยม ส่วนที่สองเป็นโครงสร้างทางอัตวิสัย ซึ่งโน้มเอียงทางอุปนิสัย ซึ่งเป็นโครงสร้างระดับปัจเจกที่เกิดมาจากมาจากโครงสร้างอันแรกนั้น บูร์ดิเยอเรียกโครงสร้างหลังว่า “Habitus”

ปฏิสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างทั้งสองดังกล่าวจะพัฒนาสังเคราะห์มาเป็นการปฏิบัติการ โดยการบนฐานวัฒนธรรม

คุณลักษณะที่สำคัญของปฏิบัติการ ในทัศนะของบูร์ดิเยอ มีดังนี้ (Bourdieu, 1989)

1. เริ่มแรก บูร์ดิเยอคิดถึงปฏิบัติการโดยเทียบเคียงกับแนวคิดเรื่อง “ภาษา” ซึ่งมีลักษณะเหมือนเหรียญ 2 ด้าน กล่าวคือ ด้านหนึ่งปฏิบัติการจะมีลักษณะที่ถูกกำหนดจาก “กฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม” แต่ในอีกด้านหนึ่งปฏิบัติการ ก็จะมีลักษณะที่สามารถสร้างสรรค์/เปลี่ยนแปลงได้ด้วยมนุษย์ในฐานะที่เป็นผู้กระทำการ (Agency)

2. ปฏิบัติการ นั้นจะต้องเกิดขึ้นกาละและเทศะ หนึ่ง ๆ เสมอ

3. ปฏิบัติการ นั้นอาจจะดำเนินไปอย่างไร้สำนึกตัวเต็มที่เสมอไป ดังที่บูร์ดิเยอยกตัวอย่างนักกีฬาที่สามารถเล่นกีฬาได้ราวกับ “มันเป็นไปเอง” แบบไม่ต้องเสียเวลาคิด

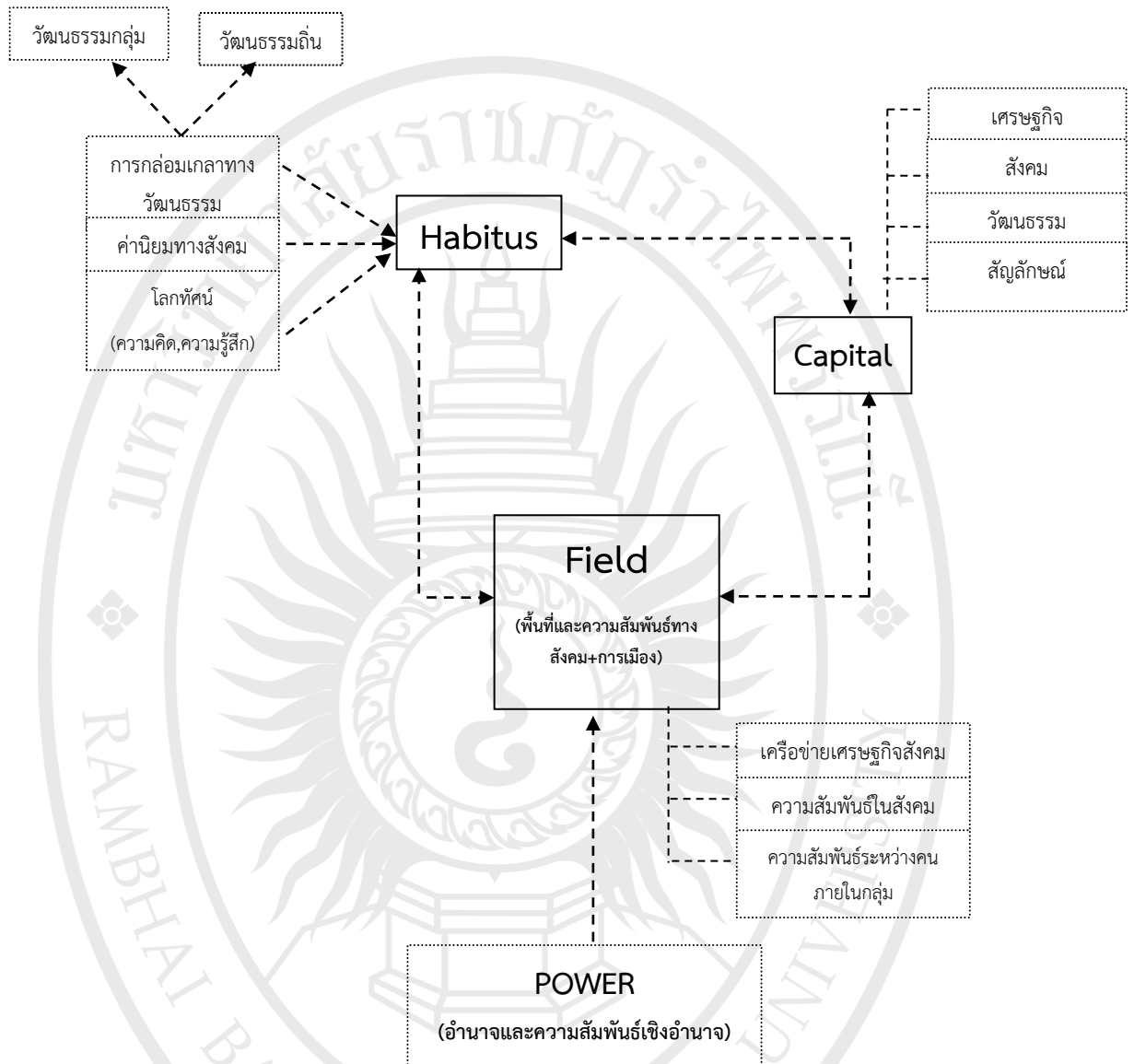
4. ปฏิบัติการ ที่เป็นการดำเนินชีวิตทางสังคมของมนุษย์จึงมีลักษณะยืดหยุ่นไม่ตายตัว แม้จะอยู่ภายใต้กฎระเบียบ แต่ก็จะมีการแหวกแนวออกไปอยู่ตลอดเวลา เสมือนการเล่นฟุตบอลหรือการเล่นเกมส์ที่อยู่ภายใต้กฎ แต่ทว่าทุกครั้งที่การเล่นเกมส์/ ฟุตบอลก็เปิดโอกาสให้มีสิ่งใหม่ ๆ เกิดขึ้นเสมอ

5. บูร์ดิเยอต่อย้ำว่า ปฏิบัติการ นั้นไม่ใช่เป็นเพียงแค่เรื่องของ “วัตรปฏิบัติ” ที่คนเรากระทำอยู่เป็นประจำเท่านั้น หากแต่ปฏิบัติการเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับพลังอำนาจทางวัฒนธรรม/ เศรษฐกิจ/ การเมือง ไม่ว่าจะเกี่ยวข้องในแง่ของการค้ำหวัดทำตามอำนาจหรือเกี่ยวข้องในแง่ของการท้าทายอำนาจก็ตาม

6. ปฏิบัติการ นั้น เป็นผลผลิตที่เกิดมาจากกระบวนการทางสังคมที่เกิดจากการเรียนรู้ของมนุษย์เราที่อยู่ในแต่ละโครงสร้างสังคม และในเวลาเดียวกัน ปฏิบัติการ นี้ก็จะกลายมาเป็น “ธรรมชาติที่สอง” ของมนุษย์ที่มีส่วนประกอบทั้งด้านที่เป็นข้อจำกัด และเสรีภาพในเวลาเดียวกัน

ทฤษฎีแห่งการปฏิบัติการของบูร์ดิเยอถือว่าการปฏิบัติการของคนในสังคมเป็นผลมาจากระบบวัฒนธรรม ซึ่งในทัศนะของบูร์ดิเยอมองวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นวิถีชีวิตของมนุษย์ (Way of Life) อย่างไรก็ตามในการก่อรูปวัฒนธรรมที่เป็นวิถีชีวิตดังกล่าว เกิดขึ้นจากปฏิสัมพันธ์ระหว่าง 3 ปัจจัยหลักได้แก่

ปัจจัยแรก คือ อุปนิสัย (Habitus) ปัจจัยที่สองเป็นเรื่องเกี่ยวกับ ทุน (Capital) ปัจจัยที่สามคือ สนาม (Field) ซึ่งเป็นพื้นที่ทางสังคมและการเมือง ดังภาพที่ 2.5 นี้ (ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์, 2544 : 44)



ภาพที่ 2.5 : ทฤษฎีแห่งการปฏิบัติการของบูร์ดิเยอ

1. อุปนิสัย

เป็นศัพท์ที่บูร์ดิเยอใช้และเป็นที่รู้จักกันโดยแพร่หลาย อันที่จริงคำว่าฮาบิตุสไม่ใช่คำใหม่ เป็นคำที่ใช้กันมาตั้งแต่สมัยอริสโตเติล จนกระทั่งถึงนอร์เบิร์ต เอเลียส ก่อนที่จะมาปรากฏอยู่ในงานของบูร์ดิเยอ ดูร์ไคเองก็เคยใช้คำว่าฮาบิตุส เพื่ออธิบายถึงวิธีการที่คนบางกลุ่มในสังคมใช้ชีวิตอยู่ในสังคมปิด เช่นในสังคมแบบดั้งเดิม หรือในสังคมสมัยใหม่ ได้แก่พวกที่อยู่ในกลุ่มที่ปิดตัว เช่นใน Monastery บูร์ดิเยอเอาคำว่าฮาบิตุสมาใช้เพื่อแสดงให้เห็นพลังอันแข็งแกร่งที่มีพื้นฐานอยู่ในทางสังคม วัฒนธรรม ชาติพันธุ์ และชนชาติของปัจเจกบุคคล (สุภางค์ จันทวานิช, 2550)

เขาอธิบายว่า ฮาปิตุส หมายถึง กิริยาท่าทาง ความคิด มารยาทของบุคคลที่ได้มา และสั่งสมอยู่ในตัวโดยไม่รู้ตัวว่ามันดำรงอยู่ มันกลายเป็นส่วนหนึ่งของความคิดความอ่านในชีวิตประจำวัน อยู่ในจิตไร้สำนึก ทำให้เราทำในสิ่งต่าง ๆ โดยไม่ต้องคิด บุรดิเยอใช้คำว่าฮาปิตุสเพื่อแยกให้เห็นความแตกต่างกับคำว่านิสัยในสองแง่ แรก ฮาปิตุสไม่ใช่สิ่งที่เป็นปกติธรรมดาในการกระทำของบุคคล ในอีกแง่หนึ่งฮาปิตุสทำให้เราสามารถประพฤติปฏิบัติได้อย่างเป็นธรรมชาติหรือเป็นอิสระเสรีในพื้นที่ทางสังคมโดยเราไม่รู้สึกรู้ว่าเราจะต้องควบคุมคำพูดหรือการกระทำของตนเอง

โดยปกติคนเราจะรู้ว่าเรามีฮาปิตุสเช่นไร ก็ต่อเมื่อเราเข้าไปอยู่ในสถานที่ที่เราไม่ได้ทำตามปกติ ยกตัวอย่างเช่น คนชั้นแรงงานถูกเชิญไปในงานราตรีระดับโลก นอกจากสถานที่ที่เราไม่คุ้นเคยแล้วเรายังจะตระหนักถึงฮาปิตุสเมื่อเราเข้าไปอยู่พื้นที่ที่เราไม่รู้กติกาหรือกฎเกณฑ์ของปฏิสัมพันธ์ว่าวิธีที่จะพูดจาวิธีที่จะปฏิบัติตัวควรทำอย่างไร ภาษาที่ชนชั้นสูงใช้กับที่สามัญชนใช้เหล่านี้ทำให้เกิดฮาปิตุสในทางภาษาที่แตกต่างกัน

เราอาจแปลฮาปิตุสเป็นไทยว่า “แนวจริต” คำนี้อยู่ระหว่างคำว่านิสัยและคำว่าสันดาน ฮาปิตุสไม่ใช่นิสัยเพราะเป็นมากกว่านิสัย เนื่องจากฝังลึกอยู่ในระดับจิตไร้สำนึกของคน แต่ฮาปิตุสไม่ใช่สันดาน เพราะคำว่าสันดานสื่อถึงลักษณะที่มีคุณสมบัติในทางลบ แต่ฮาปิตุสไม่ได้มีคุณสมบัติในทางลบ ฮาปิตุสจึงหมายถึงความถึงจริตบุคคลได้สั่งสมลงไปในตนเองโดยไม่รู้ตัว เป็นแนวทางที่จะประพฤติปฏิบัติ พุดจา คนที่ไม่มีฮาปิตุสก็จำเป็นที่จะต้องปรับและหากต้องการที่จะมีฮาปิตุสที่โดดเด่นก็จำเป็นจะต้องปรับจริตของตนให้เหมือนกับจริตของคนที่เป็นชนชั้นผู้นำ จึงเกิดเป็นลักษณะที่เรียกว่า ดัดจริตขึ้น

ฮาปิตุสเกี่ยวข้องกับสัมพันธภาพกับความโดดเด่นของชนชั้นนำ โดยที่ฮาปิตุสทำให้ชนชั้นนำมีลักษณะนิสัยที่ต่างไปจากคนโดยทั่ว ๆ ไปและแสดงออกผ่านสิ่งที่เรียกว่ารสนิยม รสนิยมไม่ใช่เรื่องที่ยั่งยืนอยู่กับรายได้ แต่เป็นเรื่องของการสั่งสมที่ตกทอดมาเป็นมรดกของครอบครัวและวงศ์ตระกูล การเข้าถึงกิจกรรมทางวัฒนธรรม เช่น การไปชมละคร ไปชมพิพิธภัณฑ์หรือหอศิลป์ เป็นต้น เป็นพฤติกรรมที่แตกต่างกันไปในแต่ละชนชั้น คนบางกลุ่มชอบบริโภควัฒนธรรมที่มีลักษณะเป็นชาวบ้าน เช่น การไปชมภาพยนตร์ การช้อปปิ้งที่จบแบบ Happy Ending การชมละครโทรทัศน์ ชอบภาพที่เป็นภาพวาด เป็นต้น แต่ชนชั้นนำที่มีความโดดเด่นจะสร้างระยะห่างที่แตกต่างออกไป

ตัวอย่างเช่น กิจกรรมฟังดนตรีคลาสสิก ดูภาพเขียนหรือภาพประติมากรรม อ่านงานที่เป็นวรรณกรรม ไปชมละครเวที ฯลฯ เป็นต้น แทนที่จะมีกิจกรรมทางวัฒนธรรมพื้น ๆ เช่น ไปชมภาพยนตร์ ถ่ายรูป ร้องเพลงหรือร้องคาราโอเกะ เป็นต้น และแม้ในกลุ่มที่มีวัฒนธรรมแบบชนชั้นนำ ก็ยังมีรายละเอียดย่อยลงไปอีก เช่น ในหมู่คนที่ฟังเพลงคลาสสิก ก็ยังมีคนที่มีรสนิยมที่ค่อนข้างเบื่องต้น เช่น ฟังเพลงวอลซ์ประเภท Blue Danube พวกที่มีรสนิยมระดับกลาง ๆ เช่น ฟังเพลง Rhapsody in Blue ของ George Gershwin และกลุ่มที่มีรสนิยมอันโดดเด่นที่ชอบฟังเพลงบรรเลงที่ใช้ Harpsichord ซึ่งเป็นเครื่องดนตรีที่หาฟังได้ยากและมีเสียงที่ไพเราะ

การแสดงออกของฮาปิตุสยังปรากฏอยู่ในพฤติกรรมอื่น ๆ เช่น เสื้อผ้า การตกแต่งบ้าน การท่องเที่ยว การพักผ่อนหย่อนใจ การกีฬา และอาหาร ในขณะที่สามัญชนนิยมกินอาหารแบบบุฟเฟต์ ที่มีอาหารมากมายหลายประเภท ชนชั้นนำจะนิยมกินอาหารจานเล็ก ๆ ที่มีเนื้อสัตว์เพียงหนึ่งอย่าง เช่น ปลาหนึ่งชิ้น หรือเนื้อหนึ่งชิ้นเท่านั้น ไม่ปะปนกัน เป็นต้น ในเรื่องของ

กีฬา กีฬาที่สามัญชนนิยมจะเป็นฟุตบอล รักบี้ ซกมวย ซึ่งเป็นกีฬาที่ใช้พลังกำลัง และเน้นในเรื่องของการทุ่มเทแต่กีฬาของชนชั้นที่โดดเด่น ได้แก่ ชนชั้นกลางและชนชั้นสูงจะเป็นกีฬาที่มีลักษณะแตกต่าง ได้แก่ กอล์ฟ แข่งเรือใบ ซี่ม้า กีฬาเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงการเลือกที่จะเล่นตามลำพัง หรือเล่นกับผู้เล่นที่ได้เลือกแล้วไม่ใช่เล่นกับใครก็ได้

ฮาบิตุสมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับแบบแผนการใช้ชีวิตอย่างมาก เพราะฮาบิตุสเป็นตัวกำหนดแบบแผนการใช้ชีวิตของบุคคลและแบบแผนการใช้ชีวิตนั้นบางครั้งก็ไม่ขึ้นอยู่กับฐานะทางเศรษฐกิจดังจะพบว่าผู้ที่มีทุนทางเศรษฐกิจสูงอาจมีทุนทางวัฒนธรรมต่ำและมีฮาบิตุสที่คล้ายคลึงกับชนชั้นแรงงานทั้ง ๆ ที่มีฐานะดี ยกตัวอย่างเช่น กลุ่มคนที่เรียกว่า Bourgeoisie หรือกระฎุมพี คือกลุ่มคนรวยใหม่ กลุ่มคนรวยใหม่เป็นกลุ่มที่ต้องการทำตัวให้เหมือนคนที่มีรสนิยมและวัฒนธรรมสูง แต่เนื่องจากขาดทุนทางวัฒนธรรมที่เป็นมรดกมาแต่ดั้งเดิม การแสดงออกของคนกลุ่มนี้จึงเป็นการแสดงออกเพื่อเลียนแบบแต่ไม่เหมือน เช่น แทนที่จะชอบไปชมพิพิธภัณฑน์หรือหอศิลป์ กระฎุมพีรวยใหม่ก็ชอบไปเยี่ยมชมอนุสาวรีย์ต่าง ๆ ในความพยายามที่จะเป็นนักอ่านแทนที่จะชอบอ่านงานวรรณกรรม กระฎุมพีรวยใหม่ก็ชอบอ่านนิตยสารบ้านๆที่คนทั่วไปชอบอ่าน แบบแผนการใช้ชีวิตอื่น ๆ ของคนพวกนี้ก็เช่น ดูภาพยนตร์ ฟังเพลงแจ๊สและถ่ายรูป (สุภางค์ จันทวานิช, 2550 : 249-251)

จริตหรือ Habitus ของมนุษย์เป็นผลมาจากปัจจัยที่สำคัญอีก 3 ประการคือ

- 1) การกล่อมเกลาทางวัฒนธรรม (Socialization) 2) ค่านิยมทางสังคม (Social Values) และ
- 3) โลกทัศน์ในสังคม (Worldviews)

1) การกล่อมเกลาทางวัฒนธรรม

การกล่อมเกลาทางวัฒนธรรม หมายถึง การเรียนรู้ของสมาชิกในสังคมทั้งทางตรงและทางอ้อม ทั้งรูปแบบที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นการถ่ายทอดวัฒนธรรมจากคนรุ่นหนึ่งไปยังคนอีกรุ่นหนึ่ง และเพื่อเป็นการพัฒนาบุคลิกภาพของคนให้เป็นที่ไปตามความต้องการของสังคม ตลอดจนเป็นการสร้างความเป็นตัวตน (Self) ให้กับตนเองด้วย (มยุรณี หล้ากวันวัน, 2550)

ความสำคัญของการกล่อมเกลาทางวัฒนธรรม นั้นเป็นกระบวนการเรียนรู้ อย่างหนึ่ง ซึ่งเป็นคำที่ทั้งนักสังคมวิทยาและนักจิตวิทยาให้ความสำคัญอย่างมากในการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ กระบวนการการกล่อมเกลาทางวัฒนธรรม นั้นเป็นกระบวนการที่ยาวนานต่อเนื่องตลอดชีวิต (Life-long Process) เกิดขึ้นตั้งแต่มนุษย์เกิดขึ้นมาในสังคม กระบวนการนี้เป็นกระบวนการที่เปลี่ยนสภาพของมนุษย์จากสภาพทางชีวภาพ (Biological Being) ให้เป็นมนุษย์ในทางสังคม (Social Being) ซึ่งทำให้มนุษย์เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์แบบ ซึ่งการกล่อมเกลาทางวัฒนธรรมแบ่งออกเป็น 2 ประเภทคือ (1) วัฒนธรรมกลุ่ม และ (2) วัฒนธรรมถิ่น

(1) วัฒนธรรมกลุ่ม คือ ใช้เรียกลักษณะของกลุ่มสังคมที่มีการยึดถือบรรทัดฐาน และการกำหนดคุณค่าของสิ่งรูปธรรม และสิ่งนามธรรมแตกต่างกัน การพูดคุยในวัฒนธรรมย่อยเดียวกันจะพูดคุยเรื่องเดียวกันหรือที่เรียกว่า ภาษาเดียวกัน วัฒนธรรมกลุ่มแบ่งออกมาจากวัฒนธรรม โดยแต่ละสังคมจะแตกต่างกันอยู่กับอายุ ชนชาติ ศาสนา เพศ ความรู้ พื้นฐานทางสังคม และมุมมองต่าง ๆ อย่างไรก็ตามคำว่า วัฒนธรรมกลุ่มมีการกำหนดแตกต่างกันไปตามนักทฤษฎีต่าง ๆ

ลักษณะหลักที่เห็นได้ชัดของวัฒนธรรมกลุ่ม จะเห็นได้ว่าความเชื่อ แนวคิดจะแตกต่างกันตามกลุ่ม อย่างจะเห็นได้ว่า กลุ่มวัยรุ่นมีการแต่งตัว รสนิยมการเลือกฟังเพลง แตกต่างจากกลุ่มผู้ใหญ่ เนื่องจากความเชื่อและการยึดถือแตกต่างกัน เปรียบเทียบในมุมมองของ วัฒนธรรมที่แตกต่างกัน ตัวอย่างการยิ้มให้เพศตรงข้ามที่ไม่สนิท ในวัฒนธรรมเอเชียถือว่าการไม่สุภาพ ในขณะที่การไม่ยิ้มให้เพศตรงข้ามถือว่าเป็นเป็นการไม่สุภาพในบางวัฒนธรรมของ สหรัฐอเมริกา

1.2) วัฒนธรรมถิ่น คือ การศึกษาเกี่ยวกับสิ่งที่ตั้งถาม มีคุณค่าซึ่งคนในสังคม ประพฤติปฏิบัติหรือแสดงออกมาซ้ำนาน คือขนบธรรมเนียมประเพณี และความเชื่อ ภาษาและ วรรณกรรมศิลปกรรมและโบราณคดี การละเล่น ดนตรีและการพักผ่อนหย่อนใจ ชีวิตความเป็นอยู่ และวิทยาการ (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ) วัฒนธรรมท้องถิ่นเป็นวิถีชีวิตของคนใน แต่ละชุมชน ซึ่งเป็นมรดกสืบทอดต่อกันมา และทุกคนในท้องถิ่นย่อมมีความภูมิใจในการเป็นเจ้าของ ร่วมกัน ทำให้เกิดความรัก ความหวงแหน และศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นเป็นตัวบ่งชี้ความสำคัญถึงวิถี ชีวิตของคนในสังคมในแต่ละท้องถิ่น ซึ่งสืบต่อกันมา ประโยชน์ของวัฒนธรรมถิ่นได้แก่

1. วัฒนธรรมท้องถิ่น เป็นเครื่องมือก่อให้เกิดความรัก ความสามัคคี เสริมสร้างความเข้าใจซึ่งกันและกันตลอดจนการรวมกลุ่มรวมพลังสร้างสรรค์บางสิ่งบางอย่าง โดยเฉพาะกิจกรรมที่เกี่ยวกับประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ เช่นการทอดกฐิน การทอดผ้าป่า และการ บุญทางศาสนา

2. สะท้อนให้เห็นถึงวิถีชีวิตของกลุ่มชนในท้องถิ่นที่แตกต่างกันไปตาม สภาพและสิ่งแวดล้อมนั้น ๆ โดยที่มีศิลปวัฒนธรรมพื้นบ้านเป็นตัวกำหนด

3. ให้ความบันเทิงแก่กลุ่มชนในสังคม เช่น การฟังเพลง การร้องเพลง การแสดงมหรสพต่าง ๆ ตลอดจนพิธีกรรมที่เนื่องมาจากประเพณีเทศกาลต่าง ๆ

4. เป็นเครื่องมือให้การศึกษา ซึ่งเป็นหลักฐานที่สำคัญยิ่งของชีวิต ศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นได้ทำหน้าที่ศึกษาและอบรมคนในสังคมโดยการสอนให้รู้จักผิดชอบ ตลอดจน การปลูกฝังคุณธรรม และจริยธรรมต่าง ๆ และสอนให้ทุกคนประพฤติดีละเว้นประพฤติชั่ว เพื่อเป็น บรรทัดฐานทางสังคม

5. เป็นเครื่องมือพัฒนาการทางด้านร่างกาย สติปัญญา อารมณ์และ สังคมให้แก่เยาวชนทั่วไป ซึ่งวัฒนธรรมท้องถิ่น ได้มีส่วนช่วยที่สำคัญที่สุด โดยเฉพาะเรื่องของกีฬา และการเล่นของเด็กที่มุ่งเน้นให้เด็กออกกำลังกาย และบางอย่างยังเน้นให้เด็กรู้จักสังเกตและมีไหว พริบ การเล่นบางอย่างฝึกพัฒนาการทางสังคม

6. เป็นเครื่องมือการควบคุมทางสังคม การที่มนุษย์อยู่ร่วมกันและ ช่วยเหลือซึ่งกันและกันเพื่อความอยู่รอด และการที่มนุษย์จะอยู่ในสังคมได้จำเป็นต้องมีระเบียบแบบ แแผนและกฎเกณฑ์เพื่อเป็นแนวปฏิบัติร่วมกันของสังคม

2) ค่านิยมทางสังคม (Social Values)

สิ่งที่สังคมยกย่องว่าเป็นสิ่งที่ดี สมควรที่สมาชิกในสังคมจะต้องกระทำ เป็นเป้าหมายที่สังคมอยากให้มี อยากให้เป็น ค่านิยม คือ รูปแบบความคิดของคนสังคมที่จะพิจารณา ตัดสินว่าสิ่งใดมีคุณค่า มีประโยชน์ถูกต้องหรือเหมาะสม ซึ่งสมาชิกในสังคมควรจะยึดถือเพื่อเป็นแนว

ประเพณีปฏิบัติ ค่านิยมของสังคมถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม เพราะมีการเรียนรู้ ปลูกฝัง และถ่ายทอดจากคนรุ่นหนึ่งไปยังคนอีกรุ่นหนึ่ง ค่านิยมเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ตามกาลสมัย เป็นสิ่งที่คนในสังคมยอมรับว่ามีคุณค่า การปลูกฝังค่านิยมเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม ซึ่งเป็นตัวกำหนดพฤติกรรมของบุคคลในการดำเนินชีวิตระหว่างสมาชิกในสังคมให้สอดคล้องสัมพันธ์กันช่วยเสริมสร้างความ เป็นปึกแผ่นให้แก่สังคม (จันทิวา ธนสงวนวงศ์, 2548)

ลักษณะของค่านิยม พอสรุปได้ดังนี้

1. กำหนดการประพฤติปฏิบัติของคนในสังคม
2. สมาชิกในสังคมยึดถือมานาน
3. ค่านิยมที่ยึดถือนั้นเป็นความต้องการของคนในสังคม
4. สมาชิกในกลุ่มให้การยอมรับ

ดังนั้น ค่านิยมจึงเป็นรูปแบบความต้องการของมนุษย์ในสังคมหนึ่ง ๆ ที่มีเป้าหมาย มีการยึดถือของสมาชิกในกลุ่มนั้น โดยส่งผลให้เกิดการตัดสินใจของคนในสังคม ซึ่งจะนำไปสู่การปฏิบัติสืบทอดเป็นวัฒนธรรมว่าเป็นสิ่งที่น่ากระทำและน่ายกย่อง

3) โลกทัศน์ในสังคม (World Views)

โลกทัศน์เป็นศูนย์กลางของความเข้าใจวัฒนธรรม ภูมูจแจ้งในความเข้าใจพฤติกรรมต่าง ๆ ของกลุ่ม คือ ต้องเข้าใจ ความเชื่อหลักของกลุ่มเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของมนุษย์ทั้งความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล และความสัมพันธ์กับภายนอก ซึ่งรวมทั้งความสัมพันธ์และความเชื่อของเขากับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ รวมทั้งสิ่งที่เป็นที่เคารพและสิ่งศักดิ์สิทธิ์

2. ทุน

บูร์ดิเยอนิยามทุนแตกต่างไปจากที่มาร์กซ์เคยนิยามไว้ ดังนี้ (รุ่งนภา ยรรยงเกษมสุข, 2550 : 23-30)

ทุน คือ แรงงานที่ถูกสะสมในรูปแบบที่กลายเป็นวัตถุ เป็นส่วนหนึ่งของปัจเจกหรือกลุ่มของปัจเจก ทำให้เขาสามารถเข้าครอบครองพลังทางสังคมในรูปแบบของแรงงานที่เปลี่ยนสภาพจากนามธรรมเป็นรูปธรรม หรือแรงงานแท้ ๆ ได้ ทุนถือเป็นมรดกที่สืบทอดมาอย่างต่อเนื่องสามารถเปลี่ยนแปลงได้ มีลักษณะทั้งสัมผัสได้และสัมผัสไม่ได้เป็นปัจจัยในการกำหนดตำแหน่งทางสังคมของบุคคล (สุภางค์ จันทวานิช, 2550 : 256)

เมื่อทุนมีขอบเขตที่กว้างขวางมาก บูร์ดิเยอจึงแบ่งทุนออกเป็น 4 แบบ คือ ทุนทางเศรษฐกิจ ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม และทุนทางสัญลักษณ์

1. ทุนทางเศรษฐกิจ ประกอบด้วยทุนตามความหมายของมาร์กซ์ รวมถึงการครอบครองในทางเศรษฐกิจที่ช่วยเพิ่มความสามารถของผู้กระทำในสังคม ขณะเดียวกันก็สามารถเปลี่ยนรูปไปเป็นเงินได้อย่างตรงไปตรงมาและทันทีทันใด และอาจถูกทำให้เป็นสถาบันในรูปของสิทธิในทรัพย์สิน

ทุนประเภทนี้เป็นรูปแบบทุนที่มีเหตุมีผล ซึ่งหมายความว่า ประการแรกสามารถคิดคำนวณเป็นปริมาณที่แน่นอนได้ ประการที่สอง สามารถระบุรูปแบบได้อย่างแน่ชัด เช่น เงินสดในธนาคาร ราคาเครื่องจักร ที่ดิน ฯลฯ เป็นต้น ดังนั้นจึงเป็นการง่ายที่จะศึกษาทุนประเภทนี้ไม่

ว่าจะเป็นการวิเคราะห์การสะสมทุน การครอบครองทรัพย์สิน การแลกเปลี่ยน/ถ่ายโอน ฯลฯ เช่นที่ศึกษาโดยวิชาเศรษฐศาสตร์

2. ทุนทางวัฒนธรรม มี 3 รูปแบบ คือ

2.1 ทุนที่เป็นฮาบิตัส ได้แก่ การแสดงออกของร่างกายและจิตใจ มักปรากฏในชีวิตทางวัฒนธรรม และต้องใช้ระยะเวลาในการก่อตัวเป็นรูปเป็นร่าง ทุนแบบนี้สามารถเปลี่ยนความมั่งคั่งภายนอกให้กลายเป็นทุนที่อยู่ในตัวคนได้ แต่ไม่สามารถเปลี่ยนได้อย่างทันทีทันใด หากต้องขึ้นอยู่กับเวลา สังคม และชนชั้นทางสังคม

ทุนที่เป็นฮาบิตัสนี้ เป็นการส่งผ่านทางพันธุกรรมในครอบครัวและเป็นมรดกที่คนมักไม่ได้นึกถึง เช่น ความสวย ผิวพรรณ สีมม ดวงตา ฯลฯ ถือเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นของทุนทางวัฒนธรรมอื่น ๆ การส่งผ่านทุนฮาบิตัสอาศัยเวลา และสามารถเชื่อมโยงไปยังทุนเศรษฐกิจได้ ฮาบิตัสอาจลดลงหรือหายไปได้ด้วย

2.2 ทุนที่ถูกทำให้เป็นรูปธรรม ทุนวัฒนธรรมแบบนี้มีคุณสมบัติมากมาย เป็นคุณสมบัติที่มีความสัมพันธ์กับทุนทางวัฒนธรรมในแบบอื่น ๆ แสดงออกเชิงวัตถุในรูปของสื่อหรือสิ่งของ อาทิ รูปภาพ งานเขียน หนังสือ พจนานุกรม อนุสาวรีย์ เครื่องมือ เครื่องจักร ฯลฯ ความเป็นทุนทางวัฒนธรรมดังกล่าวสามารถส่งผ่านความเป็นวัตถุได้ เช่น ด้วยการสะสมภาพวาด การสะสมทุนสามารถถูกส่งผ่านได้เหมือนกับทุนทางเศรษฐกิจ แต่สิ่งที่จะสามารถส่งผ่านได้ คือ ความเป็นเจ้าของภาพ ซึ่งคือ ความเป็นเจ้าของในวิธีการบริโภคภาพเขียน ฉะนั้นสินค้าในเชิงวัฒนธรรมจึงเป็นได้ทั้งสิ่งที่เป็นวัตถุและสัญลักษณ์ คนที่เป็นเจ้าของปัจจัยการผลิตจึงต้องหาวิธีการที่เหมาะสมในการสะสมรวบรวมทุน

2.3 ทุนที่ถูกทำให้เป็นสถาบัน คือทุนที่ทำให้เป็นวัตถุหรือรูปธรรมที่ชัดเจน เป็นการอ้างอิงถึงคุณสมบัติเบื้องต้นของทุนทางวัฒนธรรมในลักษณะการรับประกันโดยแสดงออกในรูปของประกาศนียบัตร หนังสือรับรองและการสอบวัดคุณสมบัติ ทุนทางวัฒนธรรมจึงสามารถเปลี่ยนรูปได้ภายใต้เงื่อนไขเฉพาะ คืออาจเปลี่ยนรูปเป็นทุนทางเศรษฐกิจ เช่น เงินเดือน หรือเปลี่ยนรูปกลายเป็นสถาบันในรูปของคุณสมบัติทางการศึกษา

ทุนแบบนี้ได้สร้างความแตกต่างระหว่าง ความรู้ที่เป็นทางการที่ได้รับความนิยม ความสามารถ กับทุนทางวัฒนธรรมแบบธรรมดา ทุนนี้ยังทำให้เกิดการสับเปลี่ยนระหว่างทุนทางวัฒนธรรมกับทุนทางเศรษฐกิจได้อีกด้วย โดย “การรับประกันทุนทางการศึกษา” ด้วย “มูลค่าของเงิน” เพราะผลผลิตของการแลกเปลี่ยนทุนทางเศรษฐกิจไปเป็นทุนทางวัฒนธรรมได้สร้างมูลค่าในรูปของทุนทางวัฒนธรรมให้กับผู้ที่มีคุณสมบัติทางการศึกษา ผลกำไรในรูปวัตถุและสัญลักษณ์ที่คุณสมบัติทางการศึกษารับรอง ขึ้นกับความหายาก การลงทุนในแง่เวลา และความพยายาม

3. ทุนทางสังคม ประกอบด้วยทุน 2 แบบ

3.1 ทรัพยากรที่มีความสัมพันธ์กับสมาชิกของกลุ่ม และเครือข่ายของสังคม ทุนทางสังคมขึ้นอยู่กับขนาดของเครือข่ายและการติดต่อสัมพันธ์ที่บุคคลจะสามารถระดมมาได้อย่างมีประสิทธิภาพ ดังนั้นคุณภาพของทุนทางสังคมในส่วนนี้ถูกสร้างขึ้นมาจากผลรวมของการมีความสัมพันธ์กันระหว่างบุคคล มากกว่าจะเป็นเพียงแค่อุณหภูมิของกลุ่มเท่านั้น

3.2 การรับรู้และการยอมรับ การได้มาซึ่งการรู้และการยอมรับ เป็นเรื่องของ คุณลักษณะเชิงสัญลักษณ์ และสามารถเปลี่ยนรูปไปเป็นทุนทางสัญลักษณ์ได้

สำหรับบุรีติเยอ “ทุนทางสังคม” ถูกสร้างโดยอำนาจทางสังคม และขึ้นอยู่กับ การปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอของความไม่เท่าเทียมกันรวมถึงความใกล้ชิดในสังคม “การคงอยู่ของ เครือข่ายความสัมพันธ์” มิได้เป็นไปโดยธรรมชาติหรือได้มาโดยสังคมสร้าง หากเป็นผลผลิตของความ พยายามที่ไม่สิ้นสุดของสถาบันทางสังคม

4. ทุนทางสัญลักษณ์ ทุนแบบนี้เกิดขึ้นจากเกือบทุกที่ที่บุคคลรับรู้และยอมรับว่ามีอยู่ อาทิ ศักดิ์ศรี สถานภาพ อำนาจ ทุนทางสัญลักษณ์อาจมาจากการที่ปัจเจกมีทุนทางเศรษฐกิจ เป็นพื้นฐาน และเมื่อมีทุนทางสัญลักษณ์ก็สามารถเปลี่ยนเพื่อให้ได้มาซึ่งทุนทางเศรษฐกิจได้เช่นกัน แต่การเปลี่ยนรูปอีกครั้งหนึ่งของทุนทางเศรษฐกิจไปเป็นทุนทางสัญลักษณ์ จะไม่สามารถสำเร็จได้ หากปราศจากการสมรู้ร่วมคิดของทุกกลุ่ม แรงขับในการให้ได้มาและต่อสู้เพื่อรักษาทุนทางสัญลักษณ์ มาจากการแสดงออกมาก็ถูกสร้างขึ้นจากฮาปิตุส เป็นกระบวนการสืบทอดมาตั้งแต่เกิดและค่อย ๆ ถูกทำให้เพิ่มขึ้นโดยครอบครัวและโรงเรียน

ทั้งนี้ ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม และทุนทางสัญลักษณ์ เป็นทุนที่อยู่ในตัว บุคคลและไม่สามารถลดทอนลงให้เท่ากับทุนทางเศรษฐกิจ แต่ทุนทุกชนิดสามารถมาได้จาก “ทุนทาง เศรษฐกิจ” การเปลี่ยนรูปของทุนไม่ได้เป็นไปอย่างอัตโนมัติ แต่จะต้องใช้ความพยายามและจะแสดง ให้เห็นผลในระยะยาว

3. แนวคิดหลักเรื่องสนาม

สนามในแนวคิดของบุรีติเยอ เป็นพื้นที่ความสัมพันธ์ทั้งทางสังคม และการเมือง ซึ่งมีสนามที่สำคัญดังนี้ 1) เครือข่ายทางเศรษฐกิจสังคม 2) ความสัมพันธ์ในสังคม 3) ความสัมพันธ์ ระหว่างคนภายในกลุ่ม 4) ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

สนาม คือ โครงสร้างของความสัมพันธ์เชิงภาวะวิสัยระหว่างตำแหน่งของพลัง อำนาจภายใต้การโอบล้อม และการขึ้นนำของยุทธศาสตร์ ด้วยเหตุนี้ผู้ที่ดำรงอยู่ในตำแหน่งเหล่านั้นจึง อาจแสวงหาทั้งโดยปัจเจกบุคคลและโดยกลุ่ม เพื่อปกป้องหรือเพื่อปรับปรุงตำแหน่งของพวกเขา และเพื่อกำหนดหลักการของการสร้างลำดับชั้นที่เหมาะสมที่สุดให้กับผลผลิตของพวกเขา (รุ่งนภา ยรรยงเกษมสุข, 2550 : 30-31)

คำว่าสนามที่บุรีติเยอใช้ในที่นี่ ไม่ได้หมายถึงพื้นที่ที่มีรั้วรอบหรือมีขอบเขต แน่นอน หากแต่หมายถึง พื้นที่ของพลังที่มีลักษณะเป็นพลวัต ขณะเดียวกันก็มีศักยภาพจำนวนมาก ดำรงอยู่ หลักการพลวัตของสนามขึ้นอยู่กับรูปแบบของโครงสร้าง ความแตกต่างและระยะห่างของ รูปแบบของสนาม ซึ่งแสดงถึงความไม่สมมาตรกันระหว่างความหลากหลายของพลังเฉพาะที่เผชิญกับ อีกพลังหนึ่ง ความเป็นพลวัตในสนามเกิดจากการที่โครงสร้างของสนามประกอบไปด้วยทุน เครือข่าย ความสัมพันธ์ระหว่างตำแหน่งต่าง ๆ ในสนาม และการต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งการได้ประโยชน์เฉพาะ ตามแต่ลักษณะของแต่ละสนาม ทุนที่บุคคลครอบครองจึงถูกนำไปใช้ในสนาม ฉะนั้น จึงอาจเทียบ สนามได้กับเกม

สนามเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ทางรูปธรรมระหว่างตำแหน่งต่าง ๆ ในสังคม โดยแต่ละตำแหน่งจะถูกนิยามอย่างเป็นรูปธรรมถึงการดำรงอยู่ด้วยศักยภาพของสถานะของบุคคลใน

โครงสร้างที่การกระจายตัวของอำนาจซึ่งคือทุน ได้กำหนดว่าใครจะเป็นผู้ที่สามารถเป็นเจ้าของ และเข้าถึงโอกาสหรือประโยชน์ที่มีอยู่ การพิจารณาหรือนิยาม “สนาม” จึงเป็นการคิดอย่างสัมพันธ์กัน ซึ่งวิธีการคิดนี้เป็นมากกว่าการคิดแบบเดียวกับของกลุ่มโครงสร้างแบบแคบ ๆ เพราะสิ่งที่มีความจริงคือ ความสัมพันธ์ไม่ใช่ปฏิสัมพันธ์ เช่น การเป็นศิลปิน เป็นการใช้ตำแหน่งภายในสนามที่เรียกว่า โลกศิลปะ หมายความว่า คน ๆ หนึ่งถูกทำให้สัมพันธ์อย่างเป็นรูปธรรมกับตำแหน่งของผู้วิจารณ์งาน ศิลปิน ผู้มาติดต่อกับงานศิลปะ ผู้สะสมงานศิลปะ หรือผู้ดูแลงานศิลปะ สนามจึงเป็นระบบของความสัมพันธ์ที่ความเป็นอิสระของผู้คนถูกกำหนดความสัมพันธ์ ดังนั้นในสนามได้สร้างฮาบิตัสขึ้นมา และในทางกลับกัน ฮาบิตัสก็ได้ทำให้สนามถูกสร้างขึ้น

ภายในสนาม (Field) นอกจากตำแหน่งของตัวแสดงแล้ว ยังมีสนามแห่งอำนาจด้วย กล่าวคือ เป็นพื้นที่ของการแสดงความสัมพันธ์ของพลัง ของทุนชนิดต่าง ๆ หรือของตัวแสดงที่เป็นเจ้าของทุน ทั้งนี้เพื่อที่ตัวแสดงนั้นจะสามารถอยู่ในตำแหน่งของการครอบงำได้ ความขัดแย้งของทุนต่าง ๆ จะเข้มข้นมากขึ้นเมื่อคุณค่าที่สัมพันธ์กันกับชนิดของทุนถูกสงสัย โดยเฉพาะเมื่อความสมดุลภายในสนามถูกกล่าวหาด้วยการคุกคามการผลิตซ้ำของสนามแห่งอำนาจ ดังนั้น คุณลักษณะสำคัญประการหนึ่งของสนามคือ เป็นที่ที่ปัจเจกบุคคลสามารถใช้เพื่อรักษาหรือเปลี่ยนรูปการจัดสรรทุนที่อยู่ในรูปแบบต่าง ๆ ได้ โดยปัจเจกบุคคลแต่ละคนที่เข้ามาจะต่อสู้เพื่อทุนด้วยวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกัน

บูร์ดิเยอได้ใช้คำว่า สนาม ในงานเขียนหลายชิ้น ซึ่งอาจจะสรุปนิยามโดยรวมได้ว่า สนามเป็น “ปริณทลหรืออาณาบริเวณทางสังคม” (Social Arena) ที่มีการต่อสู้กันเกิดขึ้นเพื่อแย่งชิงหรือช่วงชิงการเข้าถึงทรัพยากร เช่น สินค้าทางวัฒนธรรม บ้าน ความแตกต่างด้านความรู้ โดยทรัพยากรที่จะแย่งชิงนั้นจะมีลักษณะเป็นรูปธรรมจับต้องมองเห็นได้ เป็นต้น (กาญจนา แก้วเทพ, 2553 : 14)

บูร์ดิเยอเองได้เคยกล่าวถึง สนามเอาไว้ว่า สนามเป็นเครือข่ายของความสัมพันธ์ที่มีลักษณะเป็นรูปธรรมระหว่างตำแหน่งต่าง ๆ ทางสังคม ตำแหน่งดังกล่าวนี้จะเป็นตัวกำหนด Habitus ของสถาบัน/ผู้ที่อยู่ในตำแหน่งนั้นในสนามนั้น ๆ โดยที่ Field นี้จะมีโครงสร้างอำนาจกระจายตัวกันอยู่ในแต่ละสนามจะมีเนื้อหาหรือตรรกะ โครงสร้างของตัวเอง เช่น ในสนามของศิลปะ สนามของแวดวงวิชาการ สนามของการกีฬา เป็นต้น และเมื่อสนามเป็นระบบโครงสร้างของตำแหน่งต่าง ๆ ก็จะทำกำหนดสภาพการณ์ของผู้ครอบครองตำแหน่งนั้น ซึ่งเราอาจจะเห็นได้อย่างชัดเจนเมื่อคิดถึงตำแหน่งต่าง ๆ ของผู้เล่นในเกมกีฬาฟุตบอล

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างสนาม กับ Habitus ก็คือ Field จะเป็นสถานที่ที่ผลิต Habitus แบบต่าง ๆ เช่น ตำแหน่งผู้เล่นฟุตบอลเป็นกองหน้า เป็นกองหลัง เป็นผู้รักษาประตู ผู้มีบทบาทเป็นโค้ช ฯลฯ เป็นต้น ใน Field ของฟุตบอลผู้เล่นในแต่ละตำแหน่งก็จะมี Habitus ที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น คนเล่นเป็นกองหน้าต้องมีลักษณะรุกไปข้างหน้า คนเล่นเป็นกองหลังต้องมีลักษณะระแวดระวัง และพร้อมตั้งรับ เป็นต้น และในเวลาเดียวกันสนามเองก็เป็นผลผลิตของ Habitus เช่นเดียวกัน เช่นมีความสามารถของนักกีฬาฟุตบอลแต่ละทีมเริ่มใกล้เคียงกัน ก็ต้องมีการออกกฎระเบียบใหม่เพื่อให้รู้ผลการแพ้ชนะให้ได้

ประเภทและระดับของสนาม บุรีติเยอได้ยกตัวอย่างประเภทของสนามทางสังคม เช่น สนามทางศิลปะ สนามทางการเมือง สนามทางวิทยาศาสตร์ เป็นต้น ซึ่งในแต่ละสนามนี้ต่างก็มีความอิสระ แต่ก็มีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันด้วย

บุรีติเยอได้อาศัยแนวคิดของ เออร์วิง ก็อฟมัน (Erving Goffman) ในเรื่อง Game of Status and Honour มาแบ่งแยกระดับของ Field ออกเป็น 2 ระดับ คือ สนามใหญ่และสนามย่อย ซึ่งอาจจะมีการต่อสู้กันในแต่ละสนามย่อยและมีการต่อสู้ระหว่างสนามย่อยกับสนามใหญ่ เช่น ในแต่ละค่ายเทปเพลง (สนามย่อย) อาจจะมีการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรอำนาจกัน และอาจจะมีการต่อสู้ระหว่างแนวเพลงอินดี้กับแนวโรแมนติก เป็นต้น

2.2 งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

สุรธา สุพรรณไพบุลย์ (2530) ได้วิจัยเรื่องการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชาวชองของจังหวัดจันทบุรี ความมุ่งหมายของการศึกษาค้นคว้า คือ เพื่อศึกษาประวัติความเป็นมาของชาวชองเพื่อศึกษาลักษณะต่าง ๆ ของชาวชอง เช่น ลักษณะทางเผ่าพันธุ์ สภาพเศรษฐกิจ และสังคม วัฒนธรรม เป็นต้น เพื่อศึกษาความเปลี่ยนแปลงของลักษณะสภาพทางเศรษฐกิจและสังคม และเพื่อศึกษาผลกระทบจากความเปลี่ยนแปลงด้านต่าง ๆ ดำเนินการวิจัยโดยการศึกษจากเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับชาวชอง ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของผู้สูงอายุชาวชองที่มีความจำดี สัมภาษณ์หมู่บ้านและคัดเลือกผู้ให้ข้อมูล โดยผู้ให้ข้อมูลทุกคนเป็นคนชอง มีอายุระหว่าง 45-75 ปี จำนวน 30 ครอบครัว เครื่องมือที่ใช้ในการรวบรวมข้อมูลประกอบด้วย แบบสัมภาษณ์ เครื่องบันทึกเสียง และแถบบันทึกเสียง กล้องฟิล์มถ่ายภาพ และสไลด์ พร้อมแผ่นภาพและแผ่นภูมิต่าง ๆ ผลการวิจัยพบว่า ชาวชอง เป็นชนกลุ่มน้อยเผ่าหนึ่งซึ่งอาศัยอยู่ในประเทศไทยมานานแล้ว อยู่ในดินแดนภาคตะวันออก ทั้งในจังหวัดระยอง จันทบุรี และตราด ในปัจจุบันจังหวัดจันทบุรีมีชาวชองอาศัยอยู่มากที่สุด นักมานุษยวิทยาได้จัดให้ชาวชองอยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์ออสโตร-เอเชียติก (Austro-Asiatic) กลุ่มมอญ-เขมร (Mon-Khmer) วิถีชีวิตของชาวชองแต่เดิมมีความเป็นอยู่ในลักษณะคนป่า มีการทำนาปลูกข้าวเพื่อการดำรงชีพเท่านั้น อาชีพของชาวชอง คือ การตัดไม้ ล่องแพนำเข้ามาขายในเมืองพร้อมกับสิ่งของที่หาได้จากในป่า เช่น น้ำมันยาง ชัน หวาย เร่ว และพวกหนังสัตว์ เขาสัตว์ที่ล่าได้นำไปแลกเปลี่ยนเป็นสิ่งของที่จำเป็นในชีวิตประจำวันของตน เช่น เกลือ ยาสูบ ด้าย (นำมาทอเป็นผ้า) หอม กระเทียม เท่านั้น ส่วนอาหารอื่น ๆ ชาวชองก็หาได้จากป่า และแม่น้ำลำคลอง การปลูกสร้างบ้านเรือนและทำเครื่องมือเครื่องใช้ต่าง ๆ ในบ้านของเขาก็ใช้วัสดุที่หาได้จากป่า ซึ่งส่วนใหญ่จะได้จากไม้ไผ่ อันเป็นลักษณะ “วัฒนธรรมไม้” ตามที่ชาวตะวันตกรู้จักกันดีว่าเป็นลักษณะของสังคมกลุ่มชนแถบเอเชียอาคเนย์ ชาวชองมีค่านิยม ความเชื่อ ประเพณี และวัฒนธรรม เป็นลักษณะเฉพาะของเขาเอง เช่น ประเพณี และพิธีกรรมการนับถือผีบรรพบุรุษที่เรียกว่าการเล่น “ผีหิ้ง” และ “ผีโรง” ประเพณีการแต่งงาน การปกครอง การจัดระบบระเบียบของสังคม ตลอดจนกฎเกณฑ์การควบคุมความประพฤติของชนในกลุ่ม และภาษาพูด สำหรับภาษาของนี้ นักภาษาศาสตร์ได้จัดให้ภาษาของอยู่ในตระกูลออสโตร-เอเชียติก กลุ่มมอญ-เขมร (Mon-Khmer) แต่เนื่องจากภาษาของมีแต่ภาษาพูด ไม่มีตัวอักษรหรือภาษาเขียน ดังนั้น ชาวชองจึงไม่ได้จดบันทึกประวัติศาสตร์ และความเป็นมาของเผ่าพันธุ์ตนเองไว้เลย ได้แต่ใช้วิธีการบอกเล่าและปฏิบัติสืบต่อกันมาเท่านั้น ในด้านการปกครองและ

ความเป็นอยู่ด้านอื่น ๆ ชาวชองมีการจัดระเบียบของสังคม โดยการเคารพนับถือระบบอาวุโส ผู้นำของหมู่บ้าน คือ ผู้อาวุโสที่เป็นที่ยอมรับนับถือของคนทั่วไปในหมู่บ้าน ชาวชองมีความเป็นอยู่ที่เอื้ออารีต่อกัน ช่วยเหลือกิจกรรมการทำงานในทุกกิจกรรม ไม่ว่าจะเป็นการงานหรือประเพณี ดังนั้น สังคมชาวชองจึงเป็นสังคมที่ประสานกันอย่างแน่นแฟ้น แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อชาวชองได้เป็นคนไทยตามพระราชบัญญัติของทางราชการ ชาวชองก็หันมาพูดภาษาไทย นับถือพระพุทธศาสนาตามแบบอย่างคนไทยเช่นกัน และนอกจากนี้ ลักษณะสังคมของชาวชองต้องเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพของความสำเร็จในการพัฒนาประเทศ นั่นคือ ในสังคมของต้องยอมรับนวัตกรรมเข้ามามีบทบาทในวิถีชีวิต ทั้งในด้านที่ได้รับจากการศึกษา และนโยบายการปรับปรุงพัฒนาประเทศของรัฐบาล เช่น การรับเครื่องมือเครื่องใช้ที่อำนวยความสะดวกภายในบ้าน เครื่องมือในการประกอบอาชีพ อาหาร และยารักษาโรค เครื่องมือการสื่อสาร ตลอดจนการจัดระเบียบการปกครองตามรูปแบบของทางราชการ และการพัฒนาหมู่บ้านตามระบบสังคมอุตสาหกรรม การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของชาวชองเช่นนี้เป็นไปอย่างรวดเร็วมาก ทำให้สังคมชาวชองสับสน และมีผลกระทบทำให้สภาพความเป็นอยู่ของเขายากจนลง งานวิจัยเล่มนี้จึงเป็นประโยชน์ในการศึกษาข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชนเผ่าชอง เพราะเป็นงานวิจัยที่กล่าวถึงประวัติความเป็นมาของชนเผ่าชองโดยตรง โดยเนื้อหา กล่าวถึงวิถีชีวิตความเป็นอยู่ การทำมาหากิน ขนบธรรมเนียมประเพณี วัฒนธรรม และภาษาของชนเผ่าชอง

สุทธิวิทย์ จรดล (2548) ได้วิจัยเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวชองในจังหวัดจันทบุรี : กรณีศึกษาเฉพาะชาวชองในตำบลตะเคียนทอง กิ่งอำเภอเขาฉกรรจ์ จังหวัดจันทบุรี มีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาปัจจัยที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวชองในตำบลตะเคียนทอง กิ่งอำเภอเขาฉกรรจ์ จังหวัดจันทบุรี ศึกษาถึงผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวและความพึงพอใจของชาวชองที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม การศึกษาใช้วิธีการค้นคว้าข้อมูลและศึกษาเชิงมานุษยวิทยา โดยวิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม ทั้งการสัมภาษณ์แบบเจาะลึก เพื่อให้ได้ข้อมูลเกี่ยวกับความเป็นมาของกรณีศึกษา โดยกลุ่มตัวอย่างที่เป็นชาวชองมีอายุมากกว่า 50 ปี ทั้งชายและหญิงที่อาศัยอยู่ในตำบลตะเคียนทองมากกว่า 20 ปี จำนวน 20 คน นอกจากนั้นยังมีผู้นำท้องถิ่นที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการอีก 20 คน สถิติที่ใช้ในการวิเคราะห์ข้อมูล ได้แก่ ค่าร้อยละ และนำเสนอผลการวิจัยด้วยวิธีการพรรณนาวิเคราะห์ ผลการวิจัยพบว่า ผลของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ชาวชองมีลักษณะเป็นครอบครัวเดี่ยวมากขึ้นแต่ความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในครัวเรือนและสมาชิกในชุมชนยังไม่เปลี่ยนแปลง และผลของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม ขั้นตอนและอุปกรณ์ที่ใช้ในประเพณีการแต่งงานมีการเปลี่ยนแปลงไป การเล่นผีหึ่ง ผีโรง มีผู้เล่นอยู่เป็นส่วนใหญ่ ด้านวิถีการดำเนินชีวิตและความเป็นอยู่ในชีวิตประจำวันมีการเปลี่ยนแปลงไปจากสภาพเดิม ชาวชองมีความพึงพอใจต่อการเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมเพราะทำให้เกิดความสะดวกสบายในการดำเนินชีวิต ส่วนทางด้านวัฒนธรรมชาวชองไม่ต้องการให้เกิดการเปลี่ยนแปลง เพราะเยาวชนชาวชองเลือกรับเอาวัฒนธรรมของคนเมืองและของตะวันตกมาใช้มากขึ้น

เอนก รักเงิน (2551) ได้วิจัยเรื่องชาติพันธุ์สัมพันธ์กับการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ชองในจังหวัดจันทบุรี วิชยานิพนธ์ฉบับนี้มีความมุ่งหมายคือ เพื่อศึกษาปรากฏการณ์ทางด้านชาติพันธุ์ที่ส่งผลกระทบต่อสร้างขึ้นมาซึ่งอัตลักษณ์ความเป็นชอง ภายใต้บริบทของการพัฒนา

ของประเทศไทย และเพื่อศึกษากระบวนการรวมกลุ่มทางชาติพันธุ์ของ ภายใต้บริบททางสังคม วัฒนธรรม และเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงไป โดยใช้วิธีการศึกษา คือ ใช้วิธีวิจัยเชิงมานุษยวิทยา ด้วยการทำงานสนามที่บ้านคลองพลู ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี วิธีเก็บรวบรวมข้อมูล คือ การสังเกตแบบมีส่วนร่วม การสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลัก และการสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ ผลการวิจัยพบว่า เมื่อการพัฒนาของรัฐหันมาให้ความสำคัญกับความเป็นท้องถิ่นภายใต้กรอบคิด วัฒนธรรมชุมชน จึงเปิดโอกาสให้คนในบ้านคลองพลูร่วมมือกับหน่วยงานของรัฐ เสกสรรความเป็นท้องถิ่นในนามที่เรียกว่า “ซอง” ด้วยกระบวนการนำภาษาและวัฒนธรรมของที่สูญหายไปกลับมา รื้อฟื้นและประดิษฐ์ขึ้นใหม่ โดยมีเป้าหมายเพื่อต้องการสร้างความแตกต่างระหว่างบ้านคลองพลูกับท้องถิ่นอื่น ๆ ทำให้บ้านคลองพลูเป็นที่รู้จักกันในนามที่เรียกว่า “ชุมชนซอง” ผลกระทบจากการ รื้อฟื้นความเป็นซองที่เกิดขึ้นได้กระตุ้นให้เกิดการรวมกลุ่มอย่างไม่เป็นทางการ และทำให้เกิดความ ขัดแย้งระหว่างกลุ่มอำนาจท้องถิ่นเพื่อต่อสู้แย่งชิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ แต่ทั้งนี้ก็พบว่า ความเชื่อเรื่องการมีบรรพบุรุษร่วมกัน ซึ่งสะท้อนผ่านพิธีกรรมการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ก็เป็น เครื่องมือในการรวมกลุ่มอย่างไม่เป็นทางการ โดยอาศัยความสัมพันธ์ทางเครือญาติเพื่อแบ่งแยกความ แตกต่างระหว่างคนซองกับกลุ่มคนไทย และคนจีนในบ้านคลองพลู และเป็นการสร้างสำนึกความเป็น ซองที่สืบทอดจนถึงปัจจุบัน โดยสรุป การวิจัยครั้งนี้เป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่อการศึกษาความสัมพันธ์ ทางชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ร่วมกันภายในท้องถิ่น กล่าวคือ 1. เป็นการทำความเข้าใจกระบวนการ รวมกลุ่มคนเพื่อต่อสู้แย่งชิงผลประโยชน์จากนโยบายการพัฒนาของรัฐที่ลงไปสู่ท้องถิ่นต่าง ๆ ในสังคม ชนบท และ 2. เป็นการทำความเข้าใจเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ของในสังคมไทย อันจะนำไปสู่การลด อคติทางชาติพันธุ์ การยอมรับในความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมต่าง ๆ ในสังคมไทย รวมทั้งการปรับเปลี่ยนนโยบายของรัฐที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศต่อไป

โสวัตรี ณ กลาง, กนิษฐา แยมโพธิ์ใช้ และศุภรัตน์ รอดบุญส่ง (2556) ได้วิจัยเรื่องมิติทาง วัฒนธรรมและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ของในจังหวัดจันทบุรี มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษารูปแบบ และพัฒนาการของวัฒนธรรมดั้งเดิม และรูปแบบของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่มีการปรับตัว ในสถานการณ์ปัจจุบัน โดยใช้วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพ ด้วยการสังเกต การสัมภาษณ์เชิงลึก และ การสนทนากลุ่ม ผลการวิจัยพบว่า ซองเป็นกลุ่มชาติพันธุ์พื้นเมืองดั้งเดิมในบริเวณพื้นที่ซึ่งปัจจุบันคือ จังหวัดจันทบุรี ส่วนใหญ่รวมกลุ่มกันอยู่บริเวณทิวเขาสอยดาวและเขาคิชฌกูฏ โดยเฉพาะในเขต ตำบลตะเคียนทอง คลองพลู และพลวง ในอดีตของเลี้ยงชีพด้วยการปลูกข้าวไร่ เก็บของป่า และ ล่าสัตว์ จนได้ชื่อว่าเป็นนายพรานที่ชำนาญ ปัจจุบันชาวซองส่วนใหญ่เปลี่ยนมาประกอบอาชีพทำสวน ผลไม้และรับจ้างทั่วไป อย่างไรก็ตามแม้จะมีการปรับตัวให้เข้ากับบริบทใหม่ แต่ก็ได้มีความพยายาม ในการอนุรักษ์และฟื้นฟูวัฒนธรรม ซึ่งพบว่าการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ของในมิติทางวัฒนธรรม ประกอบด้วย การปรับตัวด้านภูมิปัญญา ประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อ เนื่องจากสภาวะแวดล้อมทาง สังคมไม่เอื้ออำนวย ทำให้ซองต้องเปิดพื้นที่ทางวัฒนธรรม โดยรับวัฒนธรรมภายนอกเข้ามาผสมผสาน และปรับให้เข้ากับวิถีชีวิตของตนเอง แม้ในบางครั้งยอมสูญเสียความเป็นตนเอง เพื่อลดความขัดแย้ง และความแตกต่างระหว่างชาติพันธุ์

วันวิสา อุ่นขจร (2549) ได้วิจัยเรื่องอัตลักษณ์ของในภาคตะวันออก : กรณีศึกษากลุ่มชาติ พันธ์ของที่บ้านคลองพลู กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาถึงอัตลักษณ์

ของชาวชอง ตำบลคลองพลู การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชาวชองตำบลคลองพลู และการคงอยู่ ต่อเนื่องของอัตลักษณ์ของที่ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี โดยใช้วิธีการวิจัย เชิงคุณภาพเน้นงานวิจัยภาคสนาม วิธีเก็บรวบรวมข้อมูล คือ การศึกษาจากเอกสาร การวิเคราะห์ ชุมชนโดยอาศัยประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่า การสัมภาษณ์เจาะลึก และการสังเกตการณ์แบบมี ส่วนร่วม สรุปได้ว่าชาวชองคือกลุ่มคนที่อยู่บริเวณภาคตะวันออกมาเป็นเวลายาวนานมีวิถีชีวิต วัฒนธรรมประเพณีความเชื่อ ภาษาเป็นเอกลักษณ์ของตนเองอยู่กันแบบสันโดษ อัตลักษณ์ของชาว ชองในงานวิจัยนี้คือ ภาษา วัฒนธรรมและประเพณีของชาวชอง การเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์ของ ดังกล่าวเกิดจากปัจจัยที่สำคัญคือ ลัทธิชาตินิยมสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม (พ.ศ. 2481-2487) ถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญที่ทำให้อัตลักษณ์ของที่คลองพลูเกิดการเปลี่ยนแปลง นโยบายการสร้าง ชาติเพื่อความมั่นคงของท่านผู้นำทำให้ชาวชองที่นี่ต้องปฏิบัติตามแม่ต้องละเลิก ลด ความเป็นท้องถิ่น เช่น การใช้ภาษาชอง การนำวัฒนธรรมส่วนกลางมาใช้ เป็นต้น นอกจากนี้นโยบายการพัฒนา เศรษฐกิจการสร้างความทันสมัยในด้านต่าง ๆ ตามนโยบายการพัฒนา เช่น การตัดถนนเข้าสู่หมู่บ้าน การนำไฟฟ้าเข้ามาในชุมชน และนำเครื่องอำนวยความสะดวกต่าง ๆ เข้ามาในชุมชน ทำให้การดำเนิน ชีวิต วัฒนธรรม และประเพณีบางส่วนของชาวชองที่คลองพลูเปลี่ยนแปลงไปด้วย กล่าวคือความ เจริญทางด้านวัตถุทำให้ชาวชองต้องการสินค้าและบริการต่าง ๆ มากขึ้น แต่รายได้ก็ยังคงมาจากการ ทำการเกษตร ทำสวนผลไม้ ซึ่งยังมีการเสียเปรียบพ่อค้าคนกลางอยู่เสมอจนกระทั่งปัจจุบันในส่วน ของการคงอยู่ต่อเนื่องของอัตลักษณ์ของที่ตำบลคลองพลูปัจจัยที่สำคัญที่ช่วยให้ความเป็นชองดำรงอยู่ คือ การสำนึกถึงคุณค่าเรื่องชาติพันธุ์ของชาวชองที่ตำบลคลองพลู พวกเขาพร้อมใจกันที่จะ อนุรักษ์และเผยแพร่ความเป็นชอง พยายามที่จะนำเสนอความเป็นตัวตนของพวกเขาเอง โดยเฉพาะ จากนโยบายของรัฐตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 9 ที่เน้นความเป็นท้องถิ่น เศรษฐกิจพอเพียง ชุมชนเข้มแข็ง ยิ่งทำให้พวกเขารัก และภูมิใจในความเป็นคนชองของพวกเขา และโดยพวกเขาเองร่วมกับนักวิชาการจึงได้มีการอนุรักษ์และเผยแพร่ความเป็นชองซึ่งเป็นสิ่งที่พวกเขารัก และหวงแหนต่อไป ในเรื่องการดำรงอยู่ของระบบเครือญาติก็มีส่วนสำคัญที่ทำให้พวกเขายังคงความ เป็นตัวตนของชองที่คลองพลูไว้ได้ พวกเขาจะช่วยเหลือกัน เช่น ในการทำนา ทำสวนก็ยังใช้การ "เอา แรง" กันอยู่ คนชองที่คลองพลูให้ความเคารพเชื่อฟังผู้นำ โดยเฉพาะผู้อาวุโสในชุมชนแม้ว่าผู้อาวุโสจะ จากโลกนี้ไปแล้วก็ตาม ทุกบ้านของชองจะมีหิ้งบนบ้านและหิ้งจะถูกยกมาทำพิธีเมื่อถึงเวลารวมญาติ ในแต่ละปี อาจกล่าวได้ว่าพิธีหิ้งเป็นการทำให้เกิดการรวมญาติ แม้ญาติพี่น้องจะไปอยู่ที่อื่นเมื่อถึง เวลา ก็จะกลับมา พวกเขาถือว่าหากไม่มาอาจมีอันเป็นไปในทางที่ไม่ดีก็ได้ ชาวชองที่คลองพลูให้ความ เคารพในเรื่องนี้มากจนมีคำกล่าวกันในหมู่คนชองที่คลองพลูว่า “ไม่มีหิ้งอยู่กันไม่ได้หรอก” นอกจากนี้ยังมีอีกปัจจัยหนึ่งที่สำคัญที่ทำให้อัตลักษณ์ของชองอยู่ต่อเนื่องคือเรื่องชองนโยบาย ทางด้านการศึกษา ปัจจุบันหมู่บ้านชองที่ตำบลคลองพลูมีการจัดการเรียนการสอนที่ใส่หลักสูตรการ เรียนภาษาชองซึ่งถือเป็นการทำให้อัตลักษณ์ด้านภาษาของชองอยู่ต่อเนื่องจนถึงทุกวันนี้หลักสูตรภาษา ของที่โรงเรียนวัดคลองพลูปัจจุบันได้สอนภาษาชองกับนักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 3-5 เวลาเรียน ภาษาชองกำหนด 1 ชั่วโมงต่อสัปดาห์ ติดต่อกันทั้งหมด 20 สัปดาห์ 1 ปีการศึกษา นักเรียนเรียน ภาษาชองประมาณ 120 ชั่วโมง อาจกล่าวได้ว่า การศึกษาและนโยบายของรัฐมีส่วนในการ เปลี่ยนแปลงและอนุรักษ์วัฒนธรรมชองที่ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

แต่ส่วนที่ทำให้อัตลักษณ์ของยังอยู่ต่อเนื่องได้ดีที่สุดคือ ความสำนึกถึงคุณค่าความเป็นชาติพันธุ์ของซึ่งชาวช่องที่ตำบลคลองพลูได้แสดงให้เห็นจนถึงปัจจุบันนี้

บานชื่น ผกามาศ (2559) ได้วิจัยเรื่องการฟื้นฟูภาษากับพรมแดนอัตลักษณ์ของ การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษามาตรการและการตอบสนองของชุมชนต่อการรักษาอัตลักษณ์ความเป็นช่อง และเพื่อศึกษากระบวนการฟื้นฟูภาษาและการต่อรองของคนช่อง โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพในการเก็บรวบรวมข้อมูล ประกอบด้วยการสำรวจและเก็บข้อมูลจากเอกสารและการสัมภาษณ์อย่างไม่เป็นทางการกับผู้ที่เกี่ยวข้องคือ ชาวช่องที่ทำงานฟื้นฟูภาษา-วัฒนธรรม และชาวช่องในชุมชน ระหว่างเดือนตุลาคม พ.ศ. 2558 ถึงเดือนธันวาคม พ.ศ. 2559 ผลการศึกษาพบว่าที่ผ่านมากลุ่มชาติพันธุ์ของได้รับความสนใจจากบุคคลภายนอกตลอดมา ซึ่งทำให้ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ยังคงอยู่มาได้จนถึงทุกวันนี้ผ่านเครื่องมือทั้ง 5 คือ 1) การใช้ข้อมูลทางประวัติศาสตร์โบราณคดี 2) การใช้ข้อมูลทางมานุษยวิทยา 3) การใช้ข้อมูลทางคติชนวิทยา 4) การใช้ข้อมูลทางวัฒนธรรม 5) การฟื้นฟูภาษา ทั้ง 5 เครื่องมือนี้เป็นความพยายามของรัฐที่จะรักษาอัตลักษณ์และกลุ่มชาติพันธุ์ของไว้ต่อไปผ่านการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ทางผลงานวิชาการ สำหรับการฟื้นฟูภาษาซึ่งเป็นปฏิบัติการและเครื่องมือล่าสุดนั้นได้ส่งผลกระทบต่ออัตลักษณ์ของอย่างยิ่ง กล่าวคือ ทำให้ภาษาของเกิดสัญลักษณ์ใหม่จากเดิมมีเพียงภาษาพูด ไม่มีภาษาเขียน กลายเป็นมีภาษาเขียนถึงสองรูปแบบ คือ 1) ระบบเขียนของด้วยอักษรไทย (การฟื้นฟูภาษาจากสถาบันวิชาการ) 2) ตัวอักษรช่อง (การฟื้นฟูภาษาจากผู้นำท้องถิ่น) การเกิดขึ้นของภาษาเขียนแบบแรกเป็นการทลายพรมแดนทางภาษาของโดยใช้ภาษาไทยเข้ามาแทรกแซงและทำลายบริบทการใช้งานเดิม ขณะที่การเกิดขึ้นของภาษาเขียนแบบที่สองนั้น นอกจากจะเป็นการเริ่มจากท้องถิ่นเพื่อสร้างเอกลักษณ์ให้กับภาษาของตนแล้วยังเป็นความพยายามที่จะรื้อฟื้นพรมแดนทางภาษากลับคืนมาจากภาษาไทยด้วย

สิริรัตน์ สีสสมบัติ (2552) ได้วิจัยเรื่องแหล่งการเรียนรู้ชุมชนกับการฟื้นฟูอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวช่อง การศึกษาครั้งนี้มุ่งตอบคำถามสำคัญว่าแหล่งการเรียนรู้ชุมชนช่วยฟื้นฟูอัตลักษณ์ชาวช่องได้อย่างไร โดยมีวัตถุประสงค์ศึกษาความสัมพันธ์ของแหล่งการเรียนรู้ฟื้นฟูภาษาวัฒนธรรมของกับการฟื้นฟูอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ชาวช่อง กระบวนการฟื้นฟูอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ชาวช่องผ่านศูนย์ช่อง และการเสนอแนวทางการพัฒนาศูนย์ช่อง โดยใช้หลักการทางพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นที่เน้นกระบวนการมีส่วนร่วมของชาวช่องและคนในชุมชนเป็นสำคัญ การศึกษาครั้งนี้ใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพในการเก็บข้อมูลภาคสนามผ่านการทำงานร่วมกับสมาชิกกลุ่มชาวช่องและศูนย์ศึกษาและฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมในภาวะวิกฤต ด้วยการสังเกตการณ์ การสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ และการสนทนากลุ่มย่อย รวมทั้งได้นำแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และหลักการพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นมาเป็นแนวทางในการศึกษาและวิเคราะห์ ผลการศึกษาพบว่า ศูนย์ช่องมีส่วนประกอบสร้างการฟื้นฟูอัตลักษณ์ชาวช่องในท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทย และการพัฒนาประเทศ ชาวช่องสร้างอัตลักษณ์ผ่านกิจกรรมการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมที่ศูนย์ช่อง เพื่อสร้างความหมายในการอธิบายตนเองผ่านภาษาและวัฒนธรรมด้วยการสร้างระบบเขียนภาษาช่อง การผลิตหนังสือนิทานภาษาช่อง การนำเสนอนิทรรศการ “สวนภาษา” และ “ซิมซ่อง” (คนช่อง) และการผลิตสัญลักษณ์เชิงพิธีกรรมการแต่งงานช่อง เพื่อเป็นเครื่องมือในการประกาศตัวตนทางวัฒนธรรมช่องให้เป็นที่รู้จักของคนในสังคมและชุมชน ชาวช่องมีการนำเสนออัตลักษณ์ตนเองผ่านงานฟื้นฟูประเพณี

แบบดั้งเดิมในบริบทสังคมสมัยใหม่ เพื่อการดำรงอยู่อย่างมีตำแหน่งแห่งที่ทางอัตลักษณ์วัฒนธรรม ประเพณีของ และสานสัมพันธ์ระบบเครือญาติชาวชองในชุมชนในแบบแนบแน่น ตลอดจนการสร้างสำนึก กลุ่มชาติพันธุ์ชองในภาคตะวันออกเฉียงเหนือโดยอาศัยการสื่อสารผ่านวัฒนธรรมบางอย่างของความเป็นชอง นอกจากนั้น กลุ่มชาวชองยังได้มีการฟื้นฟูอัตลักษณ์ทางภาษาผ่านแหล่งเรียนรู้ที่เป็นโรงเรียนในชุมชน เพื่อสร้างภาพความเป็นตัวตนชองให้ยืนอยู่ในสังคมอย่างภาคภูมิใจและมีศักดิ์ศรีในสังคมไทยมากขึ้น ผู้วิจัยมีข้อเสนอแนะต่อการพัฒนาศูนย์ชองต่อไปคือ ควรนำเสนอพัฒนาการของการฟื้นฟู อัตลักษณ์ทางภาษา ประเพณี และระบบความสัมพันธ์ของชาวชองในชุมชน รวมถึงสิ่งที่บ่งบอกถึง ศักดิ์ศรีและความมีอารยะของความเป็นคนชอง จัดนิทรรศการและสร้างกิจกรรมที่สอดคล้องกับ เงื่อนไขบริบท วิถีชีวิต หรือตัวตนชองในสังคมปัจจุบัน โดยการปรับปรุงพัฒนาศูนย์การเรียนรู้ฯ ต้องอยู่บนพื้นฐานการมีส่วนร่วมของคนในชุมชนอย่างแท้จริง

หลุ่ย นัยโมกษ์ (2543) ได้วิจัยเรื่องการฟ้อนรำของชาวชอง : กรณีศึกษา หมู่บ้านกระทิง ตำบลพลวง อำเภอมะขาม จังหวัดจันทบุรี มุ่งศึกษาเกี่ยวกับการฟ้อนรำของกลุ่มชนชาวชองใน หมู่บ้านกระทิง จังหวัดจันทบุรี ช่วงปี พ.ศ. 2541-2543 ดำเนินการวิจัยโดยการศึกษาจากเอกสาร ตำราที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชนชาวชอง การสัมภาษณ์ชาวชองในหมู่บ้านกระทิง เข้าร่วมสังเกตการณ์ใน การประกอบพิธีกรรมจริง บันทึกเสียงและบันทึกเทปวีดิทัศน์ สังเกตและจดบันทึกทำรำจากการสาธิต การประกอบพิธีกรรม จากนั้นนำข้อมูลที่ได้มาเรียบเรียง วิเคราะห์และนำเสนอ จากการศึกษาพบว่าการ ฟ้อนรำของชาวชอง มีปรากฏอยู่ใน 3 พิธีกรรม คือ พิธีแต่งงานใหญ่ พิธีเล่นผีหึ่ง และพิธีเล่นผีโรง พิธีแต่งงานใหญ่เป็นพิธีที่จัดขึ้นเมื่อมีการแต่งงานของลูกสาวคนโตในครอบครัวเท่านั้น และพบว่ามี การฟ้อนรำแทรกอยู่ในขั้นตอนการประกอบพิธี 3 พิธี คือ พิธีชนว้าวชนควาย พิธีโค่นตะเคียน และพิธี ชนไก่ ช่วงที่ 1 เมื่อขบวนชนหมากแห่มาจากบ้านเจ้าบ่าวที่ลานบ้านเจ้าสาวจะมีการแสดงชนว้าวชน ควาย โดยชาย 2 คน สวมเขี้ยวเขาควยเทียมบนศีรษะ ออกท่าทางต่าง ๆ ไล่ชีวิตกันประมาณ 15-20 นาที โดยมีชายอีก 2-3 คน กระทุ้งไม้คั่นกะลาและเขย่ากระดิ่งโลหะให้จังหวะประกอบการ ออกท่าทาง ในช่วงที่ 2 เป็นการฟ้อนรำระหว่างที่หมอบลูกผู้ประกอบพิธีโค่นตะเคียน ถือขวานปลู ฟ้อนรำทำท่าเดินรอบคู่บ่าวสาว ทำท่าทางโค่นตะเคียนสมมติที่เรียกว่าเขงเลง การฟ้อนรำในช่วงนี้ เป็นการฟ้อนรำโดยผู้ประกอบพิธี ช่วงที่ 3 เป็นการฟ้อนรำระหว่างที่หมอบลูกทำพิธีชนไก่ ทำท่าทาง เลียนแบบกิริยาของไก่ เดินรอบคู่บ่าวสาว ส่วนในพิธีเล่นผีหึ่ง และเล่นผีโรง เป็นพิธีที่ชาวชอง กระทำเพื่อเซ่นไหว้บูชาผีบรรพบุรุษ โดยใช้วิญญาณของบรรพบุรุษมาเข้าร่างทรง เพื่อได้ถามทุกข์สุข กัน ในการเล่นผีหึ่งและเล่นผีโรงนี้พบว่ามีฟ้อนรำแทรกอยู่ในระหว่างการเล่นผีบรรพบุรุษ มาเข้าร่างทรง โดยร่างทรงจะออกท่าทางฟ้อนรำทำท่าทางต่าง ๆ ประกอบคำร้องโดยมีกลองและไม้ กรับเป็นเครื่องกำกับจังหวะ เครื่องแต่งกายที่ใช้ในการฟ้อนรำเป็นลักษณะที่ใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน อุปกรณ์ที่ใช้ประกอบในการฟ้อนรำในพิธีแต่งงานมีไม้คั่นกะลา เป็นอุปกรณ์ที่ประดิษฐ์ขึ้น ทำด้วย ไม้ไผ่ ด้านปลายสุดของไม้ไผ่ผูกขึงด้วยกะลา ใช้กระทบให้เกิดเสียงเป็นจังหวะประกอบการฟ้อนรำ มีเขงเลงเป็นไม้ไผ่สานเป็นรูปกรวย เป็นสิ่งสมมติให้เป็นตัวไม้ในพิธีโค่นตะเคียน ส่วนในพิธีเล่นผีหึ่ง และเล่นผีโรง ผู้ฟ้อนรำใช้ผ้าขาวม้าเป็นอุปกรณ์ประกอบในการฟ้อนรำทำท่าเพื่อสื่อให้ทราบว่ วิญญาณผีบรรพบุรุษที่เข้าร่างทรงนั้นเป็นใคร กลองที่ใช้ตีประกอบจังหวะมีลักษณะคล้ายกลองยาว แต่มีขนาดเล็กกว่า การฟ้อนรำของชาวชองเป็นส่วนสำคัญในการประกอบพิธีกรรมทั้ง 3 พิธี ซึ่งสังเกต

ได้ว่าปัจจุบันการประกอบพิธีทั้ง 3 พิธีนั้น มีการประกอบพิธีกรรมลดน้อยลงมาก เนื่องจากการแต่งงานของลูกสาวคนโตในพิธีการแต่งงานใหญ่นั้น หากเป็นการแต่งงานกับชนอื่นที่ไม่ใช่ชาวชอง ก็จะไม่มีการประกอบพิธีนี้ขึ้น ส่วนพิธีเล่นผีหึ่งและเล่นผีโรงชาวชองก็ไม่ค่อยให้ความสำคัญ และจัดการประกอบพิธีนี้ลดน้อยลงกว่าเดิม ทั้งนี้อาจเนื่องมาจากค่านิยม และความเชื่อเรื่องการนับถือผีบรรพบุรุษลดน้อยลง ซึ่งอาจเป็นสาเหตุให้การฟ้อนรำของชาวชองสูญหายไป จึงควรรักษาและสืบทอดการฟ้อนรำ อันเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชนชาวชองนี้ให้คงอยู่สืบต่อไป นอกจากนี้ ควรมีการศึกษาและรวบรวมเกี่ยวกับการฟ้อนรำของชาวชองในหมู่บ้านอื่น ๆ และในจังหวัดใกล้เคียงที่ยังคงมีชาวชองอาศัยอยู่ ทั้งนี้เนื่องจากอาจพบรูปแบบและลักษณะการฟ้อนรำที่แตกต่างไปจากการฟ้อนรำของชาวชองในหมู่บ้านกระทิง

อมราภรณ์ จรรย์จิตร (2556) ได้วิจัยเรื่องวัฒนธรรมการทำสวนกระวานของชาวชอง มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาลักษณะและการเปลี่ยนแปลงของระบบการจัดการสวนกระวานของชาวชอง แห่งเขาสอยดาวใต้ จังหวัดจันทบุรี รวมทั้งศึกษาระบบวัฒนธรรมและวิถีชีวิตของชาวชองที่เกี่ยวข้องกับการทำสวนกระวาน โดยที่มีคำถามงานวิจัยในครั้งนี้คือ วัฒนธรรมการทำสวนกระวานของชาวชองเป็นอย่างไร และวัฒนธรรมการทำสวนกระวานมีความสำคัญกับชีวิตของชาวชองอย่างไร การศึกษาครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ นอกจากจะสำรวจเอกสารที่เกี่ยวข้องแล้วนั้นผู้ศึกษาใช้การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) และการสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth Interview) กับชาวบ้านในชุมชน เป็นเครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูลภาคสนามในช่วงระยะเวลากว่า 1 ปี (ตั้งแต่เดือนเมษายน พ.ศ. 2556 ถึงเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2557) เพื่อที่จะได้เห็นวิถีชีวิต วิธีการผลิตในการทำสวนกระวาน และกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในช่วงรอบปีของชาวบ้านในชุมชน ผลการศึกษาพบว่า การทำสวนกระวานเป็นวิถีการผลิตตามวัฒนธรรมของชาวชองที่มีการสืบทอดต่อกันมาจากรุ่นสู่รุ่น มีขั้นตอนและวิธีการทำที่มีลักษณะเฉพาะ โดยที่ขั้นตอนต่าง ๆ และเครื่องมือ มีการปรับเปลี่ยนตามลักษณะสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย เช่นเดียวกับที่ชาวชองในหมู่บ้านได้ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตให้เข้ากับวิถีการผลิตสวนกระวานที่มีการเปลี่ยนแปลง กระวานถือเป็นพืชที่มีราคาสูง และมีความสำคัญกับชาวบ้านในชุมชนในฐานะพืชเศรษฐกิจที่ทำรายได้ให้แก่ชาวบ้าน แต่รายได้ที่ได้จากการทำสวนกระวานเพียงอย่างเดียวค่อนข้างจำกัดและไม่เพียงพอต่อความต้องการในการเลี้ยงปากท้องของทั้งครอบครัว นอกจากผลิตกระวาน พวกเขายังดิ้นรนในการหาเลี้ยงชีพด้วยการทำการเกษตรและรับจ้างทำงานอย่างอื่นที่ไม่กระทบการทำสวนกระวานเมื่อถึงช่วงฤดูการผลิต การทำสวนกระวานของชาวบ้านจึงแสดงให้เห็นว่ามีความสำคัญทางด้านเศรษฐกิจของชาวบ้าน และในอีกด้านการที่ชาวบ้านยังคงรักษาวิถีการทำสวนกระวานเอาไว้ก็เพื่อรักษาวัฒนธรรมการผลิตที่สืบทอดกันมาจากบรรพบุรุษไม่ให้สูญหายไปและเป็นการรักษาสีทิวทัศน์ที่ติดตาถิ่นให้ยังคงอยู่ด้วยเช่นกัน

กมลลา ศรีเมือง (2558) ได้วิจัยเรื่องวัฒนธรรมชองกับวิถีเกษตรกรรมพื้นบ้าน : กรณีศึกษาชุมชนชองในอำเภอเขาชีเมี่ยง จังหวัดจันทบุรี การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์วัฒนธรรมชองและวิถีเกษตรกรรมพื้นบ้าน รวมถึงแนวทางการพัฒนาเกษตรกรรมทางเลือกบนรากฐานวัฒนธรรมชาวชอง ในพื้นที่อำเภอเขาชีเมี่ยง จังหวัดจันทบุรี วิธีการศึกษาใช้การวิจัยเชิงคุณภาพ โดยการเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสาร ประกอบด้วยเอกสารขั้นต้นและเอกสารชั้นรอง จะใช้การสัมภาษณ์เจาะลึก โดยผู้ให้ข้อมูลหลัก ได้แก่ ผู้นำชุมชน เกษตรกรชาวชอง และชาวนาตำบล

ตะเคียนทอง ผลการวิจัยพบว่า ชองและวิถีเกษตรกรรมในพื้นที่อำเภอเขาคิชฌกูฏสามารถแบ่งออกเป็น 2 ยุค คือ เกษตรกรรมในยุคดั้งเดิมกับเกษตรกรรมสมัยใหม่ ในการทำเกษตรกรรมในยุคดั้งเดิมนั้น ชุมชนของคิชฌกูฏมีการผลิตเพื่อยังชีพ โดยมีปัจจัยด้านการใช้ทุนทางสังคม เช่น การใช้ระบบการเอาแรง ปัจจัยด้านการใช้ทุนทางสิ่งแวดล้อม เช่น การหาของป่าเพื่อเป็นอาหาร ปัจจัยด้านการใช้ทุนทางวัฒนธรรม เช่น การนับถือผี การใช้ทุนทางสัญลักษณ์ เช่น พิธีกรรมที่เกี่ยวกับการนับถือผี ปัจจัยด้านอุปนิสัยของชาติพันธุ์ของ เช่น การอยู่รวมกันเป็นหมู่ และปัจจัยด้านการใช้เวทีเครือข่ายเชิงอำนาจของวัด และระบบเครือญาติ เช่น การจัดงานประจำปี การจัดงานทางศาสนา ส่วนการทำเกษตรกรรมสมัยใหม่ พบว่าเป็นการปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อขาย มีผลมาจากปัจจัยทางวัฒนธรรมของชองบางประการ ได้แก่ การใช้ทุนทางเศรษฐกิจแบบพึ่งพิง เนื่องจากการผลิตพืชเศรษฐกิจต้องเชื่อมโยงกับตลาดภายนอก การใช้ทุนทางสังคมที่ยังคงเหลืออยู่ เช่น การทำนาแบบเอาแรงในตำบลตะเคียนทอง และการขยายเวทีเครือข่ายเชิงอำนาจไปสู่ระบบราชการในรูปการปกครองส่วนท้องถิ่นทางเลือกการพัฒนาเกษตรกรรมของชุมชนชองเป็นผลกระทบที่มาจากการทำเกษตรสมัยใหม่ และวัฒนธรรมสมัยใหม่ เช่น การเกิดปัญหาหนี้สิน การกลายเป็นคนชายขอบ การเปลี่ยนอุปนิสัยชาวชอง การปิดกั้นและทำลายทุนทางด้านสิ่งแวดล้อม ความเสื่อมของทุนสัญลักษณ์ และการทำลายทุนทางวัฒนธรรม เป็นต้น ดังนั้นชุมชนชองต้องข้ามพ้นจากการทำเกษตรสมัยใหม่แบบทุนนิยมไปสู่การทำเกษตรบนฐานวัฒนธรรมของผสมผสานกับเศรษฐกิจพอเพียง เช่น การฟื้นฟูเกษตรกรรมดั้งเดิมของชอง โดยอาศัยการขับเคลื่อนทฤษฎีใหม่ การฟื้นฟูสมุนไพรรชองในยุคปัจจุบัน การจัดการท่องเที่ยวโดยชุมชนเพื่อผลิตซ้ำเศรษฐกิจชุมชนของชอง การอนุรักษ์ภาษาชองให้เป็นภาษาที่สองของชุมชน และการเผยแพร่วัฒนธรรมชอง เป็นต้น

สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์ (2543) ได้วิจัยเรื่องการศึกษาและการพัฒนารูปแบบการจัดการศึกษาขั้นพื้นฐาน 12 ปี ตามวัฒนธรรมและภูมิปัญญาพื้นบ้านของชาวชองในภาคตะวันออก การวิจัยครั้งนี้มุ่งศึกษาสภาพปัญหาความต้องการทางการศึกษาทั้งในและนอกโรงเรียน เพื่อเป็นพื้นฐานในการพัฒนารูปแบบการจัดการศึกษาขั้นพื้นฐาน 12 ปี ให้สอดคล้องกับวัฒนธรรมและภูมิปัญญาของชาวชอง พื้นที่ศึกษา คือ ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี วิธีการวิจัยประกอบด้วย การศึกษาจากเอกสารและการออกภาคสนาม ซึ่งมีการสังเกต การสัมภาษณ์ การมีส่วนร่วมในกิจกรรม ผู้ให้ข้อมูลหลัก คือ พระสงฆ์ ครู ผู้บริหารโรงเรียน นักเรียน ผู้ปกครอง และเจ้าหน้าที่ของทางราชการที่ปฏิบัติงานในพื้นที่ ผลการวิจัยสรุปได้ดังนี้

1) ชองเป็นชนพื้นเมืองเดิมอาศัยอยู่ในภาคตะวันออกมานานแล้ว โดยเฉพาะในจังหวัดจันทบุรี ที่กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ ทุกคนได้รับสัญชาติไทยตามกฎหมาย นับถือศาสนาพุทธ และยังมี ความเชื่อเรื่องผีอยู่ด้วย มีภาษาพูด ประเพณีและวัฒนธรรมบางอย่างต่างไปจากคนไทยและยัง ถ้ายทอดกันอยู่ในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะภาษาพูด และวัฒนธรรมเกี่ยวกับการดำเนินชีวิต เมื่อการ คมนาคมและการสื่อสารระหว่างตำบลกับตัวเมืองสะดวกขึ้นตามแผนพัฒนาจังหวัด ทำให้ชองมีการ ผสมผสานทางวัฒนธรรมกับคนไทยในเมืองมากขึ้นจึงเหลือวัฒนธรรมของตนเองน้อยลง ชาวชองมีการ ปรับตัวมากขึ้นเพื่อให้สอดคล้องกับวัฒนธรรมไทยในการดำรงชีวิตและติดต่อกับทางราชการตาม กฎหมาย ในด้านการศึกษารัฐบาลได้ใช้นโยบายเดียวกับคนไทยทั่วไปตามข้อกำหนดไว้ในแผนการ ศึกษาแห่งชาติ พ.ศ. 2535 เป็นแนวทางจัดการศึกษา

2) การศึกษาในระบบโรงเรียนของเด็กชองในตำบลคลองพลูนั้น เด็กสามารถเรียนได้ถึง 12 ปี เพราะในพื้นที่โรงเรียนประถมศึกษาและโรงเรียนมัธยมศึกษาตั้งอยู่ทั้ง 2 ระดับ ในโรงเรียนประถมศึกษา คือ โรงเรียนวัดคลองพลู เปิดสอนระดับชั้นอนุบาลด้วยจนถึงชั้นประถมศึกษาปีที่ 6 เป็นโรงเรียนขนาดกลาง อยู่ในกลุ่มตะเคียนทอง สังกัดสำนักงานคณะกรรมการการประถมศึกษาแห่งชาติ มีครู 14 คน นักเรียน 314 คน สอนตามหลักสูตรประถมศึกษา พ.ศ. 2521 ปรับปรุง พ.ศ. 2533 ซึ่งมีการปรับหลักสูตรบ้าง เพื่อให้สอดคล้องกับท้องถิ่น โดยเฉพาะวิชาในกลุ่มการงาน พื้นฐานอาชีพ นักเรียนเห็นว่าวิชาในกลุ่มสร้างเสริมประสบการณ์ชีวิตและกลุ่มสร้างเสริมลักษณะนิสัยนำไปใช้ในชีวิตประจำวันได้มาก แต่ไม่มีเนื้อหาเกี่ยวกับชองเลย เพราะหลักสูตรไม่ได้กำหนดไว้ โรงเรียนได้จัดบรรยากาศและสภาพแวดล้อมให้เอื้ออำนวยต่อการเรียนรู้ตามวัฒนธรรมไทย จัดห้องเรียนโดยไม่แบ่งแยกตามเชื้อชาติแต่ให้เรียนร่วมกัน ซึ่งไม่มีปัญหาขัดแย้งทางเชื้อชาติ ครูทุกคนเป็นคนไทย และไม่มีประสบการณ์เกี่ยวกับชนต่างวัฒนธรรมมาก่อน ปัญหาการเรียนการสอนในโรงเรียน คือ สอนไม่ทันตามหลักสูตร เนื้อหาไม่สอดคล้องกับการใช้ชีวิตประจำวัน ชาวสตออุปกรณประกอบการสอน และขาดแหล่งค้นคว้าเพิ่มเติม แม้ว่าครูทุกคนเป็นคนไทย แต่ก็ไม่มีปัญหาเกี่ยวกับนักเรียน นักเรียนด้วยกันก็ไม่มีความรู้ลึกแบ่งแยกเรื่องเชื้อชาติ ผู้ปกครองยอมรับและมีทัศนคติที่ดีต่อโรงเรียน เพื่อให้ลูกหลานได้เรียนต่อในพื้นที่และส่งเสริมให้ลูกหลานเรียนต่อระดับสูงขึ้นด้วย เมื่อจบชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 3 แล้ว นักเรียนส่วนมากไปศึกษาต่อระดับอาชีวศึกษา และระดับมัธยมศึกษาตอนปลายทั้งที่โรงเรียนเดิมและโรงเรียนในตัวจังหวัด

3) การศึกษานอกโรงเรียนของเด็กและราษฎรชาวชองในตำบลคลองพลูได้รับบริการจากหน่วยงานของรัฐไม่มากนัก เพราะเข้าไปปฏิบัติงานในพื้นที่เป็นครั้งคราว แต่มีการถ่ายทอดและเรียนรู้วัฒนธรรม ภูมิปัญญา ภาษา ประเพณี จากสถาบันครอบครัว สถาบันศาสนา กลุ่มเพื่อน และกลุ่มสังคมในพื้นที่ วิธีถ่ายทอดคือ การพูดคุยกัน ลอกเลียนแบบพฤติกรรม สอนกันเป็นกลุ่มย่อยภายในบ้าน ทำให้ยังคงรักษาและสืบทอดความเป็นชองอยู่ได้โดยตรง ปัญหาที่พบคือ ราษฎรไม่มีเวลาไปศึกษาอย่างเป็นทางการเพราะวัยและเวลา ซึ่งต้องทำงาน ทำให้ไม่สนใจเรียน และความรู้บางอย่างขัดกับความเชื่อและวิถีชีวิตเดิม จึงไม่ยอมรับความรู้ใหม่ และนิยมเรียนรู้กันเอง อย่างไม่เป็นทางการมากกว่ารูปแบบที่เป็นทางการ

4) การพัฒนารูปแบบการศึกษาของชาวชองในตำบลคลองพลูตามนโยบายขยายการศึกษาขั้นพื้นฐาน 12 ปี นั้นสามารถทำได้ เพราะในพื้นที่มีโรงเรียนทั้ง 2 ระดับตั้งอยู่ และเด็กในพื้นที่ส่วนใหญ่ศึกษาต่อหลังจากจบการศึกษาภาคบังคับแล้ว แต่ควรปรับเนื้อหาและเพิ่มเติมเนื้อหาให้เหมาะสมสอดคล้องกับสภาพของพื้นที่ รวมทั้งเพิ่มการศึกษานอกโรงเรียนเพื่อพัฒนาคุณภาพชีวิต ควรนำวัฒนธรรมและภูมิปัญญาพื้นบ้านที่มีคุณค่าและมีประโยชน์มาใช้ในการเรียนการสอนเพื่อความเข้าใจที่ถูกต้อง เป็นการรักษาและสืบทอดวัฒนธรรมท้องถิ่นให้คงอยู่ต่อไป และบูรณาการเข้ากับวัฒนธรรมไทยได้อย่างกลมกลืน

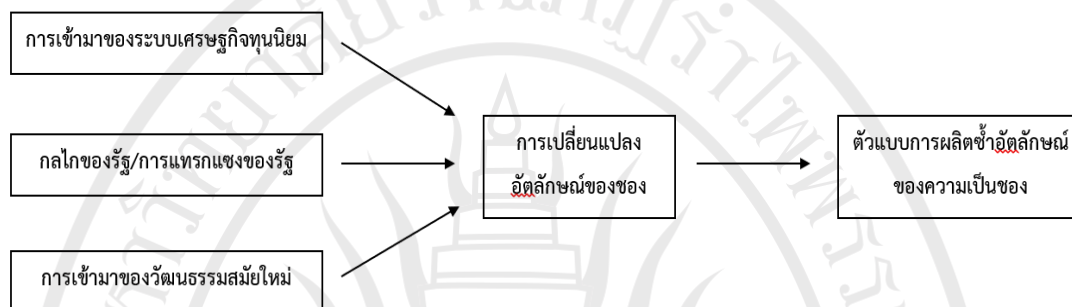
สายพิรุณ สีนฤกษ์ (2546) ได้วิจัยเรื่องดนตรีในสังคมวัฒนธรรมของชาวชอง ตำบลตะเคียนทอง จังหวัดจันทบุรี มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทและหน้าที่ของเพลงที่มีต่อวิถีชีวิตและสังคมชาวชองและลักษณะเฉพาะของท่วงทำนองเพลงร้องชาวชอง การศึกษาครั้งนี้ใช้ระเบียบวิจัยเชิงคุณภาพทางมานุษยดนตรีวิทยา ระหว่าง พ.ศ. 2543-2545 ผลการวิจัยพบว่า เพลงร้องชาวชองทั้ง

4 เพลง ได้แก่ เพลงยันแย เพลงโนพิธีแต่งงาน เพลงโนพิธีศพ และเพลงโนพิธีเชิญผีบรรพบุรุษ หรือ “ผีหิ้งผีโรง” นั้น ยังมีบทบาทสำคัญต่อสังคมวัฒนธรรมของชาวชองอยู่มาก มีหน้าที่โดยตรง คือ ใช้ประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ในด้านความเชื่อ ด้านพิธีกรรม ด้านวิถีชีวิตและสังคม ด้านการเคารพเชื่อฟังผู้ใหญ่ และด้านความสามัคคี หน้าที่ทางอ้อม คือ เป็นเครื่องบันเทิงใจ สร้างความสนุกสนาน และยังเป็นเครื่องสร้างความสัมพันธ์ในครอบครัวและสังคมชาวชองให้มีความรู้สึกรักและผูกพันกันและกันมากขึ้น ลักษณะเฉพาะของท่วงทำนองเพลงร้องชาวชอง พบว่า 1) รูปแบบโครงสร้างของเพลงร้องชาวชอง สามารถแบ่งออกเป็นวลี ประโยค และท่อนเพลงได้อย่างชัดเจน บางเพลงอาจมีวลีย่อยไม่เท่ากันในแต่ละประโยค หากแต่ละประโยคถือได้ว่าเป็นจุดพักของทำนองได้อย่างสมบูรณ์ 2) การเคลื่อนที่ของระดับเสียงโครงสร้างเพลงร้องของชาวชอง มีลักษณะคล้ายลูกตกของดนตรีแบบแผนของไทย ระดับเสียงโครงสร้างอาจไม่เกิดการเคลื่อนที่ ซึ่งเป็นลักษณะของการข้ำโน้ต บางครั้งเกิดการเคลื่อนที่เป็นรูปแบบซ้ำ ๆ กันไป ภายใต้รูปแบบโครงสร้างของเพลง และเคลื่อนที่เป็นขั้นคู่กระโดด ซึ่งพบมากในช่วงกลาง และท้ายของประโยคเพลง 3) เนื้อเพลงและประโยคทำนองเพลงร้องของชาวชอง ส่วนใหญ่ไม่มีความสัมพันธ์กัน ประโยคเพลงหนึ่ง ๆ มีคำร้องพยางค์ที่ไม่เท่ากัน ขึ้นอยู่กับผู้ร้องและสัมผัสในแต่ละประโยค 4) บันไดเสียงหรือกลุ่มเสียงที่ใช้ในเพลงร้องของชาวชองนี้ เป็นกลุ่มเสียงที่มีลักษณะความเป็นธรรมชาติของชนพื้นบ้านของไทย บันไดเสียงประกอบด้วยเสียงที่กลมกล่อมภายใต้โน้ตโทนิคตั้งแต่ 4-5 เสียง

ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์ (2557) ได้วิจัยเรื่องกลไกการบูรณาการกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในจังหวัดจันทบุรี มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษากลไกบูรณาการ การดำรงชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ กับการสร้างความหลากหลายทางชีวภาพ และความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในจังหวัดจันทบุรี ให้สามารถดำรงชีวิตอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติในการก้าวสู่ประชาคมอาเซียน การศึกษาครั้งนี้ใช้วิธีดำเนินการวิจัยแนวทางแบบสหวิทยาการ โดยตั้งอยู่บนฐานคติที่สนใจแนวทางการวิเคราะห์ที่ครอบคลุมทั้งทางด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคม ความหลากหลายทางวัฒนธรรม และความหลากหลายทางชีวภาพและธรรมชาติ ผลการศึกษาพบว่า กลไกทางวัฒนธรรมสามารถนำมาบูรณาการให้เกิดการดำรงชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ได้อย่างยั่งยืน และกลไกของความหลากหลายทางวัฒนธรรมมีผลลัพธ์สำคัญต่อการบูรณาการให้เกิดการสร้าง ความหลากหลายทางชีวภาพ ระบบกลไกเชิงบูรณาการของความหลากหลายทางวัฒนธรรมและความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ มีความสำคัญต่อความสามารถในการดำรงชีวิตอยู่ร่วมกันในสังคมได้อย่างเป็นสุขสงบสันติ และกลไกเชิงบูรณาการความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในจังหวัดจันทบุรีมีพลวัตต่อการปรับตัวเพื่อการก้าวสู่ประชาคมอาเซียน โดยสรุปผลได้ว่าการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างกันทั้ง 5 กลุ่มคือ ชอง ฉวน เขมร จีน และไทยในจังหวัดจันทบุรีตั้งแต่อดีตต่อเนื่องถึงปัจจุบันนั้นมีส่วนเสริมสร้างให้เกิดการพัฒนาไปสู่ระบบกลไกของความหลากหลายทางวัฒนธรรมและสามารถบูรณาการให้เกิดการสร้าง ความหลากหลายทางชีวภาพอย่างยั่งยืนได้อย่างยิ่งโดยผู้วิจัยได้สังเคราะห์เชิงบูรณาการองค์ความรู้ทางแนวคิดทฤษฎีกับการแปลความหมายจากสิ่งที่ได้ค้นพบในการศึกษาเพิ่มเติมว่านั่นคือ สิ่งที่เราเรียกว่า “กลไกแบบชีววัฒนธรรม”

2.3 กรอบแนวคิดการวิจัย

จากการสำรวจองค์ความรู้ทั้งทางด้านทฤษฎีและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผู้วิจัยสามารถกำหนดกรอบแนวคิดในการวิจัย ดังภาพที่ 2.6



ภาพที่ 2.6 : กรอบแนวคิดการวิจัย

จากกรอบแนวคิดในการวิจัยสามารถอธิบายได้ว่า หากภาษาและวัฒนธรรมเป็นอัตลักษณ์หรือความเป็นตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ เห็นที่ว่าภาษาพูดและวัฒนธรรมต่าง ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์ของกำลังประสบกับปัญหาวิกฤตการสูญเสียอัตลักษณ์ สูญเสียความเป็นตัวตนของชาวชนเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจ การเมือง วัฒนธรรม สังคม ความเจริญก้าวหน้าด้านการสื่อสาร คมนาคม และการพัฒนาของระบบการศึกษา โดยรัฐเข้ามามีบทบาทบังคับให้คนทุกคนในประเทศต้องติดต่อสื่อสารกันด้วยภาษาไทย เพื่อสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มีส่วนทำให้ภาษาของเปลี่ยนแปลงไป ตกอยู่ในสภาวะถดถอยอย่างรุนแรง เมื่อไม่ใช่ภาษาของพูดกันภายในบ้านก็ทำให้ไม่มีการส่งต่อภูมิปัญญาในด้านต่าง ๆ และยิ่งก่อให้เกิดผลกระทบต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ของเป็นอย่างมาก ในสถานการณ์ปัจจุบัน จะเห็นได้ว่าคนของต้องปรับตัวตามการพัฒนาที่เกิดขึ้นในทุก ๆ ด้าน มีการรับเอาวัฒนธรรมสมัยใหม่เข้ามาประยุกต์ให้เข้ากับวัฒนธรรมเดิมของตน ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของ ดังนั้นเราจึงจำเป็นต้องสร้างตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของขึ้นมา เพื่อที่จะทำให้อัตลักษณ์ของความเป็นของนี้อยู่ได้อย่างยั่งยืนท่ามกลางการเปลี่ยนแปลง

บทที่ 3

วิธีวิทยาการวิจัย

ในการนำเสนอวิธีวิทยาการวิจัยในการศึกษาเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความ เป็นของ เพื่อให้สามารถนำไปสู่การค้นคว้าและแสวงหาความรู้ในการตอบคำถามวิจัยหลัก ดังนั้น ผู้วิจัยเลือกใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) จะนำเสนอวิธีวิทยาใน 3 ระดับคือ

3.1 แนวทางในการวิจัย (Methodological Approach)

3.2 วิธีการวิจัย (Research Methods)

3.3 เทคนิคการวิจัย (Research Technique)

3.1 แนวทางในการวิจัย

การวิจัยเชิงคุณภาพแนวสหวิทยาการข้ามพหุสาขาองค์ความรู้ที่ได้คาดว่าจะมีลักษณะที่ สำคัญดังนี้ (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551)

3.1.1 ความรู้แบบข้ามศาสตร์ (Transcending) เป็นความรู้ที่ข้ามพ้นขอบเขตแคบ ๆ ของ โลกทัศน์ แบบเฉพาะสาขาวิชาใดวิชาหนึ่งโดยผ่านการสังเคราะห์แบบครอบคลุมความรู้แนวทางการ เข้าสู่ปัญหาของสำนักวัฒนธรรมศึกษาจะเน้นเอกลักษณ์พิเศษในแบบที่เป็น สหวิทยาการ หรือเป็น ทฤษฎีลูกผสมที่เกิดจากการผสมผสานศาสตร์หลายแขนงเข้าด้วยกัน เช่น ผสมผสานทั้งภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ สังคมวิทยา มานุษยวิทยา และอื่น ๆ รวมถึงศาสตร์ด้านการสื่อสาร โดยใช้วิธีการเข้าสู่ ปัญหาเชิงวัฒนธรรมแนววิพากษ์ ในการศึกษาปรากฏการณ์สังคมต่าง ๆ จำเป็นต้องมองแบบเป็นองค์ รวม (Holistic) ให้มากขึ้น เช่น ต้องดูทั้งมิติของเศรษฐกิจ การเมือง สังคม วัฒนธรรม การสื่อสาร อำนาจ ความเชื่อ ฯลฯ มีจุดยืนที่สำคัญคือ นักวิชาการต้องทั้งศึกษาวิจัยและลงมือนำความรู้ไปสู่การ ปฏิบัติในเวลาเดียวกัน นอกจากจะวิเคราะห์วัฒนธรรมเพื่อให้เกิดความเข้าใจ (Understanding) แล้ว เมื่อศึกษาเสร็จก็จะต้องมีการประเมิน/ตัดสินคุณค่า (Value Judgement) ด้วยว่า วัฒนธรรมดังกล่าว มีพลังมากน้อยเพียงไร

3.1.2 ความรู้แบบข้ามสถาบันทางวิชาการ (Transgressing) เป็นความรู้ที่ข้ามจากตำราทาง วิชาการ (Text) ไปสู่สถานการณ์หรือบริบทของชีวิตจริงทางสังคม (Context) ดังนั้น จึงเป็นการสลาย ขอบเขตในเรื่องชนชั้น เพศวิถี เชื้อชาติ ชาติพันธุ์หรืออัตลักษณ์อื่น ๆ

3.1.3 ความรู้ที่นำไปสู่การเปลี่ยนโฉมหน้าใหม่ (Transforming) เป็นความรู้ที่นำไปสู่การ แก้ปัญหา (Problem Solving) ดังนั้น ปัญหาในชีวิตจริงจึงเป็นกรอบพื้นฐานในการตั้งโจทย์วิจัย นอกจากนี้ ความรู้ที่เน้นการแก้ปัญหาจะมุ่งเน้นความร่วมมือระหว่างนักวิจัยกับผู้มีส่วนได้ส่วนเสียใน ของภาคส่วนต่าง ๆ ทั้งภาครัฐ ภาคเอกชน และภาคสังคม

3.2 วิธีการวิจัย

วิธีวิทยาการวิจัยที่เกี่ยวกับงานวิจัยในชุมชนวัฒนธรรมนี้ ผู้วิจัยจะใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพบน ฐานของแนวคิดวัฒนธรรมศึกษา (Ziauddin Sardar and Borin Van Loon, 2004 : 6-9) ซึ่งมีการ ศึกษาของวัฒนธรรมศึกษาเป็นการหยิบยืมวิธีการศึกษามาจากสาขาวิชาทั้งทางด้านสังคมศาสตร์

และมนุษยศาสตร์ เช่น มานุษยวิทยา จิตวิทยา ภาษาศาสตร์ วรรณคดีวิจารณ์ ทฤษฎีศิลปะ ปรัชญา และรัฐศาสตร์ เป็นต้น วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพบนฐานของวัฒนธรรมศึกษาที่จะนำมาใช้ในดุษฎีนิพนธ์นี้สามารถสรุปได้ ดังนี้

3.2.1 เนื้อหาสาระที่เป็นเป้าหมายของวัฒนธรรมศึกษาเป็นการมุ่งศึกษาปฏิบัติการทางวัฒนธรรม (Cultural Practices) รวมถึงความสัมพันธ์ในเชิงอำนาจ เพื่อมุ่งที่จะเปิดโปงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคม และตรวจสอบให้เห็นว่าความสัมพันธ์ในเชิงอำนาจดังกล่าวมีอิทธิพลและกำหนดปฏิบัติการทางวัฒนธรรมอย่างไร

3.2.2 การศึกษาประเด็นทางวัฒนธรรม เป็นการศึกษาที่ไม่ได้แยกวัฒนธรรมออกจากบริบททางการเมืองและสังคม แต่เป็นการทำความเข้าใจวัฒนธรรมในรูปแบบที่ซับซ้อนทั้งหมด รวมถึงการวิเคราะห์ให้เห็นถึงบริบททางการเมืองและสังคม ซึ่งวัฒนธรรมได้แสดงตัวออกมา

3.2.3 วัฒนธรรมศึกษามุ่งให้เป็นกิจกรรมทั้งทางด้านวิชาการและการนำไปปฏิบัติในเวลาเดียวกัน กล่าวคือ ในการศึกษาวิจัยเพื่อแสวงหาความรู้ที่นั่นถือเป็นฐานของการก่อรูปวัฒนธรรมในสังคม ดังนั้น เมื่อได้ความรู้ใหม่ในการศึกษาวิจัยซึ่งเป็นกิจกรรมทางวิชาการก็เท่ากับว่าเป็นการปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมในรูปแบบใหม่ไปในตัว กล่าวอีกนัยหนึ่ง วัฒนธรรมศึกษาไม่ใช่วิชาการในแบบที่ปลอดจากคุณค่า (Value-Free) แต่เป็นวิธีการวิจัยที่ผูกพันกับการปรับเปลี่ยนสังคม โดยการเข้าไปเกี่ยวข้องทางการเมือง ทำให้เป้าหมายของวัฒนธรรมศึกษามุ่งทำความเข้าใจและเปลี่ยนแปลงโครงสร้างอำนาจการครอบงำทุกหนแห่ง โดยเฉพาะการครอบงำในสังคมทุนนิยม

จากฐานคิดในเชิงวิธีวิทยาของวัฒนธรรมศึกษาดังกล่าว ผู้วิจัยสามารถนำวิธีการวิจัยจากสาขาอื่น เช่น การวิเคราะห์วาทกรรม (Discursive Analysis) การถอดรหัสเพื่อหาความหมายทางสังคม (Decoding) เป็นต้น (Ziauddin Sardar and Borin Van Loon, 2004 : 14-15)

3.3 เทคนิคการวิจัย (Research Technique)

ในกระบวนการวิจัยผู้วิจัยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพแนวชาติพันธุ์วรรณา ผู้วิจัยใช้กระบวนการแสวงหาคำตอบเพื่อนำไปสู่การตอบวัตถุประสงค์ที่วางไว้ โดยแบ่งวิธีการนำเสนอหัวข้อในการเก็บรวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูลดังนี้

3.3.1 การเก็บรวบรวมข้อมูล

3.3.2 การตรวจสอบข้อมูล

3.3.3 การวิเคราะห์ข้อมูล

3.3.1 การเก็บรวบรวมข้อมูล

การเก็บรวบรวมข้อมูลในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้วิธีการต่าง ๆ ร่วมกัน ได้แก่ การวิจัยเอกสาร การสัมภาษณ์เจาะลึก และการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม จะใช้วิธีการต่าง ๆ ดังนี้

1) การวิจัยเอกสาร

เอกสารในที่นี้เป็นสิ่งที่บันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรตั้งแต่อดีตที่เป็นศิลาจารึกมาจนถึงระบบอินเทอร์เน็ตในปัจจุบัน การอ่านเอกสารเป็นการอ่านรวบรวมข้อมูลจากเอกสารที่ใช้กันมากที่สุดในการวิจัยเชิงประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และการวิจัยเอกสาร การเก็บข้อมูลจากเอกสาร

หนังสือ ตำรา วารสาร Website รวมทั้งวิจัยเอกสารที่เหมาะสมในการเก็บรวบรวมข้อมูลที่มีการบันทึกไว้เป็นเป็นเอกสารหรือมีหลักฐานร่องรอยเหลืออยู่ ข้อมูลเอกสารที่จะใช้ในการวิจัยนี้สามารถแบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2559 : 89-93)

1.1) เอกสารขั้นต้น (Primary Data) เป็นเอกสารข้อมูลที่ยังไม่ได้ผ่านการวิเคราะห์ข้อมูลและสังเคราะห์เป็นข้อมูลดิบ ข้อมูลเหล่านี้ได้จากการเก็บรวบรวมเอกสารต่าง ๆ ได้แก่ สมุดบันทึกของผู้นำชุมชน บันทึกชุมชนหรือเป็นข้อมูลของผู้บันทึกเหตุการณ์นั้นบันทึกด้วยตัวเอง หรือเห็นเหตุการณ์นั้น ๆ ด้วยตัวเอง เช่น หนังสือของท่านพ่อเขียนวัดกระทิง เป็นต้น

1.2) เอกสารชั้นรอง (Secondary Data) เป็นเอกสารที่มีการวิเคราะห์ข้อมูลในรูปแบบต่าง ๆ แล้วระดับหนึ่ง และเพื่อช่วยให้การวิเคราะห์ข้อมูลสมบูรณ์ยิ่งขึ้น เอกสารชั้นรองที่สำคัญ เช่น เอกสารจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับชาวของ บทความ วิทยานิพนธ์ ตำราวิชาการ อินเทอร์เน็ต และ อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง เป็นต้น

2) การสัมภาษณ์ วิธีการสัมภาษณ์ที่จะใช้ในการวิจัยนี้มีลักษณะเป็นการสัมภาษณ์แบบกึ่งโครงสร้าง (Semi-structured or Guided Interview) การสัมภาษณ์แบบนี้มักใช้ควบคู่ไปกับการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม ตัวผู้วิจัยหรือผู้วิเคราะห์ข้อมูลมักจะเป็นผู้สัมภาษณ์เอง จึงรู้ว่าต้องการข้อมูลแบบใด เพื่อวัตถุประสงค์ใด ฉะนั้นจึงตั้งคำถามในขณะที่สัมภาษณ์ได้ โดยอาจเตรียมแนวคำถามกว้าง ๆ มาล่วงหน้า การสัมภาษณ์ประเภทนี้จะเรียกว่าการสัมภาษณ์แบบมีจุดสนใจเฉพาะ (Focus Interview) หรือสัมภาษณ์แบบเจาะลึก (In-depth Interview) โดยจะใช้แนวการสัมภาษณ์ (Interview Guide) เป็นเครื่องมือในการสัมภาษณ์ในสถานการณ์ต่าง ๆ คือ (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2559 : 138-139)

2.1) การสัมภาษณ์เจาะลึก เป็นการใช้นิวส์สัมภาษณ์เจาะลึก โดยกำหนดผู้ให้ข้อมูลในการสัมภาษณ์ (Key-informants)

ชื่อ-สกุล	สถานภาพในการให้ข้อมูล
1. นายสมชาย นาสวน	อดีตนายกเทศบาลตำบลคลองพลู
2. นายเงิน ฝันผาย	อดีตกำนันตำบลคลองพลู
3. พระมหาหงส์สา สีลสุโข	พระวัดกระทิง
4. พระสี เตชพล	พระวัดตะเคียนทอง
5. พระครูประดิษฐ์ศาสนการ	เจ้าอาวาสวัดทุ่งตาอิน

2.2) การสัมภาษณ์แนวประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่า (Oral History) ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าเป็นการศึกษาข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์จากความทรงจำที่มีได้มีการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษร เช่น หลักฐานทางประวัติศาสตร์ในประเทศไทยมักเป็นเอกสารที่เน้นการบันทึกเรื่องของราชวงศ์ การแย่งชิงอำนาจทางการเมือง และการติดต่อกับต่างประเทศ ดังนั้นจึงขาดประวัติศาสตร์ของประชาชนคนธรรมดา ได้แก่ ชาวนา กรรมกร คนในท้องถิ่น คนกลุ่มน้อย และกลุ่มผู้หญิง (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, 2548 : 80-84)

เทคนิคในการสัมภาษณ์แบบประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าสามารถแบ่งออกเป็น 2 ตอน คือ เทคนิคก่อนการสัมภาษณ์ และเทคนิคระหว่างการสัมภาษณ์

2.1) เทคนิคก่อนการสัมภาษณ์ ผู้วิจัยต้องศึกษาเรื่องเกี่ยวกับยุคสมัยที่เกี่ยวข้องจากเอกสารเสียก่อน เพื่อให้ผู้วิจัยมีความรู้ทั่วไปในระดับมหภาคสำหรับที่จะนำไปใช้เป็นฐานการสัมภาษณ์ในระดับจุลภาค ตัวอย่างเช่น ในการศึกษาหมู่บ้านแห่งหนึ่งในภาคอีสานช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ก่อนการเข้าไปสัมภาษณ์ผู้วิจัยควรศึกษาเอกสารในระดับมหภาคก่อนว่าลักษณะเศรษฐกิจโดยทั่วไปเป็นอย่างไร มีปัญหาข้าวยากมากแพงหรือไม่ หรือเกิดกบฏของชาวนาหรือไม่ ข้อมูลระดับมหภาคนี้จะนำไปเป็นฐานในการศึกษาหมู่บ้านในระดับจุลภาคเพราะปัญหาในระดับมหภาคย่อมกระทบไปถึงหมู่บ้านด้วย เป็นต้น

2.2) เทคนิคระหว่างการสัมภาษณ์ คือ การสัมภาษณ์แบบพูดคุยไปมาระหว่างผู้วิจัยกับผู้ให้สัมภาษณ์ที่เรียกกันว่า การสัมภาษณ์แบบไดอะเล็กติก (Dialectic) ผู้วิจัยมีบทบาทในการกระตุ้นความทรงจำของผู้ให้สัมภาษณ์ที่เคยมีอยู่แล้วแต่ลืมไปให้กับปรากฏอีกครั้งหนึ่งโดยใช้วิธีการซักถามการใช้คำหลัก (Keyword) และสร้างสถานการณ์แวดล้อม เช่น การเอ่ยถึงคำหลักขึ้นมาไม่ว่าจะเป็นคำว่าสวย ชุนนาง คนจีน บ้าน เมือง หรือผี หลังจากนั้นขอให้ผู้ถูกสัมภาษณ์อธิบายความรู้สึกและความหมายของเขามีต่อคำหลักดังกล่าว เป็นต้น (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2559 : 104)

3) การสังเกตการณ์ ความหมายของคำว่า “สังเกต” ในงานวิจัยนี้หมายถึง การเฝ้าดูสิ่งที่เกิดขึ้นหรือปรากฏขึ้นอย่างเอาใจใส่และกำหนดไว้อย่างมีระเบียบวิธี เพื่อวิเคราะห์หรือหาความสัมพันธ์ของสิ่งที่เกิดขึ้นนั้นกับสิ่งอื่น (สุภางค์ จันทวานิช, 2542 : 45) การสังเกตเป็นวิธีการรวบรวมข้อมูลที่เป็นกรกระทำ กิริยาอาการหรือพฤติกรรมที่ผู้วิจัยสามารถใช้ประสาทสัมผัสในภาคสนาม และใช้เป็นเครื่องมือช่วยในการรับรู้ทำความเข้าใจและจดบันทึกเป็นข้อมูลได้ การสังเกตการณ์ซึ่งผู้วิจัยนำมาใช้กับงานวิจัยเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของแบ่งออกเป็น 2 ประเภทใหญ่ ๆ ด้วยการจำแนกตามบทบาทของผู้วิจัยในการลงพื้นที่ คือ การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม และการสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม ดังนี้

3.1) การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) บางครั้งเรียกกันว่า การสังเกตภาคสนาม (Field Observation) การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม หมายถึง การที่ผู้วิจัยในฐานะผู้สังเกตการณ์เข้าไปร่วมกิจกรรมหรือเข้าไปใช้ชีวิตร่วมกับกลุ่มเป้าหมายที่ศึกษา ผู้วิจัยอาจแสดงตนเป็นสมาชิกของกลุ่มหรือไม่แสดงตัวก็ได้ ผู้วิจัยไม่เพียงแต่รวบรวมข้อมูลจากกลุ่มที่ศึกษาเท่านั้น หากแต่ยังเข้าร่วมกับกลุ่มหรือองค์กรที่ผู้วิจัยศึกษา ผู้วิจัยจะเข้าไปร่วมในกลุ่มที่ศึกษาเพื่อเข้าไปมีส่วนในการเรียนรู้ระดับต่าง ๆ เริ่มตั้งแต่การเข้าร่วมประชุม การตั้งประเด็นคำถาม การเก็บรวบรวมข้อมูล ข้อมูล การวิเคราะห์ข้อมูลและการสังเกตพฤติกรรมของกลุ่มเป้าหมายที่เข้าร่วมกิจกรรมต่าง ๆ ด้วย

การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมจะประกอบไปด้วยกระบวนการ 3 ชั้น ได้แก่ การสังเกต การซักถาม และการจดบันทึก นอกเหนือไปจากการเฝ้าดูแล้วผู้วิจัยอาจที่จะซักถามบางสิ่งบางอย่างที่ไม่เข้าใจได้จากการสังเกตเพื่อเพิ่มเติมข้อมูลบางอย่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับความหมายหรือสัญลักษณ์ การซักถามถือว่าการสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ หลังจากนั้นจึงทำการจดบันทึกข้อมูลโดยละเอียด

สำหรับงานวิจัยนี้ผู้วิจัยเองในฐานะเป็นลูกหลานเกษตรกรของชาวจันทบุรีและอาศัยอยู่ในพื้นที่ถิ่นฐานดั้งเดิมของชาวชอง ผู้วิจัยจะใช้วิธีการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม และการเข้า

ร่วมพิธีกรรมเกี่ยวกับของ อันได้แก่ พิธีการแต่งงาน พิธีบุญส่งทุ่ง และการทำนาเอาแรงลงแขกของของ มาใช้ในงานวิจัยขั้นนี้ให้เกิดประโยชน์มากที่สุดเพื่อนำไปสู่การแสวงหาความจริง เพื่อให้สามารถนำไปสู่การหาเหตุผลในการตอบคำถามวิจัยหลักได้อย่างสมเหตุสมผล

3.2) การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม (Non-participant Observation) หมายถึง การสังเกตที่ผู้วิจัยจะเฝ้าสังเกตอยู่วงนอก กระทำตนเป็นบุคคลภายนอกโดยไม่เข้าไปร่วมทำกิจกรรมหรือใช้ชีวิตกับกลุ่มที่ศึกษา เช่น ประธานการประชุม ผู้ตัดสินใจหรือผู้มีส่วนร่วมในการตัดสินใจทำหน้าที่ในการตัดสินใจขาดเกี่ยวกับเรื่องราวต่าง ๆ เป็นต้น แต่ผู้วิจัยจะหมั่นคอยสังเกตการณ์โดยตรงจากคน หรือกลุ่มต่าง ๆ ที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับงานวิจัยนี้ และบันทึกคำพูดหรือพฤติกรรมที่แสดงออกมาโดยไม่เข้าไปมีส่วนร่วมในเหตุการณ์หรือกิจกรรมนั้น ๆ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วมที่ผู้วิจัยนำมาใช้ครั้งนี้ สามารถเก็บข้อมูลในระยะเวลาที่สั้นกว่าและเปลืองทุนทรัพย์น้อยกว่าการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม แต่ไม่สามารถที่จะเก็บข้อมูลได้ละเอียดสมบูรณ์เท่าการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม อย่างไรก็ตามการสังเกตการณ์ทั้งสองประเภทนี้ต่างก็มีจุดมุ่งหมายร่วมกันกล่าวคือ เพื่อสังเกตพฤติกรรมและเหตุการณ์ที่สำคัญต่าง ๆ เพื่อหาความสัมพันธ์และความหมายของปรากฏการณ์ต่าง ๆ ทั้งที่อยู่เบื้องหน้าและเบื้องหลัง ซึ่งผู้วิจัยจะเลือกใช้การสังเกตการณ์ที่ตามความเหมาะสมกับสภาพการณ์ที่เกิดขึ้นในแต่ละบริบทเท่านั้น

นอกจากนี้แล้วผู้วิจัยจะใช้เครื่องมือในการช่วยการสังเกตการณ์ภาคสนามอีกหลายอย่างเพื่อให้ได้ข้อมูลที่มีคุณภาพดี เช่น เทปบันทึกเสียง กล้องถ่ายภาพดิจิทัล เป็นต้น ซึ่งอุปกรณ์ดังกล่าวช่วยให้ผู้วิจัยสามารถสังเกตซ้ำได้ และได้เก็บรายละเอียดที่ผู้วิจัยอาจมองข้ามไปในตอนแรก อย่างไรก็ตามผู้วิจัยจะใช้เครื่องมือในการช่วยสังเกตการณ์ก็ต่อเมื่อได้รับอนุญาตจากผู้ให้ข้อมูลหลักหรือผู้ให้สัมภาษณ์แล้วเท่านั้น

3.3.2 การตรวจสอบข้อมูล

ในการศึกษาวิจัยเชิงคุณภาพครั้งนี้ใช้วิธีการตรวจสอบข้อมูลที่ได้จากการเก็บรวบรวมข้อมูล เพื่อให้ข้อมูลมีความเที่ยงตรงและน่าเชื่อถือ การตรวจสอบข้อมูลดังกล่าว โดยวิธีการดังนี้

- 1) การตรวจสอบข้อมูลจากการสัมภาษณ์
- 2) การตรวจสอบข้อมูลจากเอกสาร

1) การตรวจสอบข้อมูลจากการสัมภาษณ์

ในการวิจัยเชิงคุณภาพนั้นผู้วิจัยถือว่าตัวผู้วิจัยเองเป็นเครื่องมือวิจัยหลักและจากฐานคิดของแนวการตีความทางสังคมมองว่า ความจริงทางสังคมเป็นสิ่งที่สร้างจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ดังนั้นในการตรวจสอบข้อมูลจึงต้องพิจารณาจากมนุษย์ที่เป็นผู้สร้างวัฒนธรรมที่เรา รู้จักกันว่าเป็น “คนใน” (Insider) ในการตรวจสอบข้อมูลจากการสัมภาษณ์ผู้วิจัยใช้เทคนิคดังต่อไปนี้

1.1) การตรวจสอบข้อมูลโดยใช้มุมมองที่หลากหลาย (Triangulation) ที่ตั้งอยู่บนฐานคิดในการตีความทางสังคมที่ว่าความจริงทางสังคมเป็นสิ่งที่มีความหลากหลาย เช่น ผู้วิจัยศึกษาเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ ขึ้นอยู่กับว่าเราจะมองว่าสามารถสร้าง

ความยั่งยืนของการสืบทอดอัตลักษณ์วัฒนธรรมของความเป็นของไว้ได้อย่างไร ดังนั้นในการตรวจสอบข้อมูลจากการสัมภาษณ์จึงต้องมีเทคนิคหลายวิธีคือ

1.1.1) ตรวจสอบจากผู้ให้ข้อมูลที่มีจุดยืนต่างกัน จะเป็นการตรวจสอบว่าถ้าบุคคลผู้ให้ข้อมูลเปลี่ยน ข้อมูลที่ได้รับในประเด็นเดียวกันจะมีความเหมือนหรือแตกต่างกันอย่างไรบ้าง

1.1.2) ตรวจสอบจากการเก็บข้อมูลเดียวกันในช่วงเวลาที่ต่างกัน เพื่อตรวจสอบว่าข้อมูลที่เก็บในช่วงเวลาที่ต่างกันจะเหมือนกันหรือไม่ เช่น การสัมภาษณ์เจาะลึกผู้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับเรื่องอัตลักษณ์ของความเป็นของ ผู้วิจัยจะลงไปสัมภาษณ์ 2 ครั้ง ในช่วงเวลาที่ห่างกันประมาณ 2 สัปดาห์ หรือหนึ่งเดือน เพื่อนำข้อมูลที่ได้นำไปเปรียบเทียบกับข้อมูลจากการสัมภาษณ์ครั้งก่อนว่ามีความคงเส้นคงวาหรือขัดแย้งกันหรือไม่

1.1.3) ตรวจสอบจากการเก็บข้อมูลเดียวกันในสถานที่ต่างกัน เพื่อตรวจสอบว่าถ้าหากเก็บข้อมูลจากสถานที่ต่างกันข้อมูลที่ได้รับจะเหมือนหรือต่างกัน เช่น สัมภาษณ์เกี่ยวกับการสืบทอดอัตลักษณ์ความเป็นของ ผู้วิจัยจะทำการสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลคนเดียวกันแต่ต่างสถานที่ เช่น ครั้งแรกสัมภาษณ์นาย ก. ที่บ้าน และครั้งที่สองสัมภาษณ์นาย ก. ที่วัด และนำข้อมูลที่ได้มาพิจารณาว่าข้อมูลทั้ง 2 ครั้งที่ได้จากการสัมภาษณ์มีความคงเส้นคงวาหรือขัดแย้งกันหรือไม่

1.1.4) ตรวจสอบจากแหล่งข้อมูลที่แตกต่างกัน ในการวิจัยนี้จะใช้ข้อมูลจากเอกสาร จากการสัมภาษณ์ และจากการสังเกตการณ์ มาเปรียบเทียบว่าถ้าหากแหล่งข้อมูลที่ได้รับมานั้นแตกต่างกันไป หรือข้อมูลมาจากหลาย ๆ แหล่ง ว่าจะมีความคลาดเคลื่อนหรือไม่ ทั้งนี้เพื่อตรวจสอบเปรียบเทียบความถูกต้องของข้อมูลว่าเหมือนกันหรือต่างกันมากน้อยเพียงใด

1.2) การตรวจสอบข้อมูลโดยบุคคล เพื่อตรวจสอบว่าถ้าผู้วิจัยให้ข้อมูลที่เปลี่ยนไป ข้อมูลจะเหมือนกันหรือไม่ เช่น การสังเกตหรือการถามข้อมูลจากบุตรสาวของชาวบ้าน และเปลี่ยนไปสอบถามข้อมูลจากบุตรชายของชาวบ้าน หรือเปลี่ยนแปลงการสอบถามข้อมูลแบบรายบุคคลเปลี่ยนเป็นการสอบถามข้อมูลแบบกลุ่ม และดูว่าข้อมูลที่ได้มาจะมีความเหมือนหรือแตกต่างกันหรือไม่ อย่างไร

1.2.1) ตรวจสอบข้อมูลขณะเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนาม ผู้วิจัยตรวจสอบความตรง (Validity) และความเชื่อถือ (Reliability) ของข้อคำถามข้อมูลภาคสนามทุกครั้งที่เก็บข้อมูล ด้วยการดูข้อคำถามว่าสื่อความหมายตรงตามที่ต้องการหรือไม่ ขณะที่สัมภาษณ์ได้คำตอบที่สอดคล้องกับบริบทชุมชนที่มีข้อมูลเดิมที่เป็นข้อสังเกตของผู้วิจัยหรือไม่ และผู้วิจัยได้ทดสอบกับสภาพแวดล้อมและข้อมูลอื่นที่มีอยู่เดิมจากแหล่งอื่น ๆ เพื่อให้ได้ข้อมูลที่มีความแม่นยำและเชื่อถือได้มากที่สุด โดยการสังเกตพฤติกรรม การสัมภาษณ์ การสนทนากลุ่มและบุคคลทั่วไป

1.2.2) ตรวจสอบข้อมูลโดยการพาคนอื่นไปสัมผัสกับภาคสนามโดยตรง คือ ผู้วิจัยพาเพื่อนนักศึกษาที่ทำวิทยานิพนธ์ อาจารย์ที่ปรึกษาลงไปสัมผัสสถานการณ์ในภาคสนามเพื่อเป็นการยืนยันข้อสรุปของงานวิจัย

1.2.3) การตรวจสอบจากการให้คนในซึ่งเป็นผู้ให้ข้อมูลรับรอง คือเมื่อผู้วิจัยได้เขียนรายงานการวิจัยฉบับร่างเสร็จ ผู้วิจัยได้นำร่างดังกล่าวคืนข้อมูลมาสู่ชุมชนให้กลุ่มชาวบ้านผู้ให้ข้อมูลทำการตรวจสอบผลการวิจัยก่อนที่จะพัฒนาเป็นรายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์

2) การตรวจสอบข้อมูลจากเอกสาร

การตรวจสอบข้อมูลจากเอกสารซึ่งเป็นการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรนั้น จะมีเทคนิคในการตรวจสอบ 2 วิธี คือ

2.1) การวิพากษ์หรือประเมินภายนอก (External Appraisal/ Criticism) เป็นการวิเคราะห์เอกสารที่ใช้วิจัยว่าเป็นเอกสารจริงหรือไม่

2.2) การวิพากษ์หรือประเมินภายใน (Internal Appraisal/ Criticism) เป็นการวิเคราะห์เนื้อหาของเอกสารว่ามีความน่าเชื่อถือเพียงใด

3.3.3 การวิเคราะห์ข้อมูล

การวิเคราะห์ข้อมูลในดัชนีนี้จะเป็นการตีความทางวัฒนธรรม โดยมีรูปแบบการวิเคราะห์ข้อมูลที่จะช่วยตอบวัตถุประสงค์การวิจัยดังต่อไปนี้

1) การวิเคราะห์เพื่อแบ่งช่วงเวลา (Periodization) เป็นการวิเคราะห์ที่มุ่งเป้าไปที่การสรุปข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ โดยจัดเป็นช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ของชุมชนของ โดยอาศัยเกณฑ์ทางการปกครอง และเกณฑ์ทางวิถีชีวิตทางวัฒนธรรม

2) การวิเคราะห์ความคิด และความเชื่อ โดยอาศัยการตีความจากคำบอกเล่าที่ได้จากการสัมภาษณ์

3) การวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงของวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ของ โดยอาศัยการวิเคราะห์แนวประวัติศาสตร์ กล่าวคือการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ในเชิงเหตุและผล จากความต่อเนื่องของอดีตมาสู่ปัจจุบัน

บทที่ 4

อัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

ในการนำเสนอผลการศึกษาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของความเป็นของในบทที่ 4 นี้ ผู้วิจัยจะนำเสนอหัวข้อย่อยที่สำคัญดังนี้

- 4.1 บริบทความเป็นมาของชาติพันธุ์ของ
- 4.2 อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านสังคม
- 4.3 อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านเศรษฐกิจ
- 4.4 อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านการเมืองการปกครอง

4.1 บริบทความเป็นมาของชาติพันธุ์ของ

ในการวิเคราะห์อัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรีนั้น เราจำเป็นต้องเข้าใจบริบททางโบราณคดีและประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวกับชาติพันธุ์ของ เนื่องจากชาติพันธุ์ของนั้นถือได้ว่าเป็นชาติพันธุ์โบราณของภาคตะวันออกเฉียงใต้ที่มี อาทิต ที่ดำรงอยู่ในพื้นที่แถบนี้มากกว่าพันปีขึ้นไป ดังจะพบได้จากบันทึกของนักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศส ชื่อ เมอซิเออร์ เอเตียนน์ เอโมนิแอร์ (Monsieur Etienne Aymonier) ในหนังสือชื่อ แคมโบช (Le Cambodge) มีข้อความระบุว่า มีบาทหลวงคนหนึ่งได้ พบแผ่นศิลาจารึกอักษรสันสกฤตที่เขาสระบาบ มีข้อความว่า จันทบุรี ได้ตั้งมาช้านานประมาณ 1,000 ปีแล้ว ชื่อว่า ควนครา-บุรี ผู้สร้างเมืองชื่อ หางหรือแหง (เป็นขอม) คนพื้นเมืองเป็นของ ต่อมาปี พ.ศ. 1544 ไทยยกทัพกองทัพไปตี เจ้าเมืองได้มอบเมืองให้แก่ไทย ชื่อว่า วาปสเดนและอาครระยะ (กณินิ เกิดลาก, 2544 : 9-10) อย่างไรก็ตาม ตามหลักฐานทางวิชาการในปัจจุบันเราสามารถวิเคราะห์บริบทความเป็นมาเชิงประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ของ แบ่งออกเป็น 4 ช่วงใหญ่ ๆ ได้ดังนี้

- 4.1.1 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้อาณาจักรขอม
- 4.1.2 กลุ่มชาติพันธุ์ของในอาณาจักรพระนางกาไว
- 4.1.3 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ระบบศักดินาของสยาม
- 4.1.4 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ยุคแห่งความทันสมัยของไทย

4.1.1 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้อาณาจักรขอม กลุ่มชาติพันธุ์ของดำรงอยู่ตั้งแต่ในยุคความรุ่งเรืองของอาณาจักรขอมโบราณ ดังจะเห็นได้จากบันทึกของการศึกษาชาติพันธุ์ของที่ปรากฏเป็นหลักฐานทางโบราณคดีพบว่า มีการอธิบายถึงกลุ่มชาติพันธุ์ของในลักษณะของการเป็นชาติพันธุ์เก่าแก่ที่อาศัยอยู่ในภาคตะวันออกเฉียงใต้ที่มีบทบาททั้งในมิติด้านการเมืองการปกครอง มิติทางด้านเศรษฐกิจ และวัฒนธรรมที่สำคัญดังจะสะท้อนให้เห็นได้จากบันทึกดังต่อไปนี้ บันทึกของชิน อยู่ดี ซึ่งเป็นนักโบราณคดีที่สนใจงานศึกษาชาติพันธุ์ไทยและกลุ่มชาติพันธุ์นอกประเทศไทยที่เกี่ยวกับคนไทย หนึ่งในเรื่องที่น่าสนใจคือเรื่องของคนของที่จันทบุรี โดยชิน อยู่ดี (2529 : 153-154) ได้เขียนรายงานกรมศิลปากร เกี่ยวกับการสำรวจกลุ่มชาติพันธุ์ของไว้ว่า

“หลักฐานเก่าแก่ที่สุดที่สันนิษฐานว่าอาจจะเป็นประวัติศาสตร์ของคนชอง คือ บันทีกของราชทูตจีนชื่อ จิวตากวน ได้บันทึกว่าเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18 (คริสต์ศตวรรษที่ 13) คือ ราวสมัยสุโขทัย ในประเทศกัมพูชาในครั้งนั้นมีทาสใช้เรียกว่า Chuang หรือ จวง บางคนมีคนใช้มากกว่าร้อยคน เฉพาะคนที่จนเหลือเกินเท่านั้นที่ไม่มีคนใช้ พวกคนป่ามาจากแถบที่เป็นภูเขาอยู่โดดเดี่ยว พวกนี้รวมกันเป็นเผ่าหนึ่งต่างหาก เมื่อพาเข้าไปหมู่บ้านตำบล คนป่าพวกนี้ไม่กล้ามาแสดงตน เขาถือว่าคนพวกนี้คล้ายสัตว์ จึงซื้อขายกันด้วยราคาไม่มากนัก คนพวกนี้ได้แต่นั่งและนอนอยู่ใต้ถุนบ้าน เมื่อถึงคราวจะไปรับใช้พวกของจึงขึ้นบนบ้าน แล้วคุกเข่าลงหมอบกราบก่อนที่จะเดินต่อไป พวกนี้เรียกนายผู้ชายและนายผู้หญิงว่า พ่อและแม่ ถ้าคนใช้พวกนี้ทำผิดจะถูกโบย พวกนี้จะก้มหน้าและไม่กล้ากระดุกกระดิก พวกของต่างสมสู่ทางประเวณีกันอย่างอิสระ แต่นายผู้ชายจะไม่ร่วมสังวาสกับคนใช้พวกนี้ พวกคนจีนที่อยู่โดดเดี่ยวมานาน ณ หมู่บ้านนั้นและเคยค้าขายกับหญิงของมาครั้งหนึ่งเมื่อนายทราบเรื่องนี้เข้า รุ่งขึ้นนายจะไม่ยอมนั่งกับเงินคนนั้นเพราะจะไปคบกับคนป่า ถ้าทาสหญิงมีบุตรกับชายใดที่อยู่บ้านอื่น นายจะไม่เอาใจใส่ว่าใครเป็นพ่อเด็กแต่จะถือว่าเด็กนั้นเป็นทาส ถ้าทาสพยายามจะหนีและถูกจับเขาจะสักหน้าด้วยสีน้ำเงิน บางคนก็เอาหว้งรัดคอ รัดแขนหรือรัดขา”

“คนป่ามีอยู่ 2 พวก พวกหนึ่งเข้าใจภาษาที่ใช้กันอยู่ เขาจะนำเอาพวกนี้ไปขายเป็นทาสตามเมืองต่าง ๆ อีกพวกหนึ่งไม่ยอมรับอารยธรรมและไม่เข้าใจภาษา พวกนี้ไม่อาศัยอยู่ในบ้านแต่ท่องเที่ยวไปตามภูเขา มีครอบครัวตามไปด้วย พวกนี้ทุนไต่ดินเผาไว้บนศีรษะ เมื่อล่าสัตว์ป่าก็ใช้ธนูหรือหอกฆ่า ใช้หินมาตีให้เป็นไฟ ปิ้งเผาเนื้อสัตว์แล้วมาช่วยกันกินเนื้อสัตว์ จากนั้นก็แยกกันไปธรรมชาติของพวกนี้ยังป่าเถื่อนและยาพิษของพวกนี้ร้ายมาก พวกนี้มักจะฆ่ากันแม้จะเป็นพวกเดียวกัน เมื่อไม่นานมานี้พวกนี้บางคนเพาะปลูกกระวาน ฝ้ายและทอผ้า ผ้าของพวกนี้เนื้อหยาบมาก ลวดลายก็ไม่เป็นระเบียบ”

ตามบันทีกของจิวตากวนนี้ แสดงว่า พวกชองไม่ใช่พวกเดียวกับเขมร ถูกพวกเขมรเหยียดว่าเป็นคนป่า พวกชองคงอยู่ในแหลมทองมาแล้วตั้งแต่ก่อนพุทธศตวรรษที่ 18 ในจังหวัดจันทบุรีก็คงเข้ามาอยู่มาแล้ว ทุกวันนี้เมื่อชาวจังหวัดจันทบุรีทำพิธีแต่งงานต้องไหว้ผีของก่อน หากผู้ใดมีฐานะดีก็จะเชิญพวกชองมาทำพิธีแต่งงานให้ แต่ก็ไม่มีหลักฐานใดที่สามารถยืนยันได้ว่าชาวชองที่เขมรจะเกี่ยวข้องหรือเป็นบรรพบุรุษของชาวชองที่จันทบุรี ขณะทีสุวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ (2550 : 12-13) ได้วิเคราะห์และคาดเดาต่อบันทีกของชิน อยู่ดี ว่าชาวชองที่เขมรและชาวชองที่จันทบุรี น่าจะมีส่วนเกี่ยวข้องกัน เนื่องจากภาษาที่ชาวชองใช้พูดนั้นไม่ใช่ภาษาเขมร นอกจากนี้การดำรงชีพ อาชีพ ชอบเร่ร่อนไปตามป่า ล่าสัตว์ และการเพาะปลูกกระวาน ต้นฝ้าย ก็ยังสอดคล้องกับคำบอกเล่าของชาวชองที่จันทบุรีว่าเป็นหนึ่งในอาชีพที่สำคัญของพวกเขา ก่อนที่จะมีการเปลี่ยนมาหันทำไร่ทำสวนตามพื้นที่ราบเชิงเขาในเวลาต่อมา

จากบันทีกทั้งหมดข้างต้นทำให้เห็นว่า ชิน อยู่ดี พยายามที่จะสืบหาต้นกำเนิดของชาวชองที่จันทบุรี ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ถาวรที่จันทบุรีแล้วขณะที่เขาออกสำรวจ แม้จะไม่สามารถหาที่มาได้ว่าสรุปแล้วชองมาจากที่ใดกันแน่ แต่หนึ่งในข้อสรุปที่ชัดเจนคือ ชาวชองไม่ใช่เขมร เพราะไม่มีหลักฐานใดที่ยืนยันได้แน่ชัด ซึ่งที่ปัจจุบันเองก็ไม่มีหลักฐานใดที่จะมาล้มล้างความคิดนี้ได้ มีเพียงการคาดเดาถึงความเกี่ยวข้องกันเท่านั้น

นอกจากนี้ยังมีการศึกษาของจิตร ภูมิศักดิ์ (2564) ในหนังสือสังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา ได้ชี้ให้เห็นว่ากลุ่มของในยุคจักรวรรดิขอมนี้มีฐานะเป็นทาสภายในจักรวรรดิ กล่าวคือ เมื่อมีการสร้างปราสาทหิน 600 กว่าแห่งของนครวัด นครธม ในช่วง 40 ปีของการครองราชย์ของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 (พ.ศ. 1724-1761) มีการเกณฑ์แรงงานมาใช้เป็นแรงงานทาสสกัดหินแข็งจากภูเขา ซักลากหิน งานก่อและงานสลัก ในการสร้างปราสาทหิน แรงงานทาสที่นำมาใช้เหล่านี้ ส่วนใหญ่เป็นทาสเชลยและทาสอาณาจักรขอม โดยกลุ่มของที่ถูกเกณฑ์มาเป็นแรงงานทาส ถือได้ว่าเป็นทาสในราชอาณาจักรขอม

4.1.2 กลุ่มชาติพันธุ์ของในอาณาจักรพระนางกาไว ในสมัยต่อมาเราพบการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ของที่สามารถสร้างชุมชนในรูปของนครรัฐ โดยอาศัยหลักฐานจากตำนานที่เรียกว่าตำนานพระนางกาไว กล่าวคือ เป็นความเชื่อของกลุ่มของเป็นกลุ่มชนแรกที่เข้ามาก่อตั้งเมืองเพนียด โดยมีความเชื่อเป็นตำนานเมืองเพนียด หรือเป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปว่าตำนานพระนางกาไว มีกษัตริย์ผู้ครองนครโบราณ (ชื่อเมืองเพนียด เป็นเมืองที่อยู่ติดเชิงเขาสระบาบ คือ จันทบุรี) พระองค์ทรงมีพระนามว่าพระเจ้าพรหมทัต มีพระโอรสกับเอกอัครมเหสี 2 พระองค์ พระเชษฐาทรงพระนามว่าเจ้าบริพงษ์ และพระอนุชาทรงพระนามว่า เจ้าวงษ์สุริยมาศ ต่อมาพระเอกอัครมเหสีสิ้นพระชนม์ พระองค์จึงได้ทรงอภิเษกพระมเหสีองค์ใหม่ขึ้น ทรงพระนามว่า พระนางกาไว ซึ่งทรงพระโสมมสิริพิลาส เป็นที่โปรดปรานของพระเจ้าพรหมทัตยิ่งนัก และมีโอรสด้วยกัน 1 พระองค์

พระนางกาไว มีพระประสงค์จะให้โอรสของนางได้ครองราชย์ในเมืองเพนียด จึงได้ทูลขอให้พระเจ้าพรหมทัตส่งโอรสของพระมเหสีเดิม ออกไปสร้างเมืองอยู่ในท้องที่ที่กันดารทางเหนือ แดนต่อแดนกับกัมพูชาประเทศ (เขตอำเภอโป่งน้ำร้อนในปัจจุบัน) ทั้ง 2 พระองค์ ซึ่งพระเจ้าพรหมทัตก็ตามพระทัย ต่อมาเมื่อพระเจ้าพรหมทัตสวรรคต พระนางกาไวจึงสถาปนาพระราชบุตรของพระนางขึ้นเป็นกษัตริย์ครองนครต่อไป และนางเป็นผู้สำเร็จราชการเพราะราชบุตรยังเยาว์ พระชนม์อยู่ ดังนั้น นครนี้จึงเรียกกันติดปากว่า “นครหรือเมืองกาไว” ต่อมาเจ้าบริพงษ์และเจ้าวงษ์สุริยมาศรู้เรื่องพระบิดาสวรรคตและพระนางกาไวครองเมือง จึงยกกองทัพลงมาเพื่อจะชิงเมืองคืน แต่กองทัพผู้กำลังของกองทัพพระนางกาไวไม่ได้จึงถอยทัพไป และขอกำลังจากกษัตริย์ขอมมาช่วยแก้แค้น โดยสัญญากันว่าเมื่อได้เมืองคืนแล้ว จะแบ่งเมืองให้ ซึ่งกษัตริย์ขอมก็ได้ส่งทัพมาช่วยกองทัพ (พิพิธภัณฑสถานโบราณสถานเมืองเพนียด, ม.ป.ป.)

4.1.3 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ระบบศักดินาของสยาม หลังจากการล่มสลายของอาณาจักรขอมโบราณ และการก่อรูปการปกครองเป็นอิสระของกลุ่มคนไทย โดยสร้างเป็นอาณาจักรสุโขทัยและอยุธยา มาจนถึงกรุงรัตนโกสินทร์ในปัจจุบัน เรามีหลักฐานอยู่บ้างที่ชี้ให้เห็นถึงการดำรงอยู่ของชาติพันธุ์ของภายใต้ระบบศักดินาของสยาม ตัวอย่างเช่น นิราศเมืองแกลงของสุนทรภู่ บันทึกของสังฆราชปาเลอกัวซ์ พระราชนิพนธ์เสด็จประพาสจันทบุรี ของรัชกาลที่ 5 และบันทึกการตั้งถิ่นที่อยู่ของชาวขอม เป็นต้น

ในสมัยรัชกาลที่ 1 เมื่อปีพ.ศ. 2349 สุนทรภู่ ได้กล่าวถึงชุมชนของในตำบลเนินคือจังหวัดระยอง และต่อมาในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้เขียนถึงกลุ่มของไว้ในพระราชนิพนธ์เสด็จประพาสจันทบุรีในปี พ.ศ. 2419 ว่ากลุ่มของถูกจัดเป็นไพร่ส่วยในระบบไพร่ โดยเป็นกองส่วยเร็ว ส่วยกระวานขึ้นกับเมืองจันทบุรี (เอนก รักเงิน, 2551 : 13-14)

หลักฐานข้อมูลที่มีการบันทึกโดยคนไทยเกี่ยวกับชาวชองในระยะแรกนั้นมีจำนวนไม่มาก เท่าที่พบจำนวนหนึ่งปรากฏอยู่ใน นิราศเมืองแกลง ของสุนทรภู่ซึ่งสันนิษฐานว่าแต่งเป็นนิราศเรื่องแรกในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก รัชกาลที่ 1 ประมาณ พ.ศ. 2350 ในบทหนึ่งของนิราศกล่าวว่า (กรมศิลปากร, 2520 : 107)

“ครั้นแล้วลาฝ่าเท้าบิดรงค์	ไปบ้านพงค้อตั้งริมฝั่งคลอง
ดูหนุ่มสาวชาวบ้านรำคาญจิต	ไม่น่าคิดเข้าในกลอนอักษรสนอง
ล้วนวงศ์วานวานเครือเป็นเชื้อของ	ไม่เหมือนน้องนิกน่าน้ำตากระเด็น”

สันนิษฐานว่าสุนทรภู่แต่งขึ้นเมื่อครั้งที่เดินทางไปหาบิดาที่เมืองแกลง ขณะนั้นถือเป็นส่วนหนึ่งของจันทบุรีโบราณ ข้อความที่ปรากฏแสดงให้เห็นว่า มีชาวชองอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก อีกทั้งลักษณะของชาวชองก็มีความแตกต่างจากบุคคลทั่วไปด้วย จากนิราศนี้พอจะอนุมานได้ว่า ในจังหวัดจันทบุรีซึ่งแต่เดิมปรากฏหลักฐานว่ามีชาวชองอาศัยอยู่ก่อนแล้วนั้น น่าจะมีชาวชองอาศัยอยู่เป็นจำนวนมากสืบต่อกันมาถึงปัจจุบัน (วันวิสา อุณหจร, 2549 : 35-36)

จากบันทึกของสังฆราชปาเลอกัวซ์ มีชาวฝรั่งเศสที่เดินทางเข้ามาถึงประเทศไทย ประมาณปี พ.ศ. 2372 อาศัยอยู่ที่ประเทศไทยนานถึง 24 ปี ได้เขียนหนังสือไว้เล่มหนึ่งชื่อว่า “เล่าเรื่องเมืองไทย” คาดว่าเขียนราวประมาณปี พ.ศ. 2397 โดยเล่าและบรรยายถึงสภาพต่าง ๆ ของเมืองไทยทั้งลักษณะภูมิประเทศ การเมือง การปกครอง รวมถึงวิถีชีวิตของชาวไทย จากบันทึกที่ระบุว่า ในสมัยรัชกาลที่ 3 การแบ่งจังหวัดจะแตกต่างไปจากการแบ่งภูมิภาคในปัจจุบัน แต่ก็ทำให้ทราบว่าในขณะนั้นประเทศไทยมี 41 จังหวัด หนึ่งในนั้นปรากฏชื่อ “จันทบุรี” หรือ “จันทบูรณ” ซึ่งมีความอุดมสมบูรณ์ในด้านทรัพยากรธรรมชาติเป็นอย่างมาก ทั้งยังได้บรรยายถึงการประกอบอาชีพของชาวจันทบูรณที่มีความหลากหลายต่างเชื้อชาติคือ มีคนจีนทำไร่พริกไทยอยู่รอบเขาสระบาป มีพวกชองอาศัยอยู่บนภูเขาสูงและมีชาวญวนที่เป็นนักบวชศาสนาคริสต์ด้วย จากบันทึกของปาเลอกัวซ์แสดงให้เห็นว่า ในช่วงเวลาดังกล่าวมีชาวชองอาศัยอยู่ในจันทบุรีแล้ว (ปาเลอกัวซ์ ฌองแบบติสต์, 2506 : 112 อ้างถึงใน วันวิสา อุณหจร, 2549 : 36)

บริเวณเขาสระบาปที่ปรากฏในบันทึกของปาเลอกัวซ์ ปัจจุบันคือพื้นที่ของตำบลคลองนารายณ์ อำเภอเมือง จังหวัดจันทบุรี ซึ่งเป็นแหล่งโบราณคดีที่สันนิษฐานว่าเป็นเมืองเก่าที่ถูกสร้างขึ้นสมัยที่ขอมเป็นใหญ่ เนื่องจากพบศิลาแลงถูกก่อเป็นกำแพงบนเนินดินรอบถนน มีเชิงเทินเศษอิฐและหินถนนปูด้วยศิลาแลง นอกจากนี้ยังพบศิลาแลงแผ่นใหญ่สลักลวดลายและกนกต่าง ๆ มีรูปคนท่อนบนเปลือย ท่อนล่างถือชายผ้าพอกใหญ่ มีลักษณะคล้ายคลึงกับภาพแกะสลักขุมประตุน้ำต่างและธรณีประตูที่ปราสาทพิมาย ซึ่งปัจจุบันยังคงมีซากตัวเมืองกำแพงเมืองหลงเหลือให้เห็นอยู่ นักประวัติศาสตร์สันนิษฐานว่าน่าจะเป็น “เมืองควนคราบุรี” (เขียนเป็นภาษาอังกฤษว่า CANDRAPURI) จากหลักฐานที่พบช่วยยืนยันว่าบริเวณนี้เคยเป็นเมืองมาก่อน แต่จะเรียกชื่อว่าอะไรนั้น ไม่ทราบชัดเจน หากแต่ชาวบ้านเรียกกันว่า "เมืองเพนียด" บ้าง "เมืองกาไว" บ้างซึ่งจะสอดคล้องกับตำนานท้องถิ่นของชาวชองเรื่องเมืองกาไว (วันวิสา อุณหจร, 2549 : 35; เอนก รักเงิน, 2551 : 13)

อีกหนึ่งหลักฐานที่ปรากฏคือ พระราชนิพนธ์เสด็จประพาสจันทบุรี ของ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 ได้เสด็จประพาสหัวเมืองชายทะเลตะวันออก หลายครั้ง เมื่อ พ.ศ. 2419 ได้เสด็จประพาสสถานที่ต่าง ๆ ในจังหวัดจันทบุรีหลายแห่ง เช่น น้ำตกพลิ้ว น้ำตกเขาสระบาป เขาพลอยแหวน ค่ายเนินวง เป็นต้น ข้อความตอนหนึ่งว่า

“เร่ว กระจวาน มีแถบป่าสีเข้んとเขตแดนกับเมืองพระตะบอง มีคนชาติหนึ่งเรียกว่า “ซอญ” อยู่ในแถบป่าสีเข้んと พุดภาษาหนึ่งต่างหาก คล้าย ๆ กับภาษาเขมร ชอบปลูกปัดและของ ทองเหลืองเหมือนอย่างกะเหรี่ยงเมืองกาญจนบุรี เป็นกองส่วยเร่ว ส่วยกระจวาน ขึ้นเมืองจันทบุรีกับ ไทยบ้างกับญวนบ้าง ไปเที่ยวเก็บตามเขาและเนินที่ติดต่อกัน เขตแดนและป่าอื่น ๆ อีกก็มี คือ ป่าน้ำเขียว ป่าตะเคียนทอง และป่าไพรขาว แต่เร่ว กระจวานนี้ พวกส่วยไปเก็บมาส่งจนครบจำนวน แล้ว จึงได้ซื้อขาย มีน้อยไม่มาก”

พระราชนิพนธ์เป็นอีกหนึ่งหลักฐานที่แสดงให้เห็นว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น ชาวซอญ ได้อาศัยอยู่แถบภูเขาทางเหนือ คือ อำเภอเขาคิชฌกูฏและอำเภอโป่งน้ำร้อนในปัจจุบัน มีวัฒนธรรม ภาษาพูดของตนเองแต่ไม่มีภาษาเขียน ดำรงชีพด้วยการล่าสัตว์ ทำไร่ทำนา และหาของป่าขาย รวมถึงการค้า เร่วและกระจวานก็เป็นสินค้าที่ชาวซอญต้องเข้าไปหาหรือเพาะปลูกตามป่า ก่อนเดินเท้า หรือล่องเรือมาขายที่ตัวเมืองจันทบุรี

จากหลักฐานการอนุญาตให้สร้างวัดซึ่งมีพระบรมราชโองการ (ที่ 109/630) ประกาศ เขตพระอุโบสถวัดสุวรรณคีรีธรรม ตำบลตะเคียนทอง อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี ตั้งแต่วันที่ 14 กันยายน รัตนโกสินทร์ศก 132 หรือราวปี พ.ศ. 2456 (เทศบาลตำบลตะเคียนทอง, 2566) จากหลักฐานทำให้ทราบว่าวัดนี้ถูกสร้างขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2299 ถือเป็นวัดแห่งแรกที่มีการสร้างขึ้นในตำบล ตะเคียนทอง ซึ่งเป็นที่อยู่ของชาวซอญในขณะนั้น จึงพอสรุปได้ว่าชาวซอญนั้นตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่นี้ กว่า 250 ปีแล้ว สอดคล้องกับคำบอกเล่าในเอกสารบันทึกชีวิตประวัติของพระครูจันทวราการ (หลวงปู่เพชร พุทฺธโร) อดีตเจ้าอาวาสวัดตะเคียนทอง กล่าวว่าเจ้าอาวาสคนแรกของวัดตะเคียนทอง เองนั้นก็เป็นคนซอญ โดยคนซอญได้เรียนหนังสือมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2300 นอกจากนั้นยังกล่าวถึงกลุ่มคน ในหมู่บ้านทุ่งกบิล (ก่อนปี พ.ศ. 2531 ทุ่งกบิลยังคงขึ้นอยู่กับตำบลตะเคียนทอง ต่อมาจึงแยกไปอยู่ ภายใต้อำเภอคลองพลู) ไว้ว่า

“มีคนโบราณเล่ามาว่าในปีชวด ตรงกับปี พ.ศ. 2457 ฝรั่งตีเมืองเขมรแตก พวกเขมร ก็หนีทัพแตกตื่นไปอยู่คนละพวกคนละหมู่ตาม ๆ กัน พวกหนึ่งได้หนีข้ามคอเขาเข้ามาอยู่ในหมู่บ้าน ตะเคียนทอง แล้วก็มาตั้งก๊ก ตั้งหมู่อยู่รวมกัน จับจองที่ดินทำมาหากินจนเป็นถิ่นฐานของตนเอง จนได้ ชื่อเรียกว่า ‘บ้านทุ่งกะบิง’ อยู่รวมกันเป็นเพื่อนพี่น้องมิตรสหายกันจนถึงปัจจุบันนี้” (หลวงปู่เพชร พุทฺธโร, ม.ป.ป.)

บันทึกนี้แสดงให้เห็นว่าคนซอญในหมู่บ้านตะเคียนทองนั้น (รวมทั้งบ้านคลองพลูและ บ้านทุ่งกะบิง) มีการตั้งถิ่นฐานอยู่ก่อนหน้าที่ชาวเขมรจะมาอาศัยอยู่ ซึ่งสามารถแบ่งแยกได้ว่าพื้นที่นี้ คือ พื้นที่ของคนเขมรคือ บ้านทุ่งกะบิง ส่วนบ้านตะเคียนทองและคลองพลูนั้นเป็นคนซอญ ซึ่งเป็น เจ้าของพื้นที่ดั้งเดิม อีกทั้งยังบอกว่าคนซอญคือคนไทย ไม่ใช่คนเขมร

4.1.4 กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ยุคแห่งความทันสมัยของไทย เมื่อประเทศสยามก้าวสู่ความทันสมัยโดยอิทธิพลของจักรวรรดินิยมตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา เราพบว่ากลุ่มชาติพันธุ์ของก็ได้รับการเปลี่ยนแปลงจากความทันสมัยของไทย ไม่ว่าจะเป็นทางด้านการปกครอง ด้านเศรษฐกิจ ด้านสังคมและวัฒนธรรม กล่าวคือ

เมื่อรัฐมีประกาศกระทรวงมหาดไทยให้ทุกหมู่บ้าน ทุกตำบล มีกำนันและผู้ใหญ่บ้าน ตามพระราชบัญญัติปกครองท้องที่ พ.ศ. 2457 โดยรัฐมองว่าหมู่บ้านเป็นลำดับขั้นหรือหน่วยที่เล็กที่สุดของราชอาณาจักร เป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างอาณาเขตการปกครอง ที่มีประเทศเป็นส่วนใหญ่ที่สุด และลดหลั่นมาเป็นภูมิภาค จังหวัด อำเภอ ตำบล และหมู่บ้าน โดยได้อาศัยการขยายกลไกและการสร้างความเป็นราชการให้กับคนในหมู่บ้าน (Bureaucratization) อันได้แก่ การจัดให้มีตำแหน่งผู้ใหญ่บ้าน กำนัน หรือผู้ช่วยฯ ทั้งนี้เพื่อเป็นตัวแทนให้กับรัฐ ทำให้ชุมชนของเกิดระบบการปกครองตามรูปแบบที่รัฐส่วนกลางกำหนด (เอนก รักเงิน, 2551 : 59-60)

ในช่วงปี พ.ศ. 2490 รัฐมีการเปิดสัมปทานป่าไม้ให้บริษัทเอกชนเข้ามาตัดไม้ได้ ก็มีนายทุนคนไทยได้เข้าไปตัดโค่นต้นไม้ใหญ่ ๆ ในป่าสงวนโรงเลื่อย โดยใช้เครื่องมือสมัยใหม่ คือ เลื่อยและใช้รถบรรทุกขงขนไม้จากป่าในหมู่บ้านเข้าสู่โรงเลื่อยในตัวเมือง โดยไม่ต้องล่องตามแม่น้ำจันทบุรี และรถบรรทุกขงจะวิ่งตามทางเกวียนเดิม จากนั้นในปีพ.ศ. 2500-2503 แต่เดิมมีแต่รถบรรทุกขงวิ่งตามทางเกวียนก็เริ่มมีรถโดยสารเดินทางรับผู้โดยสารจากหมู่บ้านเข้าตัวเมืองบ้าง (รถโดยสารเดินทางวันละ 1 เที่ยว) จากนั้นปี พ.ศ. 2518 ได้ปรับปรุงเส้นทางจากเดิมเป็นทางดินอัดแน่นมาเป็นทางลาดยาง ซึ่งการคมนาคมสะดวกมาก มีรถโดยสารประจำทางเดินทางจากหมู่บ้านเข้าสู่ตัวจังหวัดวันละหลาย ๆ เที่ยว เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม ซึ่งตั้งแต่เมื่อก่อนไม่จำเป็นต้องใช้ “เงิน” ซื้อสิ่งของก็จำเป็นต้องใช้เงินซื้อสิ่งของ เครื่องมือสมัยใหม่ ข้าวของเครื่องใช้มากขึ้น (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 99)

หลังจากรัฐมีการเปิดสัมปทานป่าไม้ให้บริษัทเอกชนเข้ามาตัดไม้แบบตัดหมดทั้งแปลง ซึ่งมีทั้งไม้มะค่า ไม้แดง และไม้ตะเคียน ฯลฯ มีการนำเอาแรงงานจากต่างถิ่นเข้ามาตัดซีกลากไม้ในป่า ขณะเดียวกัน คนของบางคนก็เป็นแรงงานตัดไม้ นำไปขายให้กับกลุ่มนายทุน และบางรายก็ตัดไม้เพื่อปลูกสร้างบ้านเรือน จึงทำให้ช่วงเวลาดังกล่าว พื้นที่ป่าไม้ทรุดโทรมมาก ทำให้เริ่มมีคนไทย และคนจีน ทั้งจากจันทบุรี และภูมิภาคตะวันออก เข้ามาจับจองพื้นที่เตียนโล่งเพื่อปลูกข้าวไร่ และมันสำปะหลัง และมีนายทุนเข้ามาจับจองที่ดิน เพื่อปลูกสวนยางพาราขนาดใหญ่หลายพันไร่ จนกระทั่งในปี พ.ศ. 2508 รัฐประกาศพื้นที่หวงห้าม โดยกำหนดให้พื้นที่เขาสอยดาวเป็นเขตป่าสงวนแห่งชาติ ซึ่งการกำหนดพื้นที่ป่าเป็นเขตหวงห้ามในรูปแบบป่าสงวนแห่งชาติ ทำให้การขึ้นเขาปลูกกระวาน และการเก็บของป่าไม้สามารถทำได้ง่ายเหมือนดังเช่นเมื่อก่อน เมื่อช่องทางการผลิตของป่าเพื่อการค้าทำได้ยากขึ้น ขณะที่การปลูกไร่มันสำปะหลังของจังหวัดภาคตะวันออกขยายวงกว้างมากขึ้นเนื่องจากราคาผลผลิตสูง และคนท้องถิ่นก็เริ่มทยอยกันทำไร่มันสำปะหลังมากขึ้น แต่ก็ได้ประสบปัญหาหาราคาเนื่องจากถูกพ่อค้าคนกลางกดราคา ทำให้มีการหันมาทำสวนผลไม้แทนการผลิตพืชไร่ ในปี พ.ศ. 2515 และปี พ.ศ. 2516 เริ่มมีการนำเงาะเข้ามาปลูกในพื้นที่ตะเคียนทองโดยมีพ่อค้าคนไทยจากเมืองจันทบุรีนำพันธุ์เงาะเข้ามาขาย จากนั้นจึงเริ่มปลูกเงาะทดแทนไร่มันสำปะหลังกันอย่างแพร่หลาย และในปี พ.ศ. 2520 เริ่มมีการปลูกทุเรียนและไม้ผลชนิดอื่นรวมเข้ากับแปลง

ปลุกเงาะ ซึ่งไม้ผลที่พบในบ้านคลองพลู มีตั้งแต่ เงาะ ทุเรียน ลองกอง มังคุด สละ และชมพู (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 91)

4.2 อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านสังคม

อัตลักษณ์ทางด้านสังคมของชาวชองเป็นอัตลักษณ์พื้นฐานในการก่อรูปชาติพันธุ์ของ ซึ่งเกี่ยวข้องกับโครงสร้างความสัมพันธ์ของในชุมชนชาวชอง เราสามารถแบ่งอัตลักษณ์ทางด้านสังคมของชาวชองออกเป็นประเด็นต่าง ๆ ดังนี้

- 4.2.1 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านการเกิด
- 4.2.2 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านอาหาร
- 4.2.3 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านศาสนา
- 4.2.4 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านความเป็นอยู่
- 4.2.5 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านการแต่งกาย
- 4.2.6 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านการแต่งงาน
- 4.2.7 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านสุขภาพ
- 4.2.8 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านเกี่ยวกับการตาย

4.2.1 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านการเกิด

ชาวชองสมัยโบราณส่วนมากผู้ที่เป็นสามีภรรยา กัน เมื่อภรรยาตั้งท้องได้ 5 เดือน สามีจะไปหาหมอตายาตรวจครรภ์ภรรยา และทุกครั้งจะใช้รูป-เทียนบอกผีเรือนก่อน หมอตายาจะให้ คนท้องนอนหงาย เพื่อที่จะคลำท้องหรือแปรท้อง เพื่อให้ลูกในท้องอยู่อย่างปกติ หากภรรยามีอาการปวดไม่สบาย สามีก็จะหายาจากหมอในหมู่บ้านต้มยาหล่อมกุมารให้กิน แล้วจะให้หมอนำพิธีสวดขับ ผีพราย ทำน้ำมันต์ เอาด้ายมงคลผูกไพลแขวนคอคนท้องไว้ ต่อมาเมื่อตั้งท้องได้ 7-9 เดือน สามีจะ จัดเตรียมไม้พินและให้หมอตายาตรวจท้องภรรยาตอนค่ำทุกวัน ไม้พินที่จัดเตรียมไว้ก็เพื่อจะเอาไว้ ก่อไฟให้ภรรยาที่เพิ่งคลอดลูกให้นอนอย่างไฟจนครบ 3-7 วัน ตลอดทั้งวันทั้งคืน โดยมีเคล็ดที่ว่าถ้าสามี ตัดไม้พินยาวมักคลอดลูกเป็นผู้ชาย ถ้าตัดไม้พินสั้นจะคลอดเป็นผู้หญิง (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.) โดยจะ ใช้ไม้พินประมาณ 30 ท่อน กองสุมกันไว้เอาปลายมาชนกัน พื้นที่ที่ใช้สำหรับก่อไฟจะใช้ไม้ไผ่สดตัด เป็นท่อน ๆ ทั้งหมด 4 ท่อน ตัดให้มีความยาวเท่ากันและนำมาวางเป็นรูปสี่เหลี่ยมตรงพื้นจะรองด้วย ขี้เถ้าที่เอามาจากกองไฟ รองให้หนาเพื่อป้องกันไฟไหม้พิน พินที่เอาไว้ใช้ในการติดไฟต้องเข้าไป ตัดมา โดยไม้ที่ตัดมาจะนำมาตากแดดไว้เป็นเวลาหลายวันก่อน และกองไม้ที่ตากแดดไว้จะต้องใช้ หนามล้อมไว้โดยรอบ สาเหตุที่ต้องทำแบบนี้ก็เพื่อไม่ให้ผีร้ายทำร้ายภรรยาและลูก เพราะคนชองมี ความเชื่อว่ามีผีร้ายอาศัยอยู่ใน (เอนก รักเงิน, 2553 : 77)

เมื่อตั้งท้องครบ 9 เดือนแล้ว จะรู้ได้จากการที่หมอตายาที่คอยดูแลว่าลูกในครรภ์ดิ้น จนหันหัวลงมาแล้ว ก็จะต้องจัดเตรียมเตาไฟดิน แคร่นอนไฟ ยาดอง ยาร้อน ใโปไฟสี่สูก ขมิ้นเหลือง เหล้าขาว กะดั่ง เปล ผ้าขาวม้า เชือกโยงยัด ไม้รองคัน เสื้อห่อรก เกลือเคล้ารกไพล น้ำมันต์สะเดาะ เคราะห์ หลอดผ้าซีกตัดสายสะดือ การทำแคร่นอนไฟต้องทำให้สูงกว่าเตาไฟเล็กน้อย และให้หันหัวไป ทางทิศเหนือหรือทิศตะวันออก ทำการตั้งหิ้งครุหมอตายาขึ้น วิธีการทำคลอด จะมีหมอนำน้ำมันต์

ใส่ชั้นไว้ และจะทำการพ่นน้ำมนต์ให้ลูกออกง่าย มีการว่าคาถา ยะโตหัง 1 จบ แล้วหมอบทำน้ำมนต์จะพ่นใส่หัวคนท้องเวลามีลมเบ่ง และหมอบตำแยจะคอยดูว่าคนท้องมีลมเบ่งลูกออกมาหรือยัง เมื่อมีลมเบ่งลูกออกมาแล้วหมอบตำแยจะคอยดั่งทารกและรกของเด็กออกมาจากช่องคลอดพร้อมกัน เมื่อเด็กคลอดออกมาแล้วหมอบตำแยก็จะตัดสะดือเด็กด้วยหลอดคม และมีการเตรียมยากวาดล้างคอเด็กโดยใช้เหล้าและกระเทียม ส่วนรกเด็กก็จะคลุกเกลือแล้วนำไปฝัง พร้อมกันนั้นยังนำเอากระดิ่งที่เตรียมไว้ทำเบาะให้เด็กที่เพิ่งเกิด และใช้ผ้าขาวม้าหรือผ้าถุงทำกระโจมคลุมให้เด็กทารก เพื่อให้เกิดความอบอุ่นขึ้นซักช่วงเวลานึงก่อน สำหรับแม่เด็กที่คลอดใหม่ หมอบตำแยและสามีจะทำการต้มน้ำร้อนใส่ใบโพลให้แล้วนำไปอาบหน้า เมื่ออาบหน้าเสร็จเรียบร้อยแล้วก็จะให้แม่เด็กขึ้นไปนอนบนแคร่ที่ได้จัดเตรียมไว้เพื่อจะได้นอนไฟหรืออยู่ไฟต่อไป ก่อนจะก่อไฟหมอบตำแยต้องดับพิษไฟเสียก่อนแล้วจึงจะให้แม่เด็กนอนไฟต่อไปอีก 3 วัน โดยจะต้องนอนหันหน้าเข้าหาไฟและหมอบตำแยจะให้แม่เด็กกินยาร้อนกลืนเอาไปไฟสี่สูก 1 กำ นำไปโขลกให้แหลกแล้วเคล้ากับเหล้าขาว ปิบคั้นเอาแต่น้ำมาและกรองด้วยผ้าให้สะอาดก่อนที่จะให้แม่ลูกอ่อนกินหนึ่งถ้วย ต่ำใบครึ่งเดียวก็พอ วันต่อมาแม่ลูกอ่อนจะต้องกินยาร้อน ยาตอกกับเหล้า เพื่อทำการไล่เลือดเสียที่ค้างอยู่ในอุ้มดลูกให้หมดได้ก็ยิ่งดี เมื่อแม่ลูกอ่อนนอนไฟไปได้ 3 วัน หมอบตำแยก็จะทำพิธีงาแงเด็ก คือ การทำบายศรีปากชาม ทำขนมลูกโหนดใส่ชามบายศรี มีผ้าแดงขาวให้แม่ลูกอ่อนขอขมาและกล่าวอภัยโทษอย่าให้มีบาปกรรมกับหมอบตำแยต่อไป แล้วทำการผูกข้อมือหมอบตำแยด้วยด้ายแดงขาวพร้อมกันนั้นก็เอาสตางค์ค่าครูให้หมอบตำแยเพื่อเป็นค่าที่มากลอดให้ เป็นจำนวนเงินเท่าไรก็ได้ตามแต่จะให้ หลังจากนั้นหมอบตำแยจะทำพิธีเอาเด็กอ่อนขึ้นเปล พร้อมกันนั้นยังมีการกล่าวเรียกขวัญเด็กอ่อนตอนขึ้นเปลด้วย หมอบตำแยจะมาดูแลแม่ลูกอ่อนจนแข็งแรงดีประมาณ 7 วัน จากนั้นหมอบตำแยจะทำการโยนแม่ซื้อเด็กให้เพื่อที่เด็กอ่อนจะไม่ร้องงอแงตอนกลางคืน พร้อมทั้งยังผูกเหน็ดกันแม่ซื้อมาเข้าหลอกเด็กให้ร้องไห้ตอนกลางคืนไม่ได้ (เอนก รักเงิน, 2553 : 69-70)

หากเด็กเกิดตายขึ้นมาต้องเอาสุ่มหรือแหครอบศพเด็กเอาไว้มาก่อน เพื่อป้องกันไม่ให้กุมารทองเข้าสิงผู้ที่เป็นแม่ จากนั้นจะใช้กระสอบหรือผ้าก็ได้นำมาห่อศพเด็กไปฝังป่าช้าเพื่อทำการฝังเวลาที่ฝังก็ต้องใช้คาถาตรีงันอย่างแข็งแรง มีการใช้พินคราดนา 7 อัน ตอกตรงหลุมศพ และผู้ไปทำพิธีฝังด้วยก็ต้องมีด้ายมงคลผูกทุกคนเพื่อป้องกันไม่ให้ปีศาจเข้าตัว (สุวิชัย โภคัยยะวัฒน์, 2543 : 67)

เมื่อคลอดได้ 3-7 วัน จะต้องทำพิธีดับพิษไฟเอาลูกขึ้นเปล แล้วผูกข้อมือ หมอบตำแยเรียกว่า ซาจั๊บ จากนั้นเมื่อถึงเวลากลางคืนแม่ลูกอ่อนจะต้องนอนไฟจนครบ 1 เดือน หากเด็กไม่สบายจะต้องกวาดซางทุกค่ำ และมีการดูแลสะดือของเด็กโดยใช้มหาหิงค์ก้อนรนด้วยควันตะเกียงหรือไต้ เพื่อให้มหาหิงค์ละลายก่อนแล้วจึงเอาไปกุดที่สะดือเด็ก ทำแบบนี้ทุกค่ำจนสะดือเด็กแห้งไม่มีแผล และมีการทำพิธีโยนแม่ซื้อ เด็กจะได้ไม่ร้องไห้ตอนหัวค่ำ (ฉนิ ผันผาย, มปป.) หากเด็กคลอดได้ 1-2 เดือน ต้องมีการโกนผมไฟและผมที่โกนนั้นจะต้องห่อด้วยใบบอนแล้วนำไปเก็บไว้ เมื่อเติบโตขึ้นเด็กผู้ชายจะไว้ผมเปีย ส่วนเด็กผู้หญิงจะไว้ผมจุก และจะมีการทำพิธีโกนจุกให้แก่เด็กโดยเด็กแต่ละคนจะต้องอายุไม่เกิน 14 ปี ด้านการเลี้ยงดูบุตรหลานนั้น เด็กผู้ชายจะถูกสอนให้ทำนา ทำไร่ ทำสวน และล่าสัตว์ เด็กผู้หญิงจะถูกสอนให้ดูแลรักษาบ้านเรือนให้สะอาดสะอาด รับประทานอาหาร ซ้อมข้าว และตักน้ำ เป็นต้น (สุวิชัย โภคัยยะวัฒน์, 2543 : 67) แม้ว่าประเพณีนี้ในปัจจุบันจะถูกตัด ลด ออกไปบ้างบางส่วน แต่ในด้านความเชื่อต่าง ๆ ชาวบ้านก็ยังคงปฏิบัติกันอยู่จนถึงเวลานี้

4.2.2 อัตลักษณ์ของความเป็นชนทางด้านอาหาร

ชาวชองโบราณชอบอยู่ป่า การหุงหาอาหารทุกมื้อก่อนจะทำกันวันละ 2 มื้อ เช้า-ค่ำ เท่านั้นเอง ชาวชองมีการปลูกข้าวไว้บริโภคภายในครัวเรือน กับข้าวที่เป็นอาหารหลัก คือ น้ำพริก มีลักษณะเป็นพริกโขลกรวมกับเกลือกินกับผักชนิดต่าง ๆ ที่เก็บได้จากป่า หรือปลูกไว้ข้าง ๆ บ้าน เช่น มะเขือ ผักบุ้งต้ม หน่อไม้ หรือยอดไม้อ่อน ๆ ที่กินได้ก็จะเก็บมากินกับน้ำพริก และอาหารประเภทเนื้อสัตว์ก็จะเป็นกินปลาเป็นหลัก เพราะปลาเป็นอาหารที่หาได้ง่ายที่สุด อาหารประเภทอื่น ๆ ที่เก็บมาได้จากป่า เช่น กล้วย หัวเผือก หัวมัน กลอย และผลไม้อื่น ๆ ซึ่งมีมากทำให้ชาวชองไม่นิยมปลูก หรือพืชที่ปลูกก็เป็นการปลูกเพื่อไว้กินเป็นอาหารเท่านั้น เช่น บวบน้ำเต้า มะเขือ พริก เป็นต้น (พระอธิการสฤษดิ์ มหายโส (ฉัตรทอง), 2566 : 64)

นอกจากอาหารดังกล่าวข้างต้น พบว่า มีอาหารประเภทแกง คือ แกงปลาซ่อนใส่กะทิ มะพร้าว บางทีปนกับผักต่าง ๆ เช่น หัวมันสำปะหลัง หัวมันเทศ ฟักทอง หน่อไม้ดอง รสเผ็ดปานกลาง ใส่พริกแกง เช่นพริกแห้ง ชี้นุใหญ่ หัวข่า ตะไคร้ หอม กระเทียม ใบกะเพรา มะกรูด ขมิ้นชัน ข้าวสารแช่ เกลือเล็กน้อย กะปิ 1 ช้อน แกงปลาตุกและปลาอื่น ๆ เช่นเดียวกับปลาซ่อนที่ใส่กะทิ มะพร้าว แต่ถ้าแกงเผ็ดปลาใส่ส้มมะขาม ส้มมะเฟือง ส้มมะอึก หน่อไม้ดอง ไม้ใส่มะพร้าว แกงเนื้อเผ็ดใส่ใบชะมวง แกงเผ็ดปลาไหลน้ำน้อย ๆ ใส่วานม่วง ใส่มะอึก ใส่กะทิมะพร้าวเป็นน้ำยาขมจืด แกงปลาไหลต้มโพล้ง คือเอาปลาไหลเผาไฟทั้งตัว ตัดเป็นท่อน เอาพริกแกงใส่เล็กน้อย ใช้ลูกมะกอกใส่ทั้งลูก เติมหะปิ เกลือเล็กน้อย ความเผ็ดน้อยรสหวานผาดอโรย แกงไก่ต้นบอน น้ำพริกแกงต้นบอนปลอกใส่ส้มมะขามเปียกให้มีรสหวาน รสคั้นเล็กน้อย (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.) เครื่องใช้ในครัวและภาชนะใส่อาหาร เครื่องใช้ เช่น หม้อ จะเป็นหม้อดิน และในการหุงหาอาหารจะใช้ฟืน เตาที่ใช้หินสามก้อนเรียงกัน ส่วนภาชนะที่ใส่อาหารจะเป็นกะลา แม้แต่ครก ชันน้ำ ก็เป็นกะลาทั้งสิ้น ช้อนจะไม่ใช้ จะใช้กาบสับปะรดแทนช้อน เมื่อใช้ตักอาหารละ ๆ ให้คนเจ็บ (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 107)

4.2.3 อัตลักษณ์ของความเป็นชนด้านศาสนา

วัฒนธรรมทางศาสนาของชองนั้นโดยรูปแบบ จะเป็นการนับถือในแนวที่เรียกกันว่า พุทธ-ผี-พราหมณ์ แต่ในภาพปฏิบัติที่เป็นอยู่มาจนถึงปัจจุบัน กลุ่มชองจะนับถือผีและพุทธศาสนาเป็นหลัก ในขณะที่ศาสนาพราหมณ์ที่มาจากอินเดียและขอมไม่ค่อยมีบทบาทในชีวิตทางศาสนา ยกเว้นการอ้างเทพเจ้าของอินเดียในบางโอกาส เช่น พระนารายณ์เป็นต้น (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 91-92; ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 58-63)

การนับถือผีของชาวชองนั้นให้ความสำคัญต่อผีบรรพบุรุษ ซึ่งเป็นอุดมการณ์ของระบบเครือญาติ เนื่องจากผีบรรพบุรุษ จะเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการควบคุมความประพฤติของบุคคลในสังคมทั้งในด้าน ความซื่อสัตย์ ความกตัญญู ความขยันอดทน และความประพฤติด้านต่าง ๆ ถ้าหากบุคคลใดมีความประพฤติไม่ดี ไม่เหมาะสม ผีบรรพบุรุษจะทราบและจะมาว่ากล่าวตักเตือน ถ้าหากว่ากล่าวตักเตือนแล้วยังไม่เชื่อ บุคคลนั้นจะถูกสังคมตีเตียน และผู้หลักผู้ใหญ่จะว่ากล่าวเอาได้ ดังนั้น ทุกบ้านเขาจะมีผีหิ้งเอาไว้กราบไหว้ ซึ่งเขาเชื่อว่า ถ้าบ้านไหนมีผีหิ้ง หรือผีโรงไว้เช่นสรวงบูชา จะร่ำรวยมีความสุข ฉะนั้น ทุกบ้านเขาจะทำหิ้ง (คล้ายชั้น) และบนหิ้งจะมีที่ปักธูปมีกระดุกของบรรพบุรุษวางไว้ (หรือบางทีก็ไม่มีหรือบางทีก็เป็นหิ้งกะโหลก แล้วแต่ใครจะเก็บ แต่ส่วนใหญ่จะเป็น

กระดุก) และเมื่อมีพิธีกรรม เช่น สรง ญาติทุกคนจะมาช่วยกัน จะนำสิ่งของเครื่องกินมาที่บ้านทำพิธีนั้น

ส่วนผีอื่น ๆ ที่มีทั้งให้คุณและให้โทษก็คือ ผีป่า (บางทีก็เรียกผีเฉย ๆ) กล่าวคือ ถ้าหากเข้าป่าไปพุดไม้ดี หรือทำกริยาไม้ดี เป็นการดูถูกป่า ผีป่าจะโกรธและจะมาให้มีอันตราย เช่น เจ็บไข้ หรือบาดเจ็บ บางทีก็ให้หลงป่าหาทางกลับไม่ได้ บางทีก็พบสัตว์ร้าย เป็นต้น แต่ถ้าหากก่อนจะเข้าป่าได้กราบไหว้ขอพร กล่าวคำที่เป็นสิริมงคลแล้วจะโชคดีไม่มีอันตรายและนอกจากนี้ “ผี” ก็จะมาคอยรังควานทำให้คนในหมู่บ้านเจ็บไข้ได้ป่วย ซึ่งต้องทำพิธีเป่าหัว รดน้ำมนต์ โดยหมอผีประจำหมู่บ้าน ฉะนั้น จึงได้มีความเชื่อเรื่องอื่น ๆ ตามมา เพื่อความสงบสุข “ผี” จะได้ไม่สามารถทำอันตรายได้

ในการนับถือผีของชนพื้นบ้านจะมีพิธีกรรมต่าง ๆ รองรับการนับถือ พิธีกรรมที่ยังคงหลงเหลือให้เห็นในปัจจุบันที่สำคัญได้แก่

1. การทำบุญส่งทุ่งของชาวชอง เป็นการทำบุญตอนเช้าในวันแรม 1 ค่ำ 2 ค่ำ เดือนอ้ายของทุกปี เป็นการทำบุญเพื่อส่งเคราะห์ในหมู่บ้านฝากไปกับยมทูตทั้ง 4 คน คือนายนะ นายสะ นายทะ นายโส ตัวแทนยมบาลคอยดูแลความชั่วของมนุษย์โลก และเป็นผู้ช่วยเหลือคนที่มุ่งทำบุญทำกุศลให้พ้นจากอันตราย ดังนั้นชาวชองจึงถือเรื่องนี้เป็นประเพณีการส่งเคราะห์หรือถ่ายเคราะห์เป็นประเพณีของชาวชองมาแต่โบราณ คือเมื่อถึงเดือนอ้าย ขึ้น 1 ค่ำ ชาวชองจะทำพิธีบุญส่งเคราะห์ โดยตอนกลางคืนจะมีตัวแทนเป็นนายสมนตัวแทนพระยายมทูต จะมี 4 คน คือ นะ สะ ทะ โส จะเริ่มแต่ 20.00 น. ไปจนถึงรุ่งอรุณทุกคืนจะมีเครื่องเก็บเสียบึงอาหารการกิน โดยจะออกเดินทางหัวบ้านท้ายบ้านมีกะบุง เหล้า ไช้ไก่ ข้าวสาร 1 ชาม ไปตามบ้านเรียกเจ้าบ้านให้มาถ่ายเคราะห์ร้ายโดยจะขอสิ่งแลกเปลี่ยน เช่น ข้าวสาร กะปิ น้ำปลา ไก่ไข่ต่าง ๆ ที่พวกเขาทั้ง 4 คนจะไม่มีอยู่ในหมู่บ้านอีกแล้ว เพื่อจะเอาความเจ็บไข้ของชาวบ้านออกไป

ในตอนเช้าชาวบ้านจะนิมนต์พระสงฆ์ไปทำบุญถวายทานกลางทุ่งท้ายหมู่บ้าน เพื่อจะทำบุญอุทิศส่วนกุศลที่ทำวันนั้นฝากไปกับตัวแทนยมทูตทั้ง 4 ตน ไปในเมืองนรก แล้วพระสงฆ์ก็จะสวดมนต์ อนุโมทนาทาน นักขัตตะยัก เมื่อเสร็จพิธีก็ก่อพระเจดีย์ทรายขอฝากเคราะห์ร้ายอยู่กับพระธรณีนี้ก่อเจดีย์ได้ต่อไป จากนั้นชาวบ้านก็จะเดินทางกลับบ้านกัน แต่วันขึ้น 2 ค่ำ ก็จะทำบุญทางน้ำอีกครั้งโดยจะทำพิธีเหมือนกันแต่ที่เปลี่ยนที่ไปทำที่คลอง จะต้องทำเรือจำลองส่งไปกับแม่น้ำพระคงคาอีก 1 เช้า ก็นิมนต์พระสงฆ์ไปทำบุญส่งเคราะห์ทางน้ำอีก 1 ครั้ง แต่การทำบุญส่งทางน้ำหนุ่มสาวมักจบโดยเล่นสาดน้ำกันเมื่อเสร็จพิธีแล้ว สรุปว่าการทำบุญส่งเคราะห์กลางทุ่งมี 2 อย่างคือ ทางบกและทางน้ำ ทางบกก็ฝากเคราะห์กับเจดีย์ทราย ทางน้ำฝากเคราะห์ไปกับเรือ ดังนั้นจึงเป็นประเพณีของชาวชองตลอดมาจนถึงปัจจุบัน (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

2. การให้ศาลพระภูมิเจ้าที่ เป็นประเพณีสืบมาของชาวชองเพื่อบูชาเจ้าที่ ผีเรือนให้ปกปักรักษาคนในบ้าน โดยมากมักจะให้มีละ 2 ครั้ง คือก่อนเข้าพรรษาและออกพรรษา โดยจะทำเครื่องสังเวช เช่น ขนมลูกโทนใส่ไส้ใบศรีปากชาม ขนมต้มแดงต้มขาว ถ้วยน้ำเปล่า 1 แก้ว รูปเทียน ดอกไม้บูชา ผู้จะเซ่นอาหารหวานคาวจะต้องให้พ่อเรือน-แม่เรือนบูชาพระภูมิเจ้าที่ทั้งสิ้น 7 วัน ที่อาศัยในเขตบริเวณเคหะสถาน เมื่อก่อถวายเสร็จแล้วก็ต้องอาบน้ำตัวพระภูมิจำลองพร้อมกับ

ผู้ค้ายบรรจุกาตาเข้าพรรษา-ออกพรรษตามกาลเวลา เมื่อเสร็จพิธีก็ต้องบูชาแล้วแต่ความสุขของ
เจ้าบ้าน (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

3. การทำพิธีเล่นผีหึ่งและการเล่นผีโรง

การเล่นผีหึ่งและผีโรง ถือว่าเป็นพิธีกรรมการเล่นไหว้บรรพบุรุษอีกอย่างหนึ่ง
ในหนึ่งปีจะทำพิธีแค่หนึ่งครั้งเท่านั้น และจะต้องมีการเลือกว่าจะทำพิธีผีหึ่งหรือผีโรง (สุเรขา
สุพรรณไพบูลย์, 2542) โดยจะเล่นในช่วงเดือนที่ 4 ถึงเดือนที่ 6 วันใดก็ได้ที่ทุกคนในครอบครัว
สะดวกมาโดยพร้อมเพรียงกัน

3.1 การเล่นผีหึ่ง เป็นพิธีของชาวช่องแตรโบราณที่นับถือเป็นประเพณีการเล่นไหว้
ผีบรรพบุรุษ เนื่องจากครั้งปู่ย่า ตายายนับถือเล่นกันทุก ๆ ปี เพื่อจะเป็นการให้ผีปู่ย่าตายายที่ตายไป
เข้ามาสิงสู่กับคนที่ลงผีหึ่ง และลูกหลานจะถามความทุกข์สุขที่ตายไปว่าต้องการอะไรจะทำบุญอุทิศ
ส่วนกุศลไปให้ตามที่ต้องการ เป็นการรวมญาติพี่น้องได้พบปะพูดคุยกัน โดยพิธีลงจะทำหึ่งสูงเพียงตา
ลักษณะกว้าง 1 ศอก ยาว 1 ศอกครึ่ง ใช้เชือกขนาดพอแขวนหึ่งไม่ให้ตก ในหึ่งจะมีไก่ 1 ตัว เหล้า
2 ขวด ขนมลูกโทน บายศรีปากชาม รูปเทียนจุดบอกผี เชิญให้มาลงสิงสู่จะมีคนตีกลอง เชิญผีหึ่งมา
ลงแล้วก็จะเชิญผีสิงเข้ามาอีก ตอนนั้นดนตรี กลอง จะหยุดไม่ได้ พร้อมกับผีสิงลงมาสิงสู่ผู้ทำพิธี
เข้ากับแสดงรำ กินของดิบ เป็นไก่บนหึ่ง เป็นต้น แล้วก็กระโดดไปที่ดิน ทางผู้ทำเช่นบวงสรวงก็จะ
ตีกลองเรียกแล้วขึ้นมาบนเรือนอีก ก็จะสลับลง มีคนเป่าหูให้รู้สึก (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

3.2 การเล่นผีโรง เป็นการเล่นไหว้ผีบรรพบุรุษเช่นกัน แต่เป็นการเล่นกลางวัน
ไม่ใช่กลางคืนเหมือนผีหึ่ง การเล่นนี้ให้เลือกเอาอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างผีหึ่งหรือผีโรง เพราะ
จุดมุ่งหมายก็เหมือนกัน (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 65) จากการเล่นผีหึ่งและผีโรงนี้ นอกจากจะ
เป็นการรวมญาติพี่น้องได้มาพบปะ พูดคุย จะเป็นการควบคุมความประพฤติของลูกหลานอีกอย่าง
หนึ่ง พฤติกรรมที่บรรพบุรุษไม่ชอบ เช่น การไม่รักพี่รักน้อง ไม่ยอมช่วยเหลือพี่น้องที่ตกทุกข์ได้ยาก
หรือไม่ยอมดูแล ผู้เฒ่าผู้แก่ ที่ยังมีชีวิตอยู่ หรือขี้เกียจไม่ขยันทำมาหากินเหมือนคนอื่น ปล่อยให้ลูก
เมียลำบาก ไม่มีความซื่อสัตย์ ไม่มีความจริงใจต่อพี่น้อง เป็นต้น (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 70)

4. การทำบุญสวดมนต์เรือน เป็นการทำบุญเพื่อเสริมสร้างกุศลให้กับปู่ย่า ตายาย
แต่ครั้งโบราณก็จะสวดตอนเย็นตั้งศาลเสภาทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ ศาลเสภาประกอบด้วย
4 เสา สูงเพียงตา มีมะพร้าวอ่อน 2 ลูก บายศรีปากชาม ขนมลูกโทนสำหรับอาหารคาวหวาน 7 ถ้วย
ต้มแดงต้มขาว ก่อนจะให้ศาลมีการชุมนุมเทวดาแล้วก็เซ่นหิวหมู ศาลที่หิวหมูปอกกล่าวเจ้าป่า เจ้าเขา
ให้มาเอาเหล่า กินอาหารหวานคาว แล้วจึงช่วยคุ้มภัยพิบัติ อย่าให้เกิดฝน พายุในช่วงทำบุญนี้เลย
และตอนเช้าก็จะถวายสังฆทานแด่พระภิกษุสงฆ์สามเณรต่อไป (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

5. การทำบุญวันสารท เป็นการทำบุญพิเศษอีกอย่างหนึ่งที่คนชองยึดมั่นทำกันมา
ตั้งแต่โบราณกาล เพราะเนื่องจากวันสารทจะตรงกับเดือน 10 ขึ้น 15 ค่ำ เป็นวันที่มนุษย์จะทำบุญ
อุทิศให้แม่พระโพสพ คือข้าวที่ได้เลี้ยงมนุษย์มาตั้งแต่สร้างโลก พบว่ามนุษย์จะขาดอาหารไม่ได้เป็น
สันหลังของมนุษย์โลก โดยเฉพาะชาติที่อยู่ในเขตร้อนจะต้องกินข้าวเป็นหลัก ดังนั้นคนโบราณว่าข้าว
เป็นแม่พระโพสพ ดังมีนิทานเล่าว่า ครั้งหนึ่งมนุษย์ผู้ชายได้ทำเครื่องเสวยนำไปถวายพระแม่โพสพที่
ทุ่งนา บังเอิญแม่พระโพสพประจำอยู่ในท้องนานั้นมีรูปสวยงามเหมือนเทวดาจึงใคร่หลงรักและได้ไป
ปลุกปล้ำ แม่พระโพสพจึงได้หายไป แล้วจากนั้นต่อมาแม่พระโพสพก็ไม่ให้เห็นอีกเลย จึงต้อง

เปลี่ยนเป็นผู้หญิงนำเครื่องเสวยกล้วย อ้อย ถั่วงา และกระยาสารท ไปถวายโดยทำรูปตาทิวแทน พระแม่โพสพแทนแม่โพสพตัวจริง เนื่องจากวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 10 นั้นจะตรงกับข้าวท้องนากำลังตั้งท้องออกรวงทั่วไป ชาวทองจึงถือว่าควรจะนำเครื่องสังเวตต่าง ๆ ไปถวายให้อย่างสมบูรณ์และยังทำบุญอุทิศให้กับพระแม่โพสพอีกด้วย เนื่องจากเหมือนมนุษย์เรากำลังท้องแก่อยากจะกินอาหารหวาน คาวต่าง ๆ เช่นกัน และยังทำให้คนเรารู้จักกตัญญูต่อผู้มีพระคุณอีกด้วย ดังนั้นจึงได้จัดวันทำบุญสารทขึ้นทุก ๆ ปี เป็นประเพณีสืบมา (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

นอกจาก “ผีหิ้ง” “ผีโรง” หรือ “ผีบรรพบุรุษ” แล้ว ก็ไม่มีผีหรือเทพเจ้าใดที่ชาวชองนับถือ ถึงแม้จะมีกล่าวถึงชื่อเทพเจ้าต่าง ๆ เช่น เจ้าเขาสระบาบ พระอิศวร พระนารายณ์ ในคำกล่าวของหม้อที่ทำพิธีต่าง ๆ ของหมู่บ้านก็มีฐานะเป็นเพียง “เทพผ่าน” เท่านั้น ไม่มีบทบาทในด้านความเชื่อหรือก่อให้เกิดพิธีกรรมใด ๆ เลย สันนิษฐานว่า พระอิศวร พระนารายณ์ ที่เข้ามาปะปนก็คงได้รับอิทธิพลไปจากแนวความเชื่อและพิธีกรรมไปจากคนไทย (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 56-57)

ส่วนการนับถือพุทธศาสนานั้น คาดว่าพุทธศาสนาจะเข้ามาในชุมชนชองโดยผ่านกลไกของรัฐไทย กล่าวคือ เมื่อรัชกาลที่ 5 ประกาศให้มีเพียงศาสนาไทยศาสนาเดียวเมื่อ พ.ศ. 2451 โดยคนไทยทุกคนจะต้องใช้ภาษาไทย และนับถือศาสนาพุทธที่เป็นทางการ ดังนั้น คนชองจึงหันไปนับถือพุทธศาสนาโดยไม่ให้ขัดกับความเชื่อเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษของชอง อย่างไรก็ตามการนับถือพุทธศาสนาของชองก็จะแยกจากการนับถือผี โดยไม่หลอมรวมกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เนื่องจากพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการนับถือผีบรรพบุรุษของชองจะไม่มีพิธีกรรมทางพุทธศาสนาเข้าไปปะปนเลย (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 92) ตัวอย่างเช่น มีการกล่าวขวัญกันโดยทั่วไปว่าพระอาจารย์ดำแห่งวัดตะเคียนทองพยายามทำพิธีกรรมเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษบริเวณวัดตะเคียนทอง แต่ปรากฏว่าไม่สามารถทำพิธีได้ จนกระทั่งเมื่อนำไปทำในพื้นที่บริเวณอื่นคนทรงก็สามารถทำพิธีของต่อไปได้ เป็นต้น (ชัยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 62) พิธีกรรมทางพุทธศาสนาที่กลุ่มชองนำมาใช้ในชีวิตของตนเองที่สำคัญ ได้แก่ (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

1. ประเพณีการบวชนาคและสามเณร

ชาวชองมีประเพณีการบวชนาคและสามเณร คือ ผู้ชายเมื่ออายุครบ 20 ปี พ่อแม่จะต้องให้บวชก่อนการได้เมีย การบวชนาค พ่อแม่จะเอาลูกชายไปฝากวัด อยู่กับหลวงตาในวัดที่ตนจะบวชอยู่ภายใน 1 เดือน โดยจะไม่ให้ทำงานบ้านเพื่อจะให้ท้องมนต์การชานนาค การบวชนาคคือการเอาผู้ที่จะอุปสมบทไปจัดงานสมโภชทำขวัญนาคตอนกลางคืน โดยพ่อแม่จะให้ลูกชายโกนหัวนุ่งผ้าขาว เสื้อขาวพาดสไบ แล้วหาหม้อหรือพระสงฆ์มาทำพิธีกล่าวคำขวัญสอนนาค เรื่องคุณบิดามารดา เริ่มตั้งครุภมาจนได้แทนคุณมารดาในครั้งนี้

พิธีการทำขวัญนาค มีหมอนทำขวัญ ทำบายศรีเจ็ดชั้น เทียนชัยมงคล เบิกพระเนตรเวียนเทียนรอบนาค 3 รอบ ตอนเช้าทำบุญตักบาตรแล้วแห่นาคไปวัด พร้อมทั้งการแสดงเต็นรำของเพื่อนบ้าน กลองยาว แตรวงแล้วแจะมิ เมื่อถึงวัดแล้วก็มอบนาคให้กับอาจารย์ดูแลต่อไป จนกว่าจะเข้าอุปสมบทในโบสถ์ ตอนแห่นาคเข้าอุปสมบท พี่น้องพ่อแม่จะไปร่วมอนุโมทนาสาธุเวียนทักษิณรอบโบสถ์ 3 รอบก่อน โดยจะให้ผู้ชายแข็งแรงแบกนาคขึ้นคอ คลุมร่มกรด พนมมือดอกไม้ ที่จะเอาไปถวายอุปัชฌาย์ ตอนแห่ครบ 3 รอบ

นาคจะโยนทานให้กับผู้ที่ไปร่วมอนุโมทนา เก็บแย่งกันสนุกสนาน จากนั้นญาติพี่น้องก็จะไปนมัสการพระพุทธประธาน และพระอุปัชฌาย์ ท่ามกลางสงฆ์ไม่น้อยกว่า 15 รูป จะทำพิธีอุปสมบทเป็นสามเณรก่อนแล้วจึงบรรจจุสวดกล่าวปฏิญาณ มอบกาย วาจา ใจกับพระพุทธศาสนาแล้วจะต้องปฏิบัติตามพระธรรมวินัยต่อไปจนกว่าจะครบ 3 เดือนแล้วรับภิกษุเพื่อเสริมบุญบารมีอีกครั้ง จากนั้นถ้าอยู่ไม่ได้ก็ต้องลาสิกขา เป็นฆราวาสตามเดิม ก่อนลาสิกขาจะต้องไปเทศน์โปรดบิดามารดาก่อน

2. ประเพณีวันสงกรานต์ ชาวชองเมื่อถึงวันสงกรานต์หรือวันตรุษจีนจะหยุดทำงานแล้วนำอาหารไปวัดทำบุญจนครบ 3-7 วัน แต่วันทำบุญเสร็จจะชวนกันเล่นสละบ้าของต่าง ๆ และเล่นลูกข่างพันทันกันสนุกสนานจนครบ 3 วัน แล้วก็อาบน้ำพระสงฆ์และคนแก่ตามบ้านขอขมาลาโทษคนแก่ และให้ลูกหลานอาบน้ำรดน้ำปুষาตายาย บิดามารดา วิธีการอาบน้ำรดน้ำคือ จะต้องให้ผู้มีอายุอาวุโสนั่งบนโต๊ะ เก้าอี้เตี้ยต่ำลง ตักน้ำใส่ถ้วยหอม ดอกไม้มะลิลงในขันแล้วให้ผู้อาวุโสแบมือรับน้ำที่รดที่ล่วงเกินด้วยกาย วาจา และใจที่ผ่านมา เรียกว่าการทำวิธีชำระบาป

3. การทำบุญตักบาตรเทโว นิยมทำกันวัน 1 ค่ำเดือน 11 จำทำตามวัดที่ตนอยู่ แต่ปัจจุบันจะไปรวมกันที่วัดใกล้เคียงที่เขานิมนต์ไปร่วมหลาย ๆ วัด จะมีคนมากมาย เสร็จแล้วจะนำอาหารแห้งต่างๆกับมาวัดตน และนอกจากนั้นยังมีการตั้งองค์ผ้าป่ารวมกันด้วย

4. ทำบุญวันวิสาขบูชา เป็นการทำบุญเพื่อสืบศาสนาและกตัญญูต่อพระศาสดา และจะทำการเวียนเทียนทักษิณโดยรอบปูชนียสถานต่าง ๆ เพื่อจะน้อมจิตระลึกถึงพระพุทธคุณ พระธรรมคุณ และพระสังฆคุณอีกด้วย โดยระหว่างเวียนเทียนผู้มาร่วมจะจุดธูปเทียน กล่าวสวดมนต์ พระพุทธคุณ พระธรรมคุณ และพระสังฆคุณจนครบสามารถรอบในตอนกลางคืน ตอนเช้าจะทำบุญตักบาตรถวายทานอุทิศให้ปুষาตายายที่ล่วงลับไป

5. การทำบุญวันลอยกระทง เป็นการทำบุญเพื่อบูชารอยพระพุทธบาทของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าที่หาดทรายแม่น้ำนัมมทา ที่พระองค์ทรงไปลอยประทีป เพื่อแสดงมุทิตากับแม่น้ำพระคงคา ซึ่งมนุษย์ได้อาศัยน้ำพระคงคาให้เกิดความสุขเยือกเย็นแก่มนุษย์มากมาย ดังนั้นพระพุทธองค์คือลอยพุทธประทีปในวันเพ็ญเดือนสิบสองน้ำเต็มตลิ่ง เพื่อจะฝากสิ่งชั่วร้ายที่ล่วงเกินกับแม่น้ำพระคงคาที่ผ่านมาให้หมดสิ้นไป ดังนั้น จึงต้องทำกระทงเพื่อลอยประทีปไปกับแม่น้ำพระคงคา จึงเป็นประเพณีสืบมา

4.2.4 อัตลักษณ์ของความเป็นชองด้านความเป็นอยู่

ชาวชองมีความเป็นอยู่แบบง่าย ๆ สร้างบ้านด้วยไม้ไผ่ มุงหลังคาด้วยหญ้าคาหรือใบระกำ ใบกันทรง แต่ถ้ามีเงินทองมากจะทำด้วยไม้กันเกรา ไม้แข็งเลื่อยด้วยมือ เจาะสลักเสาเรือนดอกหมุดยึดแน่นจะไม่โค่นง่าย มักยกบ้านมีนอกชาน ตัวห้องเรือนและครัวติดต่อกัน หลังบ้านจะมียุ้งข้าว การอยู่การกินจะหุงหาอาหารกินเองง่าย ๆ กิน ผัก ปลา ครอบครัวของชองจะอยู่กันแบบพ่อแม่พี่น้องบ้านใกล้เคียงก็ช่วยเหลือกัน เจ็บป่วยไข้ ตาย ก็จะมาหาช่วยกันตลอด ฝ้านุ่งห่มจะเป็นธรรมดาทั่วไปเหมือนคนไทย-เขมร คือ ผู้ชายตอนแรกจะนุ่งโสร่ง กางเกงขาก๊วย ผ้าขาวม้าพาดบ่าหรือโพกหัวอยู่วัด ถือกีลช่วงเข้าพรรษา ผู้หญิงจะนุ่งผ้าถุงผ้าสไบเฉียง ผ้าโจงกระเบน (ฉิ่น ผันผาย, ม.ป.ป.)

วัสดุที่ใช้ในการก่อสร้างบ้านที่สำคัญคือ ไม้ไผ่ และสิ่งที่ได้จากป่าทั้งสิ้น บ้านชองจะมีลักษณะเป็นเรือน “เครื่องผูก” เพราะทุกส่วนของบ้านที่ต่อกันจะใช้วิธีผูกมัดด้วยหวาย หรือเชือกที่ได้

จากการทุบเปลือกของต้นไม้ที่มีความเหนียวและยาวพอ เช่น เปลือกของต้นขงโค เป็นต้น เสาบ้านที่เป็นเสาหลักจะใช้ไม้เนื้อแข็งทั้งต้นที่มีขนาดย่อม หาส่วนที่เป็นง่าม เพื่อใช้ไม้พาด ทำเป็นรอดบ้าน พื้นบ้านทำจากไม้ไผ่ที่ตัดขนาดให้พอดีกับขนาดความยาวของตัวบ้าน นอกจากนี้ก็ใช้ลำไม้ไผ่เป็นส่วนประกอบในการสร้างบ้านส่วนอื่น ๆ เช่น เป็นซื่อ เป็นตง เป็นต้น หลังจากจะได้จากไม้ไผ่ เช่น ไม้ต้นกัญชง ใบระกำ ใบจาก ใบหวาย เป็นต้น ไม้เหล่านี้จะนำมาเย็บติดกันเป็นแผง เรียกว่า “ตับ” อุปกรณ์ที่ใช้ในการเย็บหรือกลัดให้ไม้ติดกันเป็นแผง เรียก “ตอก” หรือ “ไม้กลัด” (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 38-39)

ชาวขอมักอาศัยอยู่ตามชายป่าในที่ดินของตน จะขึ้นเขาหาของป่า ทำไร่นา ทำไร่ทำนา เสร็จจากหน้านา จะขึ้นเขาหาของป่า เก็บลูกกระวาน ตัดหวายหาลูกเฒ่า ตักน้ำมันยาง นิสัยของชาวขอมชอบดื่มเหล้า สนุกสนานร้องรำทำเพลง ไม่โลกศุขเพื่อนฝูงรวมกลุ่มเฮฮา นิสัยใจคอเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ การแต่งกายทำงานผู้ชายนุ่งผ้าซิ่นสีดำ เสื้อดำ แขนยาว ผู้หญิงนุ่งผ้าถุงสีดำและเสื้อแขนยาวสีดำ ลักษณะท่าทางการแสดงออก มักขี้อาย ชอบอยู่ในที่สงัด ชอบเรียนวิชาทางไสยศาสตร์เคารพบูชาเจ้าที่ เจ้าป่า เจ้าเขา บูชาผีसाงปู้ย่า ตา ยาย การนับถือที่รักกันมากที่เรียกว่าเกลอ การเดินทางตอนกลางคืนจะระวังตัวอยู่เสมอและการกินอาหารมักจะใช้คาถาเสกก่อน เพื่อที่จะรู้ว่ามียาพิษหรือเปล่า คนที่เรียนวิชามากจะเป็นผู้ถือกรรม คือจะละเว้นที่ครูอาจารย์ห้าม เช่น เรียนวิชารักษามอญ (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

ในการใช้ชีวิตประจำวัน ซึ่งเกี่ยวข้องกับภัยที่เกิดจากธรรมชาติ ภัยทางสังคมและภัยจากผีเหนือธรรมชาติ คนของซึ่งมีนิสัยเป็นฝ่ายตั้งรับจึงมักจะมีข้อห้าม (Taboo) เพื่อให้คนในครอบครัวและชุมชนมีความปลอดภัยจากภัยต่าง ๆ ดังนี้

การดูแลรักษามัจฉาน้ำต่าง ๆ จะต้องไปหาหมอดู เช่น ยกบ้านใหม่ ดูแลรักษาแต่งงาน เป็นต้น สรุปลแล้วคนของโบราณจะทำอะไรต้องไม่ให้เกิดภัย หรือเสียดจัญไรแก่ตัวเองและครอบครัว แม้กระทั่งคนอื่นด้วยทุกครั้งไป เช่น ห้ามผิวกปากบนบ้านตอนกลางคืน ห้ามเย็บผ้าตอนกลางคืน และห้ามตัดผมตอนกลางคืน เป็นต้น (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.) การตั้งครอบครัวใหม่ พ่อแม่ฝ่ายชายจะให้ความมาคู่หนึ่ง หรือตัวหนึ่ง เป็นเครื่องมือในการทำมาหากิน (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 44) การอบรมเลี้ยงดูลูก ในเรื่องการเข้าป่า พ่อแม่จะยินยอมให้ลูกเข้าป่าได้ต่อเมื่อลูกจะต้องเข้าใจเรื่องกฎเกณฑ์ของการเข้าป่า เช่น ห้ามบ่นว่าหิวข้าว หิวน้ำ ห้ามอุทานคำหยาบคาย หรือถ้าพบเห็นสัตว์เห็นป่า ก็ห้ามอุทานว่าเป็นชื่อสัตว์นั้น ๆ เพราะการกล่าวคำบ่น การกล่าวคำหยาบคาย หรือกล่าวชื่อสัตว์ที่เห็นจะได้รับอันตราย หรือล่าสัตว์ไม่ได้ และถ้าใครพูดออกไปแล้ว พ่อแม่ห้ามดูตา ดังนั้นการเข้าป่าจึงห้ามพูดใด ๆ ทั้งสิ้น เป็นต้น (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 45)

นอกจากข้อห้ามดังกล่าวข้างต้นแล้ว ในการใช้ชีวิตประจำวันในครอบครัวของยังมีข้อห้ามที่เป็นกิจวัตรประจำวัน ดังนี้ (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 93-94)

- 1) ห้ามแขวนผ้าบนซื่อ เพราะอาจมองไม่เห็นด้านหน้าหรืออาจจะเดินชนซื่อได้
- 2) ห้ามนั่งหรือนอนบนซื่อ เพราะกลัวซื่อที่เป็นไม้จะหักลงมาทับ
- 3) ห้ามกินข้าวตรงกับซื่อ เพราะกลัวซื่อที่เป็นไม้จะหักลงมาทับ
- 4) ห้ามกวาดบ้านเวลากลางคืน เพราะมีแสงสว่างน้อยกลัวจะเหยียบของแหลมหรือ

ของมีคม

5) ห้ามหวีผมเวลากลางคืน เพราะอาจจะทำให้หวีติดอาจโดนตาได้รับบาดเจ็บได้ รวมทั้งจะเป็นเสียดจัญไรแก่ตัวเองด้วย

6) ห้ามตัดผมเวลากลางคืน เพราะมีแสงสว่างน้อย จะตัดผมแหว่งไม่สวย

7) ห้ามส่องกระจกเวลากลางคืน เพราะกลัวจะเห็นภาพอวบน้ำแล้วนึกว่ามี

8) ห้ามตากผ้าบนแป เพราะอยู่เหนือศีรษะ เป็นภาพที่ไม่เหมาะสมแล้วดูรุงรัง

9) ห้ามเดินกิน เพราะกลัวสะดุดหกล้มแล้วข้าวที่กินจะติดคอ

10) ห้ามเดินลอดใต้ราวตากผ้า ห้ามจับผ้าถุง เพราะลวดเส้นเล็ก อาจเดินชนได้รับบาดเจ็บได้ และราวตากผ้าถือเป็นที่ตากของต่ำจะเป็นเสียดจัญไร โดยเฉพาะคนที่สีกยันต์หรือเล่นคาถาอาคม

11) ห้ามล้างเท้าก่อนขึ้นบ้านในเวลากลางคืน แต่ให้เช็ดเท้าแทน เพราะกลัวคนมาลอบทำร้าย เพราะตอนล้างเท้าจะเป็นเป้านิ่งให้คนอื่นทำร้ายร่างกายได้

12) ห้ามคนท้องนั่งกินขวางประตู เพราะกลัวอึดมากและจะเดินออกประตูไม่ได้

13) ห้ามอุจจาระลงในน้ำ เพราะจะทำให้ น้ำสกปรก เกิดโรคระบาดได้ง่าย

14) ห้ามกลิ้งหินบนเขา เพราะถ้ากลิ้งหินไปโดนรังต่อ รังแตน มันจะเป็นมาทำร้ายคนได้

15) ห้ามนั่งอุจจาระหันไปทางตะวันออก เพราะกลัวว่าแดดจะส่องหน้า เวลาลุกขึ้นยืนจะหน้ามืดเป็นลมล้มไปได้

ส่วนระบบเครือญาติของชองนั้น จะพบว่า ครอบครัวของลักษณะเป็นครอบครัวเล็ก การตั้งครอบครัวจะอยู่ภายในหมู่บ้าน หรือละแวกใกล้เคียงกันกับญาติพี่น้องก็ตาม แต่ลูกสาวคนโตจะเป็นผู้สืบทอดมรดกจากพ่อแม่ จะปลูกสร้างบ้านใกล้ ๆ กับพ่อแม่ของตนเอง คอยดูแลช่วยเหลือทั้งเรื่องอาหารการกินและยามเจ็บไข้ได้ป่วย (สุรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 48) ส่วนในเรื่องภาษานั้น คนชองมีภาษาพูดเป็นของตนเอง เรียกว่า ภาษาชอง เป็นภาษาสำเนียง คำหนักออกเสียงตัวรอชัดเจน มีเฉพาะในเขตจังหวัดจันทบุรี และจังหวัดตราดบ้างเล็กน้อย ตามคำเล่าตามประวัติศาสตร์พงศาวดารว่า คนชองมีมาก่อนกรุงสุโขทัย อยู่แถบเชิงเขาสระบาป และเขตทั่วไปในจังหวัดจันทบุรี โดยเฉพาะในเขตอำเภอมะขามมากกว่าที่อื่น ภาษาชองพูดคล้ายจำพวก เขมร มอญ แต่คำพูดไม่เหมือนกัน เช่น การนับเลข หนึ่งไทย เขมรว่า ประมวย ชองว่า โม่ย คำว่าสอง เขมรว่า ประพี ชองว่า ฟ่าย เป็นต้น (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

คำชอง ออกเสียง กระทุ้งหนัก และสั้น เสียงลมในคอเข้าสู่แรงลิ้นช่วยดันให้ชัดเจน ปัจจุบันภาษาชอง เกือบจะสูญหายหมดแล้ว คิดว่าลูกหลานเห็นว่าไม่สำคัญต่อชีวิตประจำวัน เพราะภาษาชองเป็นภาษาปถิทย่อย และปัจจุบันเป็นภาษาที่สังคมไม่ยอมรับ เพราะภาษาไทยมีบทบาทมาก มีการแทนที่ของภาษา โดยมีการใช้ภาษาไทยในชีวิตประจำวันแทนที่ภาษาชอง ดังนั้นจึงทำให้ภาษาชองท้องถิ่นของชาวจันทบุรีเดิมที่มีมานานนับพันปีก็เกือบจะหายไปตามบรรพบุรุษเกือบหมดแล้ว (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

4.2.5 อัตลักษณ์ของความเป็นชนองด้านการแต่งกาย

ชาวชองสมัยโบราณแต่เดิมนั้นคงจะใช้ผ้าที่ตนทำเองจากด้าย ทุกครัวเรือนจะต้องมีเครื่องทอผ้า เช่น กะสวย กะตุ๊กก็ ทำด้วยไม้ การใช้สีจากเปลือกไม้ เป็นต้น โดยมากชาวชองชอบสีด้า สีแดง และสีขาวเป็นหลัก โดยมีความหมายของแต่ละสีดังนี้ (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.; ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 63-64)

ผ้าสีด้า หมายถึง คนชองเป็นคนอยู่ในป่าดงมากกว่าอยู่ในเมืองเป็นคนมีทุกข์ เพราะได้ถูกเพื่อนมนุษย์บุกรุกขับไล่บ่อย ๆ จึงใช้ผ้าสีด้าแต่ง เช่น ครึ่งปี พ.ศ. 2500 การทำงานเกี่ยวข้าวอะไรต่าง ๆ หนุ่มสาวจะแต่งตัวนุ่งผ้าสีด้าเป็นส่วนมาก ผ้าสีด้าเป็นผ้าไม่เก็บความร้อน และเป็นผ้าเปื้อนยากด้วย เมื่อจะทำงานอะไรก็สามารถทำได้อย่างสะดวก เป็นต้น

ผ้าสีแดง เอาไว้โพกหัว เช่น ผ้าขาวม้าสีแดง เป็นสัญลักษณ์ว่าใช้ในการโพกหัวกันร้อนและคาดเอว นอกจากนั้นยังไว้กราบไหว้ เมื่อยามเกิดทุกข์ภัยแก่ตนเองเป็นการขอชีวิตเลือดเนื้อเอาไว้ เป็นต้น

ผ้าสีขาว ใช้ในการไปทำบุญกุศลเพื่อให้จิตใจสะอาดเหมือนผ้าขาว

ลักษณะการใช้เครื่องนุ่งห่มโดยมากเป็นกางเกงสีด้าขาเกี่ยว เสื้อแขนยาว ผู้หญิงผ้าถุงสีด้า เสื้อแขนยาวเช่นกัน ลักษณะผ้าแต่งกาย การแสดงศิลปะต่าง ๆ มักใช้ผ้าสีด้ากรมท่า เสื้อทรงกระบอก คอกลมไม่มีกระดุม ใช้มัดแทนใช้โพกหัวสีแดงหรือผ้าขาวม้าสีแดงคาดเอว ส่วนลักษณะเครื่องแต่งกายไปทำบุญกุศลที่วัดหรือที่บ้านมักใช้ผ้าขาว ผู้ชายนุ่งกางเกงขาวหรือขาเกี่ยวขาว เสื้อคอกลมทรงกระบอกขาว ผู้หญิงก็ผ้าถุงโจงกระเบนสีเขียวอ่อน เสื้อคอกระเช้าสีขาว ใช้ผ้าสะไบเฉียงสีขาวอ่อนก็ได้

ลักษณะการนุ่งผ้าทำงาน นุ่งกางเกงขาสั้น ขาก้วยสีด้า คาดผ้าขาวม้าลายสีต่าง ๆ ส่วนลักษณะการใช้เครื่องประดับกาย แหวนทำด้วยสแตนค์แดงทำเองหรือตะกั่วสีขาว ตุ่มหูใช้ดอกไม้สีต่าง ๆ ประดับด้วยเขาหรือกระดูกก็ได้ แต่ตอนหลังใช้สแตนค์แดงทำแทน เพราะแข็งและสีเป็นเงามากกว่า และใช้ลูกปัดจากลูกข้าวเดือยร้อย แหวนคอหลากสีต่าง ๆ เป็นวงและเป็นกำไลข้อมือด้วย ส่วนกำไลเท้าจะใช้เงินยวงทำใส่เท้า และข้อมืออีกด้วย ส่วนลักษณะเครื่องประดับผู้ชาย มีแหวนทำด้วยสแตนค์แดงและตะกั่วสวมใส่ ส่วนสร้อยคอทำด้วยลูกมะค่า เอาลูกข้าวเดือยร้อยด้ายเป็นพวงแล้วสวมคอ ส่วนเครื่องประดับป้องกันตัว จะใช้ตะกรุดทำด้วยตะกั่ว คาดเอวและด้ายมงคลมัดข้อมือ (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

4.2.6 อัตลักษณ์ของความเป็นชนองด้านการแต่งงาน

พิธีกรรมการแต่งงานของชอง มีความเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สำคัญของชอง มีความโดดเด่น มีความแตกต่างไปจากการแต่งงานของคนไทย และถือว่าเป็นประเพณีที่คนชองมีความภาคภูมิใจมากที่สุด (สุเรชา สุพรรณไพบุลย์, 2542 : 1789)

คนชองมีพิธีกรรมการแต่งงาน แบ่งได้ออกเป็น 2 อย่าง ก็คือ การแต่งงานเล็กที่เรียกว่า กากะมรุส ซึ่งจะเป็นพิธีธรรมดาทั่วไป และการแต่งงานใหญ่ที่เรียกว่า กาดัก คำว่า กากะ แปลว่า กิจการ หรืองาน คำว่า ตัก แปลว่า ใหญ่ หรือมาก ดังนั้นคำว่ากาดักจึงมีความหมายรวมว่า การจัดงานแต่งงานใหญ่นั้นเอง (รุ่งเพชร ผันผาย, 2539 : 2) พิธีการแต่งงานกาดักจะจัดขึ้นให้กับลูกสาวคนโต เนื่องจากเป็นลูกที่ช่วยเหลืองานในบ้านแทนแม่ ฉะนั้นเมื่อลูกสาวคนโตจะออกเรือนไปตั้ง

ครอบครัวใหม่ จึงทำพิธีให้เหมาะสมกับความรัก ถ้าเป็นลูกสาวคนอื่น ๆ ก็ทำพิธีธรรมดา คือ มีเพียงแค่การเซ่นผี ซึ่งหมอผีจะเป็นคนทำพิธีเซ่นให้ ส่วนลูกสาวคนโตจะมีรายละเอียดการแต่งงานที่เพิ่มเติมมากขึ้นคือเรื่องความสนุกสนาน จะมีการเล่นที่สวมเขาวัว เขาควย แล้ววิ่งไล่กัน ส่วนพิธีกรรมอื่น ๆ ก็เหมือนกัน (สุรธา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 71) ยกเว้นแต่ถ้าลูกสาวคนโตตายก่อนแต่งงานหรือไม่ได้แต่งงานก็จะเป็นลูกสาวคนสุดท้าย ก่อนจะเข้าพิธีแต่งงานภาคักหรือพิธีธรรมดานั้น ช่วงก่อนแต่งงานถือเป็นประเพณี ห้ามโดยเด็ดขาดว่า ฝ่ายหญิงจะไปไหนมาไหนกับชายไม่ได้ มิฉะนั้นจะผิดผี เริ่มแรกชาย-หญิง หนุ่ม-สาว เมื่อรักกันแล้ว โดยมากจะไปสู่ขอกับพ่อแม่ พี่น้อง ฝ่ายหญิงก่อน คือผู้ชายจะต้องไปหาเจ้าแม่หรือผู้ใหญ่ไปสู่ขอ ส่วนใหญ่จะไปสู่ขอกันตอนกลางคืน โดยคืนแรกต้องจัดเตรียมเหล้าขาว 1 ขวด หมากพลูจิบ 1 คู่ ผ้าแดงผ้าขาวใส่พาน และไก่คั่ว 1 ซาม ไปที่บ้านเจ้าสาว ถ้าเจ้าสาวยินยอมตกลงก็จะนัดฝ่ายชายให้มาอีกครั้งในวันถัดไป ฝ่ายพ่อแม่ของผู้หญิงก็จะทำการนัดญาติพี่น้องให้มาที่บ้านเพื่อมาช่วยกันกำหนดค่าสินสอด ในคืนที่ 2 ฝ่ายชายต้องจัดเตรียม เหล้า 2 ไห และไก่คั่ว 1 ซาม ลำดับต่อไปจะต้องมีการจ้างวานหมอผี ที่เรียกว่า นายฤกษ์ และคณะ 6 คน และบอกเชิญญาติพี่น้องให้ร่วมงานเมื่อกำหนดวันได้แล้ว (ฉิน ผันผาย, 2547 : 9)

ของในสมัยโบราณ นั้นปรากฏว่า เมื่อหญิงชายที่หมั่นกันด้วยเงินหรือทองก็แล้วแต่ พ่อแม่ฝ่ายหญิงจะให้เจ้าบ่าวมาอยู่ช่วยทำกินในบ้านฝ่ายหญิงได้เลย ตลอดจนหลับนอนสมสู่อย่างสบาย การอนุญาตให้ฝ่ายชายเข้าอยู่ก่อนแต่งงานทางประเพณีของ เรียกว่า อยู่ทดลองดูใจกันก่อนว่า ลูกเขยขยันต่อพ่อตาแม่ยายหรือเปล่า ถ้าผู้หญิงเกิดท้องขึ้นการแต่งงานก็จะเลื่อนไปจนกว่าลูกจะคลอด ถ้าเกิดบังเอิญทะเลาะกับฝ่ายหญิง ฝ่ายชายก็จะไม่ขอค่าสินสอดคืน หากฝ่ายชายไม่สามารถหาเงินมาแต่งงานได้ พ่อตาแม่ยายก็จำเป็นต้องจัดงานพิธี หากฝ่ายชายไม่ยอมหาเงินแล้วย้ายออกไปมีครอบครัวใหม่ มีลูกใหม่ 3-4 คน จนผีสิงปู่ย่าตายายมารบกวนทำให้เกิดการเจ็บป่วยเรียกว่า ผีนางสิงหากิน ฝ่ายชายหญิงก็ร่วมใจกันจัดของเซ่นผีแต่งงานงานให้ถูกต้องจนได้ (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

การเซ่นผี จะทำพิธีกันตอนกลางคืน ต้องมีคนมาตักลองตลอดระยะเวลาในการเซ่นไหว้ผี และถ้าหากเป็นการทำพิธีภาคักก็จะมีคนเอาเขาวัว เขาควย มาสวมที่หัว และล่ามเชือก จะมีคนจูงอยู่ด้านล่าง เรียกกันว่า ผีควย ญาติสนิทมิตรสหายที่มาร่วมงานต่างก็ต้องแบกถือสิ่งของต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น คราด จอบ เสียม กระจุงข้าว ฯลฯ ที่ได้จัดเตรียมไว้ แล้วเดินแห่ไปรอบ ๆ บ้านของฝ่ายหญิง ส่วนวัว ควย ทั้ง 2 ตัว ก็เล่นขวิดกันไปขวิดกันมาอย่างสนุกสนาน จนครบทั้ง 3 รอบ แล้วขึ้นไปบนเรือน นายฤกษ์จะทำการบอกกับผีว่าฝ่ายชายชื่อนั้น ฝ่ายหญิงชื่อนี้ จะทำการสมรสกันในวันพรุ่งนี้ จึงได้มาทำการเซ่นไหว้ตามประเพณี โปรดให้บ่าวสาวและลูกหลานได้อยู่อย่างมีความสุข ความเจริญ อยู่กินกันอย่างยืดยาว ช่วยคุ้มครองป้องกันภัยอันตรายต่าง ๆ และขออย่าได้มารบกวนลูกหลานเลย (สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์, 2543 : 70)

และในเช้าวันรุ่งขึ้น ฝ่ายชายจะทำการยกขบวนขันหมากมาที่บ้านของฝ่ายหญิงพร้อมด้วยเครื่องเซ่นไหว้ และเครื่องใช้ในพิธี ซึ่งสามารถจำแนกออกได้ดังนี้ (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 345-346)

1. ข้าวเปลือก 1 กระจุง ในภาษาของจะเรียกว่า “โควเหมอ” มีความหมายว่า เป็นสิ่งที่จะนำไปเริ่มต้นประกอบอาชีพ ให้เกิดโภคผลต่อไปในวันข้างหน้า

2. เคียวเกี่ยวข้าว มีความหมายว่า จะต้องเตรียมตัวเพื่อประกอบอาชีพต่อไป จะทำการไถไว้ในกระบุงข้าวเปลือก

3. ซอ ทำด้วยไม้ระกำ ซอในที่นี้หมายถึง ที่สำหรับให้ไถลงไปไช้ มีความหมายว่าให้มีลูกมีหลานสืบต่อไป

4. กำไล 1 คู่ ลูกปัด 1 พะวง (ลูกปัดเดิมนำลูกเดือยมาร้อย) ไส้ไว้ในกระบุงข้าวเปลือกมีความหมายว่าให้มีความพยายามในการทำมาหากิน เพื่อสร้างฐานะของครอบครัวให้เจริญยิ่ง ๆ ขึ้น

5. กระจุกแห่ข้าวสุก และมีหลอดดูดสำหรับให้เจ้าบ่าวเจ้าสาวดูด มีความหมายว่าเมื่อแต่งงานกันไปแล้วทั้งสองคนจะต้องอยู่ร่วมทุกข์ร่วมสุขกัน แม้ของบูดก็สามารถกินร่วมกันได้

6. ไก่ มีความหมายว่า เป็นเครื่องบอกเวลา เมื่อถึงเวลาที่ไก่ขัน จะได้ลุกขึ้นมาหุงหาอาหารและทำมาหากิน

7. ขวานปูลู 1 ด้าม เป็นขวานที่มีด้ามยาว มีความหมายว่า เป็นเครื่องมือในการตัดฟัน ตัดไม้ เป็นเครื่องมือที่สำคัญในการทำมาหากิน

8. ข้าวสาร 1 กะลา สำหรับนายฤกษ์ ไว้ใช้โปรยบนศีรษะและหลังของคู่บ่าวสาว มีความหมายว่า ให้คู่บ่าวสาวกินดี อยู่ดี และทำมาหากินให้มีความเจริญรุ่งเรือง

9. ผ้าขาว 1 ผืน พร้อมด้วยเงิน 1 บาท ผูกติดไว้ที่ชายผ้าข้างใดข้างหนึ่ง ผ้าขาวเอาไว้ให้นายฤกษ์โพกหัวและแบกขวานเดินรอบ ๆ คู่บ่าวสาวนั่นเอง

10. บายศรี 3 ชั้น เป็นเครื่องหมายที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นศิริมงคลในงานพิธีนั่นเอง

11. ชั้น 4 ใบ ไส้ของ 4 อย่าง ประกอบไปด้วย 1) ใบเงิน 2) ใบทอง 3) ถั่ว 4) งา แล้วทำการห่อด้วยผ้าสีขาว 1 คู่ และห่อด้วยผ้าสีแดงอีก 1 คู่

นอกจากนี้ก็มีเครื่องเช่น สำหรับเช่นไว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ เพื่อให้มารับรู้พิธีกรรมการแต่งงาน ได้แก่ เนื้อหมู ขนม กล้วย อ้อย มะพร้าวอ่อน ดอกไม้ ธูป เทียน และพลูจิบ 3 คำ

ขั้นตอนการจัดพิธีแต่งงานทั่วไป คือ ไม่ใช่การแต่งงานลูกสาวคนโตนั้น จะมีกระบวนการ ดังนี้ (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 83-85)

ฝ่ายเจ้าบ่าวมีผู้ถือผ้าขาวคลุมศีรษะ 4 มุม ยกขบวนขันหมากพร้อมข้าวของสินสอดทองหมั้น มีการแห่แห่นโห่ร้อง และมีการร้องรำทำเพลงกันอย่างสนุกสนาน ฝ่ายเจ้าสาวซึ่งมีผ้าคลุมศีรษะเช่นเดียวกับเจ้าบ่าว เมื่อขบวนขันหมากเดินแห่รอบบ้านครบทั้ง 3 รอบแล้ว ทางฝ่ายเจ้าสาวจะจัดคนไปปรับเครื่องขันหมากและมีการแห่เจ้าสาวลงมาจากเรือน เจ้าสาวจะต้องตักน้ำล้างเท้าให้เจ้าบ่าว และก้มลงกราบที่เท้า 3 ครั้ง เพื่อเป็นการรับรองว่าเจ้าบ่าวเป็นสามีของตนเอง จากนั้นก็จะจูงมือเจ้าบ่าวขึ้นบ้าน ส่วนขนมและสิ่งของที่ฝ่ายเจ้าบ่าวจัดเตรียมมาก็จะถูกส่งเข้าไปในบ้านและวางเรียงอยู่ในพิธี เจ้าบ่าว-เจ้าสาวจะไปนั่งคู่กัน โดยฝ่ายหญิงจะนั่งข้างซ้าย ฝ่ายชายจะนั่งข้างขวา พ่อแม่ทั้งสองฝ่ายและญาติพี่น้องนั่งล้อมรอบตัวเจ้าบ่าว-เจ้าสาวเพื่อเป็นสักขีพยานในการแต่งงาน นายฤกษ์ (ผู้ทำพิธีแต่งงาน) จะกล่าวทำพิธี การชุมนุมเทวดา ชุมนุมผีบรรพบุรุษให้มารับรู้รับทราบพิธีแต่งงาน และทุกคนจะจุดธูปปักลงในโศกธูป นายฤกษ์เทเหล้าเช่นที่ขอ พ่อแม่ทั้งสองฝ่ายจะเจรจายลูกสาวลูกชายให้แก่กันและกัน พร้อมทั้งอวยพรให้ทั้งคู่มีความสุข นายฤกษ์ใช้ด้ายสายสิญจน์ซึ่งทำเป็นมงคล

ครอบครัวที่ศีรษะของคู่บ่าวสาว และเอาผ้าขาวที่วางในถาด คลุมศีรษะคู่บ่าวสาว เอาเครื่องเช่นวางบนศีรษะบ่าวสาว นายฤกษ์จะจับศีรษะคู่บ่าวสาวไขก้นเบา ๆ หมายความว่า ให้ร่วมกันทำมาหากิน แล้วเป่าหู 3 ที หมายความว่า ให้เป็นคนใจคอหนักแน่นเยือกเย็น ไม่หุเบาเชื่อใครง่าย ๆ เพราะจะทำให้ครอบครัวไม่มีความสุข นายฤกษ์พรมน้ำมนต์ให้คู่บ่าวสาวแล้วให้คู่บ่าวสาวตม่น้ำมนต์จากขันใบเดียวกันแสดงว่าเมื่ออยู่ด้วยกันแล้ว มีอะไรก็กินด้วยกัน คือ เมื่อมีความสุขก็สุขด้วยกัน เมื่อมีความทุกข์ก็ต้องทุกข์ด้วยกัน ต่อมานายฤกษ์จะทำการปูผ้าแดง ซึ่งบนผ้าแดงจะมีหมากพลู และดอกไม้เจ้าบ่าวเจ้าสาวกราบลงไปผ้าแดงพร้อม ๆ กัน ซึ่งเป็นการไหว้ผีบรรพบุรุษ จากนั้นพ่อแม่ของเจ้าสาวจะนำข้าวสารมาโปรย ข้างหลังคู่บ่าวสาวพร้อมกับตบไหล่เจ้าบ่าว 1 ครั้ง แสดงการยอมรับเจ้าบ่าวมาเป็นบุคคลหนึ่งในครอบครัว

ต่อจากนั้นพ่อ แม่ ญาติพี่น้องของคู่บ่าวสาว ก็จะทำพิธีผูกข้อมือของคู่บ่าวสาว พร้อมทั้งนำเงินใส่ในพานที่วางอยู่ข้าง ๆ พร้อมทั้งให้พรแก่คู่บ่าวสาวให้อยู่ด้วยกันนาน ๆ ส่วนเงินนั้นจะเป็นการช่วยให้คู่บ่าวสาวนำเงินไปลงทุนในการสร้างครอบครัวใหม่ ในการส่งตัวคู่บ่าวสาวเข้าหอ มักใช้เด็กเล็ก ๆ ชายหญิงงุมมือคู่บ่าวสาวเข้าห้องหอ ซึ่งถือว่าเป็นโชคกลางที่ดี และจะทำให้ลูกเต็มบ้านหลานเต็มเมือง ในการทำพิธีมอบที่นอน จะมีการนำไม้พิน 3 ท่อนมาผูกมัดกันเป็น 3 เปลาะ และให้คู่บ่าวสาวช่วยกันแกะเชือกออกคืบละ 1 เปลาะ จนครบทั้งหมด 3 เปลาะ เป็นการสอนให้รู้ว่าการใช้ชีวิตคู่จะต้องมีความอดทนอดกลั้น ไม่ใจร้อนในการแกะเชือกออกให้หมดในคืนเดียว เมื่อแต่งงานแล้วเจ้าบ่าวจะพักอยู่บ้านเจ้าสาวเป็นระยะเวลา 3 วันก่อน แล้วถึงจะเอาผ้าขาว และผ้าแดง พาเจ้าสาวไปกราบพ่อแม่ที่บ้านของตน โดยฝ่ายชายจะถือฤกษ์ตอนเช้าในการพาเจ้าสาวไปกราบไหว้ เพราะถือว่าตอนเช้าเป็นฤกษ์เย็น จะได้อยู่กินกันอย่างร่มเย็นเป็นสุข หลังจากนั้นใครจะอยู่กับใคร ก็แล้วแต่ตามที่ตกลงกันได้ หรือจะแยกบ้านมาตั้งบ้านใหม่ก็ไม่ถือว่าผิดอะไร แต่ส่วนมากเจ้าบ่าวจะเป็นฝ่ายไปอยู่บ้านเจ้าสาว

หากเป็นการแต่งงานใหญ่หรือวิธีกาตัก จะมีขั้นตอนเพิ่มเติมต่อจากขั้นตอนและพิธีการที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ดังนี้ นายฤกษ์ จะเทเหล้าเช่นที่ขวานปูลู ซึ่งขวานปูลูเป็นเครื่องมือทำมาหากินที่มีความสำคัญมาก ผู้ใช้จะต้องคอยลับคมขวานให้มีความคมอยู่เสมอ เพื่อจะได้ทำมาหากินได้ดี นายฤกษ์ จะเทเหล้าไปที่หัวไก่แล้วจะถือขวานปูลู เดินตีปีกไปรอบ ๆ คู่บ่าวสาวและเครื่องเช่น รอบที่หนึ่งก็จะขันเป็นเสียงไก่พันธุ์ รอบที่สองขันเป็นเสียงไก่ชน รอบที่สามขันเป็นเสียงไก่แจ้ ความหมายของการทำแบบนี้ก็คือ เสียงไก่ขันแสดงว่าเช้าแล้วจงตื่นขึ้น แล้วหยิบเครื่องมือทำมาหากินออกไปโดยเร็วไว เมื่อพบไม้ก็ใช้ขวานปูลูโค่นลงเสีย (สุรธา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 73) การจัดพิธีแต่งงานกาตักนั้น ต้องทำโรงปรับพิธีที่ดินของฝ่ายหญิง โดยหาหมอมีมาแสดงการเช่นผีเป็นคณะทั้งหมด 6 คน เครื่องเล่นกาตักมีกลองโทน 1 ลูก ซอซ่าง 1 ซอม่า 1 เขาวัว 1 เขาควาย 1 คนเช่นผี 1 ทำพิธีตอนกลางคืน เวลา 2 ทุ่ม-4 ทุ่ม จัดรำริม 4 ถาด เหล้าเช่น 2 ขวด เด็กผู้ใหญ่อายุ 8-9 ขวบ 2 คน ผู้ชาย 2 คน ไว้รัวคนละ 3 รอบ ส่วนกลองตีตลอดระหว่างทำการเช่นจนเสร็จพิธี (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

ในพิธีแต่งงานของชาวช่อง จะไม่มีการนิมนต์พระมาทำพิธีในตอนแต่งงาน แต่จะนิมนต์มาสวดพระพุทธรูปยืนในวันก่อนการแต่งงานเท่านั้น ที่เป็นเช่นนี้เพราะชาวช่องถือว่าการแต่งงานเป็นการอยู่กินกันของชายหญิง ดังนั้นหากนิมนต์พระซึ่งเป็นผู้ถือศีลอันบริสุทธิ์มาทำพิธีจะ

เป็นการไม่สมควร จะทำให้ชีวิตการแต่งงานของคู่บ่าวสาวไม่มีความสุข สรุปลักษณะแต่งงานของความหมายเครื่องพิธี คือ แต่งงานกาทัก แปลว่าใหญ่โต มีช้าง ม้า วัว ควาย กระดิ่ง ทัพไพธอแห่เป็นขบวน หมายถึง แต่งให้ผีปู่ย่า ตายาย ที่เคยทำมาครั้งแรกโบราณ ครั้งหนึ่งเด็กชายหญิง คนของอยู่ในป่าดงนานนับพันปี พ่อแม่ไปทำงานลูกหลานคิดของเล่นช่วยกันหามาสมมติแต่งงานให้สนุกสนาน จนทำให้ผีปู่ย่า ตายาย เจ้าป่า เจ้าเขาออกมาดูก็สนใจ จึงดลบันดาลสิ่งสูงเป็นร่างทรงให้จัดพิธีแต่งงานเหมือนเด็กชายหญิงที่เคยเล่นแสดงมาแล้ว และขอให้ทำกับผีมีเชื้อสายของวงศ์ตระกูลของเหล่านั่น และยิ่งช่วยคุ้มครองให้ตระกูลกลุ่มของนั้นโชคที่อยู่สุขสบาย ต่อมาจึงทำพิธีกันมาตลอดถึงปัจจุบัน (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

4.2.7 อັตลัษณ์ของความเป็นของด้านสุขภาพ

คนของในเขตตำบลตะเคียนทอง และตำบลคลองพลู ที่อยู่มาไม่น้อยกว่าพันปี ห้อมล้อมด้วยป่าดงดิบ จะพบว่า อยู่อาศัยบนแผ่นดินที่อุดมด้วยข้าว น้ำ ปลา และของป่านานาชนิด ซึ่งเป็นเครื่องประกอบเลี้ยงชีพในชีวิตประจำวันมาโดยตลอด ดังนั้นชาวของทุกคนยามป่วยไข้จะไม่มีหมอเหมือนกับปัจจุบัน แต่มีหมอทางไสยศาสตร์ คนของที่ได้เรียนวิชาเวทมนต์ทางไสยศาสตร์สามารถเรียนรู้ธาตุทั้งภายนอกและภายในร่างกายได้ เพื่อจะช่วยให้คนป่วยหายได้ทุกโรค (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

ระบบสุขภาพของคนของนั้นประกอบด้วย การแพทย์แผนโบราณโดยมีสมุนไพรมันไพรเป็นหลักควบคู่ไปกับการใช้ไสยศาสตร์ในลักษณะที่เป็นคาถาอาคมต่าง ๆ ตัวอย่างเช่น

1. หมอต่อกระดูก วิธีการรักษา หมอจะตั้งครุบาอาจารย์ เช่น เหล้าขาว สตางค์ 6 บาท 12 บาท หรือ 1 สตางค์ ใช้น้ำมันมะพร้าว น้ำมันงา ปลูกเสกด้วยคาถา แล้วใช้เผือกทำด้วยไม้ไผ่เหลาเป็นซี่ใช้ด้ายถัก แล้วก็เอาหุ้มแผลที่หักและตามไว้จนกว่าจะติดกันและทาน้ำมันยาทุกวัน

2. หมอบูรณ เพื่อดูผู้ป่วยว่าสาเหตุเป็นอะไร คนบูรณจะเป็นผู้หญิง วิธีบูรณหาสาเหตุการป่วยไข้ จะใช้มีดบางเอาด้ายไว้สีขาว มัดหัวท้าย มัดหน้าคว่ำลง มือหนึ่งจะหิ้วด้ายตรงกลางแล้วแกว่งไปมาเล็กน้อยก่อน ผู้บูรณจะพูดเรียกหาคนป่วย เอาข้าวสารไว้ 10 เม็ด จะถูกผีสิงหรือเจ้าที่ เมื่อถูกตรงเรียกแล้ว มีดจะแกว่งเร็วและชี้เหวี่ยงไปมาหาคำว่าหงาย แต่ข้าวสารจะไม่ตกลงจากมีดจะเหลืออยู่ทั้งคู่ จะทายว่า ผีจะรับและอาการเบาบาง หากข้าวสารเหลือปลีกจะทายว่าอาการจะยังไม่รับหรือหายช้า ฉะนั้นคนของจึงใช้วิธีนี้ เพื่อดูอาการผู้ป่วยเป็นประเพณีสืบมา

3. หมอพ่นผี วิธีการรักษา คือ หมอจะใช้ปูนกินหมากศูนย์ด้วยคาถา แล้วพ่นด้วยคาถา เป็นเวลา 3 คำ และมียาพอกปิดหัวผีโดยใช้ของเย็นพอก เช่นว่านดับพิษ หรือใช้สบู่ชันโลดปิดให้หัวแตกเร็วก็จะหาย

4. หมอรักษาคนไข้ป่าหรือไข้มาดึก หมอจะใช้ยาสมุนไพรมันไพรจากต้นไม้สด ๆ เช่น รากใบ เปลือก ผล กิ่ง เอาไปสับรวมกันแล้วปลูกด้วยคาถา เจ้าหัวพระองค์หรือคาถาอื่น ๆ แล้วเอายาใส่หม้อดิน ใส่น้ำพอควร ต้มให้คนป่วยกิน หากไม่ถูกหมอก็จะเปลี่ยนต้นยาใหม่ ข้อควรห้ามการต้มยาหมอจะห้ามไม่ให้น้ำยาเดือดไหลล้นหม้อไม่ตี เพราะฤทธิ์ยาจะไหลออกหมด

5. หมอกวาดทรายเด็ก วิธีทำยา คือ เอาแมงมุมตายซาก 7 ตัว เขม่าควันไฟ น้ำประสานทองทุบบดละเอียดปนกันแล้ว เอาน้ำมันมะนาวเป็นกระสาย กวาดล้นและล่าคอกทุกค่ำวันจะหาย

6. หมอดับพิษไฟ วิธีทำ หมอจะเอาเกลือเคี้ยวให้ละเอียดแล้วเสกคาถา ดับไฟนรก ฟนไปที่ถูกไฟคอกหรือเอาน้ำปลารดบริเวณถูกไฟหรือเอานมสดทาบริเวณถูกไฟให้ทั่วก็ได้ เมื่อแผล ผิวนั้นลอกเอาใบยาสูบปิดก็ได้

7. หมอพ่นวุ้น วิธีรักษา คือการใช้วุ้นมวง เคี้ยวพ่นและคาถาของหมอจะบริกรรม ฟนไป และค่าตั้งครุมีเหล่า 1 ขวด หมากพลูจิบ 3 คำ เคี้ยวพ่น 3 ครั้ง จึงจะหาย

8. หมอรักษาหมาบ้ากัด สมัยโบราณไม่มียาทันสมัยจึงเอาต้มหมาบ้า ย่างไฟให้คนถูก หมากบ้ากัดกินจนหมด อาการก็จะไม่บ้า เพราะเคยใช้มาแล้วหลายราย

9. หมอดูฤกษ์ยาม คือหมอดูตาม วัน เดือน ปี ของตำราพราหมณ์

10. หมอจับเส้น คือหมอจะจับเส้นปืบตาม ต้องใช้มือกดเส้นว่า เส้นจะทับกันรึป่าว หากเส้นทับกันจะจับตรงนั้นจนเป็นเวลา 3 คำก็จะหาย (ฉิน ผันผาย, มปป.)

กลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมที่มีอายุนับพันปีของจังหวัดจันทบุรี ที่มีวิถีชีวิตอาศัยอยู่ในป่าเขา จึงถือว่าชาวชนมมีความรู้ความเชี่ยวชาญในการใช้สมุนไพรในการดำรงชีวิต เป็นอย่างดี มีวิถีชีวิตผูกพันกับธรรมชาติ สามารถรักษาโรคร้ายไข้เจ็บด้วยสมุนไพรได้ รู้จักสมุนไพรเป็นอย่างดี และมีการสืบทอดภูมิปัญญานี้มาจนถึงปัจจุบัน จึงขอกล่าวถึงสมุนไพรของ และประโยชน์ของสมุนไพรที่เป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลาย ดังนี้ (สุรัสวดี สนิวัต และคณะ, 2562 : 41-42)

1) สมุนไพรของระอา ตำราสรรพคุณยาไทยกล่าวว่าส่วนของใบ เอาไว้ใช้รักษาอาการไข้ และใช้เป็นยาถอนพิษทั้งปวง เช่น พิษผี พิษงู พิษตะขาบ พิษแมงป่อง และยาเบื่อเมา เป็นต้น วิธีการนำมาใช้คือต้องนำไปมาตำให้ละเอียดผสมกับเหล้าขาว นำมาพอกหรือทา ก็จะสามารถถอนพิษแมลง สัตว์กัดต่อยได้ คนที่เป็นเรื้อ และงูสวัดก็สามารถรักษาให้หายได้ด้วยการนำใบมาโขลกผสมกับไพลและการบुरห่อแล้วนึ่งนำมาประคบ ใช้รักษาอาการปวด รากฝนกับเหล้าขาวแล้วนำมาทาถอนพิษแมลงสัตว์กัดต่อย และพิษตะขาบ

2) สมุนไพรกระวาน ตำราสรรพคุณยาไทยกล่าวว่ากระวานมีรสเผ็ดร้อน เป็นยาขับลม และขับเสมหะ บำรุงธาตุ ขับโลหิต กระจายเลือดและลมให้ชาน อีกทั้งส่วนต่าง ๆ ของกระวานยังมีสรรพคุณทางยาที่หลากหลาย ดังนี้ หน่อหรือเหง้า มีรสเผ็ดร้อน เป็นยาขับลม ขับพยาธิที่อยู่ในเนื้อออกทางผิวหนัง ใบ รสเผ็ดร้อน ใช้ขับลมผายเรือ ขับเสมหะ แก้ไข้เชิงซิม แก้อาการไอหอบ รสเผ็ดร้อน ใช้แก้อาการเจ็บตา ตามัว ตาแฉะ และผล เป็นยาขับลม บรรเทาอาการท้องอืด ท้องเฟ้อ แน่น จุกเสียด

3) สมุนไพรเร่ว เมล็ด ช่วยบำรุงธาตุในร่างกาย ด้วยการใช้เมล็ดเร่วผสมกับหัวแห้วหมู ชিংแห้ง และชะเอมเทศ นำมาปรุงเป็นยาไว้รับประทาน ผล ช่วยในการแก้ธาตุพิการ ช่วยลดไขมันในเลือด และราก ช่วยแก้ไข้เชิงซิม ช่วยแก้อาหารหอบ ทืด และแก้อาการไอ

4) สมุนไพรเต่าร้าง ตำราสรรพคุณยาไทยกล่าวว่า เหง้าและรากสามารถใช้รักษาอาการตับทรุด ดับพิษปอด ดับ หัวใจพิการ และบำรุงกำลังได้ ส่วนเส้นใยกาบใบสามารถใช้ประคบแผลสดห้ามเลือดได้

5) สมุนไพรพริกไทยดำ ตำราสรรพคุณยาไทยกล่าวว่าพริกไทยมีรสเผ็ด แก้โรคในอก แก้ลมทั้งปวง เจริญไพบาตุ แก้เสมหะ แก้หืด และแก้ไอ อีกทั้งส่วนต่าง ๆ ของพริกไทยดำยังมีสรรพคุณทางยาที่หลากหลาย ดังนี้ เถา รสร้อน มีสรรพคุณ แก้เสมหะในทรวงอก แก้อติสาร (ท้องร่วง

อย่างแรง), ใบ รสเผ็ดร้อน แก้ลมจุกเสียดแน่น ปวดมวนในท้อง, ดอก รสร้อน แก้จักขุแดง เนื่องจากความดันโลหิตสูง และเมล็ด รสเผ็ดร้อน แก้ลมอัมพฤกษ์ สมมุตชาติ ลมสั้นในท้อง แก้ท้องขึ้นอืด บำรุงธาตุ และแก้เสมหะเพื่อง

6) สมุนไพรชุมเห็ดเทศ ตำราสรรพคุณยาไทยกล่าวว่า รากของชุมเห็ดเทศใช้ผสมยาบำรุงธาตุ ทำให้เจริญอาหาร ใบ นำไปชงกับน้ำดื่มเป็นยาบำรุงหัวใจ และสามารถช่วยลดระดับน้ำตาลในเลือดได้อีกด้วย แคมยังช่วยแก้กษัยเส้น และเมล็ด ช่วยแก้อาการนอนไม่หลับ

นับแต่ทางราชการได้จัดให้มีสถานีอนามัยประจำตำบล เมื่อปี พ.ศ. 2496 ชาวชนเริ่มรักษาโรคแบบใหม่ นับตั้งแต่การยอมรับการใช้เชรมุแก่พิษงูก่อน ทำให้ชาวชนเริ่มมาสนใจรักษาตามแบบแผนใหม่ เช่น เรื่องการคลอด และการบำรุงร่างกายหลังการคลอด การใช้ยาแผนปัจจุบัน แทนการใช้ยาสมุนไพร และยอมไปรักษาพยาบาลที่สถานีอนามัยประจำตำบล และโรงพยาบาลในตำบล (สุรเชษฐา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 101)

4.2.8 อັถลัษณั์ของความเป็นชนองด้านเก็ยวกับการตาย

เมื่อดับสังขารแล้ว ชาวชนองคนใดที่จิตดับแล้วจะต้องมีการบอกทางให้ไปสู่สุคติในภพหน้า ด้วยการว่า พุทโธ จากนั้นต้องทำพิธีชำระล้างด้วยการอาบน้ำร้อนล้างมลทินที่ติดตัวให้สะอาด และประโลมด้วยน้ำหอม ผ้าห่ม เครื่องแต่งกายที่ใหม่ ๆ และต้องเอาสตางค์ห่อพกไปด้วยเพื่อที่จะเอาไว้เป็นค่าผ่านด่าน ที่จะข้ามไปสู่โลกหน้าให้สะดวก จากนั้นพี่น้องจะต้องทำกรวยด้วยใบตอง ใส่ดอกไม้ เพื่อพนมมือกราบไหว้พระจุฬามณี การนำโลงใส่โดยมากยาว 4 ศอก กว้าง 1 ศอก เมื่อเสร็จจวนด้วยสายสิญจน์ตามมุมเอาเหล่า 4 ขวดและเครื่องใช้ มีด ขวาน (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

การทำนํ้ามนต์ธรณีสารพรมเพื่อจะไม่ให้มีเสนียดจัญไรกับผู้ทำโลง แล้วก็ห้ามขึ้นบ้าน แล้วคนอยู่บนเรือนจะดักมองแล้วถามว่าจะเอาใส่ใคร คนห้ามบอกว่าจะใส่เฉพาะคนที่ตายคนเดียวนี้เอง จากนั้นก็จะหาบเอาไปที่ศพ แล้วก็ให้ลูกหลานทำพิธีขอขมาลาโทษผู้ตาย แล้วจึงเอาใส่โลง จากนั้นก็จะเอาลงดินทำมาไว้ให้สูง 1 เมตร จุดตะเียงรูปตลอดวันคืน จากนั้นก็กำหนด สวดอภิธรรม ไม่น้อยกว่า 4 คืน แต่ถ้าตายโหงจะไม่เอาไว้ที่บ้าน ต้องเอาไว้วัดหรือไม้เก้เผา ผิงไปที่เดียวเลย แต่ต้องนิมนต์พระสงฆ์ อย่างน้อย 4 องค์ สวดกรรมฐาน บังสุกุลแล้วต่อไปก็จะเก็บกระดูก เมื่อไฟเผาเย็นลงแล้วเอามาสวดกระดูกอีกหนึ่งคืน (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

เมื่อไว้ศพครบกำหนดแล้ว วันที่ห้ามเผาศพ คือ วันอาทิตย์ วันพระ วันเสาร์ วันอังคาร ก่อนจะเอาศพออกจากบ้าน หมอพิธีสัปเหร่อจะทำด้ายสายสิญจน์ ผูกข้อมือและคอเด็กทุกคน กันวิญญาณผู้ตายจะมาทำให้เกิด เจ็บป่วยได้ หมอจะให้ญาติพี่น้องนำสํารับอาหารหวานคาว เช่น บอณฝัที่ตายอีกครั้ง จากนั้นจะเอาศพออกไปเผาป่าช้า ก่อนหามออกหมอสัปเหร่อจะเอาหม้อโปงมางใส่ไฟเปลือกมะพร้าวให้มีควัน เมื่อหามศพออก หมอจะเอาโปงมางไปไปในที่ไว้ศพให้แตก (เงิน ผันผาย, ม.ป.ป.)

ในสมัยโบราณเมื่อมีคนตายญาติพี่น้องก็จะใช้ผ้าขาวตราสังศพหรือมัดตราสังให้แน่นหนาแล้วใส่โลง ทำเชิงตะกอนให้สูงจากพื้นดินเพื่อใส่พินข้างล่าง แล้วยกโลงศพวางบนเชิงตะกอนนั้น ส่วนเพื่อนบ้านที่ไปเผาก็นำไม้พินเล็ก ๆ ไป หมอผีประจำหมู่บ้านจะใช้นํ้ามะพร้าวล้างหน้าศพ แล้วกล่าวคำให้ผู้ตายไปสู่สุคติ อย่าห่วงกังวลลูก ๆ หลาน ๆ แล้วหมอผีจะจุดไฟ ลูก ๆ หลาน ๆ ญาติพี่น้องก็ใส่พินที่นำมานั้น ส่วนใหญ่จะเผาตอนกลางวันประมาณพระอาทิตย์คล้อยเที่ยงไปเล็กน้อย

ประมาณว่าศพต้องไหม้หมดก่อนเย็นค่ำ เพราะถ้าเย็นค่ำไปแล้วเดี๋ยวสัตว์ร้ายจะมารบกวนได้ ถ้าเป็นการตายด้วยโรคระบาด เช่น ฝีดาษ โรคห่า เป็นต้น จะรีบเผาทันที ไม่ให้ค้างคืน และเมื่อเผาแล้วจะอพยพโยกย้ายหมู่บ้านทันที (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 78; ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 55-56)

4.3 อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านเศรษฐกิจ

อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านเศรษฐกิจ เป็นอัตลักษณ์ที่มีลักษณะที่สำคัญ คือ การใช้ระบบการเอาแรง (Mutual Aid) เพื่อการทำนาและการแสวงหาปัจจัย 4 ในการดำรงชีพ ดังนี้

การทำนาปลูกข้าว ซึ่งเป็นอาชีพกสิกรรมหลักของชนในภูมิภาคแถบเอเชียอาคเนย์ การปลูกข้าวของชาวชอง จะเป็นการทำนาปลูกข้าวเพียงเพื่อพอกินเท่านั้น ไม่ใช่การทำนาปลูกข้าวเพื่อการขาย ดังนั้น จึงทำนามาไม่มากนัก และไม่ต้องพิถีพิถันอะไร เพียงให้ในนามีน้ำพอหล่อเลี้ยงต้นข้าวให้เจริญเติบโตและออกรวงก็พอแล้ว การทำนาของชาวชองจะมีการทำนา 2 ประเภท ประเภทแรกเรียกว่า นาหลุ่ม ประเภทที่สองเรียกว่า นาไร่ นาข้าวเป็นการทำนาเหมือนนาทั่ว ๆ ไปในพื้นที่ราบ (เพราะพื้นที่ที่ของอาศัยอยู่ คือที่ราบระหว่างภูเขา ซึ่งมีสภาพเป็นป่าทึบ) มีน้ำขัง มีการยกคันนาทำนาเป็นแปลง ๆ มีการไถดำ หรือหว่านเช่นนาในพื้นที่ราบ

ส่วนนาไร่เป็นการทำนาในป่าหรือชายป่าที่พอมีน้ำเลี้ยงต้นข้าวได้ กล่าวคือ เมื่อโค่นต้นไม้แล้ว เขาก็จะขุดหลุม (โดยใช้เครื่องมือ เช่น มีดปลายแหลมขุดดินลงให้เป็นหลุม) หยอดเมล็ดข้าวลงไป เมื่อดันข้าวขึ้นก็ดูแลเพียงถอนวัชพืชออกเท่านั้น ไม่ต้องดูแลมาก ถึงเวลาข้าวสุกก็มาเก็บเกี่ยว การเกี่ยวข้าวของชาวชองใช้อุปกรณ์คือ เคียว (เหมือนเคียวเกี่ยวข้าวของคนไทย แต่มีขนาดเล็กกว่า) และเกี่ยวเฉพาะรวงข้าวที่ยาวขึ้นมาจากกอเท่านั้น ไม่เกี่ยวถึงกกกอข้าวเหมือนคนไทย (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 30-31)

ในการทำนาโดยเฉพาะนาหลุ่มนั้นจำเป็นต้องใช้ระบบการเอาแรงมาเป็นทุน ช่วยให้สามารถทำนาได้เพียงพอกินในแต่ละปี กล่าวคือ การทำนาของชาวชองตั้งแต่การไถนา การดำ การเกี่ยว การนวด ชาวชองจะช่วยเหลือกันเป็นอย่างดี เรียกว่า “เอาแรงกัน” โดยที่เวลาจะไถนาเกี่ยวข้าว นวดข้าว เขาจะใช้ธงแดงเป็นสัญลักษณ์ โดยปักธงแดงไว้ที่นาข้าว หรือกองข้าวของบ้านใครให้มองเห็นเด่นชัด ซึ่งคนทั้งหมู่บ้านก็จะทราบว่าจะไปช่วยกันเกี่ยวกันนวด วิธีการนวดข้าว ก็ใช้เท้าเหยียบย่ำไปบนกองข้าว เมล็ดข้าวก็จะหลุดจากรวง แล้วจะใช้ไม้ส่งฟางข้าวออกมา ฉะนั้นจึงสรุปได้ว่า ลักษณะสังคมของชาวชองเป็นลักษณะ “สังคมไมตรีสัมพันธ์” ซึ่งเป็นลักษณะสังคมชนบทที่มีการช่วยเหลือกันในกิจกรรมต่าง ๆ (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 30-31)

นอกจากการทำนาแล้วระบบการเอาแรงยังนำไปใช้ในการแสวงหาปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีพ เช่น การสร้างบ้านอยู่อาศัย เป็นต้น โดยปกติแล้วชาวชองจะอยู่รวมกันเป็นกลุ่ม ประมาณ 20-30 ครอบครัว และการสร้างบ้านที่อยู่ก็อยู่ในแนวแวกใกล้เคียงกันไม่ห่างกันมากนัก เวลาจะปลูกบ้านหรือที่เรียกว่า “ยกบ้าน” ก็ช่วยเหลือกัน ซึ่งลักษณะการสร้างบ้านของ ชาวชองจะเป็นเรือนยกพื้นสูงกว่าพื้นดินประมาณ 1.5-2 เมตร จะใช้บันได 3 ชั้น หรือ 5 ชั้น ตัวบ้านจะสร้างเป็น 3 ระดับ ส่วนหน้าของบ้าน เรียกว่า ชานบ้าน ใช้เป็นบริเวณพัก วางสิ่งของเครื่องใช้ต่าง ๆ ส่วนที่สอง เป็นกลางบ้าน

เป็นบริเวณที่ใช้พักผ่อน รับแขก ส่วนที่สาม เป็นส่วนในของบ้าน ซึ่งจะกันเป็นห้องนอน ส่วนใหญ่จะกันเพียงห้องเดียวใช้ไม้ไผ่สับแตก ๆ ที่เรียกว่า ฟาก เป็นอุปกรณ์กันห้อง

นอกจากนี้ระบบการเอาแรงยังขยายไปสู่กิจกรรมอื่น ๆ นอกเหนือจากการทำนาและการสร้างบ้าน ตัวอย่างเช่น การออกป่าล่าสัตว์ เป็นต้น ถ้าเป็นการรวมพลเพื่อกิจการอย่างอื่น ๆ เช่น รวมพลทำงานในนา หรือรวมพลไปเที่ยว รวมพลล่องแพซุง เป็นต้น เขาจะไม่เอาแขนงกิจกรรมสัมพันธ์ดังกล่าว ใช้วิธีนัดกันและบอกต่อ ๆ กัน ส่วนความสัมพันธ์ในด้านอื่น ๆ ก็เป็นเรื่องของการแสดงความจริงใจความมีน้ำใจไมตรีที่มีต่อกัน นอกเหนือจากการช่วยงานกันแล้ว เช่น เมื่อบ้านใดเกิดเจ็บป่วย เขาก็จะไปช่วยดูแล ช่วยพยายามต้มให้กิน ช่วยทำอาหารหรือช่วยงานอื่น ๆ ที่เป็นงานบ้าน หรืองานที่พอจะช่วยกันได้ และเขาจะไปเยี่ยมเยียนให้กำลังใจได้ขาดจนกว่าจะค่อยหายจากโรคร้ายและทำงานได้ เป็นต้น

ตัวอย่าง ของระบบเอาแรงที่นำมาใช้ในชุมชนของตำบลคลองพลูสามารถที่แสดงให้เห็นได้ ดังนี้

ในอดีตบ้านคลองพลูมีสภาพทางป่าดงดิบชื้น และบริเวณคลองพลูก็เต็มไปด้วยต้นพลูขึ้นอยู่ทั่วไป แต่เมื่อประชากรบริเวณตะเคียนทองมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น จึงมีการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานบริเวณบ้านคลองพลู ด้วยวิธีการถางป่ากำหนดเขตแดน หากถางป่าถึงบริเวณใด บริเวณนั้นก็คือพื้นที่ทำกิน แต่ทั้งนี้ชาวบ้านจะถางป่าเพื่อปลูกข้าวและสร้างบ้านเรือน ไม่ถางป่าไกลจากบ้านเรือนมากขึ้น เนื่องจากอันตรายจากสัตว์ป่าและไข้ป่า ซึ่งการใช้ประโยชน์จากพื้นที่ในการปลูกข้าว เป็นเงื่อนไขสำคัญของการตั้งถิ่นฐาน เนื่องจากพื้นที่บริเวณคลองพลูมีลักษณะเป็นพื้นที่ดอนและที่ราบลุ่มน้ำ มีลำคลองตะเคียนทอง และคลองพลูไหลมารวมกันเรียกว่า “คลองกะทอง” จากความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรน้ำ ทำให้พื้นที่นี้ปลูกข้าวได้ทั้ง ข้าวนาลุ่ม และข้าวไร่ ซึ่งชาวบ้านเรียกพื้นที่นี้ว่า “ท้ายทุ่ง” หมายถึง พื้นที่ทุ่งนา ซึ่งพบอยู่ระหว่างรอยต่อของตำบลตะเคียนทองกับคลองพลู

ในอดีตการผลิตบ้านคลองพลูจะปลูกทั้งข้าวไร่ และข้าวลุ่ม ซึ่งการเลือกชนิดข้าวขึ้นอยู่กับทำเลพื้นที่ตั้ง สำหรับข้าวไร่ จะเลือกปลูกพื้นที่ดอนเชิงเขาตะเคียนทอง ส่วนข้าวลุ่ม ปลูกในพื้นที่ราบระหว่างเชิงเขา เป็นที่ลุ่มน้ำใกล้แหล่งชุมชน สำหรับข้าวไร่เป็นการทำนาในป่า หรือชายป่าที่พอมันน้ำเลี้ยงต้นข้าวได้ กล่าวคือ เมื่อโค่นต้นไม้แล้วจะขุดหลุม และหยอดข้าวตามหลุม โดยจะใช้ไม้ไผ่ปลายแหลมเจาะดินให้เป็นหลุม แล้วตัดกระบอกไม้ไผ่ยาว ๆ เทข้าวใส่ลงกระบอก แล้วกลบดิน เมื่อต้นข้าวขึ้นก็ดูแลเพียงถอนวัชพืช รอจนกว่าจะเก็บเกี่ยว พันธุ์ข้าวไร่ที่นิยมปลูก ได้แก่ ข้าวลายลูกกระจ๊้อน และข้าวเหลืองทอง เป็นต้น

ส่วนการปลูกข้าวลุ่ม หรือข้าวนาดำมีการจัดพื้นที่ปลูก โดยยกคันนาเป็นแปลง แล้วใช้ควายไถนา คราดให้ดินแตกละเอียดเป็นเลน หลังจากคาดประมาณ 1-2 วัน จึงทำการดำข้าว จากกล้าที่เตรียมไว้ พันธุ์ข้าวที่นิยม ได้แก่ ขาวนางกะลิง ขาวชาวพงศ์ ข้าวลายลูกปลา และข้าวขาวประแส เป็นต้น แต่ละครัวเรือนจะปลูกข้าวเพียง 3-5 ไร่ มีการช่วยเหลือแรงงานกันในหมู่เครือญาติ จะช่วยเหลือตั้งแต่การไถ การดำ การเกี่ยว และการนวดข้าว จนเสร็จสิ้นทุกบ้าน เพื่อให้มีผลผลิตเพียงพอต่อการบริโภค หากบ้านใดไม่มีพื้นที่ปลูกข้าวก็จะนำผลผลิตจากป่าที่หามาได้แลกเปลี่ยนกับข้าว หรือเป็นแรงงานปลูกข้าวให้กับบ้านอื่น เมื่อได้ผลผลิตข้าวก็จะแบ่งสัดส่วนข้าวตามที่ตกลงกัน

ไว้ ซึ่งการมีข้าวไว้บริโภคเป็นการสร้างความมั่นคงให้กับครอบครัวว่า พวกเขาจะมีอาหารเก็บไว้ใน ฤดูแล้ง

นอกจากการปลูกข้าว เพื่อเป็นปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิตแล้ว ชาวซอยังต้องอาศัยการ เข้าป่าเพื่อแสวงหาปัจจัยในการดำเนินชีวิตที่เพียงพอสำหรับชุมชน กล่าวคือ

การเข้าป่าล่าสัตว์เป็นกิจกรรมระดับครอบครัว และกลุ่มเครือญาติ โดยมีเครื่องมือล่าสัตว์ พวกบ่วง หน้าไม้ แร้ว และปืนแก๊ป เป็นต้น ซึ่งการล่าสัตว์นั้นอาจจะใช้การวางกับดักไว้ในกรณีสัตว์ ใหญ่ เช่น หมู กวางและเก้ง ที่พบเจอระหว่างการเดินทางในป่าก็จะใช้ปืนแก๊ปยิง สำหรับการหา ของป่า จำพวกไม้แก่น ชาวบ้านจะนำไปขายในเมือง เช่น พวกไม้แก่นเกราที่สามารถทำค้ำปลูกพริกไทย และไม้กฤษณานำไปทำน้ำหอม แต่ผลผลิตจากไม้ที่สร้างรายได้ให้แก่ท้องถิ่น คือ น้ำมันยาง โดยเสริญ ผันผาย กล่าวว่า “ชาวบ้านจะขึ้นเขาตะเคียนทอง เขาป่ามะม่วง เขาคิซมัญญ และแถบเทือกเขาสอย ดาวที่มีต้นยางขึ้นเป็นจำนวนมาก ทั้ง ยางนา ยางระหงส์ ยางใบเกลียว และยางแดง โดยต้นยางที่ให้ น้ำยางคุณภาพดี คือ ยางใบเกลียว ชาวบ้านจะขึ้นเขาแล้วสร้างเรือนพักเล็ก ๆ ค้ำแรมในป่า แต่ละครอบครัวจะมีต้นยางของตนเอง โดยสังเกตจากการใช้ประโยชน์ต้นยางอย่างสม่ำเสมอประจำ ทุกปี ซึ่งกระบวนการผลิตน้ำมันยาง เริ่มตั้งแต่เจาะหลุมล่าต้นยางกว้างประมาณ 30 เซนติเมตร แล้วเผาเลนไฟ ให้น้ำมันยางไหลมารวมในหลุม หลังจากนั้นประมาณ 10 วัน จึงนำกะลามาดักออก ในเดือนหนึ่งจะดักน้ำมันยางได้ 1-3 ครั้ง น้ำมันยางที่ได้จะหาบมาเทรวมใส่หลุมน้ำมันยางที่ชุด เตรียมไว้ แต่ละหลุมต้องทำหลังคามุงปิดปากหลุม เพื่อไม่ให้น้ำฝนตกลงไป เมื่อนำน้ำมันยางเทใส่หลุม น้ำมันยางส่วนที่ใสบริสุทธิ์จะไหลผ่านตะแกรงไม้ไผ่ และแคร่ไม้ลงสู่ก้นหลุม ส่วนสิ่งเจือปนที่เรียกว่า “ขี้ไล่” จะเกรอะติดอยู่ข้างบน พอได้น้ำมันยางเพียงพอก็ตัดจากหลุมใส่ปับ เตรียมนำไปขายได้”

ผลผลิตจากป่าที่สำคัญอีกชนิด คือ เครื่องเทศต่าง ๆ แต่มีบทบาททางการค้ามากที่สุด คือ “กระวาน” ซึ่งทางอำเภอมะขามตอนเหนือเป็นที่ตอน ตอนกลางและตอนใต้เป็นที่ราบเหมาะสม สำหรับการทำการเพาะปลูกทำสวนกระวานที่สำคัญ จากการค้นคว้าพบว่า การปลูกกระวานใน จันทบุรีนั้น พื้นที่ปลูกกระวานเป็นมรดกสืบทอดจากบรรพบุรุษ ในอดีตชาวเขมรที่อาศัยอยู่ตาม พรมแดนระหว่างประเทศไทยและกัมพูชา ได้ผลิตกระวานให้เจ้าผู้ครองเมืองประเทศกัมพูชาเพื่อใช้ เป็นสมุนไพร ต่อมาคนจันทบุรีได้นำมาปลูกบริเวณเขาสอยดาวจะปลูกตั้งแต่บริเวณเชิงเขาจนถึงที่ราบ ยอดเขาสอยดาว ชาวบ้านจะขึ้นเขาเพื่อดูแลกระวานปีละครั้ง ในระหว่างเดือนพฤษภาคมถึง กรกฎาคม ซึ่งเป็นช่วงที่กระวานกำลังออกดอก หรือออจออกดอกแล้วและเริ่มมีเมล็ดอ่อนติดในดอก ชาวบ้านจะทำการกำจัดวัชพืชรอบๆต้นกระวาน ตลอดจนตัดกิ่งใบที่ไม่สมบูรณ์ทิ้ง แต่ไม่มีการรดน้ำ พรวันดิน ใส่ปุ๋ย และจะกลับขึ้นไปเก็บเกี่ยวอีกครั้งช่วงระหว่างเดือนกรกฎาคมถึงกันยายน

ในการเดินทางขึ้นเขานั้น จะขนเสบียงอาหารขึ้นไปด้วย เช่น ข้าวสาร อาหารแห้ง พร้อมด้วย วัสดุอุปกรณ์ต่าง ๆ ได้แก่ มีด ผ้าเย็บสำหรับกันฝน และใช้รองนอน น้ำ มันก๊าด และกระสอบ และถังสำหรับใช้บรรจุกระวาน และอื่น ๆ ที่จำเป็น รวมทั้งหิ้วหมู เหล้าขาว รูปเทียน สำหรับเซ่นไหว้ เจ้าป่าเจ้าเขา การเก็บเกี่ยวกระวาน จะใช้มือดึงเอาก้านดอกกระวานจากโคนต้น ซึ่งมีเมล็ดกระวานติด อยู่ในดอก ใส่ถุงลง แล้วขนกระวานสดมาที่ลานย่าง ทำการปลิดเมล็ดกระวานจากช่อดอกในตอน กลางคืน เมื่อปลิดแล้วก็นำไปย่างบนกองถ่านไฟ กระวานสดแห้งสนิทจะมีสีน้ำตาลคล้ำ เสร็จแล้วนำ กระวานใส่ถุง เตรียมขนลงยังเชิงเขา

การหาของป่านั้น ไม่ได้ทำกันทุกครอบครัว หลายครอบครัวก็ปลูกข้าวเพื่อบริโภคเพียงอย่างเดียว และหาอาหารเพื่อการล่าสัตว์ หรือจับสัตว์น้ำในลำคลองตะเคียนทอง คลองพลู และคลองกะทอง เป็นอาหาร ซึ่งเป็นชุมชนที่อาศัยความสัมพันธ์แบบแลกเปลี่ยนซึ่งกันและกัน ระหว่างข้าวกับอาหาร (ผัก ปลา) ข้าวกับของป่า หรือของป่าต่างชนิดกัน และบางครั้งก็ไม่จำเป็นต้องแลกเปลี่ยน เพราะเป็นกลุ่มเครือญาติเดียวกัน เสมือนครอบครัวขนาดใหญ่ที่ต้องช่วยเหลือและค้ำจุนซึ่งกันและกัน เช่น หากบ้านใดเดินทางเข้าป่า หรือเข้าเมืองเป็นเวลาหลายวัน บ้านใกล้เคียงต้องดูแลบ้านและลูกหลานของบ้านนั้น นอกจากนี้พื้นที่ชุมชนยังถูกปิดล้อมด้วยพื้นที่ป่าที่มีอันตรายต่าง ๆ จึงเป็นการจำกัดความสัมพันธ์กับคนภายนอก

ส่วนการล่าสัตว์ป่าเป็นอาหารของกลุ่มชนนั้น ก็ไม่ได้ทำเป็นกิจวัตรของครอบครัวส่วนใหญ่ของกลุ่มชนแต่กว่าที่จะไปล่าสัตว์ป่าจะต้องเป็นพวกที่มีความรู้เรื่องป่าหรือที่รู้จักกันในนามว่า นายพราน อย่งไรก็ดี นายพรานนั้นจะเข้าไปล่าสัตว์ป่าก็เอามาเพียงเพื่อไว้กินเป็นอาหารไม่ได้ทำเป็นอาชีพ โดยใช้อาวุธในแบบดั้งเดิม (ชื่อยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 79) เครื่องมือที่ใช้ในการล่าสัตว์จะมีอยู่ 4 ชนิด คือ หน้ำไม้ บ่วง แร้ว ทูบ อีตค หน้ำไม้ คือ การยิงลูกดอกอาบน้ำยาที่เป็นพิษ อีตคมีลักษณะเป็นบ่วงลอย มีไม้ท่อนยาวพาดแขวนไว้กับเชือกบ่วง ซึ่งปลายผูกไว้กับกิ่งไม้ สัตว์ที่ตกจะได้ไปตามท่อนไม้ที่พาดเพื่อกินเหยื่อที่ติดล่อไว้อยู่ข้างบน เมื่อสัตว์ลากเหยื่อที่ล่อปลายไม้จะกระดกและบ่วงจะถึงสัตว์ให้ลอยขึ้นไป ส่วนทูบ เป็นเครื่องมือที่มีลักษณะเป็นไม้ขีดกัน มีเหยื่อล่อตรงปลายไม้ และเมื่อสัตว์คาบเหยื่อ ไม้ที่ขีดกันก็จะติดถูกสัตว์นั้น นอกนั้นก็เป็นเครื่องใช้อื่น ๆ ภายในบ้าน เช่น กระบุง ตะกร้า साแหรค ไม้คาน ซึ่งอุปกรณ์ดังกล่าวเป็นเครื่องใช้ที่ทำงานง่าย ๆ ไม่พิถีพิถันสวยงามมากนัก (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 31)

4.4 อัตลักษณ์ของความเป็นช่องทางด้านการเมืองการปกครอง

ในอดีตคนของในจันทบุรีเกี่ยวข้องกับารปกครองส่วนกลางของไทยเป็นครั้งคราว โดยการประจบเหมาะของเหตุการณ์ เช่น เมื่อประมาณปี พ.ศ. 2310 ชาวของจันทบุรีเป็นผู้ร่วมช่วยกู้เอกราชให้กับประเทศสยาม เพราะสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ได้นำทัพมาตีเมืองจันทบุรี เพื่อหาพรรคพวกและเป็นที่รวมพล เพื่อจะกู้เอกราชจากพม่าที่ยึดครองกรุงศรีอยุธยาครั้งนั้น ได้เป็นผลสำเร็จเป็นต้น (ฉิน ผันผาย, ม.ป.ป.) แต่เมื่อพิจารณาถึงการปกครองที่เป็นแบบแผนของชุมชนของนั้น เราสามารถแบ่งวัฒนธรรมการปกครองในชุมชนของตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบันได้เป็น 3 ช่วงใหญ่ ๆ คือ (ชื่อยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 68-69)

4.4.1 วัฒนธรรมก่อนเข้ามาของการปกครองของรัฐ

4.4.2 วัฒนธรรมการปกครองในช่วงการปกครองท้องถิ่น

4.4.3 วัฒนธรรมการปกครองในช่วงการเข้ามาขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น

4.4.1 วัฒนธรรมก่อนเข้ามาของการปกครองของรัฐ

การปกครองของกลุ่มชาติพันธุ์ของก่อนการเข้ามาของรัฐไทย ในปีพ.ศ. 2457 นั้น จะเป็นการปกครองโดยใช้ผู้นำอาวุโส ของระบบเครือญาติ ในการจัดระเบียบการปกครองของหมู่บ้านของจะมีหัวหน้าหมู่บ้าน ซึ่งจะเลือกจากผู้ที่มีอายุสูง (ผู้อาวุโส) ของหมู่บ้าน และบุคคลนั้นจะต้องมี

คุณสมบัติ มีความซื่อสัตย์ มีความจริงใจ ซึ่งทุกคนในหมู่บ้านยอมรับ และพร้อมใจกันยกย่องให้เป็นหัวหน้าหมู่บ้าน และทุกคนในหมู่บ้านจะต้องเชื่อฟัง หากเกิดปัญหาหรือเรื่องราวใด ๆ ระหว่างกัน เช่น การทะเลาะวิวาทบาดหมางกัน หัวหน้าหมู่บ้านจะตัดสิน และเมื่อตัดสินอย่างไรแล้วจะต้องเชื่อฟังและปฏิบัติตามคำตัดสินนั้น ซึ่งคุณธรรมจะต้องไม่ได้แย้ง ถ้าหากฝ่ายใดไม่ปฏิบัติตามก็จะถูกบุคคลในหมู่บ้านว่ากล่าวตีสอนกันเอา ซึ่งภายหลังก็ต้องปฏิบัติตามหากไม่ทำก็จะอยู่ในหมู่บ้านไม่ได้ เพราะจะถูกคนในหมู่บ้านรังเกียจและว่าเอา (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 48)

อย่างไรก็ดี ในฐานะที่ชุมชนของถูกผนวกเข้าในการปกครองของรัฐส่วนกลางภายใต้ระบบไพร่ จึงพบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับชุมชนของ ภายใต้ระบบไพร่ที่ชุมชนจะต้องเสียภาษีช่วยให้แก่รัฐโดยมีตัวแทนของรัฐผู้เก็บส่วยโดยที่ยังไม่เข้าไปเปลี่ยนแปลงการปกครองของชุมชนของ ตัวอย่างเช่น ขุนภักดี เป็นตัวแทนของรัฐในท้องถิ่น และเป็นคนสร้างวัดสุวรรณคีรี ขุนภักดี ก็คือต้นตระกูลวรรณภักดี ที่พบอยู่ในเขตตะเคียนทอง คลองพลู ซึ่งการดำรงตำแหน่งกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน ในช่วงก่อนการออกพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองท้องที่ ร.ศ.116 (พ.ศ. 2440) นั้นมีลักษณะการลาสืบทอดตำแหน่งกันภายในวงศ์ตระกูลหรือวงศ์ญาติเดียวกัน และสมัยรัชกาลที่ 5 ผู้ที่ได้รับแต่งตั้งเป็นกำนัน ผู้ใหญ่บ้านจะได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์อย่างต่ำเป็นพันหมื่น หรือขุน (เอนก รักเงิน, 2551 : 59) จึงสันนิษฐานว่า ขุนภักดี เป็นผู้ปกครองอาณาเขตตะเคียนทองคนแรก มีหน้าที่ควบคุมและรวบรวมส่วยที่เป็นของป่าต่าง ๆ เช่น กระจวาน น้ำมันยางและเครื่องเทศอื่น ๆ

4.4.2 วัฒนธรรมการปกครองในช่วงการปกครองท้องที่

ต่อมาปี พ.ศ. 2441 เริ่มมีการจัดการปกครองท้องที่ แบ่งเขตท้องที่จันทบุรี ออกเป็น 5 อำเภอ ได้แก่ อำเภอเมือง อำเภอท่าหลวง อำเภอพลั่ว อำเภอเขาพลอยแหวน และอำเภอโขมง และจากการตรวจสอบกับหนังสืออักขรานุกรมกรรมภูมิศาสตร์ที่พิมพ์ปี พ.ศ. 2482 พบว่าการจัดแบ่งการปกครองจันทบุรี แตกต่างจากปี พ.ศ. 2441 คือ แบ่งการปกครองออกเป็น 5 อำเภอ ได้แก่ อำเภอเมืองจันทบุรี อำเภอท่าใหม่ อำเภอแหลมสิงห์ อำเภอมะขาม (อำเภอมะขาม เดิมชื่ออำเภอท่าหลวง พ.ศ. 2442 ย้ายที่ว่าการอำเภอจากบ้านท่าหลวงไปอยู่ที่มะขาม และเปลี่ยนชื่อเป็นอำเภอมะขาม ในปีพ.ศ. 2460 ประกอบด้วย 12 ตำบล คือ มะขาม ปกติ ตะเคียนทอง วังแฉ่ม พลวง แสลง วังจะอ้าย ท่าหลวง แสลง หนองตากง โป่งน้ำร้อน ทรายขาว และทับไทร สำหรับบ้านคลองพลู ขณะนั้นเป็นส่วนหนึ่งของหมู่บ้านในตำบลตะเคียนทอง ขึ้นอยู่กับอำเภอท่าหลวง ต่อมาปี พ.ศ. 2441 เปลี่ยนมาขึ้นกับอำเภอมะขาม (เอนก รักเงิน, 2551 : 60)

ต่อมา เมื่อรัฐมีประกาศกระทรวงมหาดไทยให้ทุกหมู่บ้าน ทุกตำบล มีกำนันและผู้ใหญ่บ้าน ตามพระราชบัญญัติปกครองท้องที่ พ.ศ. 2457 โดยรัฐมองว่า หมู่บ้านเป็นลำดับขั้นหรือหน่วยที่เล็กที่สุดของราชอาณาจักร เป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างอาณาเขตการปกครอง ที่มีประเทศเป็นส่วนใหญ่ที่สุด และลดหลั่นมาเป็นภูมิภาค จังหวัด อำเภอ ตำบล และหมู่บ้าน โดยได้อาศัยการขยายกลไกและการสร้างความเป็นราชการให้กับคนในหมู่บ้าน (Bureaucratization) อันได้แก่ การจัดให้มีตำแหน่งผู้ใหญ่บ้าน กำนัน หรือผู้ช่วยฯ ทั้งนี้เพื่อเป็นตัวแทนให้กับรัฐ (เอนก รักเงิน, 2551 : 59-60)

4.4.3 วัฒนธรรมการปกครองในช่วงการเข้ามาขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น

ในปีพ.ศ. 2538 ได้จัดตั้งองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลูขึ้น ตามพระราชบัญญัติสภาตำบลและองค์การบริหารส่วนตำบลพ.ศ. 2537 มีพื้นที่รับผิดชอบขนาด 134 ตารางกิโลเมตร หรือ 83,750 ไร่ โดยองค์การบริหารส่วนตำบล คือหน่วยงานบริหารราชการส่วนท้องถิ่นมีฐานะเป็นนิติบุคคล และองค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) ซึ่งขณะนั้น กำนันฉิน ผันผาย ได้รับแต่งตั้งให้เป็นประธานกรรมการบริหารส่วนตำบลคลองพลูโดยตำแหน่ง ต่อจากนั้น กำนันสมชาย นาสวน ก็เข้ามาเป็นประธานกรรมการบริหารสืบต่อมา และปีพ.ศ. 2542 ได้เปิดให้มีการเลือกตั้ง นายกองค์การบริหารส่วนตำบล โดยเป็นการแข่งขันระหว่าง “กำนันสมชาย นาสวน” กับ “กำนันฉิน ผันผาย” ปรากฏว่า สมชาย นาสวน ได้รับเลือกตั้งให้เป็น นายกองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลู คนแรก จนถึงปัจจุบัน ซึ่งการเข้ามาเป็นผู้นำท้องถิ่นของสมชาย นาสวน ส่งผลทำให้กลุ่มคนไทยภายในท้องถิ่น มีบทบาทในการบริหารงานเหนือกว่ากลุ่มคนดั้งเดิม (เอนก รักเงิน, 2551 : 63-65)

ต่อมาหลังจากที่มีการจัดตั้งเป็นองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นแล้ว ได้เป็นมูลเหตุแห่งความขัดแย้งระหว่างท้องที่กับท้องถิ่น โดยกำนันเดชพนปฎูล แก้วสุข (พ.ศ. 2542) เป็นตระกูลที่มาจากตะเคียนทอง ได้รับการสนับสนุนจากตระกูลผันผายในการปกครองท้องถิ่น ในฐานะผู้ใหญ่บ้านคลองพลู และได้รับการแต่งตั้งเป็นกำนันตำบลคลองพลู เมื่อได้มีการจัดตั้งองค์การบริหารส่วนตำบล ได้ส่งผลกระทบต่อบทบาทหน้าที่กำนันผู้ใหญ่บ้าน โดยพบว่า กำนันไม่มีบทบาทในการพัฒนาท้องถิ่น แต่มีเพียงหน้าที่เพียงเจ้าหน้าที่ของรัฐฝ่ายปกครองที่คอยดูแลทุกข์สุขของประชาชนในท้องถิ่น มูลเหตุแห่งการขัดแย้งในการปกครองท้องถิ่นได้แบ่งผู้นำทั้งสองฝ่าย ถึงแม้ว่าทั้งนายกองค์การบริหารส่วนตำบล นายสมชาย นาสวนและกำนันเดชพนปฎูล แก้วสุข จะเคยทำงานร่วมกันในช่วงสมัยกำนันฉิน ผันผาย แต่ปัจจุบันความสัมพันธ์ดังกล่าวกลับกลายเป็นความขัดแย้งระหว่าง 2 ชั่วอำนาจท้องถิ่น ดังปรากฏให้เห็นคือ (เอนก รักเงิน, 2551 : 63-65)

1) การเพิกเฉยไม่ให้ความร่วมมือพบว่า ตัวอย่างเช่น เมื่อกลุ่มคนของที่รับผิดชอบการปกครองท้องที่จัดทำโครงการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของ เพื่อสร้างสำนึกในการอนุรักษ์ภาษาของ จะพบว่า กลุ่มผู้บริหารองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นไม่เข้าร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ของโครงการ ขณะเดียวกันก็แสดงท่าทีเมินเฉยต่อกิจกรรมของโครงการ เช่น ไม่เดินเข้าไปในพื้นที่ทางกายภาพของโครงการวิจัย และไม่เข้าร่วมกิจกรรมแม้ว่าจะได้รับการเชิญเชิญ เป็นต้น

2) การนิินทา ส่วนใหญ่ พบว่า ในกลุ่มของที่มีตำแหน่งในการปกครองท้องที่ ซึ่งเป็นผู้ที่สูญเสียผลประโยชน์จากการเข้าไปมีตำแหน่งในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น มักจะกล่าวนิินทากับผู้อื่นให้รับรู้เพื่อเป็นการระบายความเครียดที่พวกเขาารู้สึกอึดอัดต่อการบริหารท้องถิ่น และเป็นการแสดงให้คนอื่นรู้ว่า พวกเขาไม่พอใจกับการบริหารงานองค์การบริหารส่วนตำบล การนิินทามักจะปรากฏในประเด็นเกี่ยวกับการไม่ให้ความสำคัญต่อการพัฒนาบ้านคลองพลูตามความต้องการของคนในของผู้บริหารในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น

3) การช่วงชิงอำนาจในการพัฒนาท้องถิ่นปรากฏออกมาเป็น 2 รูปแบบ คือ (เอนก รักเงิน, 2551 : 64)

รูปแบบแรก เป็นการเผชิญหน้าระหว่างกลุ่มอำนาจท้องถิ่นของทั้งสองฝ่าย โดยการต่อสู้กันในการเลือกตั้งผู้นำท้องถิ่น ทั้งตำแหน่งกำนันและนายกองค์การบริหารส่วนตำบล โดยพบว่า

ทั้งสองได้ผลักดันบุคคลเข้าชิงตำแหน่งการเป็นผู้นำท้องถิ่นตลอดระยะเวลา 10 ปีที่ผ่านมา และหากฝ่ายรุกชนะ ฝ่ายรับ ก็มีอำนาจเบ็ดเสร็จในการบริหารและการพัฒนาท้องถิ่นจะอยู่ในการครองครองของฝ่ายรุก ขณะเดียวกันก็เป็นการสลายกลุ่มอำนาจท้องถิ่นของอีกฝ่ายหนึ่ง

รูปแบบที่สอง เป็นการทำให้การพัฒนาท้องถิ่น กลายเป็นประเด็นทางวัฒนธรรม พบว่า กลุ่มคนของที่มีฐานอยู่ในการปกครองท้องถิ่น ได้นำความเป็นของมาใช้เป็นเครื่องมือในการช่วงชิงความสนใจ ให้บุคคลหันมามองวัฒนธรรมดั้งเดิมที่กำลังจะสูญหายไป ปฏิบัติการดังกล่าวมีนัยในการกีดเซาะอำนาจของกลุ่มผู้บริหารท้องถิ่นว่า การพัฒนาไม่จำเป็นต้องอาศัยองค์การปกครองส่วนท้องถิ่น แต่ชาวบ้านทั่ว ๆ ไปก็สามารถนำเงินทุนเข้าสู่ท้องถิ่นได้

ความขัดแย้งระหว่าง 2 ขั้วอำนาจท้องถิ่นดังกล่าว มีมูลเหตุมาจาก ตำแหน่งกำนันผู้ใหญ่บ้านมีความซ้ำซ้อนกับตำแหน่งองค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) จึงทำให้ท้องถิ่นมีผู้ปกครอง 2 คน ที่อยู่ในระนาบการปกครองท้องถิ่นเดียวกัน โดยฝ่ายกำนันและผู้บริหารองค์การบริหารส่วนตำบล มีหน้าที่ดูแลทุกข์สุขของประชาชนเช่นเดียวกัน แต่ประเด็นการพัฒนาท้องถิ่นถูกกำหนดโดยฝ่ายองค์การบริหารส่วนตำบล ซึ่งทัศนคติของชาวบ้าน องค์การบริหารส่วนตำบลเป็นแหล่งแสวงหาผลประโยชน์ของกลุ่มคนมากกว่าดูแลทุกข์สุข แต่สำหรับตำแหน่งกำนัน คือผู้นำท้องถิ่นและดูแลทุกข์สุขของชาวบ้านอย่างแท้จริง ซึ่งกำนันเป็นคนของมีบรรพบุรุษเป็นคนดั้งเดิม ใช้ชีวิตร่วมกับคนคลองพลูมาโดยตลอด ตรงกันข้ามกับผู้บริหารองค์การบริหารส่วนตำบลไม่ใช่ลูกหลานของ แต่เป็นคนอื่นที่เข้ามาจัดการท้องถิ่นด้วยระบบคิดที่แตกต่างจากชาวบ้าน

ในส่วนท้ายของบทนี้ ผู้วิจัยจะสรุปข้อค้นพบเรื่องอัตลักษณ์ของความเป็นของ ในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี คือ กลุ่มชาติพันธุ์ของ ถือได้ว่าเป็นชาติพันธุ์โบราณที่มีความเป็นมาในการดำรงอัตลักษณ์ตัวเองออกเป็น 4 ช่วงใหญ่ ๆ คือ กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้อาณาจักรขอม กลุ่มชาติพันธุ์ของในอาณาจักรพระนางกาไว กลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ระบบศักดินาของสยาม และกลุ่มชาติพันธุ์ของภายใต้ยุคแห่งความทันสมัยของไทย ดังนั้น กลุ่มของจึงมีอัตลักษณ์ทางสังคมที่เด่นชัดในหลาย ๆ มิติ คือ

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านการเกิด จะมีความเชื่อและพิธีกรรมตั้งแต่ช่วงตั้งครรภ์ ช่วงคลอด และช่วงหลังคลอด

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านอาหาร มีการหุงหาอาหารแบบง่าย ๆ วันละ 2 มื้อ เข้า-ค่ำ เท่านั้น กับข้าวที่เป็นอาหารหลักของของ คือ น้ำพริก กับ ผัก

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านศาสนา กลุ่มของจะนับถือผีและพุทธศาสนาเป็นหลัก การนับถือผีของชาวของนั้นให้ความสำคัญต่อผีบรรพบุรุษ ซึ่งเป็นอุดมการณ์ของระบบเครือญาติ ส่วนการนับถือพุทธศาสนานั้น คาดว่าเข้ามาในชุมชนของโดยผ่านกลไกของรัฐไทย เมื่อรัชกาลที่ 5 ประกาศให้มีเพียงสัญชาติไทยสัญชาติเดียวเมื่อ พ.ศ. 2451

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านความเป็นอยู่ มีความเป็นอยู่แบบง่าย ๆ สร้างบ้านด้วยไม้ไผ่ มุงหลังคาด้วยหญ้าคา จะอยู่กันแบบพ่อแม่พี่น้อง บ้านใกล้เคียงก็ช่วยเหลือกัน เจ็บ ป่วย ไข้ ตาย ก็จะมาหามาช่วยเหลือกันตลอด

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านการแต่งกาย ชาวของสมัยโบราณแต่เดิมนั้นจะใช้ผ้าที่ตนทำเอง ทุกครัวเรือนจะต้องมีเครื่องทอผ้า โดยมากชาวของชอบสีดำ สีแดง และสีขาวเป็นหลัก

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านการแต่งงาน มีความโดดเด่น และถือว่าเป็นประเพณีที่คนของมีความภาคภูมิใจมากที่สุด เรียกว่าพิธีกรรมการแต่งงานกาดัก จะจัดขึ้นให้กับลูกสาวคนโต เนื่องจากเป็นลูกที่ช่วยเหลืองานในบ้านแทนแม่ ฉะนั้นเมื่อลูกสาวคนโตจะออกเรือนไปตั้งครอบครัวใหม่ จึงทำพิธีให้เหมาะสมกับความรัก

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านสุขภาพ ชาวของมีวิถีชีวิตผูกพันกับธรรมชาติ สามารถรักษาโรคภัยไข้เจ็บด้วยสมุนไพรได้ รู้จักสมุนไพรเป็นอย่างดี ดังนั้น ระบบสุขภาพของคนของนั้นจะประกอบ ด้วย การแพทย์แผนโบราณโดยมีสมุนไพรเป็นหลัก ควบคู่ไปกับการใช้ไสยศาสตร์ในลักษณะที่เป็นคาถาอาคมต่าง ๆ

อัตลักษณ์ของความเป็นของด้านการเกี่ยวกับการตาย เมื่อดับสังขารแล้วจะมีการบอกทางให้ไปสู่สุคติในภพหน้าด้วยการว่า พุทโธ จากนั้นต้องทำพิธีชำระล้างด้วยการอาบน้ำร้อนล้างมลทินที่ติดตัวให้สะอาด และประโลมด้วยน้ำหอม ผ้าห่ม เครื่องแต่งกายที่ใหม่ ๆ และต้องเอาดวงศักร์ห่อพกไปด้วยเพื่อที่จะเอาไว้เป็นค่าผ่านด่าน ที่จะข้ามไปสู่โลกหน้าได้สะดวก

○ อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านเศรษฐกิจ เป็นอัตลักษณ์ที่มีลักษณะที่สำคัญ คือ การใช้ระบบการเอาแรงเพื่อการทำงานและการแสวงหาปัจจัย 4 ในการดำรงชีพ

อัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านการเมืองการปกครอง สามารถแบ่งวัฒนธรรมการปกครองในชุมชนของตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบันได้เป็น 3 ช่วงใหญ่ ๆ คือ วัฒนธรรมก่อนเข้ามาของการปกครองของประเทศไทย ในปี พ.ศ. 2457 นั้น จะเป็นการปกครองโดยใช้ผู้นำอาวุโสของระบบเครือญาติ วัฒนธรรมการปกครองในช่วงการปกครองท้องที่ รัฐมีประกาศจากกระทรวงมหาดไทยให้ทุกหมู่บ้าน ทุกตำบล มีกำนันและผู้ใหญ่บ้าน ตามพระราชบัญญัติปกครองท้องที่ปีพ.ศ. 2457 อาศัยการขยายกลไกและการสร้างความเป็นราชการให้กับคนในหมู่บ้าน (Bureaucratization) และวัฒนธรรมการปกครองในช่วงการเข้ามาขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ในปีพ.ศ. 2538 ได้จัดตั้งองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลูขึ้น ตามพระราชบัญญัติสภาตำบล

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

บทที่ 5

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของ และตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

ผลการศึกษาในบทที่ 5 นี้ จะชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ความเป็นของตามทีวิเคราะห์ไว้ในบทที่ 4 นั้นในปัจจุบันมีการเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัด จากปัจจัยทางด้านเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมที่เข้ามาสู่ชุมชน การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมีผลกระทบต่ออัตลักษณ์ความเป็นของจนอยู่ในภาวะความเสี่ยงต่อการเสื่อมสลายความเป็นของ ดังนั้นในบทนี้จึงนำเสนอตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ เพื่อสืบทอดความเป็นของให้ดำรงอยู่ในสังคมไทยต่อไป การนำเสนอผลการศึกษาในบทนี้จึงแบ่งออกเป็น 2 หัวข้อใหญ่ ๆ คือ

- 5.1 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี
- 5.2 ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

5.1 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

จากอัตลักษณ์ความเป็นของที่มีมาในอดีตเป็นเวลามากกว่า 1,000 ปี ในฐานะที่เป็นชาติพันธุ์โบราณ จะพบว่าอัตลักษณ์ของความเป็นของย่อมเปลี่ยนแปลงไปตามปัจจัยต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การขยายตัวเข้ามาในชุมชนของระบบทุนนิยม การแทรกแซงของรัฐบาลราชการในชุมชนของและการแพร่หลายของวัฒนธรรมบริโภคนิยม เนื่องจากอัตลักษณ์ในที่นี่เป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคม (Social Construction) ดังนั้น ในปัจจุบันเราจะพบว่าอัตลักษณ์ความเป็นของได้มีการเปลี่ยนแปลงในมิติต่าง ๆ ดังนี้

- 5.1.1 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านเศรษฐกิจ
- 5.1.2 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของทางการเมืองการปกครอง
- 5.1.3 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านสังคม

5.1.1 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านเศรษฐกิจ

อัตลักษณ์ความเป็นของด้านเศรษฐกิจมีการเปลี่ยนแปลงจากการผลิตเพื่อยังชีพบนฐานระบบการเอาแรงลงแขกมาสู่การผลิตเพื่อขายในปัจจุบันเป็นหลัก เมื่อมีการแทรกแซงเข้ามาของระบบทุนนิยม และกลไกของรัฐส่วนกลางเข้าสู่ชุมชนของ (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 89-94)

อัตลักษณ์ทางเศรษฐกิจของชาวช่องมีการเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัดเมื่อสะท้อนจากปัญหาการยึดถือกรรมสิทธิ์ที่ดิน แต่เดิมนั้นกรรมสิทธิ์ที่ดินของชาวช่องจะใช้แนวเนินดิน หรือแนวต้นไม้ต้นใดต้นหนึ่งเป็นแนวแบ่งเขต ไม่ต้องบอกกล่าวเขาก็รู้กัน ซึ่งสมัยก่อนปัญหาเรื่องที่ดินไม่มีเลยและเมื่อประมาณ พ.ศ. 2485 เป็นต้นมา ทางเกวียนได้เปลี่ยนเป็นทางรถบรรทุกขุง ทำให้การคมนาคมดีกว่าเก่า จึงมีชาวไทยและชาวจีนเข้าไปจับจองที่ดินทำกินเป็นสวนปลูกผลไม้และยางพาราทำให้ชาวช่องเริ่มมีปัญหาที่ดิน เพราะที่ดินของตนไม่มีโฉนด (เงิน ผันผาย, มปป.) การคมนาคมกับการเปลี่ยนแปลงสังคม ในสังคมของช่อง การติดต่อกับกลุ่มชนภายนอกหมู่บ้านมีมานานแล้ว โดยใช้

วิธีการเดินเท้าหากหมู่บ้านหรือกลุ่มคนที่ทำการติดต่อไม้ไผ่กัน ใช้เกวียน ใช้การคมนาคมทางน้ำ คือ การล่องแพ ซึ่งเข้ามาติดต่อค้าขายในเมือง ถ้าไม่มีฐานะจำเป็นจริง ๆ แล้วชาวช่องจะไม่เข้ามาในเมืองเลย ซึ่งแม่บ้านบางคนสัมภาษณ์ว่า สมัยก่อนตนเองไม่เคยเข้าเมืองเลย เพิ่งจะเคยเดินทางเข้าเมืองเป็นครั้งแรกเมื่อมีรถโดยสารเดินทางจากหมู่บ้านไปตัวเมือง เมื่อปี พ.ศ. 2511 นี้เอง

ประมาณปีพ.ศ. 2490 ได้มีนายทุนคนไทยได้เข้าไปตัดโค่นต้นไม้ใหญ่ ๆ ในป่าส่งโรงเลื่อย โดยใช้เครื่องมือสมัยใหม่ คือ เลื่อย (ใหม่สมัยนั้น) และจ้างคนของเป็นคนตัดโค่นต้นไม้ ใช้รถบรรทุกขงขนจากป่าในหมู่บ้านเข้าตัวเมืองสู่โรงเลื่อย โดยไม่ต้องล่องตามแม่น้ำจันทบุรี และรถบรรทุกขงจะวิ่งตามทางเกวียนเดิมนั้นเอง จากนั้นในปี พ.ศ. 2500-2503 แต่เดิมมีแต่รถบรรทุกขงวิ่งตามทางเกวียน ก็เริ่มมีรถโดยสารเดินทางรับผู้โดยสารจากหมู่บ้านเข้าตัวเมืองบ้าง (รถโดยสารเดินทางวันละ 1 เที่ยว) จากนั้นปี พ.ศ. 2518 ได้ปรับปรุงเส้นทางจากเดิมเป็นทางดินอัดแน่น มาเป็นทางลาดยาง ซึ่งการคมนาคมสะดวกมาก มีรถโดยสารประจำทาง เดินทางจากหมู่บ้านเข้าสู่ตัวจังหวัดวันละหลาย ๆ เที่ยว (สุรเชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 97-98) เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมซึ่งตั้งแต่เมื่อก่อนไม่จำเป็นต้องใช้ “เงิน” ซื้อสิ่งของก็จำเป็นต้องใช้เงินซื้อสิ่งของเครื่องมือสมัยใหม่ ชาวช่องเครื่องใช้มากขึ้น และชาวช่องก็ได้จับจองที่ดิน โดยอาศัยช่องโหว่ของกฎหมาย คือ ขอให้ราชการออกไปรับรองการทำผลประโยชน์ (สค.1) ในที่ดินนั้น ๆ ให้ โดยที่ชาวช่องไม่มีความรู้เรื่องกฎหมายกรรมสิทธิ์ที่ดินเลย

กลไกตลาดของระบบทุนนิยมมีผลต่อชาวช่องโดยทั่วไป ในการทำลายกลไกของระบบเอาแรงลงแขก ซึ่งเป็นทุนทางสังคมสำหรับการผลิตเพื่อยังชีพของกลุ่มคนชองในอดีต ระบบตลาดของทุนนิยมได้เข้ามามีบทบาทในชุมชนของศิขมภูฏ หลังจากที่มีการตัดถนนให้รถโดยสารวิ่งระหว่างเมืองและชุมชนชองในต้นทศวรรษ 2500 ต่อมาในปี พ.ศ. 2518 ได้มีการปรับให้เป็นถนนลาดยาง ซึ่งทำให้มีการเดินทางสะดวกขึ้น ผลที่ตามมา ก็คือ การเข้ามาของสินค้าจากเมืองที่คนชองต้องหากินมาซื้อมากขึ้น เช่น จาน ชาม เสื้อผ้า น้ำปลา ไม้ขีดไฟ รวมถึงสิ่งก่อสร้างต่าง ๆ นอกจากนี้ หลังจากที่มีไฟฟ้าเข้ามาในปี พ.ศ. 2500 ก็ยังทำให้คนชองต้องหากินมาซื้อเครื่องใช้ไฟฟ้ามากขึ้น เช่น วิทยุ โทรทัศน์ รถ หรือมือถือ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ทำให้คนชองต้องเข้าสู่การผลิตเพื่อขายมากขึ้น ดังนั้น กลุ่มชองในแถบเขาศิขมภูฏจึงได้เปลี่ยนรูปแบบการผลิตจากการทำนาเพื่อยังชีพผสมผสานกับการหาของป่ามาเป็นการผลิตเพื่อขายในปัจจุบัน ในรูปของการปลูกพืชเศรษฐกิจที่กลุ่มชองได้ดำเนินการมา สามารถแบ่งออกเป็น 2 รูปแบบใหญ่ ๆ คือ การผลิตพืชไร่ และการทำสวนผลไม้ (เอนก รักเงิน, 2551 : 66-74)

การผลิตพืชไร่ของกลุ่มชองนั้นเริ่มเข้ามาก่อนประมาณปี พ.ศ. 2500 เมื่อรัฐมีการเปิดสัมปทานป่าไม้ให้บริษัทเอกชนเข้ามาตัดไม้แบบตัดหมดทั้งแปลง มีทั้งไม้มะค่า ไม้แดง และไม้ตะเคียน ฯลฯ มีการนำเอาแรงงานจากต่างถิ่นเข้ามาตัด ชักลากไม้ในป่า ขณะเดียวกัน คนท้องถิ่นบางคนก็เป็นแรงงานตัดไม้ นำไปขายให้กับกลุ่มนายทุน และบางรายก็ตัดไม้เพื่อปลูกสร้างบ้านเรือน จึงทำให้ช่วงเวลาดังกล่าว พื้นที่ป่าไม้ทรุดโทรมมาก ขณะเดียวกันก็เริ่มมีคนไทย และคนจีน ทั้งจากจันทบุรี และภูมิภาคตะวันออก เข้ามาจับจองพื้นที่เตียนโล่งเพื่อปลูกข้าวไร่ และมันสำปะหลัง

ที่สำคัญมีนายทุนเข้ามาจับจองที่ดิน เพื่อปลูกสวนยางพาราขนาดใหญ่หลายพันไร่ ในชื่อบริษัท “สวนยางสินแดนไทย” ซึ่งการเข้ามาของคนกลุ่มอื่นก็ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนไทย

คนจีน กับคนของมีเพิ่มขึ้น ทั้งการสมรส การเป็นแรงงานรับจ้างและเป็นพนักงานปลูกสวนยางพารา สำหรับคนของบ้านคลองพลูก็ยังดำรงชีวิตด้วยการปลูกข้าวนาลุ่ม บางครอบครัวก็อาศัยพื้นที่โล่งเตียนจากการตัดไม้เข้าไปจับจองเพื่อปลูกข้าวไร่ และยังคงหาของป่า ขึ้นเขาทำไร่กระวาน และเจาะหลุมน้ำมันยาง เนื่องจากต้นยางยังไม่ได้ถูกตัดโค่นลง แต่ทรัพยากรจากป่าลดน้อยลง ตรงกันข้ามกับความต้องการของพ่อค้าที่มีเพิ่มมากขึ้น จึงทำให้ทั้งคนของ คนไทย และกลุ่มคนที่หลากหลายเข้ามาแสวงหาทรัพยากรจากป่าเป็นจำนวนมาก

นอกจากการขยายตัวของปัจจัยเกี่ยวกับระบบทุนนิยมแล้วยังมีปัจจัยด้านการแทรกแซงของกลไกรัฐที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในชุมชนของอีกด้วย กล่าวคือ ในปี พ.ศ. 2508 รัฐประกาศพื้นที่หวงห้าม โดยกำหนดให้พื้นที่เขาสอยดาวเป็นเขตป่าสงวนแห่งชาติ ตามความในพระราชบัญญัติป่าสงวนแห่งชาติ พ.ศ. 2507 ครอบคลุมพื้นที่ 465,637 ไร่ โดยให้เหตุผลในการประกาศใช้กฎกระทรวงฉบับที่ 97 พ.ศ. 2508 คือ เนื่องจากป่าแห่งนี้มีไม้ตะเคียน ไม้แดง ไม้ประดู่ ไม้เหียง ไม้พลวง และไม้ชนิดอื่น ๆ จำนวนมาก และมีของป่ากับทรัพยากรธรรมชาติอื่น ๆ ด้วยสมควรกำหนดเป็นป่าสงวนแห่งชาติ เพื่อรักษาสภาพป่าไม้ของป่า และทรัพยากรธรรมชาติไว้ (กาญจนา คุ่มทรัพย์, 2543 : 46) ซึ่งการกำหนดพื้นที่ป่าเป็นเขตหวงห้ามในรูปแบบป่าสงวนแห่งชาติ ทำให้การขึ้นเขาปลูกกระวาน และการเก็บของป่า เป็นสิ่งที่ถูกควบคุมต้องขออนุญาตจากเจ้าหน้าที่รัฐ และกำหนดชนิดของป่าที่สามารถนำออกมาจากพื้นที่ได้ ขณะเดียวกัน ประมาณปี พ.ศ. 2508 รัฐได้ทำการขึ้นทะเบียนไม้ยางในป่า และเปิดสัมปทานให้นายทุนเข้ามาตัดไม้ยาง ทำให้ผู้คนบ้านคลองพลูต้องจำนนต่อแบบแผนการดำรงชีวิตบนพื้นที่สูง ด้วยการทำน้ำมันยาง ซึ่งเป็นผลผลิตจากป่าที่สำคัญที่สุด

เมื่อช่องทางการผลิตของป่า เพื่อการค้าตีบตันลง ขณะเดียวกันก็มีการขยายพื้นที่ปลูกไร่มันสำปะหลัง ตั้งแต่จังหวัดฉะเชิงเทรา ชลบุรี ระยอง และจันทบุรี เข้ามายังเขตอำเภอแก่งหางแมว และแถบอำเภอเขาชีชมภูฏ เนื่องจากราคาผลผลิตสูง และคนท้องถิ่นก็เริ่มทยอยกันทำไร่มันสำปะหลัง นั่นก็ทำให้พ่อค้าคนจีนและคนไทยมีบทบาทในการกำหนดทิศทางการผลิต เพราะกลุ่มคนไทยที่เข้ามาทำไร่ก็ได้นำเทคโนโลยีเข้ามาสู่ท้องถิ่น เช่น รถไถ การบำรุงรักษาพืชไร่ และการจ้างแรงงานเก็บเกี่ยว เป็นต้น กรณีพ่อค้าคนจีน ก็เข้ามาผูกขาดการรับซื้อผลผลิต โดยพ่อค้าจะนำปัจจัยการผลิตทั้งเงินทุนและเทคโนโลยีมาป้อนให้กับชาวบ้าน เมื่อเก็บเกี่ยวผลผลิตแล้ว ชาวบ้านต้องนำมาขายให้กับผู้ป้อนปัจจัยการผลิต และพ่อค้าก็เป็นผู้กำหนดราคาผลผลิตเอง ซึ่งพบว่าช่วงแรกของการผลิตพืชไร่ทำให้มีรายได้เพิ่มขึ้น แต่เมื่อประมาณปี พ.ศ. 2516 ราคามันสำปะหลังตกต่ำลงทุกปี จนเหลือราคาโลกรัมละ 60 สตางค์ ไม่คุ้มค่ากับต้นทุน จึงทำให้ประสบกับภาวะหนี้สินที่กู้ยืมจากกลุ่มพ่อค้าและหน่วยงานรัฐ (ธกส.) เหตุการณ์นี้เป็นความแตกต่างระหว่างการผลิตของป่ากับพืชไร่ กล่าวว่าการผลิตของป่าไม่จำเป็นต้องใช้ต้นทุนหรือปัจจัยการผลิตภายนอกท้องถิ่นมากนัก เพียงหาของป่าเท่าที่เก็บรวบรวมมาได้ ขายหรือแลกเปลี่ยนกับพ่อค้า แต่การผลิตพืชไร่ ต้องนำปัจจัยการผลิตภายนอก ทั้งเงินทุนและเทคโนโลยีเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการผลิต และราคาผลผลิตก็ขึ้นกับระบบตลาด จึงทำให้การผลิตเชื่อมโยงกับตลาดภายนอก และไม่สามารถต่อรองราคาได้ เนื่องจากพืชไร่มีการผลิตในวงกว้างของภูมิภาค ราคาตลาดจึงถูกกำหนดด้วยความต้องการของผู้บริโภคที่สัมพันธ์

กับปริมาณ ตรงกันข้ามกับการเก็บของป่าที่มีเฉพาะพื้นที่บริเวณเขาสอยดาว จึงทำให้ผลผลิตที่ออกสู่ตลาดมีปริมาณน้อยกว่าความต้องการบริโภค

แม้ว่าในช่วงเวลาระหว่างปี พ.ศ. 2500-2516 จะมีการผลิตไร่พืชกันอย่างกว้างขวาง ทั้งจากคนของ คนไทย และกลุ่มนายทุนที่เข้ามาบุกเบิกพื้นที่ทำกิน และเปลี่ยนพื้นที่ปลูกข้าวไร่เป็นพื้นที่การปลูกไร่มันสำปะหลัง และสวนยางพารา แต่ก็พบว่า พื้นที่บริเวณช่องเขาที่ลุ่มนั้นคนของ ภายใต้ระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ยังคงปลูกข้าวนาลุ่มด้วยพันธุ์พื้นเมือง เพื่อบริโภคในครัวเรือน และมีการช่วยเหลือทางด้านแรงงานการผลิต และมีการนำรถไถเข้ามาทดแทนแรงงานควาย เพื่อทุนกำลังแรงงาน แม้ว่าการผลิตข้าวนาลุ่มจะมีค่าใช้จ่ายในการผลิตเพิ่มสูงขึ้น แต่คนของก็เต็มใจยอมแลกเปลี่ยนกับผลผลิตข้าวที่ปลูกไว้ เนื่องจากความคิดที่ว่า หากพวกเขาไม่มีเงินทุนผลิตพืชไร่ หรือมีหนี้สินเกิดขึ้น ก็ยังคงมีข้าวเก็บไว้บริโภคเป็นต้นทุนชีวิต ดังนั้น พื้นที่แถบที่ลุ่มบริเวณท้ายทุ่ง จึงเป็นพื้นที่ที่ไม่ถูกขายให้กับคนอื่น ซึ่งเป็นแหล่งของทรัพยากรที่สำคัญของท้องถิ่น และยังเป็นพื้นที่สืบสานความสัมพันธ์ของสายตระกูลภายในท้องถิ่นอีกด้วย

การทำสวนผลไม้เกิดขึ้นหลังจากการผลิตพืชไร่เชิงพาณิชย์ได้ส่งผลกระทบต่อทำให้ชาวบ้านเกิดภาวะหนี้สิน และผลักดันผู้คนในท้องถิ่นให้เข้าสู่ระบบการตลาดของภูมิภาคตะวันออก ซึ่งภาวะหนี้สินที่เพิ่มสูงขึ้น ทำให้ต้องแสวงหาทางเลือกอื่นในการผลิตเพื่อการค้า ขณะเดียวกัน กระแสการผลิตพืชสวนได้แพร่ความนิยมเข้ามาจากเมืองจันทบุรี โดยในปี พ.ศ. 2515 มีการนำพันธุ์ส้มเขียวหวานเข้ามาปลูกแต่ไม่ได้รับความนิยม และปี พ.ศ. 2516 เริ่มมีการนำเงาะพันธุ์นาศาร เข้ามาปลูกในพื้นที่ตะเข้ดินทอง โดยมีพ่อค้าคนไทยจากเมืองจันทบุรีนำพันธุ์เงาะเข้ามาขาย จากนั้นจึงเริ่มปลูกเงาะทดแทนไร่มันสำปะหลังกันอย่างแพร่หลาย และในปี พ.ศ. 2520 เริ่มมีการปลูกทุเรียนและไม้ผลชนิดอื่น ๆ รวมเข้ากับแปลงปลูกเงาะ ซึ่งไม้ผลที่พบในบ้านคลองพลู มีตั้งแต่ เงาะ ทุเรียน ลองกอง มังคุด สละ และชมพู ตามลำดับมากไปหาน้อย

การปลูกไม้ผล ใช้เวลาปลูกประมาณ 4-6 ปี กว่าที่จะเก็บเกี่ยวผลผลิตได้ ดังนั้นจึงค่อย ๆ ลดพื้นที่ปลูกมันสำปะหลัง พร้อมกับปรับพื้นที่ไม้ผล บางรายก็เลือกปลูกสวนยางพาราในอีกพื้นที่หนึ่ง ซึ่งพบว่าพื้นที่ปลูกพืชของคนบ้านคลองพลู มีทั้งอยู่ในเขตบ้านคลองพลู บ้านตะเข้ดินทอง บ้านจันทเฉลิม และบ้านน้ำขุ่น โดยจะเลือกปลูกชนิดพืชที่แตกต่างกัน เช่นกรณีการใช้พื้นที่ของ “สกุลไทรสูง” ที่มีทั้งหมด 12 ไร่ แบ่งเป็นพื้นที่แห่งแรก ปลูกข้าว 2 ไร่ โดยให้หลานทำกิน แล้วแบ่งสัดส่วนข้าวจาก 3 ส่วน เอา 1 ส่วน พื้นที่แห่งที่สอง คือ บ้านและสวนผลไม้ ประมาณ 2 ไร่ พื้นที่แห่งที่สาม ปลูกเงาะ 8 ไร่ อยู่ในแถบบ้านน้ำขุ่น (เอนก รักเงิน, 2551)

หรือกรณีครอบครัวสกุล “สีสมบัติ” ใช้ที่ดินบริเวณบ้านคลองพลูปลูกสวนผลไม้ และใช้พื้นที่ดินแถบจันทเฉลิม ปลูกสวนยางพารา (เอนก รักเงิน, 2551) ซึ่งการมีที่ดินภายนอกบ้านคลองพลู เกิดขึ้นจากการถางป่าจับจองพื้นที่ และบางส่วนก็เป็นมรดกสืบทอดจากบรรพบุรุษ เช่น กรณีคนสกุลผันผาย มีที่ดินประมาณ 30 ไร่ แบ่งเป็นพื้นที่ในเขตคลองใหญ่ แถบจันทเฉลิม ทำสวนผลไม้ และพื้นที่ในเขตท้ายบ้านคลองพลูทำสวนยางพารา ซึ่งพื้นที่ดังกล่าวได้มาจากพื้นที่มรดกของผู้เป็นพ่อ แต่สำหรับผู้ที่มียี่ที่ดินในบ้านคลองพลู คือ เสริญ ผันผาย มีประมาณ 300 ไร่ โดยแบ่งมรดกให้ลูกคนละ 50 ไร่ ซึ่งที่ดินถือเป็นทรัพย์สินสำคัญที่สุด (เอนก รักเงิน, 2551)

ช่วงประมาณปี พ.ศ. 2520 ผลผลิตไม้ผลเริ่มออกสู่ตลาด พบว่าช่วงแรกราคาผลไม้นี้ โดยเฉพาะ เงาะกับทุเรียนได้สร้างกำไร จนมีการขยายพื้นที่ปลูกกันอย่างแพร่หลาย ต่อมาภาครัฐได้เข้ามาส่งเสริมให้เมืองจันทบุรีเป็นเมืองไม้ผล ทั้งการสนับสนุนเงินทุนจากธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ (ธกส.) การส่งเสริมวิชาการจากสถาบันเทคโนโลยีราชมงคล วิทยาเขตจันทบุรี และการส่งเสริมให้ตั้งโรงงานอุตสาหกรรมแปรรูปผลไม้ เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีคนไทยจากจังหวัดต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น ชลบุรี ระยอง ตราด นนทบุรี และกรุงเทพฯ เข้ามาซื้อที่ดินเพื่อปลูกไม้ผล บางรายเข้ามาตั้งถิ่นฐาน บางรายก็จ้างแรงงานทำสวนผลไม้ ผนวกกับปี พ.ศ. 2528 รัฐเริ่มออกเอกสารสิทธิ์โฉนดที่ดิน จึงทำให้ที่ดินเป็นที่ต้องการแก่คนภายนอก และราคาที่ดินก็เพิ่มสูงขึ้นตามลำดับ

การผลิตพืชสวนต้องดูแลเอาใจใส่ ตั้งแต่เตรียมพื้นที่ จัดหาแหล่งน้ำ การดูแลบำรุงรักษา การเก็บเกี่ยว และการขนส่ง ตามลำดับ ดังนั้นกระบวนการผลิตต่าง ๆ ต้องอาศัยทั้งเงินทุนและเทคโนโลยีการผลิตที่เพิ่มสูงขึ้น ตั้งแต่ค่าปุ๋ย ค่าสารเคมี ค่าแรงงานรับจ้าง และค่าขนส่ง และบางรายเหล่านี้ต้องจัดซื้อรถกระบะเพื่อขนส่งผลผลิต ต้องซื้อเครื่องมือพ่นยาฆ่าแมลง และอื่น ๆ ซึ่งปัจจัยการผลิตเหล่านี้ต้องซื้อจากบุคคลภายนอก นอกจากนี้ตลอดระยะเวลาการผลิตต้องอยู่ดูแลบำรุงรักษาสวนผลไม้ตลอดทั้งปี เพื่อให้ผลผลิตมีปริมาณมาก และคุณภาพดี ซึ่งในหนึ่งฤดูกาลจะสามารถขายผลผลิตได้เพียงช่วง 2-3 เดือนเท่านั้น และรายได้จากการขายผลผลิต คือเงินที่จะต้องใช้จ่ายต่อไปในระยะเวลา 1 ปี ทั้งค่าใช้จ่ายรายวัน ค่าเช่าเรือนลูกหลาน และการลงทุนการผลิตปีต่อไป ซึ่งในช่วงแรกของการผลิตยังคุ้มค่าต่อการลงทุน

จนกระทั่งประมาณปี พ.ศ. 2547 ผลผลิตเริ่มมีราคาตกต่ำ และไม่แน่นอน เนื่องจากมีการผลิตกันอย่างแพร่หลายทั่วประเทศไทย เช่น กรณีการผลิตเงาะ มีทั้งภาคใต้ ภาคกลาง และภาคตะวันออก เป็นต้น เมื่อเก็บเกี่ยวและผลผลิตออกสู่ตลาดจำนวนมาก พวกพ่อค้าที่รับซื้อผลผลิตก็ใช้เป็นเงื่อนไขตกลงราคาซื้อ และกำหนดราคาแต่ละวันได้เอง ทำให้ชาวบ้านประสบภาวะขาดทุน และเริ่มมีหนี้สินจากการผลิตอีกครั้ง (หลังจากพืชไร่) แต่ส่วนใหญ่เป็นหนี้สินกับภาครัฐ (ธกส.) เนื่องจากรายได้ในหนึ่งปีไม่คุ้มกับค่าใช้จ่ายที่ต้องเสียทุกวัน ทางออกของคนท้องถิ่น คือ การเลือกปลูกพืชชนิดอื่น ๆ ซึ่งพบว่า ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2548 เริ่มมีการปลูกพืชอื่นแซมแปลงไม้ผล เช่น ไม้กฤษณา มะระ บวบ กล้วยไข่ และพืชผักอื่น ๆ เป็นต้น พืชเหล่านี้สร้างรายได้ให้กับบางครอบครัว แต่ทั้งนี้การปลูกพืชผักก็ต้องได้รับการดูแลเอาใจใส่อย่างมาก โดยเฉพาะเรื่องโรคและแมลงที่สร้างปัญหาให้กับผลผลิต ดังนั้นจึงไม่สามารถผลิตซ้ำกันทุกปีได้

ในปี พ.ศ. 2550 ราคาน้ำมัน ปุ๋ย และสารเคมีเพิ่มสูงขึ้นเป็นเท่าตัว ผนวกกับผลผลิตจากภายนอกประเทศเข้ามาตีตลาดผลไม้ภายในประเทศ ทำให้ราคาผลผลิตมีแนวโน้มว่าจะตกต่ำลงไปอีก คนท้องถิ่นหลายคนอยากเลิกผลิตไม้ผล อย่างเช่น กรณีสกุลสีสมบัตินี้ กำลังจะปลูกไม้กฤษณาแซมสวนไม้ผล และเมื่อไม้กฤษณาโตสูงขึ้นก็จะตัดไม้ผลทิ้ง (เอนก รักเงิน, 2551) กรณีสกุลผันผายปลูกสวนยางพาราเพิ่มมากขึ้นในแปลงไม้ผล เพราะเมื่อยางพาราเติบโตใหญ่จะค่อยๆตัดไม้ผลทิ้งลง (เอนก รักเงิน, 2551)

แต่สำหรับบ้านคลองพลูนั้นมีคนที่เข้ามาศึกษาวิถีชีวิตของชาติพันธุ์ของ เนื่องจากพื้นที่ส่วนใหญ่ของบ้านคลองพลูเป็นสวนผลไม้ เช่น สวนเงาะ สวนทุเรียน และสวนลองกอง เป็นต้น จึงทำให้คนที่เข้ามาศึกษาวิถีชีวิตชาติพันธุ์ของหลังจากกลับออกไปก็มีของฝากติดไม้ติดมือเป็นผลไม้

กลับไปบ้านของเขา แต่ถ้าหากบ้านคลองพลูมีแต่สวนยางพาราก็จะทำให้ไม่มีใครอยากเข้ามา (เอนก รักเงิน, 2551)

การผลิตยางพารานั้นแม้ว่าจะเข้ามานานแล้ว ตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. 2550 ในรูปบริษัทสวนยางสินแดนไทย โดยจ้างแรงงานท้องถิ่นเป็นพนักงานปลูกและกรีดยาง ต่อมามีการจ้างแรงงานคนอีสาน คนเขมร และคนท้องถิ่นอื่น ๆ เข้ามาแทนที่ ให้ค่าตอบแทนสำหรับคนเขมร 120 บาท และคนไทย 150 บาท (เอนก รักเงิน, 2551) แต่สำหรับความนิยมปลูกยางพาราในช่วงปี พ.ศ. 2550 นี้ เริ่มเกิดขึ้นตั้งแต่รัฐให้การสนับสนุนในรูปแบบกองทุนสงเคราะห์สวนยาง โดยรัฐให้ทุนและพันธุ์พืชสนับสนุนการปลูกสวนยางพารา และราคาขายพาราที่มีมาตรฐานสูงกว่าในอดีต

นอกจากนี้นายกองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลูที่เคยเป็นผู้ช่วยผู้จัดการบริษัทสินแดนไทย และผู้จัดการบริษัทสินแดนไทย ซึ่งเป็นนายทุนและที่ปรึกษาองค์การบริหารส่วนท้องถิ่นก็ให้การสนับสนุนการผลิตสวนยางพารา ทั้งการให้ความรู้ และการรับซื้อผลผลิตยาง ทำให้ชาวบ้านเริ่มหันมาปลูกยางพารา เพราะเชื่อว่ายางพาราจะสร้างรายได้ให้กับพวกเขา การมีสวนยางก็เปรียบเสมือนมีเงินออมรออยู่ในอนาคต ปลูกตอนนี้สามารถเก็บกินได้จนแก่ แถมยังไม่ต้องลงทุนลงแรงอะไรมากมายนักปลูกทิ้งไว้ และรอไปอีกไม่กี่ปีก็กรีดยางได้ ตอนกรีดยางก็ไม่ต้องลงแรงเองจ้างคนมากรีดยางและแบ่งเงินกัน มีการรับประกันราคาขายที่จะได้ว่ามีมาตรฐาน และราคาไม่น่าจะตกต่ำไปกว่านี้ (เอนก รักเงิน, 2551)

ที่ผ่านมา การปรับเปลี่ยนการผลิตเพื่อการค้า ตั้งแต่การผลิตกระวาน พืชไร่ พืชสวน และกำลังเข้าสู่การผลิตยางพาราตามลำดับ ทำให้คนในท้องถิ่นมีความสัมพันธ์กับสังคมภายนอก ทั้งด้านการตลาด เทคโนโลยี และเงินทุน ซึ่งการผลิตในแต่ละครั้งคนท้องถิ่นต่างมุ่งหวังว่าจะสามารถสร้างรายได้มาสู่ครอบครัว แต่ตลอดระยะเวลาการผลิตที่ผ่านมา กลับทำให้คนคลองพลู โดยเฉพาะคนของมีความยากจนและมีหนี้สินจำนวนมาก บางรายขาดทุนจนถึงขนาดจำเป็นต้องขายที่ดิน เพื่อนำเงินมาใช้จ่ายในครอบครัว ขณะเดียวกัน การผลิตเชิงพาณิชย์ก็ทำให้พื้นที่บ้านคลองพลูดึงดูดกลุ่มคนอื่นเข้ามาแสวงหาประโยชน์ในรูปแบบต่าง ๆ เช่น การผลิต และการรับซื้อผลผลิต เป็นต้น จึงทำให้บ้านคลองพลูมีความหลากหลายของผู้คนเพิ่มมากขึ้น โดยกลุ่มคนของถูกจัดให้เป็นกลุ่มคนที่มีฐานะทางเศรษฐกิจยากจน เมื่อเปรียบเทียบกับคนไทย และคนจีนที่ตั้งถิ่นฐานในท้องถิ่น

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ทางด้านเศรษฐกิจของชาวช่องที่เน้นระบบการเอาแรงนั้นยังถูกระบบทุนนิยมเข้ามามีอิทธิพลและทำลายระบบการนับถือผี ซึ่งถือว่าเป็นความเชื่อพื้นฐานของชาวช่องที่อยู่เบื้องหลังชีวิตทางเศรษฐกิจ เนื่องจากการนับถือผีมีผลต่อการทำนาเพื่อยังชีพหรือการอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพตลอดจนการอยู่ร่วมกันอย่างสงบในชุมชนช่อง ก็คือความเชื่อในวิญญาณบรรพบุรุษของระบบการนับถือผี จะเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการควบคุมความประพฤติของบุคคลในสังคมทั้งในด้านความซื่อสัตย์ ความกตัญญู ความขยัน ความอดทน และความประพฤติต่าง ๆ ถ้าหากบุคคลใดมีความประพฤติไม่ดี ไม่เหมาะสม ผิดบรรพบุรุษจะทราบและจะมาว่ากล่าวตักเตือน ถ้าหากว่ากล่าวตักเตือนแล้วยังไม่เชื่อ บุคคลนั้นจะถูกสังคมตีเตียน และผู้หลักผู้ใหญ่จะว่ากล่าวเอาได้ตั้งนั้นการนับถือผีบรรพบุรุษจึงเป็นการช่วยสืบทอดการผลิตซ้ำระบบเครือญาติ ซึ่งเป็นฐานของระบบการเอาแรงในการทำนากการแสวงหาปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิตและการช่วยเหลือทางสังคมอื่น ๆ ในชุมชนช่อง

ตัวอย่างเช่น พิธีกรรมการเล่นผีหิ้งผีโรงเป็นพิธีของชาวช่องแตรโบราณ เพื่อจะเป็นการให้ผีปู่ย่าตายายที่ตายไปเข้ามาสิงสู่กับคนที่เล่นผีหิ้งผีโรง และลูกหลานจะถามความทุกข์สุขแก่บรรพบุรุษที่ตายไปว่าต้องการอะไรจะทำบุญอุทิศส่วนบุญส่วนกุศลไปให้ตามที่ต้องการ เป็นการรวมญาติพี่น้องให้ได้พบปะพูดคุยกัน นอกจากนี้จะเป็นการรวมญาติพี่น้องได้มาพบปะพูดคุยกันแล้ว ยังถือว่าเป็นการควบคุมความประพฤติของลูกหลานอีกอย่างหนึ่งด้วย พฤติกรรมที่บรรพบุรุษไม่ชอบ เช่น การไม่รักพี่รักน้อง ไม่ยอมช่วยเหลือพี่น้องที่ตกทุกข์ได้ยาก หรือไม่ยอมดูแลผู้เฒ่าผู้แก่ที่ยังมีชีวิตอยู่ หรือขี้เกียจไม่ขยันทำมาหากินเหมือนคนอื่น ปล่อยให้ลูกเมียลำบาก ไม่มีความซื่อสัตย์ ไม่มีความจริงใจต่อพี่น้อง เป็นต้น (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 70)

นอกจากการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษแล้วการนับถือผีอื่น ๆ ก็ถือเป็นทุนทางวัฒนธรรมในการช่วยอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ ตัวอย่างเช่น การนับถือผีป่าก็เป็นการช่วยอนุรักษ์ป่าให้เป็นเสมือนซูปเปอร์มาร์เก็ตของชุมชนของ เช่น การไปหาปลาเป็นอาหาร การไปเก็บผักหรือสมุนไพร เป็นต้น ดังนั้น จึงมีตำนานของคนของที่ชี้ให้เห็นว่า ถ้าหากเข้าป่าไปแล้วพูดไม่ดี หรือทำกริยาไม่ดี ถือว่าเป็นการดูถูกป่า ผีป่าจะโกรธ และจะมาทำให้มีอันตราย เช่น เจ็บไข้ หรือบาดเจ็บ บางทีก็ให้หลงป่าหาทางกลับไม่ได้ บางทีก็พบสัตว์ร้าย เป็นต้น แต่ถ้าหากก่อนจะเข้าป่าได้กราบไหว้ขอพรกล่าวคำที่เป็นสิริมงคลแล้วจะโชคดีไม่มีอันตราย และนอกจากนี้ “ผี” ก็จะมาคอยรังควานทำให้คนในหมู่บ้านเจ็บไข้ได้ป่วย ซึ่งต้องทำพิธีเป่าหัว รดน้ำมนต์ โดยหมอผีประจำหมู่บ้าน

กลไกของรัฐก็มีผลต่อระบบพิธีกรรมบนฐานการนับถือผี เนื่องจากการเข้ามาแทนที่ของระบบกรรมสิทธิ์ของรัฐในเขตป่าเขาลำเนาไพร โดยเริ่มต้นจากการที่รัฐให้สัมปทานภาคธุรกิจเอกชนเข้ามาตัดไม้ในป่าเขาคิซมัญญู กล่าวคือ ในปี พ.ศ. 2490 ได้มีนายทุนกลุ่มโรงเลื่อยไทยรักมิตรได้เข้ามาตัดไม้จากการขอสัมปทานทั้งป่า เช่น ขอตัดไม้ทั้งป่าอึ้นแปะในครั้งแรกหลังจากตกลงแล้วจะขอสัมปทานพื้นที่ป่าบริเวณใหม่ไปเรื่อย ๆ จนไม้ใหญ่หมด ในการตัดไม้ใหญ่เพื่อส่งโรงเลื่อยนั้น กลุ่มนายทุนจะใช้เลื่อยสมัยใหม่ที่สามารถตัดไม้ขนาดใหญ่ได้ โดยจ้างคนของเป็นคนเลื่อยไม้ โดยคนของจะต้องซื้อเลื่อยเองจากการที่บริษัทจ่ายเงินให้ก่อนล่วงหน้า การตัดไม้ของกลุ่มนายทุนโรงเลื่อยไทยรักมิตรเป็นการดำเนินงานขนาดใหญ่ ทำให้ป่าสูญเสียไปอย่างรวดเร็ว เช่น มีการจ้างคนทั้งตำบลมาเพื่อเลื่อยไม้สัมปทาน และหลังจากการตัดไม้สัมปทานเสร็จแล้วบริษัทก็จะไม่รับผิดชอบที่จะปลูกป่าทดแทนจึงทำให้ป่าสูญเสียไปอย่างมาก เป็นต้น (สุเรขา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 98)

การที่รัฐให้สัมปทานเอกชนมาทำธุรกิจตัดไม้ในป่าเขาคิซมัญญู เป็นการทำลายไม้ใหญ่ที่นำไปสู่การลดลงของความหลากหลายทางชีวภาพในป่า เช่น การตัดต้นยางนา ซึ่งเป็นไม้ใหญ่ในป่าส่งผลให้บ่อน้ำมันยางที่อยู่ในป่าหมดไปด้วย เป็นต้น นอกจากนี้การเข้ามาตัดไม้ในป่าโดยการให้สัมปทานนายทุน ยังนำไปสู่การบุกเบิกที่ดินในป่าเพื่อมาปลูกพืชเศรษฐกิจโดยการเข้ามาของกลุ่มคนไทยและคนจีน หลังจากที่ดินบรรทุกซุงได้เปิดเส้นทางคมนาคมระหว่างเมืองและชุมชนของให้เดินทางได้สะดวกยิ่งขึ้น จากเดิมซึ่งเป็นการใช้เกวียนมาเป็นใช้รถโดยทางถนนแทน การเข้ามาจับจองที่ดินเพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจ เช่น มันสำปะหลัง ผลไม้และยางของกลุ่มคนไทยและคนจีน เริ่มจากการเข้ามาแย่งที่ดินของกลุ่มชาวช่องแตร เนื่องจากคนของนั้นจับจองที่ดินโดยไม่ได้ใช้ระบบกรรมสิทธิ์ที่เป็นทางการ ดังนั้น เมื่อเกิดปัญหาการแย่งที่ดินกันระหว่างคนไทยและคนจีน คนของจึงมักจะเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ทางกฎหมายและต้องสูญเสียที่ดินไปเป็นจำนวนมาก การเกิดปัญหาสูญเสียที่ดินของชาวช่องแตรและความ

ต้องการที่ดินเพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจได้ส่งผลต่อเนื่องไปสู่การวางป่าเพื่อทำสวนทำไร่ในเขตป่าสงวน (สุรธา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 35)

การเข้ามาตั้งถิ่นฐานเพิ่มขึ้นของคนเมืองในเขตชุมชนของศิขณภูทำให้เกิดการขยายตัวของเมืองในเขตชุมชนของ ซึ่งมีผลต่อความอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ เช่น การขุดรอกสายน้ำทำให้ปลาต่าง ๆ ได้สูญหายและลดลงมากในปัจจุบัน เช่น ปลาตุกร้าพัน ปลาพลวง ปลากั้ง ปูหิน และอีกัวน่าหรือที่เรียกว่า “รัง” ในภาษาของ เป็นต้น (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 84) แต่การเข้ามาเป็นเจ้าของกรรมสิทธิ์ในป่าของรัฐส่วนกลาง เป็นการเข้ามาแทนที่กลไกบูรณาการที่มีอยู่เดิม คือ ระบบพิธีกรรมบนฐานการนับถือ เนื่องจากกลุ่มของในปัจจุบันไม่สามารถเข้าไปใช้ประโยชน์จากการหาของป่า โดยอ้างอำนาจรัฐและกฎหมายการควบคุมป่าศิขณภูของรัฐมีพัฒนาการมาตามลำดับ หลังจากการให้สัมปทานตัดไม้ป่าแก่ภาคเอกชน

กล่าวคือในระยะแรกยังมีลักษณะอะลุ่มอล่วยให้คนของเข้าไปหาของป่าได้เนื่องจากเจ้าหน้าที่หรือลูกจ้างของรัฐยังเป็นคนที่อยู่ในพื้นที่ ซึ่งรู้จักกับวิถีชีวิตดั้งเดิมของกลุ่มของเป็นอย่างดี แต่หลังจากที่มีการใช้เจ้าหน้าที่จากการสอบเข้าหรือโอนย้ายมาจากส่วนกลาง ซึ่งเป็นคนนอกพื้นที่ก็จะมีลักษณะเข้มงวดตามตัวบทกฎหมายมากขึ้น จนในที่สุดเมื่อมีการบุกรุกป่าเข้าไปตัดไม้กฤษณาที่มีราคาแพงในป่า ทำให้หน่วยงานป่าไม้จำเป็นต้องมีมาตรการเด็ดขาดต่อคนของที่เข้าไปหาของป่า เช่น การใช้มาตรการปรับเป็นเงินจำนวนมาก อาทิ การเข้าไปจับกระรอกอาจถูกปรับถึงตัวละ 500 บาท การปรับในราคาสูงเช่นนี้ ย่อมทำให้ชาวของซึ่งโดยทั่วไปมีฐานะไม่ร่ำรวยก็ไม่กล้าเข้าไปหาของป่าอีกต่อไป เป็นต้น (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 84) ดังนั้น การเข้ามาของระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเป็นเจ้าของป่าจึงเป็นการทำลายกลไกกรรมสิทธิ์ร่วมของชุมชนของในป่า และถือว่าเป็นการทำลายทุนทางสิ่งแวดล้อมของของมาจนถึงในปัจจุบัน

5.1.2 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านการเมืองการปกครอง

อัตลักษณ์ทางการเมืองการปกครองของชาวของมีการเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัดเมื่อกลไกการเลือกตั้งเข้ามาคัดกรองระบบอาวุโสของระบบเครือญาติในกลุ่มชาติพันธุ์ของ เนื่องจากได้สร้างความขัดแย้งจากการแข่งขันเลือกตั้งทางการเมืองในหมู่ผู้นำที่อยู่ในเครือญาติเดียวกัน ในบรรดากลไกการเลือกตั้งของรัฐตั้งแต่การเลือกตั้งผู้ใหญ่บ้านในการปกครองท้องที่ และการเลือกตั้งนายกของการปกครองท้องถิ่น ก็จะพบว่า การเลือกตั้งขององค์กรปกครองท้องถิ่นได้สร้างความแตกแยกระหว่างผู้นำในระบบเครือญาติด้วยกันอย่างเห็นได้ชัด โดยแบ่งผู้นำออกเป็น 2 กลุ่ม คือ ผู้นำของการปกครองท้องที่ และผู้นำของการปกครองท้องถิ่น ตัวอย่างเช่น ในตำบลคลองพลูนั้น กระบวนการแข่งขันการเลือกตั้งนายกองคการบริหารส่วนตำบลระหว่างผู้นำในตระกูลผันผายได้ก่อให้เกิดความแตกแยกระหว่าง 2 กลุ่ม ของคนในตระกูลเดียวกัน โดยกลุ่มหนึ่งมีตำแหน่งอยู่ในการปกครองท้องที่ และอีกกลุ่มหนึ่งอยู่ในตำแหน่งขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น เป็นต้น (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 85)

พบว่ากลุ่มผู้บริหารท้องถิ่น ไม่ได้เข้าร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ของโครงการ ขณะเดียวกัน ก็แสดงท่าทีเมินเฉยต่อกิจกรรมของโครงการ เช่น ไม่เดินเข้าไปในพื้นที่ทางกายภาพของโครงการวิจัย และไม่เข้าร่วมกิจกรรมแม้ว่าจะถูกเชื้อเชิญ เป็นต้น ตรงกันข้าม เมื่อกลุ่มผู้บริหารท้องถิ่นจัดงานมหาสงกรานต์บ้านของ มีการแสดง การละเล่น และการรดน้ำดำหัวผู้อาวุโสในท้องถิ่น

ก็พบว่า กลุ่มผู้บริหารท้องถิ่นก็ไม่เชิญกลุ่มคนท้องถิ่นมาร่วมงาน ขณะเดียวกันกลุ่มคนท้องถิ่นก็ไม่สนใจเข้าร่วมในกิจกรรมที่ถูกจัดขึ้น แม้ว่าพื้นที่จัดงานจะอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับพื้นที่บ้านของตนเองก็ตาม นอกจากนี้ ยังพบเห็นพฤติกรรมที่ไม่ให้ความร่วมมือในเหตุการณ์ต่าง ๆ เช่น การไม่ร่วมงานบุญส่งทุ่ง เมื่ออีกกลุ่มหนึ่งจัดขึ้น และการไม่ไปร่วมทำบุญในวัดเดียวกัน เป็นต้น (เอนก รักเงิน, 2551 : 15)

ความแตกแยกระหว่างกลุ่มผู้นำที่อยู่ในเครือญาติตระกูลผันผายเดียวกัน โดยการแต่งงานมีพัฒนาการจากการเข้ามาของกลไกการเลือกตั้งตามลำดับ ดังนี้

แต่เดิมนั้น ตำบลคลองพลูมีแต่เฉพาะการปกครองท้องที่ โดยผู้นำในตระกูลธรรมวิริยะ เช่น กำนันบุญ ธรรมวิริยะ (ก่อน พ.ศ. 2507) เป็นคนบ้านตะเคียนทองที่ดำรงตำแหน่งกำนันตำบลตะเคียนทอง ประกอบด้วย หมู่บ้านจำนวน 10 หมู่บ้าน และบ้านคลองพลู เป็นเพียงหมู่บ้านหนึ่งเท่านั้น โดยมี “บัว คงคาเขียว” เป็นผู้ใหญ่บ้านคลองพลู ขณะนั้น มีบ้านเรือนเข้ามาตั้งถิ่นฐานประมาณ 10 กว่าหลังคาเรือน เช่น ตระกูลสีสมบัติ ไทรสูง ผันผาย คงคาเขียว และดอกพิบูล เป็นต้น

บทบาทหน้าที่ของกำนันผู้ใหญ่บ้าน คือ การแจ้งการเกิด และการตายของคนในตำบลต่อหน่วยงานรัฐ แต่ประเด็นที่น่าสนใจ คือ กำนันบุญมีบทบาทในการรวบรวมของป่า ได้แก่ กระวาน และน้ำมันยาง เป็นต้น ส่งขายให้กับพ่อค้าชาวจีนที่เข้ามารับซื้อผลผลิตภายในท้องถิ่น นอกจากนี้พ่อค้าชาวจีนหลายคนก็ได้สมรสกับคนในท้องถิ่น ซึ่งพระสี เตชพล (เอนก รักเงิน, 2551) กล่าวถึงในกรณี “เตี้ยกิม” สมรสกับ “ตาล” และมีลูกสาวชื่อว่า “ลมุด” ซึ่งเตี้ยกิมจะเข้ามารับซื้อของป่า นำออกไปขายในเมืองจันทบุรี นำสิ่งของเครื่องใช้ที่จำเป็นจากในเมืองเข้ามาแลกเปลี่ยนกับของป่า โดยเป็นผู้กำหนดราคาเอง ต่อมาเตี้ยกิมจึงได้ทำการผลิตเหล้าขายให้กับคนท้องถิ่น จนมีฐานะร่ำรวย ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างกำนันบุญกับเตี้ยกิมมีความใกล้ชิดเพิ่มขึ้น เมื่อกำนันบุญสมรสกับลมุดและร่วมกันค้าขายในตำบลตะเคียนทอง โดยเป็นผู้นำสิ่งของจำเป็นจากเมืองเข้ามาขายยังท้องถิ่น

ต่อมาตระกูลผันผายได้เข้ามามีบทบาทในการปกครองท้องที่แทนตระกูลธรรมวิริยะ โดยกำนันเสรี ผันผาย (พ.ศ. 2507) ซึ่งเป็นคนบ้านคลองพลู แต่มีเครือญาติอยู่ที่บ้านตะเคียนทอง เป็นหลาน (ลูกของพี่สาว) “บัว คงคาเขียว” ได้เข้ามาทำงานทางการปกครองท้องถิ่นตั้งแต่ดำรงตำแหน่ง ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน ผู้ใหญ่บ้าน และกำนันตำบลตะเคียนทอง ตามลำดับ โดยได้รับตำแหน่งกำนัน เมื่อปี พ.ศ. 2507 ซึ่งมีหลานชายเป็นผู้ช่วยในตำแหน่งสารวัตรกำนัน 2 คน คือ “กี ศรีสมบัติ” และ “เงิน ผันผาย” บทบาทสำคัญของกำนันในการพัฒนาท้องถิ่น คือ การสร้างอนามัยคลองพลู การตัดถนนเชื่อมโยงระหว่างตะเคียนทอง คลองพลู น้ำขุ่น และจันทเขลม (เอนก รักเงิน, 2551 : 60)

การที่ตระกูลผันผาย ได้รับการยอมรับจากรัฐ (อำเภอมะขาม) ให้ดำรงตำแหน่งผู้ปกครองท้องถิ่นแทนตระกูลธรรมวิริยะที่เป็นคนตะเคียนทอง เนื่องจาก เชื่อว่ากำนันบุญมีความใกล้ชิดกับพ่อค้าคนจีนมากกว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐ ขณะเดียวกัน ยุคกำนันเสรี ก็เป็นช่วงสัมปทานป่าไม้ มีคนไทยเข้ามาจับจองพื้นที่ดินจำนวนมาก และมีการตัดถนนเชื่อมโยงกับเมืองจันทบุรี จึงทำให้ผู้นำท้องถิ่นได้อาศัยความเป็นผู้นำเชื่อมโยง แสวงหาทรัพยากรท้องถิ่น เพื่อผลประโยชน์ของกลุ่มเครือญาติ (เอนก รักเงิน, 2551 : 61) ต่อมากำนันฉลอง ธรรมวิริยะ (พ.ศ. 2529) ของตระกูลธรรมวิริยะ ซึ่งเป็นลูกชายกำนันบุญ ธรรมวิริยะ ซึ่งได้กลับเข้ามามีอำนาจในการปกครองท้องที่อีกครั้งหนึ่ง เนื่องจากได้มีการกำหนดให้มีการเลือกตั้งกำนันผู้ใหญ่บ้าน ในช่วงปี พ.ศ. 2529 ซึ่งเป็นการแข่งขัน

ระหว่าง “ฉิน ผันผาย” กับ “ฉลง ธรรมวิริยะ” การเลือกตั้งในครั้งนี้ เป็นการแบ่งขั้วอำนาจระหว่างคนของบ้านตะเคียนทองกับคนของบ้านคลองพลู (เอนก รักเงิน, 2551 : 61)

ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2530 เมื่อมีประกาศแยกตำบลระหว่าง ตำบลตะเคียนทอง กับตำบลคลองพลู จึงต้องมีการจัดเลือกตั้งกำนันตำบลคลองพลูขึ้น โดยเป็นการแข่งขันระหว่าง “ฉิน ผันผาย” (คนคลองพลู) กับ “เสียน ฤงทอง” (คนบ้านจันทเขลม) ผลปรากฏว่าฉิน ผันผาย ได้รับการเลือกตั้งและนับได้ว่าเป็นกำนันตำบลคลองพลูคนแรก ต่อมาปี พ.ศ. 2532 มีประกาศแยกตำบลคลองพลูกับตำบลจันทเขลมออกจากกัน และ “เสียน ฤงทอง” ก็ได้รับตำแหน่งกำนันตำบลจันทเขลมในเวลาต่อมา (เอนก รักเงิน, 2551 : 62)

ตระกูลผันผายได้ยอมรับชนชาติพันธุ์อื่น โดยการแต่งงานระหว่างตระกูลของกับคนไทยหรือคนจีน คนนอกกลุ่มชาติพันธุ์ของที่ได้มาแต่งงานกับคนในตระกูลผันผายแล้วก็ถือว่าเป็นคนที่อยู่ในตระกูลเครือญาติผันผาย แต่หลังจากที่มีการเลือกตั้งการปกครองท้องถิ่นเข้ามาในชุมชนของก็มีผลให้ผู้นำในตระกูลผันผายลงแข่งขันเลือกตั้งผู้บริหารท้องถิ่นกันเอง จนนำไปสู่ความขัดแย้งและการเสื่อมบทบาทของระบบผู้อาวุโสในตระกูล ตัวอย่างเช่น กำนันสมชาย นาสวน กำนันสมชายเป็นคนไทย มาจากเมืองจันทบุรี เข้ามาเป็นลูกเขยของกำนันเสริญ ผันผาย และทำงานเป็นรองผู้จัดการบริษัทสวนยางสินแดนไทย ซึ่งเป็นกลุ่มนายทุนที่มีอิทธิพลมากที่สุดในแถบเขาคิชฌกูฏ ในขณะนั้นสมชาย นาสวน ได้รับการสนับสนุนจากตระกูลผันผายให้ได้รับเลือกตั้งเป็นกำนันตำบลคลองพลู แต่เป็นกำนันเพียงแค่ 1 ปี ก็ลาออกจากตำแหน่ง เพื่อลงสมัครรับการเลือกตั้งตำแหน่งประธานผู้บริหารองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลู (เอนก รักเงิน, 2551 : 63)

สืบเนื่องมาจากปี พ.ศ.2538 ได้จัดตั้งองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลูขึ้นตามพระราชบัญญัติสภาตำบลและองค์การบริหารส่วนตำบล พ.ศ. 2537 มีพื้นที่รับผิดชอบขนาด 134 ตารางกิโลเมตร หรือ 83,750 ไร่ โดยองค์การบริหารส่วนตำบล คือหน่วยงานบริหารราชการส่วนท้องถิ่น มีฐานะเป็นนิติบุคคล และองค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) มีหน้าที่เป็นหน่วยราชการบริหารส่วนท้องถิ่น ซึ่งขณะนั้น กำนันฉิน ผันผาย ได้รับตำแหน่งให้เป็นประธานกรรมการบริหารส่วนตำบลคลองพลูโดยตำแหน่ง ต่อจากนั้น กำนันสมชาย นาสวน ก็เข้ามาเป็นประธานกรรมการบริหารสืบต่อมา และปี พ.ศ. 2542 ได้เปิดให้มีการเลือกตั้งนายกองค์การบริหารส่วนตำบล โดยเป็นการแข่งขันระหว่าง “กำนันสมชาย นาสวน” กับ “กำนันฉิน ผันผาย” ปรากฏว่า สมชาย นาสวน ได้รับการเลือกตั้งให้เป็น นายกองค์การบริหารส่วนตำบลคลองพลู คนแรกจนถึงปัจจุบัน ซึ่งการเข้ามาเป็นผู้นำท้องถิ่นของสมชาย นาสวน ส่งผลทำให้กลุ่มคนไทยภายในท้องถิ่นมีบทบาทในการบริหารงานเหนือกว่ากลุ่มดั้งเดิม (เอนก รักเงิน, 2551 : 63)

ความขัดแย้งระหว่างผู้นำในตระกูลผันผายทั้ง 2 กลุ่มดังกล่าว ยังได้ขยายความขัดแย้งนำไปสู่ผู้นำในตระกูลอื่นด้วย กล่าวคือในกรณีของกำนันเดชนพปฎล แก้วสุข (พ.ศ. 2542) เป็นตระกูลที่มาจากตะเคียนทอง และอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานบ้านคลองพลู ได้รับการสนับสนุนจากตระกูลผันผายในการปกครองท้องถิ่น ในฐานะผู้ใหญ่บ้านคลองพลู และได้รับการเลือกตั้งเป็นกำนันตำบลคลองพลู เป็นกำนันตำบลคลองพลูหลังจากที่กำนันฉิน ผันผายได้หมดวาระการดำรงตำแหน่ง ดังนั้น จึงนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างผู้นำในกลุ่มการปกครองท้องถิ่นที่โดยแกนนำของกำนันเดชนพปฎล

และผู้ดำเนินการปกครองท้องถิ่นโดยการนำของนายสมชาย นาสวนตามทีกล่าวมาแล้วข้างต้น (เอนก รักษ์เงิน, 2551 : 64)

5.1.3 การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นของทางด้านสังคม

การเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางด้านสังคมของชาวช่องประการหนึ่งก็คือ การเปลี่ยนจากการดำรงชีวิตของชาติพันธุ์จากเดิมที่เป็นวัฒนธรรมเดี่ยวมาสู่พหุวัฒนธรรมในปัจจุบัน คือ การที่ชาวช่องจะต้องดำรงอยู่ร่วมกับคนจีนและคนไทยที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในชุมชนของภายหลัง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงที่มีการเดินทางด้วยถนนทำให้สะดวกขึ้น ก็เพราะอาศัยกลไกการสมรสระหว่างชาติพันธุ์ของกับกลุ่มคนไทยและคนจีน ซึ่งหมายความว่า กลุ่มช่องได้ยอมรับคนไทยและคนจีนเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของระบบเครือญาติที่เกี่ยวข้องกันด้วยการแต่งงาน การอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนไทย ซึ่งหมายถึง กลุ่มคนที่พูดภาษาไทยมีค่านิยมและจารีตประเพณีที่คล้ายคลึงกับคนในเมือง

โดยพบว่า หลังจากมีการพัฒนาท้องถิ่นตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 1 (พ.ศ. 2504) เริ่มมีผู้คนจากจังหวัดต่าง ๆ ในภูมิภาคตะวันออก ได้แก่ จังหวัดจันทบุรี ชลบุรี ระยอง ตราด และฉะเชิงเทรา เป็นต้น อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในพื้นที่บ้านตะเคียนทอง คลองพลู และน้ำขุ่น โดยส่วนใหญ่เข้ามาจับจองที่ดิน เพื่อปลูกพืชไร่ ต่อมาจึงมีการสมรสกับคนช่อง ซึ่งเป็นคนดั้งเดิมในท้องถิ่น โดยพบว่า คนไทยที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานจะเป็นผู้ชาย และเข้ามาสมรสกับผู้หญิงคนช่องในท้องถิ่น ดังนั้น ลูกหลานจึงใช้นามสกุลของฝ่ายผู้ชายที่เป็นคนไทย และมีค่านิยมไม่แตกต่างจากคนไทยทั่วไป

ช่วงแรกของการตั้งถิ่นฐานของคนไทย จะมีบทบาทในฐานะเป็น “เขย” ซึ่งเป็นแรงงานสำคัญของสายตระกูลคนช่องในท้องถิ่น ต่อมาเมื่อมีองค์กรบริหารส่วนตำบลคลองพลูเกิดขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2537 กลุ่มคนไทยที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในบ้านคลองพลูเริ่มมีบทบาทในฐานะผู้นำท้องถิ่น นอกจากนี้ ยังพบว่า กลุ่มคนไทยที่อพยพเข้ามายังประกอบธุรกิจค้าขาย และทำสวนผลไม้ ซึ่งมีฐานะทางเศรษฐกิจร่ำรวยกว่าคนช่องในท้องถิ่น ดังคำกล่าวของชาวช่องคนหนึ่งที่ได้กล่าวว่า คนไทยที่เข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่นี้ ไม่ว่าจะเป็นคนนนท์ หรือคนจันท เขามีเทคโนโลยีที่ดีกว่าเรา เขาค้าขายเก่งกว่าเรา คนช่องสู้พวกเขาไม่ได้หรอก เขารู้ว่าจะต้องทำการผลิตอย่างไร และหาตลาดได้จากที่ไหน (เอนก รักษ์เงิน, 2551 : 47-48)

การอพยพเข้ามาของคนจีนส่วนใหญ่จะมาจากเขตอำเภอเมืองจันทบุรี เริ่มแรกเป็นการเข้ามาของพ่อค้าคนจีนในท้องถิ่น เพื่อรับซื้อของป่าในปริมาณมาก โดยเฉพาะกระวานและน้ำมันยาง พร้อมกับนำเครื่องอุปโภคบริโภคที่จำเป็นเข้ามาแลกเปลี่ยนกับสินค้าของป่าด้วย และบางครั้งก็ผูกขาดการรับซื้อของป่า ด้วยวิธีการที่ให้ชาวบ้านนำสินค้าไปใช้ประโยชน์ก่อน และพ่อค้าจะเข้ามารับผลผลิตจากป่าเป็นการแลกเปลี่ยนภายหลัง แต่พ่อค้าคนจีนส่วนใหญ่จะอาศัยอยู่ในเมืองจันทบุรี ไม่ได้มาตั้งถิ่นฐานในท้องถิ่น ซึ่งการเข้ามาตั้งถิ่นฐานของคนจีน เริ่มขึ้นเมื่อประมาณปี พ.ศ. 2500 เมื่อคนจีนจากเมืองจันทบุรีเข้ามาจับจองที่ดินว่างเปล่า เพื่อทำกิน เพื่อทำไร่ ขณะเดียวกันลูกหลานของครอบครัวคนจีนก็จะสมรสกับคนช่อง และมักจะประกอบอาชีพค้าขายในท้องถิ่น ซึ่งตั้งแต่ปี พ.ศ. 2540 เป็นต้นมา กลุ่มคนเชื้อสายจีนได้เข้ามาตั้งร้านค้าของชำ และรับซื้อผลผลิตทางการเกษตร ซึ่งถือว่าเป็นกลุ่มคนที่มีฐานะทางเศรษฐกิจร่ำรวยในบ้านคลองพลู

จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า การเข้ามาตั้งถิ่นฐานบ้านคลองพลูของกลุ่มคนไทย และจีน จะเห็นว่า คนของจะเป็นคนดั้งเดิม โดยมีคนไทยและคนจีนอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐาน ภายหลังในช่วงของการเริ่มต้นแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ซึ่งคนไทยและจีนส่วนใหญ่จะ สรรสกับคนของ และมีบทบาททางเศรษฐกิจ และการปกครองในท้องถิ่น ขณะที่คนของกลับ กลายเป็นคนที่มีฐานะทางเศรษฐกิจยากจน และไม่สามารถจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของตนเองได้ เหมือนในอดีต ขณะเดียวกันภาษาและวัฒนธรรมของก็สูญหายจากการเข้ามาสมรสระหว่างคนไทย และจีนกับคนของในสายตระกูลต่าง ๆ ภายในท้องถิ่น (เอนก รักเงิน, 2551 : 48)

อัตลักษณ์ทางสังคมของชาวช่องที่มีการเปลี่ยนแปลงที่เห็นได้ชัดอีกประการหนึ่ง ก็คือ ประเพณีการแต่งงานของชาวช่อง สำหรับประเพณีการแต่งงานในฐานะพิธีกรรมหนึ่งที่ตกทอด มายาวนาน อาจเข้าใจได้ว่าเป็นกลไกทางวัฒนธรรมแบบหนึ่งที่เคยช่วยเสริมสร้างให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า การบูรณาการให้เกิดสัมพันธภาพในความแตกต่างหลากหลายระหว่างชาติพันธุ์ของและกลุ่มชาติพันธุ์ อื่นนั้นได้ถูกแปรเปลี่ยนความหมายไปมาก จากที่ในอดีตถือได้ว่าเป็นสิ่งสำคัญในการค่อย ๆ ผสมรวม คนอื่น/ความเป็นอื่นได้เข้ามาในระบบเครือญาติของช่อง แต่ในปัจจุบันได้เสื่อมบทบาทลงจากการ เข้ามาของกลไกของการเลือกตั้งและกลไกตลาดของระบบการผลิตเพื่อขาย กลไกการเลือกตั้งดังกล่าว มีผลต่อกลไกการแต่งงานในระบบเครือญาติในหมู่ผู้นำเป็นหลัก ดังนี้

ในด้านวัฒนธรรมประเพณีการแต่งงานนั้น ในอดีตชาวช่องถือว่าการแต่งงานเป็น งานใหญ่ โดยเฉพาะงานแต่งงานของลูกสาวคนโตซึ่งจะต้องดูแลพ่อแม่ในยามแก่เฒ่า ดังนั้นประเพณี การแต่งงานจึงมีความผูกพันกับการนับถือผีบรรพบุรุษเป็นอย่างมาก แต่ในปัจจุบันการแต่งงานของ ชาวช่องได้เปลี่ยนแปลงไปมาก จากการผูกข้อมือก็เปลี่ยนมาเป็นการรดน้ำสังข์แบบไทย คู่บ่าวสาว จากที่แต่งกายด้วยเสื้อผ้าธรรมดาที่เปลี่ยนมาเป็นชุดสากลและชุดราตรียาว โดยมีการจัดงานเลี้ยงโต๊ะ จินหลังพิธีแต่งงาน ส่วนข้าวของเครื่องใช้ เครื่องเช่นไห้วต่าง ๆ ที่เคยต้องใช้เป็นจำนวนมากก็เหลือ จำนวนน้อยลง บางอย่างก็ไม่ใช่ บางอย่างก็เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม อีกทั้งการแต่งงานพิธีใหญ่หรือที่ เรียกว่าการแต่งงานกาดักก็ไม่นิยมทำกันแล้วในปัจจุบันเพราะเป็นงานใหญ่ (สุทธิวิทย์ จรตล, 2548 : 107)

อัตลักษณ์ทางสังคมที่มีความสำคัญต่อชาวช่องที่มีการเปลี่ยนแปลง ก็คือ พิธีกรรมการนับถือผี คือ การเล่นผีหึ่งและผีโรง พิธีกรรมการเล่นผีหึ่งและผีโรงซึ่งถือว่าเป็นพิธีกรรมที่ มีการติดต่อกับบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้ว แต่ในปัจจุบันการเล่นผีหึ่งและผีโรง ลดเหลือน้อยมาก สาเหตุอาจจะเกิดมาจากถ้ามีปีใดที่ไม่ได้เล่นผีหึ่งผีโรงญาติพี่น้องอาจเจ็บไข้ได้ป่วย ฉะนั้นคนที่มีผีหึ่งผี โรงจึงไม่ยอมเล่นต่อ นอกจากนี้ในการเล่นแต่ละครั้งยังต้องใช้เงินจำนวนมากในการทำพิธี หากไม่มีการอนุรักษ์พิธีกรรมการเล่นผีหึ่งผีโรงเอาไว้ ไม่นานการเล่นผีหึ่งผีโรงจะหายไป เหลือไว้แต่เป็นเพียง ชื่อในตำนานเท่านั้น (สุทธิวิทย์ จรตล, 2548 : 107)

ประเพณีการทำบุญส่งทุ่ง คือ พิธีการทำบุญส่งเสบียงอาหารให้แก่เหล่ายมทูตต่าง ๆ ทั้งตามข้างทุ่งและข้างทาง เพื่อที่จะให้ท่านเดินทางไปยังมอโลกได้อย่างมีความสุข ผู้คนในโลกมนุษย์ก็จะ ได้มีความสุขเช่นกัน โดยจะมีการกำหนดพื้นที่ในการประกอบพิธีไว้ล่วงหน้า ส่วนมากมักจะเป็น บริเวณภายนอกหมู่บ้าน จากนั้นจึงจะช่วยกันหุงหาข้าวปลาอาหาร และทำการนอนพักค้างแรมกันที่ บริเวณนั้น สิ่งของที่ได้มาหามนำไปใช้ในการอื่น ๆ และห้ามคณะของยมทูตและเหล่าบริวารกลับไป

นอนที่บ้านของตนเองจนกว่าจะเสร็จพิธี เช้าวันรุ่งขึ้นชาวบ้านก็พร้อมใจกันนำเอาข้าวปลาอาหารทั้งคาวหวาน และสิ่งที่ขาดไม่ได้เลยในพิธีนี้ก็คือข้าวหลาม ที่แต่ละครอบครัวจะต้องเผาข้าวหลามกันมาเองแล้วต้องนำมาร่วมในพิธี มีการนิมนต์ให้พระสงฆ์ประกอบพิธีทางพุทธศาสนา เมื่อพิธีสงฆ์เสร็จสิ้นลงแล้วก็จะทำการรับประทานอาหารร่วมกัน หลังจากนั้นทุกคนก็ร่วมใจกันทำพิธีส่งยมทูตของชาวชองต่อไป (สุทธิวิทย์ จรตล, 2548 : 107) ในปัจจุบันพิธีการทำบุญส่งทุ่งจะเป็นพิธีกรรมของสงฆ์มากกว่าพิธีกรรมของชาวชอง ในการเข้าร่วมพิธีจะเป็นการทำตามพิธีกรรมของสงฆ์เป็นหลักนับตั้งแต่การถวายอาหาร ข้าวหลาม สวดมนต์ และการทำพิธีต่าง ๆ ล้วนแล้วแต่เป็นการกำหนดขึ้น โดยการนิมนต์พระภิกษุสงฆ์มาสวดมนต์และให้พร ในตอนท้ายสุดของพิธีถึงจะมีพิธีกรรมเล็กน้อยสำหรับกลุ่มชาวชอง ซึ่งถือว่าการทำบุญส่งทุ่งในปัจจุบันมีขั้นตอนที่เกี่ยวข้องกับพิธีของชองน้อยมากเมื่อเทียบกับพิธีสงฆ์

นอกจากพิธีกรรมเกี่ยวกับผีหิ้งผีโรงแล้ว พิธีกรรมเกี่ยวกับผีที่มีการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากคือ พิธีกรรมการนับถือผีที่เกี่ยวกับป่า กลุ่มคนชองจะมีความเชื่อเรื่องผีป่าคือ ถ้าหากเข้าป่าไปพูดไม่ดี หรือทำกริยาไม่ดี เป็นการดูถูกป่า ผีป่าจะโกรธและจะมาทำให้มีอันตราย เช่น เจ็บไข้ หรือบาดเจ็บ บางทีก็ให้หลงป่าหาทางกลับไม่ได้ บางทีก็พบสัตว์ร้าย เป็นต้น แต่ถ้าหากก่อนจะเข้าป่าได้กราบไหว้ขอพร กล่าวคำที่เป็นสิริมงคลแล้วจะโชคดีไม่มีอันตราย นอกจากนี้ต้นไม้ใหญ่ในป่ายังมีผีอยู่ประจำต้นไม้ เช่น ผีนางตะเคียนอยู่ประจำต้นตะเคียนทอง หรือผีตะแบกอยู่ประจำต้นตะแบก เป็นต้น ดังนั้น อาชีพที่เกี่ยวกับป่าของชองจึงมีบทบาทของพิธีกรรมการนับถือผีมากกว่าเทพเจ้า หรือมากกว่าพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา ถึงแม้ชองจะเป็นชนพื้นเมือง ที่มีอิทธิพลของวัฒนธรรมอินเดียในสมัยขอมเรืองอำนาจ อิทธิพลของขอมก็ไม่มีบทบาทใด ๆ เลย แม้แต่เทพเจ้าของอินเดีย ก็เป็นเพียงการเอียนามเท่านั้น ไม่มีอิทธิพลทางความเชื่อ (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 78)

พิธีกรรมการนับถือผีของชองมีผลต่อการช่วยอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพในป่า เนื่องจากความเชื่อดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าป่าและต้นไม้มีผีเป็นเจ้าของ ดังนั้น คนที่เข้าไปหาของป่าจึงเป็นเพียงขอใช้ประโยชน์ของทรัพยากรจากป่ามากกว่าจะเข้าไปเป็นเจ้าของโดยตรง สำหรับกลุ่มชองป่าถือว่าเป็นของส่วนกลางที่คนในชุมชนสามารถเข้าไปใช้ประโยชน์ได้ก่อนที่จะมีกลไกของรัฐส่วนกลางเข้ามาควบคุมป่าไม้ เช่น การไปจับปลามาทำอาหารตามแม่น้ำลำคลองในป่า การล่าสัตว์ป่าเพื่อบริโภค และแบ่งปันส่วนกันในกลุ่มที่ใช้แรงงานหรือญาติสนิทมิตรสหายที่ใกล้เคียง ตลอดจนถึงการไปใช้ประโยชน์จากพืชพรรณในป่า เช่น การทำบ่อน้ำมันยางเมื่อครอบครัวใดไปพบบ่อน้ำมันยางก็จะทำสัญลักษณ์ไว้เพื่อแสดงถึงสิทธิถึงการไปใช้ประโยชน์จากบ่อน้ำมันยางในป่า ในรูปแบบการทำสัญลักษณ์ต่าง ๆ เช่น การใช้มีดกรีดไม้ไว้เป็นสัญลักษณ์ เป็นต้น (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 81)

นอกจากความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผีในป่าแล้ว วิธีการผลิตแบบยังชีพที่มีมาแต่โบราณของกลุ่มชาติพันธุ์ชองก็เป็นระบบเศรษฐกิจที่สร้างเงื่อนไขให้กลุ่มชองใช้ทรัพยากรในป่าในระดับที่เพียงพอต่อการบริโภคเป็นหลัก เช่น การสะสมเงินจากการหาผลประโยชน์จากป่าก็ไม่มี ความจำเป็นสำหรับวิถีชีวิตของชองในอดีตซึ่งยังไม่มีลักษณะระบบเศรษฐกิจเงินตรา (Money Economy) สิ่งเหล่านี้สะท้อนได้จากคำพูดของชาวชองผู้หนึ่งที่ใช้ทรัพยากรหาของป่าเป็นอาชีพหลักเสริมการทำนาเพื่อยังชีพว่ามีเงินร่อยบาทอยู่ได้เป็นปี (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 81)

นอกจากการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษแล้วการนับถือผีอื่น ๆ ก็ถือเป็นทุนทางวัฒนธรรมในการช่วยอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ ตัวอย่างเช่น การนับถือผีป่าก็เป็นการช่วยอนุรักษ์ป่าให้เป็นเสมือนซูปเปอร์มาร์เก็ตของชุมชนของ เช่น การไปหาปลาเป็นอาหาร การไปเก็บผักหรือสมุนไพร เป็นต้น ดังนั้น จึงมีตำนานของคนของที่ชี้ให้เห็นว่า ถ้าหากเข้าป่าไปแล้วพูดไม่ดี หรือทำกริยาไม่ดี ถือว่าเป็นการดูถูกป่า ผีป่าจะโกรธและจะมาทำให้มีอันตราย เช่น เจ็บไข้ หรือบาดเจ็บ บางทีก็ให้หลงป่าหาทางกลับไม่ได้ บางทีก็ทำให้พบสัตว์ร้าย เป็นต้น แต่ถ้าหากก่อนจะเข้าป่าได้กราบไหว้ขอพร กล่าวคำที่เป็นสิริมงคลแล้วจะโชคดี ไม่มีอันตรายและนอกจากนี้ “ผี” ก็จะมาคอยรังควานทำให้คนในหมู่บ้านเจ็บไข้ได้ป่วย ซึ่งต้องทำพิธีเป่าหัว รดน้ำมนต์ โดยหมอมผีประจำหมู่บ้าน (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 70)

การสร้างบ้านของชนในอดีตนั้นจะเน้นการใช้ไม้ระกำและไม้ไผ่เป็นหลัก เนื่องจากกลุ่มของมีเครื่องมือในการตัดไม้เป็นเพียงขวานปูลู ซึ่งเป็นขวานเล็ก ๆ ที่ไม่สามารถโค่นไม้ใหญ่ได้ ขวานปูลูเป็นขวานประจำครอบครัวของชาวชอง เพื่อใช้ทำงานแบบเอนกประสงค์ที่ใช้ในชีวิตประจำวัน และประกอบอาชีพของชาวชอง นับตั้งแต่โค่นต้นไม้ในป่า เข้าป่าล่าสัตว์ หรือหาของป่า เขาก็พกขวานปูลูไปด้วย เช่น ใช้ตัดหวาย เหล่าไม้ จักตอก ฝ่าฟัน ขำแหละเนื้อสัตว์ หรือใช้แทนอาวุธก็ได้ หรือบางทีก็ใช้แทนเครื่องมือในการขุดเจาะหลุมเมื่อเข้าป่า สำหรับในพิธีกรรม เช่น พิธีแต่งงาน ขวานปูลูจะเข้าไปมีบทบาทในพิธีกรรมด้วย เพราะชาวชองถือว่าขวานปูลูเป็นเครื่องมือในการประกอบอาชีพที่สำคัญที่สุด รูปร่างลักษณะของขวาน มีลักษณะคล้ายกับขวานของภาคกลาง แต่มีขนาดเล็กกว่า ค้ำยาวกว่า เป็นต้น (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 31) นอกจากนี้ การใช้ไม้ระกำในป่า คนชองโดยทั่วไปก็จะใช้เพียงก้านไม้ระกำและใบมาบุงหลังคา ส่วนไม้ไผ่ที่นำมาใช้ในการสร้างบ้านนั้นเป็นไม้ไผ่ต้นแก่ ซึ่งถ้าไม่ตัดไม้ไผ่ต้นแก่ดังกล่าวก็จะมีหนอนมากิน รวมถึงไม้ไผ่เองก็เป็นไม้ที่สามารถขึ้นในป่าได้ง่ายคือ รัตทุกปี (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 79)

ในด้านอัตลักษณ์การปลูกสร้างบ้านเรือนของชาวชองก็มีการเปลี่ยนแปลง พบว่าในสมัยก่อนชาวชองจะปลูกแบบบ้านที่คล้ายคลึงกัน โดยถือเหตุผลตามธรรมชาติเป็นใหญ่ที่อำนวยความสะดวกสบายให้ ดังตัวอย่างเช่น การปลูกบ้านยกพื้นสูง มุงด้วยหลังคาใบไม้ เป็นบ้านไม้ทั้งหลัง ปลูกบ้านหันหน้าไปทางทิศตะวันออก มีนอกชานบ้านไว้ตากข้าวเปลือก มีพลัยหรือระเบียงไว้เป็นที่รับแขก มีครัวอยู่ทางใต้ มีพื้นที่ห้องอยู่สูงกว่าระเบียงเล็กน้อยเป็นห้องนอนและห้องเก็บของที่เอาไว้เก็บสิ่งของที่จำเป็นต่าง ๆ มีโรงสีสำหรับสีข้าวเปลือกและยุ้งข้าวอยู่ติดกันกับตัวบ้าน มีการสร้างโรงเกวียนสำหรับจอดกั้นฝนด้วย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับสภาพคล่องทางการเงินของแต่ละครอบครัว แต่ในปัจจุบันพบว่าการปลูกบ้านของชาวชองได้เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยเสียแล้ว เหตุเพราะชาวชองมีการผันแปรวิถีชีวิตตามสถานการณ์ปัจจุบัน มีการปรับเปลี่ยนจากบ้านไม้ทั้งหลังมาเป็นบ้านกึ่งปูนกึ่งไม้ และบ้านปูนทั้งหลัง เพื่อให้เกิดความทนทานต่อสภาพอากาศและการใช้งานที่สะดวกสบายมากยิ่งขึ้น (รุ่งเพชร ผันผาย และคณะ, 2551 : 16-17)

สำหรับการหาของป่า ชาวบ้านจะปลูกข้าวให้เสร็จเสียก่อน แล้วจึงเข้าป่า ขึ้นภูเขา เพราะหากหาของป่าไม่ได้ หรือได้จำนวนน้อยก็ยังคงมีข้าวไว้รอการเก็บเกี่ยว กล่าวคือ เมื่อปลูกข้าวเสร็จแล้ว ชาวบ้านจะขึ้นเขาทำไร่กระวานบนเทือกเขาสอยดาว พร้อมกับการหาของป่าชนิดอื่น ซึ่งเป็นผลผลิตสำคัญ หากเป็นของป่าจำพวกสัตว์ป่า ได้แก่ หมูป่า อีเห็น กระรอกและแก้ง เป็นต้น

จำพวกไม้ ได้แก่ ไม้กั้นเกรา ไม้มะค่า ไม้แดง ไม้ยาง และไม้กฤษณา เป็นต้น และจำพวกเครื่องเทศ ได้แก่ กานพลู เร่ว สมอ และกระวาน เป็นต้น (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 76)

วัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่า วิถีชีวิตแบบสมัยเก่ายังคงมีร่องรอยให้เห็นในกลุ่มคนของยุคปัจจุบันที่ได้รับวิถีชีวิตใหม่เข้าไปแล้ว ตัวอย่างเช่น ในปัจจุบันกลุ่มคนของได้เข้าไปใช้พื้นที่ป่าสวณในการทำสวนผลไม้และดำรงอยู่ชีวิตติดกับป่า ในปัจจุบันก็ยังคงแสดงพฤติกรรมหวงแหนทรัพยากรในป่าเป็นที่ประจักษ์ทั่วไปสำหรับข้าราชการกรมป่าไม้ในเขตป่าเขาภิรมย์ภูมิตั้งสะท้อนออกมาจากเจ้าหน้าที่กรมป่าไม้ท่านหนึ่งที่ว่ามีการตัดต้นไม้ต้นเดียวคนของก็ยังมาแจ้ง (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 80)

ในด้านการศึกษาคพบว่า แต่เดิมชาวของส่วนใหญ่จะจบการศึกษาใน ระดับประถมศึกษาภาคบังคับจากโรงเรียนวัดเป็นสำคัญ การเรียนรู้เกิดจากการใช้ชีวิตเสียเป็นส่วนใหญ่ ทั้งมาจากการทำงานและครอบครัว แต่ในปัจจุบันกลุ่มของมักจะนิยมส่งบุตรหลานเข้าเรียนในระดับที่สูงขึ้นตั้งแต่ระดับประกาศนียบัตรวิชาชีพ (ปวช.) ประกาศนียบัตรวิชาชีพชั้นสูง (ปวส.) ระดับอนุปริญญาจนถึงปริญญาเอก ทำให้ของรุ่นใหม่ไม่สามารถพูดภาษาของได้ เพราะห้ามใช้ในห้องเรียน และหลังจากจบการศึกษา ของรุ่นใหม่ก็มักจะไม่มีความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นจึงต้องไปทำงานในรูปแบบสมัยใหม่ (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 103-104)

ในด้านชีวิตครอบครัวจะพบว่าในอดีตชาวของมักอยู่รวมกันเป็นกลุ่มก้อนในหมู่ญาติพี่น้อง ประมาณ 10-20 หลังคาเรือน โดยมีการทำกิจกรรมร่วมกันในหมู่เครือญาติ เช่น การเอาแรงลงแขก ช่วยกันทำนา การเข้าป่าหาของป่า เป็นต้น แต่ในปัจจุบันครอบครัวของมักเป็นครอบครัวเดี่ยวที่คู่สมรสจะแยกครอบครัวไปสร้างบ้านเรือนใหม่ และกลับมาเยี่ยมเยียนพ่อแม่ตามแต่โอกาสจะอำนวย ทำให้ความสำคัญในเครือญาติเจือจางลง ไม่เข้มข้นเหมือนดังเช่นในอดีต (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 105)

ในด้านความเชื่อที่เป็นข้อห้ามปฏิบัติของชาวของ ล้วนเป็นความเชื่อที่เกี่ยวกับชีวิตและความเป็นอยู่ของชาวของเอง พบว่าในปัจจุบันความเชื่อเหล่านี้ ชาวของก็ได้ยึดถือแล้ว เหตุเพราะกิจกรรมบางอย่างก็ไม่มีแล้ว ไม่ได้ทำแล้วนั่นเอง (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 107)

ในด้านสุขภาพ ในสมัยก่อนชาวของจะอาศัยการใช้สมุนไพรและเวทย์มนต์คาถาเป็นหลักในการรักษาเวลาเจ็บป่วย โดยใช้หมอแผนโบราณของชาวของเอง แต่ในปัจจุบันคนของนิยมไปรักษาที่สถานอนามัยหรือโรงพยาบาลเป็นหลัก ทำให้เห็นห่างจากการนับถือผีที่มีมาในอดีต (สุทธิวิทย์ จรดล, 2548 : 104-105)

อาหารหลักของชาวของ คือ ข้าวเจ้า ซึ่งเป็นอาหารประจำทุกมื้อ กับข้าวที่เป็นกับข้าวหลัก คือ น้ำพริก (มีลักษณะเป็นพริกโขลกรวมกับเกลือ) ซึ่งมีรสเผ็ดมาก กินกับผักชนิดต่าง ๆ ที่เก็บได้จากป่า นา หรือปลูกไว้ข้าง ๆ บ้าน เช่น มะเขือ (มะเขือจะกินกับน้ำพริกเป็นอาหารประจำ) ผักบุ้งต้ม หน่อไม้ หรือยอดไม้อ่อน ๆ ที่กินได้ก็เก็บมากินกับน้ำพริก และอาหารประเภทเนื้อสัตว์ก็จะ เป็นอาหารปลาเป็นหลัก เพราะปลาเป็นอาหารประเภทเนื้อสัตว์ที่หาได้ง่ายที่สุด ส่วนเนื้อสัตว์อื่น ๆ ก็นาน ๆ ครั้งแล้วแต่จะหาได้ ปลาที่หาได้ก็จะนำมาประกอบเป็นอาหารง่าย ๆ เช่น ปิ้งหรือย่าง หรือนำไปแกง ซึ่งลักษณะแกงของเขาจะไม่ใส่กะทิ และพริกแกงก็จะเป็นเพียงโขลกพริก กระเทียม เกลือเข้าด้วยกัน แล้วส่งลงไปในน้ำให้ละลายตั้งไฟให้เดือดจึงใส่ปลาลงไป เป็นต้น ดังที่ได้กล่าวมา พริกจึง

เป็นส่วนประกอบอาหารที่สำคัญมากของชาวชอง อาหารประเภทเนื้อสัตว์ไม่ว่าจะเป็นปลาหรือเนื้อสัตว์อื่น ๆ ที่พอจะหามากิน หรือเก็บมาได้จากป่าโดยทั่ว ๆ ไป เช่น กุ้ง หิวเผือก หิวมัน กลอย และผลไม้อื่น ๆ ซึ่งมีเหลือเฟือที่จะเก็บมากิน เป็นต้น ดังนั้น เขาจึงไม่ปลูกพืชที่เขาจะปลูกก็เป็นการปลูกเพื่อไว้เก็บกินเป็นอาหารเท่านั้น ไม่ใช่ไว้ขาย พืชที่ปลูกส่วนมากก็คือ บวบน้ำเต้า มะเขือ พริก (พริกใช้การหว่านเมล็ดให้ขึ้นตามป่าข้างบ้าน) ฉะนั้นจึงสรุปได้ว่า ลักษณะอาหารของชาวชองส่วนใหญ่จะเป็นอาหารแห้ง ๆ มากกว่าอาหารประเภทน้ำ เพราะอาหารแห้งสามารถเก็บรักษาไว้ได้ เช่น เนื้อปลา เนื้อสัตว์ กุ้งหรือตากแห้ง เวลาจะรับประทานก็นำมาอย่างอีกครั้งหนึ่งและกับข้าวหลักก็คือ ข้าว น้ำพริก ผักสดหรือผักต้ม (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 76-78)

ในด้านอัตลักษณ์อาหารการกินของชาวชองในปัจจุบันพบว่าไม่ได้มีความเปลี่ยนแปลงไปจากอดีตมากมายนัก เพราะวิถีชีวิตของชองก็ยังคงยึดติดกับพื้นป่าอยู่ หากแต่การได้มาซึ่งอาหารนั้นก็จะมีจำหน่ายซื้อตามท้องตลาด ซูเปอร์มาร์เก็ต และร้านสะดวกซื้อต่าง ๆ มากกว่าที่จะออกไปล่าสัตว์ตามป่าเขา สาเหตุเนื่องมาจากมีการออกพระราชบัญญัติสงวนและคุ้มครองสัตว์ป่าเมื่อปี พ.ศ. 2535 มีผลบังคับทำให้พื้นที่ป่าถูกคุ้มครองโดยภาครัฐ การล่าสัตว์ หรือการตัดไม้ถือเป็นเรื่องผิดกฎหมาย การออกไปล่าสัตว์ป่าของชาวชองจึงลดน้อยลง (บานชื่น ผกามาศ, 2559 : 67)

5.2 ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

จากผลการศึกษาในหัวข้อ 5.1 ที่ผ่านมามีพบว่าปัจจัยด้านการขยายตัวของระบบทุนนิยม การแทรกแซงของรัฐบาล และการแพร่หลายของวัฒนธรรมบริโภคนิยมเป็นปัจจัยหลักที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชอง โดยเริ่มจากการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ทางด้านเศรษฐกิจที่ในอดีตจะทำการผลิตเพื่อยังชีพ ที่ตั้งอยู่บนระบบการเอาแรงของชุมชนมาสู่การผลิตเพื่อขายภายใต้ระบบทุนนิยม นอกจากนี้ยังมีการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นชองทางด้านการเมืองการปกครองจากเดิมที่อาศัยระบบอาวุโสบนฐานระบบเครือญาติมาสู่การเมืองแบบอุปถัมภ์บนฐานของรัฐบาล และในที่สุดก็นำมาสู่การเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมของอัตลักษณ์ความเป็นชองที่มีฐานอยู่บนระบบการนับถือผีบรรพบุรุษมาสู่การเป็นชุมชนของสังคมสมัยใหม่ เช่น การใช้ระบบสาธารณสุขสมัยใหม่แทนการใช้สมุนไพรและไสยศาสตร์ เป็นต้น การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ดังกล่าวได้ก่อให้เกิดวิกฤตในเชิงอัตลักษณ์ความเป็นชอง เนื่องจากความสามารถในการปรับตัวได้ และมีแนวโน้มเข้าสู่การเสื่อมสลายของอัตลักษณ์ความเป็นชอง ดังจะเห็นได้จากการที่ชาวชองรุ่นใหม่ไม่ได้ใช้ภาษาชองเป็นภาษาพูด ในขณะที่วัยก่อนก็ไม่มีภาษาเขียนที่จะบันทึกประวัติศาสตร์ของตัวเอง อย่างไรก็ตามท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ การเมืองการปกครอง และสังคมของชุมชนชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏนั้นเราจะพบว่ามียุทธศาสตร์ความเป็นชองที่ยังดำรงอยู่เป็นศักยภาพในการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ความเป็นชองได้ต่อไปในอนาคต ก็คือ ความร่วมมือของชาวชองในตำบลต่าง ๆ ที่ยังคงรักษาเป็นประเพณีไว้ได้ ตัวอย่างเช่น

การทำนาเพื่อยังชีพโดยระบบเอาแรงในหมู่ที่ 2, 3, 4, 5 และ 6 ของตำบลตะเคียนทอง อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี พบว่า แม้นานจะเป็นกรรมสิทธิ์ของปัจเจกชนที่เป็นระบบกรรมสิทธิ์สมัยใหม่ (ในกรณีนี้ก็คือนายเทียม ฉัตรเงิน ซึ่งเป็นคนชองชานแท้) แต่ก็ยังใช้ระบบเอาแรงที่เคยมีมาในอดีต เนื่องจากในอดีตชาวชองใช้ระบบการเอาแรงนอกเหนือจากการทำนาแล้วยังมีการสร้างบ้าน

การร่วมกันถางป่า การทำสวน การขุดบ่อ การเข้าป่าล่าสัตว์ รวมถึงการสร้างสาธารณะประโยชน์ของชุมชน เช่น การสร้างถนน หรือการสร้างโรงเรียนของชุมชน เป็นต้น (ทองดี วังศรี, สัมภาษณ์ 23 ธันวาคม 2557)

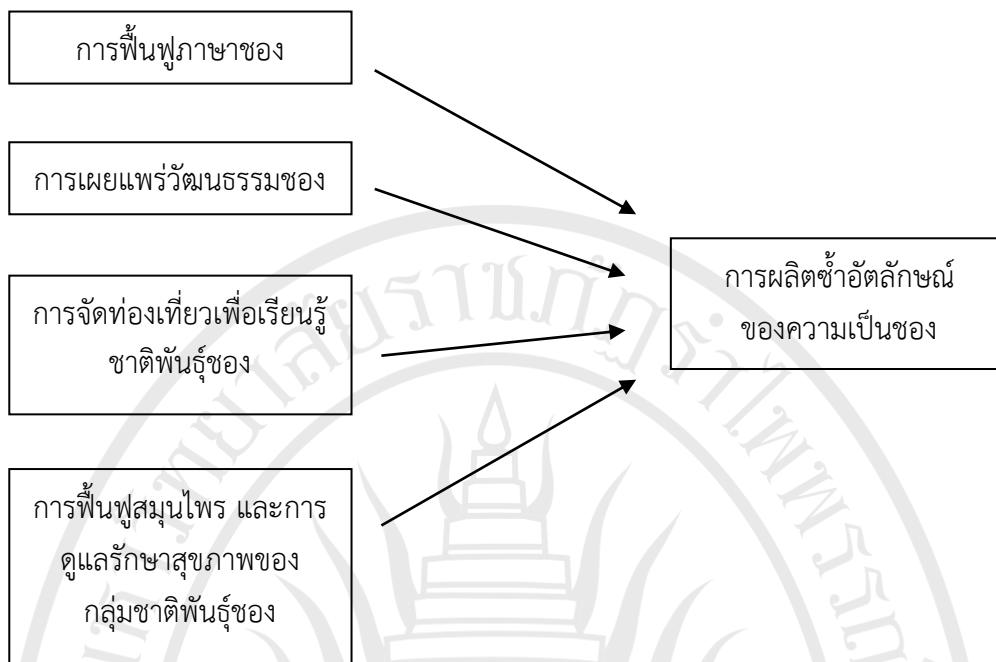
ส่วนการทำนาในปัจจุบันก็ยังอาศัยความร่วมมือจากชาวช่องในอำเภอเขาคิชฌกูฏหลายร้อยคนบนพื้นฐานของความเป็นเครือญาติมาช่วยกันทำนา ในกิจกรรมที่สำคัญคือ การเพาะกล้า การดำนา การเกี่ยวข้าว และการแบกข้าว เหตุผลที่ใช้ระบบเอาแรงในการทำนาปัจจุบันของพื้นที่ดังกล่าวก็เพื่อช่วยกันเร่งทำนาไม่ให้เกิดผลเสียหายของข้าวที่เกิดขึ้นจากการที่มีฝนตกมากเกินไปจนกลบมาเกินข้าว รวมถึงความต้องการที่จะลดต้นทุนค่าแรง ซึ่งในปัจจุบันต้องจ่ายค่าแรงถึง 300 บาทต่อวัน ในการเอาแรงช่วยกันทำนาในปัจจุบันยังมีความเชื่อกำกับการทำงานอยู่ เช่น การทำบุญส่งทุ่งหรือการนับถือเจ้าแม่โพสพ เป็นต้น ส่วนกติกาในการเอาแรงนั้นเจ้าของนาจะต้องเป็นผู้เตรียมข้าวปลาอาหารส่วนชาวบ้านที่มาร่วมเอาแรงก็จะถือว่าถ้าออกแรงหนึ่งวันจะได้เท่ากับหนึ่งแรง คนที่ทำผิดกติกาถ้าเป็นชาวบ้านที่มาเอาแรงไม่มาทำนาตามสัญญาจะถูกลงโทษไม่ให้เข้ากลุ่มเอาแรงและเป็นที่นิินทาของคนอื่น ในขณะที่เจ้าของนาถ้าผิดสัญญาก็จะถูกนิินทาจากชาวบ้าน (เทียม ฉัตรเงิน, สัมภาษณ์ 3 ธันวาคม 2557)

○ การทำนาโดยใช้ระบบเอาแรงในปัจจุบันของช่องเป็นการทำนามีจุดมุ่งหมายเพื่อยังชีพเป็นหลัก กล่าวคือ จะได้ข้าวเอาไว้กิน เลี้ยงสัตว์ และแลกกับสินค้าอื่น ส่วนการหวังทำนาเพื่อขายนั้นไม่ได้เป็นเป้าหมายหลักเนื่องจากคนช่องเห็นว่าถ้าเน้นการขายแล้วก็จะไม่พอกินตลอดปี เรายังพบอีกว่าประสิทธิภาพของการทำนาเพื่อยังชีพนี้จะได้ข้าวเปลือก 35 ถังต่อคนที่มาร่วมเอาแรง และผลผลิตจากการทำนาจะได้ 40 ถังต่อไร่ โดยวิธีการทำนาจะเป็นการทำโดยใช้ระบบน้ำฝนปีละ 1 ครั้ง และใช้รถไถเดินตามแทนการใช้ควาย แต่ก็มีการใช้ปุ๋ยเคมีและยาเคมีแทนการใช้ปุ๋ยแบบดั้งเดิม เพราะจะทำให้ได้ผลผลิตเร็วกว่า (เทียม ฉัตรเงิน, สัมภาษณ์ 3 ธันวาคม 2557)

กล่าวโดยสรุปแล้ว การทำนาของชาวช่องในปัจจุบันยังแสดงถึงการสืบทอดอัตลักษณ์ความเป็นช่องที่มีมาแต่โบราณก็คือการใช้ระบบเอาแรงที่เป็นความร่วมมือกันทำนาบนฐานความเชื่อทางพิธีกรรมและใช้เครื่องช่วยระบบเครือญาติที่ยังดำรงอยู่ ถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบภายนอกจากการเข้ามาของเศรษฐกิจสมัยใหม่ เช่น การใช้ปุ๋ยและสารเคมี การใช้รถไถเดินตามแทนควายเป็นต้น

ในสถานการณ์เช่นนี้ผู้วิจัยจึงนำผลการวิเคราะห์ดังกล่าวข้างต้นมานำเสนอเป็นตัวแบบในการขับเคลื่อนการผลิตข้าวอัตลักษณ์ของความเป็นช่องโดยตัวแบบดังกล่าวจะนำเสนอได้ดังภาพที่ 5.1 ดังนี้

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี



ภาพที่ 5.1 : ตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ

จากภาพที่ 5.1 จะพบว่าในการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของเพื่อสืบทอดความเป็นของให้ยั่งยืนต่อไปในอนาคตจะต้องมีการขับเคลื่อนโดยอาศัยมาตรการเชิงยุทธศาสตร์ที่สำคัญคือ

- 5.2.1 การฟื้นฟูภาษาของ
- 5.2.2 การเผยแพร่วัฒนธรรมของ
- 5.2.3 การจัดท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ
- 5.2.4 การฟื้นฟูสมุนไพร และการดูแลสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

5.2.1 การฟื้นฟูภาษาของ

ภาษาของเป็นอัตลักษณ์หลักที่บ่งบอกถึงความเป็นของซึ่งเป็นชาติพันธุ์โบราณดำรงอยู่มาเป็นเวลามากกว่า 1,000 ปี ในแถบจังหวัดภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เมื่อพิจารณาจากภาษาที่ใช้แล้วนั้น นักภาษาศาสตร์ได้จัดให้ภาษาของอยู่ในตระกูล ออสโตร-เอเชียติก กลุ่มมอญ-เขมร แต่เนื่องจากภาษาของของมีแต่ภาษาพูด ไม่มีตัวอักษรหรือภาษาเขียน ดังนั้น ชาวของจึงไม่สามารถบันทึกประวัติศาสตร์และความเป็นมาของเผ่าพันธุ์ตนเองไว้ได้เลย แต่ใช้วิธีการบอกเล่าและปฏิบัติสืบทอดกันมาเท่านั้น เราพบว่าภาษาของที่ใช้พูดในปัจจุบันกำลังจะเสื่อมสลายไปจากการที่ชาวของรุ่นใหม่ไม่ได้ใช้พูดในชีวิตประจำวัน เนื่องจากการเข้ามาของระบบการศึกษาสมัยใหม่ ดังนี้

การศึกษาเป็นสถาบันในสังคมสถาบันหนึ่งที่มีหน้าที่ในการอบรม สั่งสอน ให้ความรู้ ความคิด แนวทางปฏิบัติ แนวทางการแก้ไขปัญหาต่าง ๆ ในชีวิต ให้แก่สมาชิกในกลุ่มสังคม ดังนั้นสถาบันที่มีหน้าที่ให้การศึกษาแก่สมาชิกกลุ่มสังคม ได้แก่ สถาบันครอบครัว ซึ่งมีหน้าที่อบรมสั่งสอน ปลูกฝัง ค่านิยม ทศนคติ จารีตประเพณีต่าง ๆ ให้แก่สมาชิกในครอบครัว โรงเรียนมีหน้าที่ในการอบรมสั่งสอน ให้ความรู้ด้านวิชาการ ด้านอาชีพ ตลอดจนแนะนำแนวข้อปฏิบัติและกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ในสังคม ซึ่งเป็นการศึกษาที่จัดให้สมาชิกของกลุ่มสังคมอย่างมีระบบแบบแผน ดังนั้นการศึกษาของบุคคลจึงมีทั้ง การศึกษานอกระบบ (Non-formal Education) ซึ่งได้แก่ สถาบันครอบครัว สถาบันศาสนาและองค์กร

ต่าง ๆ ในสังคมและการศึกษาในระบบ (Informal Education) ซึ่งโรงเรียนและสถาบันการศึกษาชั้นสูงอื่น ๆ เป็นหลักในการให้การศึกษา (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 90)

ในสังคมของแต่เดิมการศึกษาส่วนใหญ่จะเป็นการศึกษานอกระบบ คือ สถาบันครอบครัวจะเป็นผู้ให้ความรู้เกี่ยวกับการประกอบอาชีพ การทำมาหากิน สั่งสอนอบรมให้รู้จักหน้าที่ ความรับผิดชอบต่อครอบครัว ปลูกฝังทัศนคติ นิสสัย ความประพฤติที่สังคมได้กำหนดและอบรมให้รู้จักแนวทางการดำรงชีวิต การปฏิบัติตนเองในสังคมให้รู้ถึงวัฒนธรรมประเพณีอื่น ๆ และความเชื่อในเรื่องผีบรรพบุรุษ ประเพณีข้อห้ามต่าง ๆ ตลอดจนบุคคลากรอาวุโสในสังคมของตน ครอบครัวเป็นสถาบันที่คอยควบคุมความประพฤติ ในขณะที่ยังไม่มีโรงเรียนที่จะเป็นสถาบันปลูกฝังทัศนคติให้ความรู้หรืออื่น ๆ เมื่อรัฐได้ออกกฎหมายบังคับด้านการศึกษา ในปี พ.ศ. 2464 ings ได้สร้างโรงเรียนไปตามหมู่บ้านอย่างทั่วถึง ชาวชนในยุคนั้นจึงได้เข้าโรงเรียน และโรงเรียนที่สร้างแห่งแรกของหมู่บ้านคือ โรงเรียนวัดกะทิง สร้างในวัด เด็กชายเด็กหญิงชาวชนกก็ได้รับการศึกษาจากโรงเรียนจนจบการศึกษาระดับชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 ทุกคน แต่ไม่มีใครได้เรียนต่อในระดับชั้นที่สูงกว่านี้อีกเลย (สุเรชา สุพรรณไพบูลย์, 2530 : 91)

หลักสูตรการเรียนการสอนที่บังคับให้ลูกหลานชาวชนกห้ามพูดภาษาของ แต่ต้องใช้ภาษากลางในการศึกษา ตั้งแต่ระดับชั้นอนุบาล ประถมศึกษา มัธยมศึกษาไปจนถึงระดับอุดมศึกษา การกีดกันทางด้านภาษาและวัฒนธรรมของระบบการศึกษาของไทย เป็นผลให้ลูกหลานชาวชนกไม่กล้าที่จะพูดภาษาของ เพราะกลัวว่าจะดูน่าเกลียด ไม่ทันสมัย และปกปิดความเป็นตัวตนว่าตัวเองเป็นชนชาติพันธุ์ของ สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นการทำลายทุนทางวัฒนธรรมของชาวชนก ทำให้ภาษาของสูญหายไปกับยุคสมัย ระบบการศึกษาที่ต้องเชื่อฟังแต่ส่วนกลาง ซึ่งภาษาของก็เช่นเดียวกัน ถึงแม้ว่ามหาวิทยาลัยมหิดลได้เข้ามาช่วยประดิษฐ์อักษรของเพื่อให้ชาวชนกมีภาษาเป็นของตนเอง แต่ในความเป็นจริงระบบการเรียนการสอนที่จะมีครูที่สอนภาษาเขียนของมีน้อยและงบประมาณในการจัดสรรของทางราชการก็น้อยเช่นกัน ทำให้การฟื้นฟูหรือพัฒนาการใช้ภาษาของน้อยลง เพราะการใช้ชีวิตประจำวันล้วนแล้วแต่ต้องใช้ภาษาไทยและอักษรไทยทั้งสิ้น ดูเหมือนภาษาของจะเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นสำหรับการใช้ชีวิตของชาวชนกเท่าใดนัก จึงเป็นการเสื่อมทวงวัฒนธรรมด้านการใช้ภาษาของชาวชนกที่นับวันมีแต่จะเสื่อมถอยลงทุกที (กมลลา ศรีเมือง, 2558 : 104)

การฟื้นฟูภาษาของจึงเป็นมาตรการเชิงยุทธศาสตร์อันดับแรกสุดในการสืบทอดการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชนก อย่างไรก็ตาม มาตรการดังกล่าวได้มีการริเริ่มและพลวัตมาแล้วระยะหนึ่ง ซึ่งควรมีการวิพากษ์และเสนอแนะให้มีประสิทธิภาพในการขับเคลื่อนยิ่งขึ้น ดังนี้

การฟื้นฟูภาษาของเริ่มมีการขับเคลื่อนครั้งแรกในตำบลคลองพลู ของอำเภอเขาคิชฌกูฏ เริ่มตั้งแต่ปี พ.ศ. 2544 โดยคนบ้านตะเคียนทอง และคลองพลู กับสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล โดยการสนับสนุนงบประมาณจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สำนักงานภาค โดยการร่วมสอนภาษาของให้แก่ นักศึกษาปริญญาโท สาขาวิชาภาษาศาสตร์เพื่อในการพัฒนาระบบเขียนภาษาของตามหลักภาษาศาสตร์ เพื่อช่วยในการจัดบันทึกวัฒนธรรม ชื่อโครงการว่า “โครงการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของ ตำบลตะเคียนทอง ตำบลคลองพลู อำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี” ซึ่งได้สรุปกิจกรรมและผลงานต่าง ๆ ไว้พอสังเขป ดังนี้ (เอนก รักเงิน, 2551 : 82-95)

1. การสร้างระบบตัวเขียน
2. พจนานุกรมฉบับชุมชน เป็นการรวบรวมคำศัพท์ที่ใช้ในชีวิตประจำวัน
3. หนังสือแบบเรียนภาษาของ แบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ หนังสือเล่มเล็ก และหนังสือเล่มยักษ์ เป็นสื่อการเรียนการสอนในห้องเรียน นอกจากนี้ยังมีการผลิต ปฏิทินวัฒนธรรมของเป็นแผนภูมิที่สื่อให้เห็นถึงวิถีชีวิตชุมชนของในรอบปี

4. หลักสูตรการสอนภาษาของ การสอนภาษาของเป็นวิชาที่จัดขึ้นในหลักสูตรท้องถิ่น ซึ่งกระทรวงศึกษาธิการกำหนดให้ท้องถิ่นสามารถจัดการศึกษาที่เหมาะสมกับชุมชนได้เอง คิดเป็นค่าเฉลี่ยร้อยละ 30 ของการจัดการศึกษาทั้งหมด เป็นเวลาหนึ่งปีการศึกษา นักเรียนจะมีโอกาสเรียนรู้ภาษาของประมาณ 120 ชั่วโมง สอนในระดับชั้นประถมศึกษาปีที่ 3 และประถมศึกษาปีที่ 4 นอกจากนี้ยังมีการฝึกครูของ และการสร้างคู่มือครูอีกด้วย ซึ่งการสอนภาษาของในท้องถิ่นนั้น มีการสอนที่โรงเรียนวัดคลองพลู โรงเรียนวัดตะเคียนทอง โรงเรียนวัดน้ำขุ่น โรงเรียนวัดทุ่งกบิล และโรงเรียนวัดจันทเขลม

5. ศูนย์การเรียนรู้และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของ ปัจจุบันพบว่าศูนย์การเรียนรู้แห่งนี้ จัดทำเป็นพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นให้ผู้มาเยือนทราบประวัติความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ของ โดยมีอุปกรณ์เครื่องใช้ต่าง ๆ ที่ชาวบ้านรวบรวมนำมาเก็บไว้ ซึ่งโครงการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของ ได้รับรางวัลงานวิจัยดีเด่นของสำนักงานสนับสนุนกองทุนการวิจัย (สกว.) ในปี พ.ศ. 2548 นอกจากนี้ ยังมีเว็บไซต์ต่าง ๆ เช่น เว็บไซต์ของสกว. เว็บไซต์เกี่ยวกับจังหวัดจันทบุรี และกลุ่มชาติพันธุ์ของ เป็นต้น

ความสำเร็จในการประดิษฐ์อักษรของ เกิดขึ้น เมื่อปี พ.ศ. 2548 หลังจากนักธุรกิจชาวแคนาดา ดัก แอนเดอร์สัน (Doug Anderson) ซึ่งทำงานเกี่ยวกับการเขียนโปรแกรมคอมพิวเตอร์ ให้ทุนสนับสนุนการเขียนอักษรของและคำแปลภาษาไทยจำนวน 10,000 บาท เพื่อจัดทำเป็นโปรแกรมแปลภาษาระหว่าง ภาษาของ ภาษาไทย และภาษาอังกฤษ ขณะนั้นเงิน ผันผาย ได้จัดทำเอกสาร “ตัวหนังสือของระบบคอมพิวเตอร์” เพื่อนำไปประกอบการจัดทำแผนซีดีโปรแกรมสำเร็จรูป ภาษาของ และหลังจากนั้นในวันที่ 19 กันยายน พ.ศ. 2548 ได้มีการจัดพิธีการประดิษฐ์อักษรของขึ้น และผลจากการบอกเล่าเรื่องราวการประดิษฐ์ตัวอักษรของตลอดตั้งแต่ปี พ.ศ. 2538 จนถึงปี พ.ศ. 2550 ทำให้คนทั่วไปรู้จัก เงิน ผันผาย ในฐานะผู้ประดิษฐ์อักษรของ

ความขัดแย้งจากกระบวนการฟื้นฟูภาษาของ หลังจากที่ได้พบว่ามีแตกต่างระหว่างการฟื้นฟูภาษาของของสถาบันวิชาการกับการฟื้นฟูภาษาของของผู้นำท้องถิ่น กล่าวคือ การอนุรักษ์ภาษาของของสถาบันวิชาการ เป็นการทำให้ภาษาของที่เคยใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน หวนคืนกลับมาใช้ใหม่ ซึ่งเป็นหลักของการอนุรักษ์ภาษาท้องถิ่น ตรงกันข้ามกับปฏิบัติการของเงิน ผันผาย ที่ทำการประดิษฐ์ภาษาเขียนของที่ไม่เคยมีให้เกิดขึ้นมาใหม่ ที่สำคัญภาษาเขียนของเป็นการคิดประดิษฐ์ด้วยบุคคลเพียงคนเดียว ทำให้อักษรเขียนภาษาของไม่เป็นที่ยอมรับทั้งจากสถาบันวิชาการ นักวิจัยเพื่อท้องถิ่น คนของ และครอบครัว

จากการศึกษาในชุมชนนี้พบว่าควรมีการปรับเปลี่ยนยุทธศาสตร์ในการขับเคลื่อนฟื้นฟูภาษาของ โดยการอนุรักษ์ภาษาของให้เป็นภาษาที่สองของชุมชนในเขตอำเภอเขาฉิมชุก กล่าวคือ

ความจำเป็นในการฟื้นฟูภาษาของ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาพูดเพื่อใช้ใน ชีวิตประจำวัน เป็นสิ่งที่จะช่วยอนุรักษ์อัตลักษณ์ความเป็นของของชุมชนของคิชฌกูฏให้ได้ เนื่องจาก ภาษาเป็นตัวกำหนดอัตลักษณ์กลุ่มของในฐานะที่เป็นพวกเรา (พวกเราที่แยกออกจากชาติพันธุ์อื่นที่ เป็นพวกเขา) เช่น กลุ่มคนจีน คนไทย หรือกลุ่มชาวกัมพูชา เป็นต้น ดังนั้น ควรยกระดับการฟื้นฟู ภาษาให้เป็นงานและสมบัติของชุมชนของร่วมกัน โดยมีใช่เป็นเพียงการขับเคลื่อนของมหาวิทยาลัย หรือผู้นำของคนใดคนหนึ่ง มาตรการที่ควรส่งเสริมให้การสืบทอดอัตลักษณ์ของมีประสิทธิภาพ ก็คือ การสอนภาษาของที่เป็นหลักสูตรท้องถิ่นของกระทรวงศึกษาธิการในระดับชั้นประถมศึกษาปีที่ 3 และประถมศึกษาปีที่ 4 โดยจัดการสอนคิดเป็นร้อยละ 30 ของการจัดการศึกษาทั้งหมด ในเวลาหนึ่ง ปีการศึกษา ดังนั้น นักเรียนจะมีโอกาสเรียนรู้ภาษาของประมาณ 120 ชั่วโมง

นอกจากนี้ ควรสนับสนุนครูสอนภาษาของที่เป็นคนของท้องถิ่นให้เป็นอาชีพหนึ่ง ของครูในโรงเรียน การสอนภาษาของดังกล่าวควรขยายจากเดิมที่สอนในโรงเรียนวัดคลองพลู โรงเรียนวัดตะเคียนทอง โรงเรียนวัดทุ่งกบิล และโรงเรียนวัดจันทเขลมให้ครอบคลุมโรงเรียนใน 5 ตำบลที่มีชุมชนของของอำเภอเขาฉกรรจ์ อนึ่งในระดับอุดมศึกษาควรส่งเสริมให้ เปิดสอนวิชา และ/หรือหลักสูตรเกี่ยวกับของศึกษาในมหาวิทยาลัย ได้แก่ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคล ตะวันออก วิทยาเขตจันทบุรี มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี และมหาวิทยาลัยบูรพา วิทยาเขตโขมง เป็นต้น

5.2.2 การเผยแพร่วัฒนธรรมของ

การจัดเผยแพร่วัฒนธรรมของ เริ่มเกิดขึ้นปี พ.ศ. 2536 จำแนกออกเป็น 2 ปฏิบัติการ คือ การจัดแสดงวัฒนธรรมของ และการจัดตั้งศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของ ซึ่งอธิบายได้ดังนี้ (เอนก รักเงิน, 2551 : 98-102)

1) การจัดแสดงวัฒนธรรมของ เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ของเป็นที่ สนใจแก่สังคมภายนอก ซึ่งมีการจัดแสดงวัฒนธรรมที่หลากหลาย ได้แก่ การจัดงานแต่งงาน การเล่นผี หิ้งผีโรง การแสดงหนังสวดของ การเล่นสะบ้าของ การเล่นตีลูกข่างของ การรำวงของ การตีกลองยาว การเล่นเพลงกระบอก การเล่นเพลงสงข้าว และการสนทนาภาษาของ เป็นต้น แต่ภายหลังเกิดความ ขัดแย้งจึงทำให้การจัดแสดงวัฒนธรรมของแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือ คณะเนิน ผันผายและเครือญาติ กับคณะฮัน พิเศษ และคนหมู่บ้านของ

2) การจัดตั้งศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของ โดยหน่วยงานรัฐส่วนภูมิภาคจังหวัดจันทบุรี ส่งเสริมสนับสนุนให้คนท้องถิ่นนำวัฒนธรรมของออกไปเผยแพร่ตามเทศกาล และจัดนิทรรศการ ต่าง ๆ ที่ทางจังหวัดจันทบุรีจัดขึ้น เช่น การแสดงประเพณีของวันอนุรักษ์มรดกไทย ได้แสดงเกี่ยวกับการ ตีลูกข่างของ ร้องเพลงกระบอก แสดงหนังสวดของ และการแสดงในขบวนแห่เปิดงานตากสิน มหาราช ได้แสดงพิธีกรรมการแต่งงานกาดัก เป็นต้น

จนกระทั่งประมาณปี พ.ศ. 2537 สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ ได้เสด็จมายัง โรงเรียนตำรวจตระเวนชายแดน เขตกิ่งอำเภอแก่งหางแมว ซึ่งทางหน่วยงานจังหวัดจันทบุรี ได้จัด นิทรรศการ และการแสดงวัฒนธรรมท้องถิ่นร่วมด้วย ทำให้คนของได้มีโอกาสเข้าใกล้และแสดงความ จงรักภักดี ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้บ้านคลองพลูได้รับการสนับสนุนจากหน่วยงานราชการ เพื่อ ส่งเสริมวัฒนธรรมท้องถิ่น โดยมีการจัดสร้าง “ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของ” ขึ้นที่โรงเรียนมัธยมคลองพลู

วิทยา การจัดตั้งศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของกึ่งผลทำให้บ้านคลองพลูเป็นศูนย์กลางหรือแหล่งเผยแพร่ วัฒนธรรมของของจังหวัดจันทบุรี ในช่วงปี พ.ศ. 2537 ทางสภาวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี ได้จัดทำ เอกสารเกี่ยวกับวัฒนธรรมของ และการถ่ายทำภาพยนตร์เกี่ยวกับวิถีชีวิตคนชอง ซึ่งถูกจัดฉากขึ้น เพื่อให้เห็นถึงวิถีชีวิต “คนป่า” และความสัมพันธ์ระหว่างคนชองกับป่า เช่น การแสดงการหาของป่า และการล่าสัตว์ เป็นต้น โดยมีตัวแทนคนชองที่ร่วมแสดง 2 ท่าน คือ ฉิน ผันผาย และ ฮัน พิเศษ

นอกจากนี้ ในช่วงที่มีการเปิดประชาคมอาเซียนนั้น ได้มีมาตรการของประเทศ อาเซียนที่จะมีกฎบัตรประชาคมอาเซียนทางด้านวัฒนธรรม ดังนั้นจึงควรเสนอยุทธศาสตร์ในการ ขับเคลื่อนการเผยแพร่วัฒนธรรมของ โดยอาศัยเงื่อนไขการเปิดประชาคมอาเซียน

การเผยแพร่วัฒนธรรมของที่เขาคิชฌกูฏในอดีตนั้น เป็นการริเริ่มและดำเนินการโดย หน่วยงานราชการ โดยเน้นรูปแบบภายนอกของวัฒนธรรมมากกว่าเนื้อหาสาระที่เป็นระบบความคิด ความเชื่อในวิถีชีวิตชาติพันธุ์ของ การเผยแพร่ที่ผ่านมาดังกล่าวจึงมิได้ทำให้คนภายนอกเข้าใจ ถึงคุณค่าของวัฒนธรรมของ ดังนั้น จึงเป็นการเคลื่อนไหวแบบไฟไหม้ฟาง การเผยแพร่วัฒนธรรมของ โดยอาศัยเงื่อนไขการเปิดประชาคมอาเซียน จึงควรเปลี่ยนกลไกและกระบวนการใหม่ จากเดิมที่เน้น กิจกรรมเผยแพร่แบบเป็นฝ่ายถูกกระทำ (Passive) มาเป็นการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมโดยชุมชน ของร่วมกันในฐานะเจ้าของวัฒนธรรม นอกจากนี้ ในกระบวนการเคลื่อนไหววัฒนธรรมไม่ควรเน้นแต่ การแสดงรูปแบบภายนอก เช่น ท่าทางรำของชองเท่านั้น แต่ควรสะท้อนให้เห็นคุณค่าในเชิงเนื้อหา ของวัฒนธรรมที่เคยกระทำและวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในวิถีชีวิตประจำวันของกลุ่มชอง เป็นต้น

อย่างไรก็ดี ในการเคลื่อนไหววัฒนธรรมต่าง ๆ ต้องดำเนินการโดยชุมชนชาวชองมิใช่ เป็นการทำกิจกรรมของผู้นำคนใดคนหนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ในการนี้จึงควรมีการทำงานเชิงบูรณา การขององค์กรที่เป็นตัวแทนของชุมชนชองในปัจจุบัน อันได้แก่ วัด องค์กรปกครองท้องถิ่น องค์กร ปกครองส่วนท้องถิ่น และสภาองค์กรชุมชนตำบล

5.2.3 การจัดทำท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ

การจัดท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ (Ethnic Tourism) เป็นการเดินทางเพื่อให้ นักท่องเที่ยวที่อยู่นอกชุมชนชองได้สัมผัสโดยตรงกับชาวชองที่มีวัฒนธรรมหรือวิถีชีวิตที่แตกต่างจาก นักท่องเที่ยว การท่องเที่ยวดังกล่าวในที่นี้มีเป้าหมายให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมของสำหรับคน ภายนอกชุมชนชองได้เกิดการตระหนักถึงความสำคัญของอัตลักษณ์ความเป็นชอง รวมถึงการสร้าง ความภูมิใจให้แก่ชาวชองผู้เป็นเจ้าของวัฒนธรรม การนำเสนอการท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์ในที่นี้จึงมิได้ มีเป้าหมายในการเรียนรู้ชาติพันธุ์ของว่าเป็นเสมือนสินค้าสร้างความบันเทิงแก่นักท่องเที่ยว เปรียบเสมือนการจัดแสดงสวนสัตว์มนุษย์ และมีใช้แนวคิดการท่องเที่ยวในฐานะตลาดในการซื้อขาย ความดั้งเดิม (Authenticity) ของชาติพันธุ์ของที่มีมามากกว่า 1,000 ปี ในเขตพื้นที่จังหวัด ภาคตะวันออก เนื่องจากความดั้งเดิมซึ่งเป็นจุดดึงดูดนักท่องเที่ยวที่ต้องการแสวงหาความแปลกใหม่ ทางวัฒนธรรมก็มักจะเป็นความดั้งเดิมจอมปลอมที่ถูกประกอบสร้างขึ้นใหม่บนฐานวัฒนธรรมที่ แท้จริงของชาวชอง (ภควดี ทองชมภูนุช และพัชรินทร์ ลาภานันท์, 2562 : 107-108)

การท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์เพื่อเรียนรู้วัฒนธรรมของ ถือว่าเป็นการท่องเที่ยวเชิง ชาติพันธุ์ที่จะมีความโดดเด่นแห่งหนึ่งในประเทศไทยได้ เนื่องจากวัฒนธรรมของที่มีการสะสมมาเป็น เวลามากกว่า 1,000 ปีนั้น เป็นวัฒนธรรมในความหมายที่เป็นแนวคิดแบบองค์รวม (Holistic View)

ที่มองว่าวัฒนธรรมเป็นวิถีชีวิต (Way of Life) ที่ครอบคลุมตั้งแต่เรื่องการเกิด การจัดการอาหาร การนับถือศาสนา การจัดสร้างความเป็นอยู่ การแต่งกาย การแต่งงาน การทำมาหากินทางด้าน เศรษฐกิจ การจัดการเมืองการปกครอง สุขภาพ และการจัดการเรื่องความตาย ตามที่เราได้วิเคราะห์ ในคณะวิทยานิพนธ์นี้ในบทที่ 4

จากการสำรวจในภาคสนามของการวิจัย พบว่ามีกลุ่มชาติพันธุ์ของที่ยังคงมีร่องรอย ของวัฒนธรรมของอยู่ในเขต 5 ตำบลของอำเภอเขาคิชฌกูฏ ได้แก่ (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 107-108)

1. ตำบลพลวงมีคนของอาศัยอยู่ 4 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านพลวง บ้านกะทิง บ้านทุ่ง ตาอิน และบ้านพังกะแลง
2. ตำบลชากไทยมีคนของอาศัยอยู่ 2 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านทุ่งสะพาน และบ้าน ชากไทย
3. ตำบลตะเคียนทอง มีคนของอาศัยอยู่ 6 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านลำพัง บ้านตะเคียนทองหมู่ที่ 2 บ้านตะเคียนทองหมู่ที่ 3 บ้านตะเคียนทองหมู่ที่ 4 บ้านป่าชากตะเคียนทอง และบ้านชำเคราะห์
4. ตำบลคลองพลู มีคนของอาศัยอยู่ 7 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านคลองพลูหมู่ที่ 4 บ้านคลองพลูหมู่ที่ 5 บ้านน้ำซุ่นหมู่ที่ 2 บ้านน้ำซุ่นหมู่ที่ 3 บ้านทุ่งกะป็น บ้านหลังเนิน และบ้าน วังยายมุก
5. ตำบลจันทเขลม มีคนของอาศัยอยู่ 2 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านคลองใหญ่ และบ้าน จันทเขลม

นอกจากการเรียนรู้วัฒนธรรมของใน 5 ตำบลดังกล่าวแล้ว ยังพบอีกว่าในเขตอำเภอ เขาคิชฌกูฏนั้นมีทรัพยากรการท่องเที่ยวรูปแบบอื่นที่สามารถนำมาใช้เสริมในการจัดทำกิจกรรมการ ท่องเที่ยวโดยอาศัยกลุ่มของ คือ

1. ทรัพยากรด้านประวัติศาสตร์วัฒนธรรม เช่น รอยพระพุทธรบาทเขาคิชฌกูฏ (พลวง) เป็นต้น
2. ทรัพยากรด้านป่าเขาลำเนาไพร เช่น เทือกเขาสอยดาว น้ำตกใหญ่น้อยจำนวนมาก กว่า 10 แห่ง คลองหลากหลายที่ที่เป็นต้นแม่น้ำจันทบุรี เป็นต้น
3. ทรัพยากรด้านสวนผลไม้ เช่น เงาะ ทุเรียน มังคุด ลองกอง สละ กัลยไช้ เป็นต้น
4. ทรัพยากรด้านอาหารและสินค้าพื้นเมือง เช่น อาหารจากกระวาน แกงซอง น้ำสำรอง เป็นต้น

ดังนั้น ยุทธศาสตร์การขับเคลื่อนการจัดท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ ควรขยาย จากการศึกษาที่นักท่องเที่ยวเดินทางมานมัสการรอยพระพุทธรบาทเขาคิชฌกูฏ เนื่องจากชุมชนชาวของ บริเวณเขาคิชฌกูฏ เป็นที่รู้จักโดยทั่วไปในประเทศไทยเกิดจากการเดินทางของผู้แสวงบุญจากจังหวัด ต่าง ๆ ที่มานมัสการและอธิษฐานต่อรอยพระพุทธรบาทบนเขาคิชฌกูฏเป็นจำนวนหลักแสน-ล้านคน ต่อปี (ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์, 2557 : 108) แต่การหลงใหลของผู้คนที่มานมัสการรอยพระพุทธรบาท ในอดีตที่ผ่านมา นั้น ยังมิได้จัดบูรณาการกิจกรรมการท่องเที่ยวในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏให้ต่อเนื่อง ไปสู่กิจกรรมการท่องเที่ยวทั้งทางด้านป่าเขาลำเนาไพรและทรัพยากรด้านสวนผลไม้ การบูรณาการ

ดังกล่าวจะทำให้กลุ่มชาวของบริเวณรอบเขาคิชฌกูฏมีโอกาสสืบทอดการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชนให้ยั่งยืนต่อไปได้

การจัดการท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของนั้นควรเป็นการบูรณาการในหลายภาคส่วน เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ของ หน่วยงานภาครัฐ อาทิ การท่องเที่ยว การปกครองส่วนท้องถิ่น หน่วยงานภาคเอกชน อาทิ หอการค้าจังหวัด เป็นต้น ซึ่งควรส่งเสริมให้มีกิจกรรมเป็นประจำในทุก ๆ เดือน หรือทุกไตรมาส โดยเน้นในเรื่องของการส่งเสริมเรื่องของการจัดการอาหาร ที่เป็นอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ของโดยเฉพาะกระวาน ซึ่งสามารถนำมาประยุกต์เป็นอาหารสมัยใหม่ เช่น เครื่องดื่มสมุนไพรกระวานเพื่อสุขภาพ กาแฟกระวาน กลิ่นหอม ๆ เย็น ๆ ไซริ้กระวานกินคู่กับเบเกอรี่ เป็นต้น (CH7HD News, 25 สิงหาคม 2565) ในการจัดกิจกรรมต่าง ๆ เหล่านี้ควรให้กลุ่มชาติพันธุ์ของได้มีการจัดแสดงอัตลักษณ์ในงานระดับจังหวัดที่มีการจัดขึ้นทุกครั้งไม่ว่าจะเป็นในจังหวัดหรือในกรุงเทพฯ

5.2.4 การฟื้นฟูสมุนไพร และการดูแลสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

ภูมิปัญญาพื้นบ้านที่เกี่ยวข้องกับสมุนไพรและการดูแลสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของแสดงออกเป็นที่ประจักษ์ในวงการสุขภาพทั่วไปของท้องถิ่นว่าหมอพื้นบ้านของของสามารถรักษาโรคที่สำคัญ เช่น กลุ่มอาการของโรคที่เกิดขึ้นภายในร่างกาย ได้แก่ โรคชาง เป็นต้น กลุ่มอาการของโรคที่เกิดขึ้นภายนอกร่างกาย ได้แก่ โรคเรื้อรังหรือข้อมุนตันทมา งูสวัด เป็นต้น กลุ่มอาการกระดูกหักหรือกระดูกร้าวม กลุ่มอาการพิษเข้าสู่ร่างกาย ได้แก่ กินยาฆ่าหญ้า (กรัมมีอกโซน) และการถูกสัตว์มีพิษกัด เป็นต้น และกลุ่มอาการไม่สบายทางด้านจิตใจ หรือกลุ่มบุคคลที่มีความอยากรู้เหตุการณ์ล่วงหน้าเพื่อหาวิธีป้องกัน และดูแลสุขภาพ (จिरเดช อรชุน, 2555 : 232-233)

การดูแลสุขภาพของกลุ่มของเมื่อเปรียบเทียบกับดูแลสุขภาพตามแนวของการแพทย์ตะวันตกนั้นมีความแตกต่างกัน คือ การแพทย์ตะวันตกที่เข้ามาสู่สังคมไทยตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 มีฐานคิดอยู่บนทฤษฎีเชื้อโรค (Germ Theory) และแนวคิดชีวเวชศาสตร์ (Biomedicine) ทฤษฎีเชื้อโรคเชื่อว่าโรคติดต่อต่าง ๆ เกิดจากการมีเชื้อโรคซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตขนาดเล็กซึ่งมองด้วยตาเปล่าไม่เห็น ดังนั้น จึงเน้นการรักษาด้วยยาปฏิชีวนะ ส่วนแนวคิดชีวเวชศาสตร์เชื่อว่าอาการเจ็บป่วยเกิดจากการผิดปกติของอวัยวะต่าง ๆ ดังนั้น การรักษาจึงเน้นเฉพาะที่ของทางร่างกายเป็นหลัก โดยละเอียดทางด้านจิตใจและสังคม (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2533 : 620, 624) ในขณะที่การดูแลสุขภาพแนวภูมิปัญญาพื้นบ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ของมีฐานคิดอยู่บนแนวคิดเรื่องธาตุ แนวคิดเรื่องไสยศาสตร์ และแนวคิดเรื่องโหราศาสตร์ ดังนี้

แนวคิดเรื่องธาตุ เชื่อว่า ความเจ็บป่วยเกิดจากการแปรปรวนของธาตุทั้งสี่ที่ประกอบเป็นร่างกายมนุษย์ คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ ซึ่งเสียความสมดุล เช่น ธาตุกำเริบ เกิดจากการมีธาตุใดธาตุหนึ่งมากเกินไป หรือธาตุหย่อน เกิดจากการมีธาตุใดธาตุหนึ่งน้อยเกินไป เป็นต้น ดังนั้น การรักษาเมื่อเกิดการเจ็บป่วยจะต้องมุ่งไปที่การปรับให้ร่างกายเกิดดุลยภาพอีกครั้งหนึ่งโดยการใช้สมุนไพรที่แยกออกเป็นรสต่าง ๆ เช่น รสฝาด มีฤทธิ์สมาน รสหวาน เป็นตัวให้กำลัง รสขม จะช่วยแก้เกี่ยวกับเลือด เป็นต้น (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2533 : 605-607)

แนวคิดเรื่องไสยศาสตร์ ซึ่งเป็นแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจลึกลับเหนือธรรมชาติ ซึ่งเกี่ยวกับการเจ็บป่วยนี้จะเกิดจากผีที่มีอยู่ 3 ประเภท คือ ผีดี ซึ่งเป็นอำนาจช่วยปกป้องคุ้มครอง

เช่น ฝีป่า หรือพญาแผน เป็นต้น ส่วนฝีบรรพบุรุษเป็นวิญญานของผู้ที่ล่วงลับไปแล้วที่มีอำนาจให้คุณให้โทษได้ เช่น ฝีปู่ ย่า ตา ยาย เป็นต้น และ ฝีร้ายเป็นวิญญานร้ายให้โทษแก่มนุษย์ เช่น ฝีกองกอย เป็นต้น ความเจ็บป่วยเกิดจากการที่มนุษย์ไปละเมิดกฎเกณฑ์ที่ศักดิ์สิทธิ์ของผีซึ่งจะต้องรักษาด้วยการขอขมา หรือความเจ็บป่วยเกิดจากการกระทำของผีร้ายจะต้องรักษาด้วยการใช้เวทมนตร์คาถา (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2533 : 610-613)

แนวคิดเรื่องโหราศาสตร์ เป็นความเชื่อที่ใช้อธิบายความสัมพันธ์ของสรรพสิ่งในจักรวาลโดยอาศัยวิธีการทางคณิตศาสตร์และดาราศาสตร์ ความเจ็บป่วยเกิดจากการวิเคราะห์ซึ่งจะต้องแก้ด้วยการสะเดาะเคราะห์ทั้งที่เป็นอยู่ในปัจจุบันและกำลังจะเป็นในอนาคต (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2533 : 615-618)

แนวคิดเรื่องธาตุ แนวคิดเรื่องไสยศาสตร์ และแนวคิดเรื่องโหราศาสตร์ ซึ่งเป็นฐานคิดของการดูแลสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของปรากฏมาเป็นภูมิปัญญาพื้นบ้านที่สำคัญดังนี้ (จิรเดชอรชุน, 2555 : 233-235)

1. หมอสมุนไพร โรคที่รักษา ได้แก่ กลุ่มอาการกินยาฆ่าหญ้า (กรัมมีอกโซน) ขึ้นตอนและพิธีกรรมในการรักษา หมอสมุนไพรจะใช้วิธีสอบถามอาการ สังเกตอาการ และจับชีพจรเพื่อวินิจฉัยอาการของโรค มีการรักษาโรคด้วยการใช้สมุนไพร เช่น หญ้าเจ้าชู้หรือหญ้าน้ำลึก ดินสอพอง น้ำข้าวข้าว ขอบนางหรือกระดอเย็น รวงจืด และยาแดงใส่แผลสด เป็นต้น นำสมุนไพรต่าง ๆ มาต้ม แล้วระลึกลงสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ปลุกเสกด้วยคาถาอาคม และทำพิธีส่งครู เป็นขั้นตอนสุดท้ายในการรักษา

2. หมอเป่า โรคที่รักษา ได้แก่ ชาง เริมหรือขุ่มตีนหมา งูสวัด ไฟลามทุ่ง ฝี อีสุกอีใส เป็นต้น มีความเชื่อในการรักษาโรค 2 ประการ ประการแรก คือ ธาตุทั้ง 4 ขาดความสมดุล ได้แก่ ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุลม และธาตุไฟ เป็นต้น ดังนั้นร่างกายต้องได้รับการบำบัดด้วยเภสัชวัตถุ ได้แก่ พืชสมุนไพร เช่น หมาก พลู และหัวพล เป็นต้น และอีกประการหนึ่ง คือ เกิดจากอำนาจของวิญญานกระทำทำให้เจ็บป่วย ต้องใช้เวทมนตร์คาถา ปิดเป่า สิ่งแปลกปลอมออกจากร่างกาย เพื่อให้ร่างกายเป็นปกติ อุปกรณ์ในการประกอบพิธีกรรมของหมอเป่าส่วนใหญ่จะประกอบไปด้วย ดอกไม้ ธูป เทียน บุหรี่ เหล้าขาว และการสมนาคุณ สำหรับคำรักษาหมอเป่าจะไม่เรียกร้อยค่าตอบแทนใด ๆ จากผู้ที่มาปรึกษา พิธีกรรมและขั้นตอนในการรักษาผู้ป่วยด้วยการใช้คาถาเวทมนตร์ หมอเป่าส่วนใหญ่จะมีวิธีการรักษาที่คล้ายคลึงกัน ได้แก่ การสอบถามอาการ การสังเกตบริเวณที่เป็นโรค การวินิจฉัยโรค การเตรียมอุปกรณ์เพื่อใช้ประกอบพิธีกรรมในการรักษา การปลุกเสกด้วยคาถาเวทมนตร์ และการพ่นเป่า ซึ่งขั้นตอนนี้ถือว่าเป็นขั้นตอนที่สำคัญมากเพราะหมอเป่าจะใช้สมาธิและการบริการคาถาเวทมนตร์ พร้อมทั้งระลึกลงครูบาอาจารย์ต่าง ๆ เมื่อผู้ป่วยหายเป็นปกติแล้วขั้นตอนสุดท้ายคือพิธีการส่งครู

3. หมองู โรคที่รักษา ได้แก่ งูกัด แมงป่องกัด ตะขาบกัด เริมหรือขุ่มตีนหมา งูสวัด และไฟลามทุ่ง เป็นต้น ความเชื่อในการรักษาที่เกิดจากสัตว์มีพิษกัดต่อย เป็นสาเหตุทำให้ร่างกายเกิดความเจ็บปวด จึงต้องใช้คาถาเวทมนตร์ปิดเป่าเพื่อให้ร่างกายกลับเข้าสู่สภาวะปกติ ในการประกอบพิธีกรรมของหมองูมีอุปกรณ์ต่าง ๆ ดังนี้ ไบว่นพระเจ้าห้าพระองค์ ดอกไม้ ธูป เทียน บุหรี่ เหล้าขาว และคำครู พิธีกรรมและขั้นตอนในการรักษาผู้ป่วยใช้วิธีการพ่นเป่าโดยใช้คาถาเวทมนตร์ ซึ่งก่อนทำ

การรักษาหมอมะทำการสอบถามอาการ และวินิจฉัยรอยแผลเพื่อสังเกตว่ารอยแผลที่ถูกกัดเป็นงูมีพิษหรือไม่มีพิษ หรือเป็นรอยแผลจากสัตว์ชนิดใดกัดต่อย และขั้นตอนต่อไปคือขั้นบูชาพระรัตนตรัย และระลึกถึงครูบาอาจารย์พร้อมปลุกเสกน้ำมันต์ บริกรรมคาถาเวทมนตร์ และพ่นเป่าบริเวณที่เป็นรอยแผล และทำพิธีส่งครู เป็นขั้นตอนสุดท้ายในการรักษา

4. หมอต่อกระดูก (หมอน้ำมัน) โรคที่รักษา ได้แก่ กระดูกหัก กระดูกเคลื่อน กระดูกร้าวบริเวณแขนและขา เป็นต้น ความเชื่อในการรักษาเกิดจากอุบัติเหตุทั่ว ๆ ไป และอาจจะเป็นผลมาจากเคราะห์กรรมและอำนาจของวิญญาณกระทำเป็นสาเหตุทำให้ร่างกายเกิดความผิดปกติจึงเกิดความเจ็บปวดขึ้นกับร่างกาย หมอต่อกระดูกจะใช้สมุนไพรมาบำบัดรักษา ได้แก่ น้ำมันงาหรือน้ำมันมะพร้าว และใช้คาถาเวทมนตร์ในการรักษาด้วย เพื่อที่จะให้ร่างกายกลับเข้าสู่สภาวะปกติ พิธีกรรมของหมอต่อกระดูกมีอุปกรณ์ต่าง ๆ ได้แก่ น้ำมันงาหรือน้ำมันมะพร้าว ไม้ไผ่เหลาเป็นซี่ ๆ และด้ายใจสีขาว ขั้นตอนต่าง ๆ ในการรักษามีดังนี้ เริ่มจากการสอบถามอาการ วินิจฉัยบริเวณที่กระดูกหักหรือร้าวด้วยการใช้มือคลำ ถ้าตรวจแล้วพบว่ากระดูกหักต้องเข้าเฝือกโดยใช้ไม้ไผ่ ส่วนในกรณีที่กระดูกไม่หักจะใช้แค่เพียงน้ำมันมะพร้าวทาเฉพาะบริเวณที่เป็นเท่านั้น ต่อมาคือขั้นเตรียมการ ได้แก่ การยกครูหรือตั้งครู และบูชาพระรัตนตรัย ระลึกถึงครูบาอาจารย์ พร้อมปลุกเสกน้ำมันมะพร้าวด้วยคาถาเวทมนตร์ นำไปทาและพ่นเป่าเพื่อให้หายเป็นปกติ และทำพิธีการส่งครู เป็นขั้นตอนสุดท้ายในการรักษา

5. หมอโหราศาสตร์ ผู้ที่มารักษาต้องการมารับคำแนะนำและคำปรึกษาจากหมอโหราศาสตร์ พิธีกรรมและขั้นตอนในการรักษา ได้แก่ เริ่มจากการสอบถามข้อมูลส่วนตัวของผู้ที่มารับการตรวจดวงชะตา ด้วยการสอบถามวัน เดือน ปีเกิด และ พ.ศ. เกิด ต่อมาคือการคำนวณโดยการเขียนตัวเลขเป็นภาษาเขมรลงในสมุดแล้วทำการวินิจฉัย เมื่อหมอโหราศาสตร์พบว่าจะมีเคราะห์หรือจะเกิดความเจ็บไข้ได้ป่วยหมอมะจะทำพิธีการตั้งครู เพื่อระลึกถึงครูบาอาจารย์ ปลุกเสกน้ำมันต์ด้วยคาถา จะให้ผู้มารับคำปรึกษานอนลงกับพื้นโดยหันหน้าไปทางทิศตะวันตกเพื่อให้หมอรดน้ำมันต์ จากนั้นจะมีการอาบน้ำมันต์ให้กับผู้ที่มารับการบำบัดรักษา และต่อด้วยพิธีให้พร ผูกด้ายสายสิญจน์เพื่อสร้างกำลังใจให้กับผู้มารับการบำบัด ขั้นสุดท้าย คือ การสมนาคุณ

6. หมอไสยศาสตร์ อาการของผู้มารักษา ได้แก่ อาการกระวนกระวายใจ ความไม่สบายทางด้านจิตใจ อาการปวดตามร่างกายที่ไม่เคยเป็นมาก่อน นอนไม่หลับ ฝันถึงเรื่องที่ไม่เป็นมงคล (ฝันร้าย) หรือเป็นโรคบางชนิดเรื้อรังมาเป็นระยะเวลานาน เป็นต้น ความเชื่อในการรักษาเกิดจากการถูกกระทำคุณไสย (ไสยศาสตร์) และอำนาจของวิญญาณกระทำ เป็นสาเหตุให้ร่างกายเจ็บป่วย ต้องใช้สมุนไพรบางชนิดและคาถาเวทมนตร์รักษา เพื่อให้ร่างกายและจิตใจกลับเข้าสู่สภาวะปกติ พิธีกรรมของหมอมะมีอุปกรณ์ต่าง ๆ ประกอบไปด้วย ลูกสะบ้า ดอกคำฝอย ขี้ผึ้งป่า ลูกกระเปียน ลูกกระเบา ใผ่สีสุก น้ำมันมะพร้าว เหล้าขาว 1 ขวด ไป่โกตีบ 2 ฟอง ดอกไม้ ธูป เทียน หมาก พลุ บุหรี่ เงินบูชาครู ด้ายสายสิญจน์ ขนมต้มขาวต้มแดง กระทะดิน ชองระอา และน้ำชาข้าว พิธีกรรมและขั้นตอนการรักษาผู้ป่วยด้วยการใช้สมุนไพรบางชนิดร่วมกันกับการพ่นเป่าโดยใช้เวทมนตร์คาถามีวิธีการ คือ สอบถามอาการผู้ป่วย โดยให้ผู้ป่วยเล่าสิ่งผิดปกติให้หมอฟังอย่างละเอียดถี่ถ้วน มีการวินิจฉัยโรคด้วยการจับชีพจรบริเวณข้อมือด้านซ้ายของผู้ป่วย ขั้นตอนต่อมาคือการตั้งครู และบูชาพระรัตนตรัย ระลึกถึงครูบาอาจารย์ ขึ้นทำพิธีจะทำการฝนของระอาและหัวไหลผสมน้ำชาข้าว และปลุก

เสกน้ำมันต์ด้วยคาถาเวทมนตร์ เพื่อวินิจฉัยและสามารถอธิบายถึงสาเหตุจากลักษณะของหยดเทียนบนน้ำมันต์ ชั้นสรุปผล ระบุว่าผู้มารับการรักษาถูกสิ่งใดกระทำหรือมีอาการปกติ ชั้นปฏิบัติตามคำแนะนำจากหมอ โดยการที่ผู้มารับการรักษาอ่อนหันศีรษะไปทางทิศเหนือ ชั้นบริกรรมคาถาเวทมนตร์ มีการพนเป่าเริ่มจากบริเวณศีรษะไล่ลงมาจนถึงปลายเท้า และหมอจะทำการใช้นิ้วหัวแม่มือแตะลงบนสมุนไพรมะพร้าวที่ทำการปลุกเสกแล้ว จากนั้นจะใช้นิ้วหัวแม่มือด้านขวาแตะที่ลิ้นของหมอ (ลักษณะลิ้นของหมอจะมีปานดำอยู่ใต้ลิ้น ถือว่าเป็นลักษณะพิเศษอย่างหนึ่งของชาวชอง ซึ่งเชื่อว่ามีพลังและความศักดิ์สิทธิ์) และทาลงไปบริเวณกลางหลังของผู้ป่วย จากนั้นนำสายสิญจน์ผูกติดที่หัวแม่มือทั้งสองข้าง และดึงไปจนถึงหน้าผาก ใช้เข็มน็อบบริเวณกลางอก, ขา, แขนของผู้ป่วยไปจนถึงปลายเท้า และลูบเข้าไปยังปากขวดที่ได้เตรียมเอาไว้ ปิดฝาขวดและบริกรรมคาถาเวทมนตร์กำกับ นำไปลอยน้ำหรือฝัง หลังจากนั้นหมอจะทำการป้อนข้าวและน้ำให้ผู้ป่วย หรือในบางกรณีหมอจะให้ผู้ป่วยรับประทานของระอาและหัวโพลที่ฝนไว้แล้วผสมกับน้ำข้าวข้าว เชื่อว่าจะมีพลังอำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถขับพิษและขับสิ่งอัปมงคลต่าง ๆ ออกจากร่างกายได้โดยง่าย ต่อมาคือชั้นเผ้ารอดูอาการ ใช้ระยะเวลาประมาณ 1-2 สัปดาห์ หรืออาจใช้ระยะเวลาเป็นแรมเดือนขึ้นอยู่กับแต่ละกรณี หมอจะทำการบอกเบอร์โทรศัพท์ให้ผู้มารับการรักษาทราบ ถ้าผู้มารับการรักษารู้สึกว่าตนเองสุขภาพกาย สุขภาพใจดีแล้ว ก็ให้โทรศัพท์มาเล่าอาการให้หมอฟังอย่างละเอียด และหมอจะทำการประเมินผลการรักษาว่าหายดีแล้วหรือยัง ต่อไปควรปฏิบัติตนอย่างไร และทำพิธีการส่งครูเป็นขั้นตอนสุดท้ายในการรักษา

การประยุกต์ใช้ภูมิปัญญาสมุนไพรมะพร้าวและการดูแลสุขภาพพื้นบ้านของชาวชองนั้น จิตรเดช อรุณ (2555 : 240-242) ได้นำเสนอแนวทางในการขับเคลื่อนงานสมุนไพรมะพร้าวที่สอดคล้องกับเศรษฐกิจพอเพียง ดังนี้

1. ผู้นำชุมชนควรมีบทบาทในการขับเคลื่อนหน่วยงานภาครัฐ เพื่อสร้างความเข้าใจให้กับชุมชนและร่วมมือกับปราชญ์ชาวบ้าน หรือหมอพื้นบ้าน เพื่อให้รัฐส่งเสริม สนับสนุนการใช้ภูมิปัญญาท้องถิ่นด้านสุขภาพ การแพทย์แผนไทย การแพทย์พื้นบ้าน และการแพทย์ทางเลือก
2. ควรมีการรวบรวมองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับสุขภาพไว้เป็นเอกสารหรือตำราเพื่อในการวิเคราะห์ชุมชน เพื่อให้เข้าใจประวัติความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ของ และภูมิปัญญาด้านต่าง ๆ รวมทั้งด้านสมุนไพรมะพร้าวเพื่อใช้ในการดูแลสุขภาพ
3. ควรมีการจัดหาพื้นที่ที่เหมาะสมในชุมชนเพื่อให้เป็นแหล่งเรียนรู้ภูมิปัญญาพื้นบ้านด้านสุขภาพ มีการปลูกพืชสมุนไพรมะพร้าวที่เกี่ยวข้องกับการดูแลสุขภาพไว้เป็นหมวดหมู่ โดยมีหน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับภูมิปัญญาด้านสุขภาพเข้ามารับผิดชอบ ติดตามผล และประเมินผล รวมทั้งคนในชุมชนมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการแหล่งเรียนรู้ได้อย่างมีประสิทธิภาพและยั่งยืน เมื่อมีการเจ็บไข้ได้ป่วยเกิดขึ้นในครอบครัวหรือชุมชนก็สามารถนำเอาสมุนไพรมะพร้าวมาใช้ในการรักษาได้ทันทีที่ ประหยัดเวลาในการเดินทางไปรักษาที่สถานพยาบาลที่อยู่ห่างไกลจากชุมชนหรือนำไปประยุกต์ใช้ในการประกอบอาหารในครัวเรือนเพื่อเป็นการส่งเสริมสุขภาพในชุมชนได้เป็นอย่างดีและสามารถลดค่าใช้จ่ายในครัวเรือนได้อีกด้วย
4. ควรมีหลักสูตรเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับภูมิปัญญาท้องถิ่นด้านสุขภาพ ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับสภาพปัญหาในชุมชนและสังคมโดยการนำเอาภูมิปัญญาท้องถิ่นมาพัฒนาหลักสูตรชั้นนำไปใช้

ให้สอดคล้องกับสภาพชีวิต และความต้องการของแต่ละท้องถิ่น โดยร่วมกันส่งเสริมความเข้มแข็งของชุมชน ซึ่งสอดคล้องกับนโยบายของรัฐในการอนุรักษ์ส่งเสริม พื้นฟูภูมิปัญญาท้องถิ่นได้อย่างยั่งยืน และพึ่งพาตนเองได้

จากแนวทางการฟื้นฟูสมุนไพรของดังกล่าว ผู้วิจัยเห็นว่าควรมีมาตรการในเชิงรูปธรรมสำหรับการขับเคลื่อนงานสมุนไพร ดังนี้

1. หมอพื้นบ้านควรถ่ายทอดวิชาความรู้ให้กับลูกหลาน หรือผู้ที่มีความสนใจ เพื่อในการอนุรักษ์ พื้นฟู และพัฒนาภูมิปัญญา

2. หน่วยงานภาครัฐและภาคเอกชนที่มีส่วนเกี่ยวข้อง และบุคคลในชุมชนควรมีส่วนร่วมและสนับสนุนอย่างจริงจัง ในการอนุรักษ์ พื้นฟู และพัฒนาภูมิปัญญาหมอพื้นบ้านที่มีอยู่ในชุมชน และได้รับการรับรองจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุข

3. หน่วยงานสาธารณสุขในชุมชนควรให้ความรู้ในการรักษาโรคอย่างถูกวิธี รวมทั้งยอมรับการประยุกต์ใช้วิธีการรักษาแบบภูมิปัญญาพื้นบ้านควบคู่กับการแพทย์แผนปัจจุบัน

4. บุคลากรสาธารณสุขควรให้การยอมรับหมอพื้นบ้านที่ได้รับการยอมรับจากชุมชนแล้วว่า เป็นบุคคลที่มีบทบาทในการดูแลสุขภาพคนในหมู่บ้านในการจัดการกับปัญหาความเจ็บป่วย และนำข้อดีของการแพทย์พื้นบ้านมาใช้พัฒนางานสาธารณสุข

5. ควรจัดตั้งชมรมภูมิปัญญาหมอพื้นบ้านในชุมชน ประชาสัมพันธ์ และเผยแพร่ความรู้ให้ประชาชน

6. สถานการศึกษาควรสร้างหลักสูตรท้องถิ่นในเรื่องภูมิปัญญาพื้นบ้าน หมอพื้นบ้าน มาให้ความรู้กับผู้ที่สนใจตลอดทั้งเยาวชน โดยจัดหาสถานที่หรือแหล่งเรียนรู้ภูมิปัญญาด้านต่าง ๆ ของชาวชอง ประสานความร่วมมือและการมีส่วนร่วมกับผู้นำชุมชน เพื่อให้เห็นคุณค่าของภูมิปัญญาพื้นบ้านของชาวชอง จนเกิดความรักและความหวงแหนในวัฒนธรรมอันทรงคุณค่าของตนเองต่อไป

นอกจากนี้สมุนไพรที่มีบทบาทสำคัญทางด้านเศรษฐกิจ วิถีชีวิตของชองที่มีความผูกพันอย่างยาวนานอีกชนิดหนึ่งคือ กระจวาน ซึ่งถือว่าเป็นสมุนไพรที่ชาวชองให้ความสำคัญ เนื่องจากเป็นสมุนไพรที่มีการเพาะปลูกในพื้นที่เฉพาะโดยมีฤดูกาลเพาะปลูกที่ชาวชองรู้จักกันในชื่อว่า “ลมกระจวาน” ซึ่งจะอยู่ในช่วงต้นฤดูฝนที่ชาวชองจะขึ้นเขาไปทำกระจวานเป็นระยะเวลาประมาณ 4-5 เดือน โดยในช่วงปลายฝนชาวชองจะเก็บกระจวานไปขายให้กับพ่อค้าชาวจีนในเมืองจันทบุรี (ย้อย บัวผลิ, สัมภาษณ์ 20 ธันวาคม 2565) ดังนั้น เราจะพบว่ากระจวาน มีบทบาทสำคัญในด้านเศรษฐกิจของชาวชองซึ่งกระจวานสามารถนำมาประยุกต์ให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม เศรษฐกิจ สังคมสมัยใหม่ ดังตัวอย่างเช่น จากลูกกระจวาน เมล็ดกระจวานบนเขา นำมาอบแห้ง ฆ่าเชื้อ คัดแยก แปรรูป เป็นผลิตภัณฑ์ต่าง ๆ ทั้งยาต้ม ยาหม่อง น้ำมันนวด หน่อกระจวานสด ผานบาง ๆ กินคู่กับน้ำพริก ต้มไก่ใบกระจวาน ปลาอินทรีต้มน้ำกระจวาน ผัดเผ็ดไก่ใบกระจวาน เป็นต้น (CH7HD News, 25 สิงหาคม 2565)

ในส่วนท้ายของบทนี้ ผู้วิจัยจะสรุปข้อค้นพบเรื่องการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชอง และตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาฉิมชุก จันทบุรี และนำเสนอตัวแบบ ดังนี้

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นช่องทางด้านเศรษฐกิจนั้น มีการเปลี่ยนแปลงจากการผลิตเพื่อยังชีพ ที่ตั้งอยู่บนระบบการเอาแรงของชุมชนเป็นหลักมาสู่การผลิตเพื่อขายทางด้านการเกษตร การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมีปัจจัยหลักที่สำคัญก็คือ การขยายตัวของระบบทุนนิยมเข้ามาในเขตชุมชนของ

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นช่องทางด้านการเมืองการปกครอง โดยมีการเปลี่ยนแปลงจากเดิมที่อาศัยระบบอาวุโสบนฐานระบบเครือญาติมาสู่การเมืองอุปถัมภ์ในระบบการเลือกตั้ง ปัจจัยหลักที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเกิดจากการขยายตัวของรัฐราชการสมัยใหม่ที่นำกลไกการเลือกตั้งท้องถิ่นเข้ามาใช้ในชุมชนชาวของ

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นช่องทางด้านสังคม ที่เห็นได้ชัดก็คือ การเปลี่ยนจากระบบการนับถือผีบรรพบุรุษมาสู่ความเชื่อแบบวัฒนธรรมสมัยใหม่ การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมีปัจจัยหลักที่สำคัญก็คือ การแพร่กระจายวัฒนธรรมสมัยใหม่จากเมืองเข้ามาสู่ชุมชนของ

จากการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นช่องทางดังกล่าว ได้นำมาสู่การกัดกร่อนและอาจทำลายอัตลักษณ์ความเป็นของเนื่องจากปัจจัยของระบบทุนนิยม ปัจจัยการขยายตัวของรัฐราชการ และการแพร่หลายของวัฒนธรรมสมัยใหม่จากเมืองได้เข้ามาทำลายฐานอัตลักษณ์ความเป็นของก็คือ การทำลายภาษาของซึ่งชาวของมีแต่เฉพาะภาษาพูดที่มีมาแต่โบราณ ดังนั้นในดัชนีนิพนธ์นี้จึงเสนอตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี เพื่อสืบทอดความเป็นของให้ยั่งยืนต่อไปในอนาคต โดยจะต้องมีการขับเคลื่อนมาตรการเชิงยุทธศาสตร์ที่สำคัญ คือ การฟื้นฟูภาษาของ การเผยแพร่วัฒนธรรมของ การจัดท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ และการฟื้นฟูสมุนไพร และการดูแลรักษาสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของ

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

บทที่ 6

สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ

การนำเสนอผลการวิจัยในบทที่ 6 นี้ จะแบ่งหัวข้อการเสนอออกเป็น 4 หัวข้อใหญ่ ๆ ดังต่อไปนี้

- 6.1 สรุปผลการวิจัย
- 6.2 การอภิปรายผล
- 6.3 ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย
- 6.4 ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป

6.1 สรุปผลการวิจัย

การวิจัยเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชอง มีวัตถุประสงค์ในการศึกษา คือ

1. เพื่อศึกษาอัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี
2. เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี
3. เพื่อนำเสนอตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

ข้อค้นพบตามวัตถุประสงค์ข้อที่ 1 สามารถสรุปได้ว่าอัตลักษณ์ของความเป็นชองในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี ตั้งอยู่บนวัฒนธรรมที่มีความหมายเป็นองค์รวมของวิถีชีวิต โดยเราสามารถแยกเพื่อการวิเคราะห์อัตลักษณ์ออกเป็นทางด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครอง กล่าวโดยพื้นฐานแล้วอัตลักษณ์ความเป็นชองทางด้านสังคมนั้นตั้งอยู่บนการมีภาษาชองเป็นของตัวเอง และมีฐานความเชื่ออยู่ที่ระบบการนับถือผีตั้งแต่โบราณ ซึ่งต่อมาได้ผนวกความเชื่อของศาสนาพราหมณ์และพุทธศาสนาเข้ามาภายหลัง ฐานความเชื่อดังกล่าวเกิดอัตลักษณ์ความเป็นชองที่มีลักษณะเฉพาะตั้งแต่เรื่องการเกิด อาหาร ความเป็นอยู่ การแต่งกาย การดูแลรักษาสุขภาพ ตลอดจนการจัดการเรื่องความตาย ส่วนอัตลักษณ์ทางเศรษฐกิจของความเป็นชองนั้นผลการศึกษาพบว่าเศรษฐกิจของชองแต่แรกเริ่มเป็นการผลิตเพื่อยังชีพบนฐานระบบการเอาแรงก่อนที่จะพัฒนามาสู่ระบบการผลิตเพื่อขายในปัจจุบัน นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาถึงอัตลักษณ์ทางด้านการเมืองการปกครองของชองในอดีตนั้นจะพบว่า เป็นการเมืองการปกครองที่ตั้งอยู่บนระบบอาวุโสของความเป็นเครือญาติ

ข้อค้นพบตามวัตถุประสงค์ข้อที่ 2 สามารถสรุปได้ว่า ปัจจัยด้านการขยายตัวของระบบทุนนิยมการแทรกแซงของรัฐบาลและการแพร่หลายของวัฒนธรรมสมัยใหม่เป็นปัจจัยหลักที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นชอง โดยเริ่มจากการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ทางด้านเศรษฐกิจที่ในอดีตจะทำการผลิตเพื่อยังชีพ ที่ตั้งอยู่บนระบบการเอาแรงของชุมชนมาสู่การผลิตเพื่อขายภายใต้ระบบทุนนิยม นอกจากนี้ยังมีการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นชองทางด้านการเมืองการปกครองจากเดิมที่อาศัยระบบอาวุโสบนฐานระบบเครือญาติมาสู่การเมืองแบบอุปถัมภ์บนฐานของรัฐบาลการ

และในที่สุดก็นำมาสู่การเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมของอัตลักษณ์ความเป็นของที่มีฐานอยู่บนระบบการนับถือผีบรรพบุรุษมาสู่การเป็นชุมชนของสังคมสมัยใหม่ เช่น การใช้ระบบสาธารณสุขสมัยใหม่ แทนการใช้สมุนไพรและไสยศาสตร์ เป็นต้น การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ดังกล่าว ได้ก่อให้เกิดวิกฤตในเชิงอัตลักษณ์ความเป็นของ เนื่องจากความสามารถในการปรับตัวได้ และมีแนวโน้มเข้าสู่การเสื่อมสลายของอัตลักษณ์ความเป็นของ ดังจะเห็นได้จากการที่ชาวของรุ่นใหม่ไม่ได้ใช้ภาษาของเป็นภาษาพูดในขณะที่เดียวกันของก็ไม่มีภาษาเขียนที่จะบันทึกประวัติศาสตร์ของตัวเอง

ข้อค้นพบตามวัตถุประสงค์ข้อที่ 3 สามารถสรุปได้ว่า การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นของในปัจจุบันเป็นการเปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงที่ก่อให้เกิดวิกฤตในเชิงอัตลักษณ์ความเป็นของ และมีแนวโน้มเข้าสู่การเสื่อมสลายของอัตลักษณ์ความเป็นของ ดังจะเห็นได้จากการที่ชาวของรุ่นใหม่ไม่ได้ใช้ภาษาของเป็นภาษาพูดในขณะที่เดียวกันของก็ไม่มีภาษาเขียนที่จะบันทึกประวัติศาสตร์ของตัวเอง ในสถานการณ์เช่นนี้ผู้วิจัยจึงนำผลการวิเคราะห์ดังกล่าวข้างต้นมานำเสนอเป็นตัวแบบในการขับเคลื่อนการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ ในการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของเพื่อสืบทอดความเป็นของให้ยั่งยืนต่อไปในอนาคตจะต้องมีการขับเคลื่อนโดยอาศัยมาตรการเชิงยุทธศาสตร์ที่สำคัญคือ

1. การฟื้นฟูภาษาของ เป็นมาตรการเชิงยุทธศาสตร์อันดับแรกสุดในการสืบทอดการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างระบบตัวเขียน พจนานุกรมฉบับชุมชน หนังสือแบบเรียนภาษาของ หลักสูตรการสอนภาษาของ ศูนย์การเรียนรู้และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของ มาตรการที่ควรส่งเสริมให้การสืบทอดอัตลักษณ์ของมีประสิทธิภาพ ก็คือ การสอนภาษาของที่เป็นหลักสูตรท้องถิ่นของกระทรวงศึกษาธิการในระดับชั้นประถมศึกษาปีที่ 3 และประถมศึกษาปีที่ 4 โดยจัดการสอนคิดเป็นร้อยละ 30 ของการจัดการศึกษาทั้งหมด ในเวลาหนึ่งปีการศึกษา ดังนั้นนักเรียนจะมีโอกาสเรียนรู้ภาษาของประมาณ 120 ชั่วโมง

2. การเผยแพร่วัฒนธรรมของ จำแนกออกเป็น 2 ปฏิบัติการ คือ การจัดแสดงวัฒนธรรมของ และการจัดตั้งศูนย์ศิลปวัฒนธรรมของ นอกจากนี้ในช่วงที่มีการเปิดประชาคมอาเซียนนั้นได้มีมาตรการของประเทศอาเซียนที่จะมีกฎบัตรประชาคมอาเซียนทางด้านวัฒนธรรม ดังนั้นจึงควรเสนอยุทธศาสตร์ในการขับเคลื่อนการเผยแพร่วัฒนธรรมของ โดยอาศัยเงื่อนไขการเปิดประชาคมอาเซียน

3. การจัดทำท่องเที่ยวเพื่อเรียนรู้ชาติพันธุ์ของ การท่องเที่ยวดังกล่าวในที่นี้มีเป้าหมายให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมของสำหรับคนภายนอกชุมชนของได้เกิดการตระหนักถึงความสำคัญของอัตลักษณ์ความเป็นของ รวมถึงการสร้างภูมิใจให้แก่ชาวของผู้เป็นเจ้าของวัฒนธรรม การนำเสนอการท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์ในที่นี้จึงมิได้มีเป้าหมายในการเรียนรู้ชาติพันธุ์ของในฐานะสินค้าสร้างความบันเทิงแก่นักท่องเที่ยว เปรียบเสมือนการจัดแสดงสวนสัตว์มนุษย์ และมีใช้แนวคิดการท่องเที่ยวในฐานะตลาดในการซื้อขายความดั้งเดิมของชาติพันธุ์ของที่มีมากกว่าพันปี ในเขตพื้นที่จังหวัดภาคตะวันออก

การท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์เพื่อเรียนรู้วัฒนธรรมของ ถือว่าเป็นการท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์ที่จะมีความโดดเด่นแห่งหนึ่งในประเทศไทยได้ เนื่องจากวัฒนธรรมของที่มีการสะสมมาเป็นเวลามากกว่าพันปีนั้น เป็นวัฒนธรรมในความหมายที่เป็นแนวคิดแบบองค์รวมที่มองว่าเป็นวัฒนธรรมเป็น

วิถีชีวิตที่ครอบคลุมตั้งแต่เรื่องการศึกษา การจัดการอาหาร การนับถือศาสนา การจัดสร้างความเป็นอยู่ การแต่งกาย การแต่งงาน การทำมาหากินทางด้านเศรษฐกิจ การจัดการเมืองการปกครอง สุขภาพ การจัดการเรื่องความตาย ตามที่เราได้วิเคราะห์ในดัชนีพินธ์นี้ในบทที่ 4

4. การฟื้นฟูสมรรถภาพ และการดูแลรักษาสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของ เมื่อเปรียบเทียบกับ การดูแลสุขภาพตามแนวของการแพทย์ตะวันตกนั้นมีความแตกต่างกัน คือ การแพทย์ตะวันตกมีฐานคิดอยู่บนทฤษฎีเชื้อโรคเน้นการรักษาด้วยยาปฏิชีวนะ และแนวคิดชีวเวชศาสตร์ เชื่อว่าการเจ็บป่วยเกิดจากการผิดปกติของอวัยวะต่าง ๆ ดังนั้น เน้นการรักษาเฉพาะที่ทางร่างกายเป็นหลัก ละเลยทางด้านจิตใจและสังคม ในขณะที่การดูแลสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของมีฐานคิดอยู่บนแนวคิดเรื่องธาตุ การรักษามุ่งไปที่การปรับให้ร่างกายเกิดความสมดุลโดยการใช้สมุนไพรที่แยกออกเป็นรสต่าง ๆ , เรื่องไสยศาสตร์ รักษาด้วยการขอขมา หรือใช้เวทมนตร์คาถาต่าง ๆ และเรื่องโหราศาสตร์ รักษาด้วยการสะเดาะเคราะห์ ซึ่งทั้ง 3 แนวคิดเป็นฐานคิดของการดูแลสุขภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ของปรากฏมาเป็นภูมิปัญญาพื้นบ้านที่สำคัญดังนี้ 1) หมอสมุนไพร 2) หมอเป่า 3) หมออุ 4) หมอต่อกระดูก 5) หมอโหราศาสตร์ 6) หมอไสยศาสตร์

สมุนไพรของเป็นอัตลักษณ์ที่มีความโดดเด่น เช่น สมุนไพรที่ชื่อว่า ชองระอา ซึ่งเป็นยาแก้พิษที่ได้รับความนิยมเชื่อถือในท้องถิ่น เป็นต้น สมุนไพรของจะเป็นประโยชน์ต่อการช่วยผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของได้ เนื่องจากเมื่อสมุนไพรได้รับการเผยแพร่และนำไปใช้ให้เกิดประโยชน์เป็นที่ประจักษ์แล้วย่อมทำให้สาธารณชนได้เห็นคุณค่าของวัฒนธรรมของ

6.2 การอภิปรายผล

ในการวิเคราะห์ถึงองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการวิจัย ผู้วิจัยจะอภิปรายเปรียบเทียบระหว่างข้อค้นที่ได้จากการศึกษาและองค์ความรู้เดิมจากเนื้อหาบทที่ 2 ดังนี้

ข้อค้นพบจากดัชนีพินธ์เรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นของ ชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์และการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นของนั้นสอดคล้องกับทฤษฎีหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ในการศึกษาของกลุ่มชาติพันธุ์ กล่าวคือ

ทฤษฎีชาติพันธุ์ตามธรรมชาติ ที่มองว่าอัตลักษณ์เป็นสิ่งที่มีความต่อเนื่องคงตัวเป็นหลัก ถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงเชิงวิวัฒนาการของสังคม แต่ไม่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์นั้น ไม่สอดคล้องกับข้อค้นพบในดัชนีพินธ์ที่นำเสนอภาพอัตลักษณ์ของความเป็นของที่มีการเปลี่ยนแปลง ตั้งแต่การก่อรูปความเป็นของมาสู่การเสื่อมสลายของอัตลักษณ์ความเป็นของในปัจจุบัน ดังจะเห็นได้จากการกำลังจะสูญเสียด้านภาษาพูดของตัวเองในปัจจุบัน

นอกจากนี้ ทฤษฎีโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่มองว่าโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่มีอยู่ในสังคมเป็นตัวกำหนดความเป็นชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นการทำหน้าที่ทางสังคมที่ถูกกำหนดโครงสร้างทางวัฒนธรรมเพื่อให้ระบบสังคมดำรงอยู่ได้อย่างมีสมดุล ดังนั้นอัตลักษณ์จึงสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามการเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างทางวัฒนธรรม แต่ข้อค้นพบจากดัชนีพินธ์นี้ชี้ให้เห็นว่าความเป็นของไม่ได้มีบทบาทในฐานะที่เปรียบเสมือนอวัยวะหนึ่งที่มีหน้าที่ต่อระบบสังคมไทยให้อยู่ได้อย่างมีสมดุล ในทางตรงข้ามอัตลักษณ์ความเป็นของถูกกระทำให้เปลี่ยนแปลงไปตามโครงสร้างของสังคมที่มีความขัดแย้งกับความเป็นของในความสัมพันธ์เชิงอำนาจไม่ว่าจะเป็นการ

ขยายตัวของระบบทุนนิยมเข้ามากระทำต่ออัตลักษณ์ความเป็นของ รวมถึงการแทรกแซงของรัฐราชการภายนอกและการเข้ามาของวัฒนธรรมสมัยใหม่ซึ่งตรงข้ามกับวัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวชอง

ข้อค้นพบจากดัชนีพินธ์สอดคล้องกับแนวคิดของหลังสมัยใหม่ที่ว่าอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์เป็นเรื่องของการสร้างนิยามความหมาย และมีความไม่คงที่เป็นสำคัญ การสร้างอัตลักษณ์ดังกล่าวเป็นการให้ความสำคัญกับวิถีคิดของมนุษย์แต่ละกลุ่มแต่ละเผ่า และการปะทะสังสรรค์ทางสังคมในระดับต่าง ๆ ตั้งแต่ชุมชน ท้องถิ่น ไปจนถึงระดับโลก กล่าวคือ อัตลักษณ์ความเป็นชองเป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคมที่มีการนิยามขึ้นมา เช่น การนิยามว่าความเป็นชองนั้นพิจารณาได้จากภาษา นิยามได้จากภาษาของที่อยู่ในตระกูลออสโตร-เอเชียติก ระหว่างกลุ่มมอญ-เขมร ซึ่งภาษาเองก็เป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคมเช่นเดียวกัน ดังนั้นต่อมาเมื่อมีพัฒนาการของชาวชองจนถึงปัจจุบันก็จะพบว่าอัตลักษณ์ความเป็นชองนิยามจากภาษาก็มีการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่เสื่อมสลายจนเรียกได้ว่าอยู่ในช่วงวิกฤต เนื่องจากชาวชองในปัจจุบันไม่ได้ใช้ภาษาของพูดอีกต่อไป อันมีเหตุมาจากระบบการศึกษาที่บังคับให้ใช้ภาษาไทยในการเรียนการสอน รวมถึงการครอบงำทางวัฒนธรรมของสังคมสมัยใหม่ที่นิยามความเป็นชองเป็นเรื่องของคนปากที่ยังทำให้ชาวชองปกปิดในการพูดภาษาชองเมื่อต้องไปติดต่อกับคนที่อยู่ในเมือง เป็นต้น

อย่างไรก็ดี ในการอภิปรายผลเกี่ยวกับอัตลักษณ์ความเป็นชองจะพบว่า อัตลักษณ์ความเป็นชองนั้นสอดคล้องกับการวิเคราะห์ตามทฤษฎีหลังสมัยใหม่ตามที่กล่าวข้างต้น แต่เมื่อมาวิเคราะห์ถึงการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ความเป็นชองนั้นจะพบว่าทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองจะช่วยให้การอธิบายการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชองที่สอดคล้องกับหลักฐานเชิงประจักษ์มากกว่า กล่าวคือ

การขยายตัวของระบบทุนนิยมเข้ามาในเขตชุมชนชอง เป็นปัจจัยหลักที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชองทางด้านเศรษฐกิจ โดยทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงจากการผลิตเพื่อยังชีพ ที่ตั้งอยู่บนระบบการเอาแรงของชุมชนเป็นหลักไปสู่การผลิตเพื่อขายทางด้านการเกษตร

การขยายตัวของรัฐราชการสมัยใหม่ที่นำกลไกการเลือกตั้งท้องถิ่นเข้ามาใช้ในชุมชนชาวชอง เป็นปัจจัยหลักที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชองทางด้านการเมืองการปกครอง โดยมีการเปลี่ยนแปลงจากเดิมที่อาศัยระบบอาวุโสบนฐานระบบเครือญาติมาสู่การเมืองอุปถัมภ์ในระบบการเลือกตั้ง

การแพร่กระจายวัฒนธรรมสมัยใหม่จากเมืองเข้ามาสู่ชุมชนชอง เป็นปัจจัยหลักที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของความเป็นชองทางด้านการสังคม โดยมีการเปลี่ยนจากระบบการนับถือผีบรรพบุรุษมาสู่ความเชื่อแบบวัฒนธรรมสมัยใหม่

6.3 ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

จากข้อค้นพบที่ได้จากดัชนีพินธ์นี้ ผู้วิจัยมีข้อเสนอแนะเชิงนโยบายที่สำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ของจังหวัดจันทบุรี โดยการนำข้อค้นพบที่ได้มาพัฒนาเป็นนโยบายของสำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี ดังนี้

1. สนับสนุนให้มีการสอนภาษาชองในเขตอำเภอเขาชีเมื้อง จันทบุรี อย่างเป็นทางการ โดยการสนับสนุนขององค์กรส่วนปกครองท้องถิ่นในแต่ละตำบล หรือให้องค์กรบริหารส่วน

จังหวัด (อบจ.) มาสนับสนุนงบประมาณ เนื่องจากถือว่าเป็นการให้ทุนในพื้นที่ที่มีการเชื่อมโยงระหว่างองค์การบริหารส่วนตำบล ในเขตอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี

2. สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรีควรมีนโยบายในการส่งเสริมให้วัฒนธรรมของชาติพันธุ์ของยกระดับเป็นมรดกโลก เนื่องจากชาติพันธุ์ของเป็นชาติพันธุ์ที่มีอายุมากกว่า 1,000 ปี

3. ให้สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรีเป็นตัวกลางในการส่งเสริม พันฟู เชื่อมโยงงานของกลุ่มชาติพันธุ์ของให้มีการดำเนินงานตลอดปี โดยให้มีการจัดงานเป็นระยะ ๆ หรือเป็นแต่ละไตรมาส เช่น การเชื่อมโยงของกลุ่มชาติพันธุ์ของกับงานนมัสการรอยพระพุทธรูปเขาคิชฌกูฏ เป็นต้น

6.4 ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป

หลังจากที่ได้ดำเนินการวิจัยเรื่องตัวแบบการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชองเป็นที่เรียบร้อยแล้ว ผู้วิจัยเห็นว่าควรมีการดำเนินวิจัยหลังจากนี้คือ

1. ควรมีการขยายพื้นที่การศึกษาเกี่ยวกับการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ของความเป็นชองในพื้นที่อื่น เช่น อำเภอบ่อไร่ จังหวัดตราด อำเภอโป่งน้ำร้อน จังหวัดจันทบุรี เป็นต้น

2. ควรมีการศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของชองในเชิงโบราณคดี เนื่องจากชองเป็นชาติพันธุ์ที่มีอายุมากกว่า 1,000 ปี ซึ่งยังไม่มีบันทึกที่เป็นลายลักษณ์อักษร

3. ควรมีการศึกษาเกี่ยวกับสถานภาพทางเศรษฐกิจ สถานภาพทางสังคม และสถานภาพทางการเมืองการปกครองของชาติพันธุ์ชองในเชิงปริมาณ



บรรณานุกรม

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

บรรณานุกรม

- กณิณี เกิดลาภ. (2544). **ศึกษาประเพณี – พิธีกรรมของชาวช่อง กิ่งอำเภอเขาชีชมภู จังหวัดจันทบุรี**. ชลบุรี : คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา.
- กมลมา ศรีเมือง. (2558). **วัฒนธรรมของกับวิถีเกษตรกรรมพื้นบ้าน : กรณีศึกษาชุมชนของในอำเภอเขาชีชมภู จังหวัดจันทบุรี**. ภาคนิพนธ์ รม. สาขาการปกครองท้องถิ่น. จันทบุรี : มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี.
- กรมศิลปากร. (2520). **ชีวิตและงานท่านสุนทรภู่**. กรุงเทพฯ : คุรุสภา.
- กรรณิการ์ เกณิกานนท์. (2522). **ของ**. กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน. (2551). **สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองกับสื่อสารศึกษา**. กรุงเทพฯ : ภาพพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2553). **เศรษฐศาสตร์การเมืองกับสื่อสารศึกษา**. กรุงเทพฯ : ภาพพิมพ์.
- กาญจนา นาคสกุล. (2547, กันยายน). “ไตรลักษณ์ ภาพลักษณ์ อปลักษณ์ สัตถลักษณ์ เอกลักษณ์ อัตลักษณ์”. **นิตยสารสกุลไทย**, 50(2606), 32-37.
- โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. (2533). **เจ็บไข้ได้ป่วย. ในเอกสารการสอนชุดวิชาแนวคิดไทย**. หน่วยที่ 1-4, (585-627). นนทบุรี : มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช.
- ครองชัย หัตถา. (2561). **พหุวัฒนธรรมภาคใต้ในมิติภูมิรัฐศาสตร์**. ปัตตานี : คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.
- จันทิwa ธนสงวนวงศ์. (2548). **คำนิยมทางสังคม**. (ออนไลน์). แหล่งที่มา <http://www.chusak.net/index.php>. 20 มีนาคม 2563.
- จิตร ภูมิศักดิ์. (2564). **สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา**. นนทบุรี : ศรีปัญญา.
- จิระเดช อรุณ. (2555). **กลุ่มชาติพันธุ์ของ : รูปแบบการประยุกต์ใช้ภูมิปัญญาพื้นบ้านในการดูแลสุขภาพ**. วิทยานิพนธ์. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (2542). **คนกับอัตลักษณ์ 2**. ใน เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา. วันที่ 27-29 มีนาคม 2545. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และคณะ. (2547). **ความหลากหลายทางชาติพันธุ์**. รายงานผลการดำเนินงานช่วงแรก โครงการการประเมินและสังเคราะห์สถานภาพองค์ความรู้การวิจัยวัฒนธรรมในประเทศไทย : ภาคกลาง. กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ. (2549). **รัฐชาติและชาติพันธุ์ : การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ ปัญหา และข้อเสนอแนะ**. กรุงเทพฯ : สำนักงานส่งเสริมและสนับสนุนทางวิชาการกรมพัฒนาสังคมและสวัสดิการ กระทรวงพัฒนาสังคมและทรัพยากรมนุษย์.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. (2548). **แนวทางและวิธีวิจัยสังคมไทย**. กรุงเทพฯ : สร้างสรรค์.
- ฉิน ผันผาย. (2547). **วัฒนธรรมของ**. จันทบุรี : สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี.
- ฉิน ผันผาย. (ม.ป.ป.). **วัฒนธรรมของ**. จันทบุรี : บ้านคลองพลู.
- ฉิน ผันผาย. (ม.ป.ป.). **อักษรของ จันทบุรี**. จันทบุรี : บ้านคลองพลู.

- ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. (2557). **กลไกการบูรณาการกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในจังหวัดจันทบุรี**.
จันทบุรี : คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี.
- ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. (2559). **ปฏิบัติการวิจัยทางสังคม**. จันทบุรี : มหาวิทยาลัยราชภัฏ
รำไพพรรณี.
- ชัยยนต์ ประดิษฐ์ศิลป์. (2559). **วิธีวิทยาการวิจัยทางสังคม**. จันทบุรี : มหาวิทยาลัยราชภัฏ
รำไพพรรณี.
- ชิน อยู่ดี. (2529). เฝ้าของ. ในสมศักดิ์ รัตนกุล (บก.), **บิดาแห่งวิชาก่อนประวัติศาสตร์ไทย (153 –
154)**. กรุงเทพฯ : พิมพ์.
- ทองดี วังศรี. (23 ธันวาคม 2557). สัมภาษณ์.
- ทิฆัมพร เอี่ยมเรไร. (2546). **การชมฟุตบอล : ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างประสบการณ์ตรงและ
ประสบการณ์ผ่านสื่อโทรทัศน์**. วิทยานิพนธ์ปริญญาวารสารศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาสื่อสารมวลชน. กรุงเทพฯ : คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เทศบาลตำบลตะเคียนทอง. (2566). **ประวัติวัดสุวรรณคีรีราม (เขาน้อย)**. (ออนไลน์). แหล่งที่มา :
[http://www.takiantongcity.go.th/index.php?option=com_content&view=article
&id=218&Itemid=139](http://www.takiantongcity.go.th/index.php?option=com_content&view=article&id=218&Itemid=139). 7 พฤษภาคม 2566.
- เทียม ฉัตรเงิน. (3 ธันวาคม 2557). สัมภาษณ์.
- นพพร ลอพิพัฒน์. (2544). **สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์**. 5-11 มกราคม 2544. หน้า 36-37.
- นฤพันธ์ ดั่งวิเศษ. (2545). **ความหมาย Ethnicity ในการศึกษา Ethnography**. กรุงเทพฯ :
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นัทธนัย ประสานนาม. (2550). **เพศ ชาติพันธุ์ และปัญหาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ในภาพยนตร์เรื่อง
Touch of Pink**. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาการสื่อสารมวลชน.
กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นันทนา น้ำฝน. (2536). **องค์ประกอบบางประการที่สัมพันธ์กับเอกลักษณ์เชิงวิชาชีพของนักศึกษา
พยาบาล**. ปริญญาโท กศ.ด. (การบริหารการศึกษา). กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- บานชื่น ผกามาศ. (2559). **การฟื้นฟูภาษากับพรมแดนอัตลักษณ์ของ**. วิทยานิพนธ์ปริญญา
ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวัฒนธรรมศึกษา. นครปฐม : บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหิดล.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. (2547). **การสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง**. ใน วาทกรรม
อัตลักษณ์. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์. (2544). **เศรษฐศาสตร์การเมืองแห่งความหายนะ หรือ หายนะของ
เศรษฐศาสตร์การเมือง 19 กรกฎาคม 2544**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปาเลอแก้วซ์ ฉอมแบบติสต์. (2506). **เล่าเรื่องเมืองไทย**. พระนครฯ : ก้าวหน้า.
- พระครูธรรมสรคุณ (เขียน ขนธสโร). (2546). **ประเพณีของ ประเพณีของบรรพบุรุษที่เป็นเจ้าของ
แผ่นดินภาคตะวันออก**. จันทบุรี : คนรักบ้าน.

- พระครูธรรมสรคุณ และธรรม พันธุ์ศิริสด. (2541). **อารยธรรมของ จันทบุรี, อาณาจักรจันทบูร เมืองเพนียด**. จันทบุรี : คนรักบ้าน.
- พระอธิการสุภรณ์ มหายโส (ฉัตรทอง). (2566). **การสร้างความยั่งยืนทางอาหารท้องถิ่นในจังหวัดจันทบุรี**. ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาสหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน. จันทบุรี : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี.
- พัฒนา กิติอาษา. (2546). **คนพันธุ์ป๊อบ : ตัวตนคนไทยในวัฒนธรรมสมัยนิยม**. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- พิพิธภัณฑ์โบราณสถานเมืองเพนียด. (ม.ป.ป.). **จากตำนานสู่สถานประวัติศาสตร์โบราณสถานเมืองเพนียด** [แผ่นพับ]. จันทบุรี : ม.ป.พ.
- พิศิษฐ์ คุณวโรตม์. (2546). **“อัตลักษณ์และกระบวนการต่อสู้เพื่อชีวิตของผู้ติดเชื้อ HIV.”** ใน **อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ความเป็นชายขอบ**. ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ภควดี ทองชมภูษ และพัชรินทร์ ลาภานันท์. (2562). **การท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์: อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มอญและการสร้างโอกาสทางเศรษฐกิจ**. (ออนไลน์). แหล่งที่มา : https://doi.nrct.go.th/ListDoi/Download/445105/e5ab8010c8fec2d082649e2441d5684d?Resolve_Doi=10.14456/jms.2018.24.7 พฤษภาคม 2566.
- ภูมิพัฒน์ เซตยานนท์. (2546). **ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์แห่งลุ่มทะเลสาบรัฐฉาน “ยองหัวย-อินเล”**. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- มยุรณี หล้ากวนวัน. (2550). **การกล่อมเกลாதางวัฒนธรรม**. (ออนไลน์). แหล่งที่มา <http://www.pcbu.ac.th/ud>. 20 มีนาคม 2563.
- ยศ สันตสมบัติ. (2547). **มนุษย์กับวัฒนธรรม**. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. อ้างถึงใน สมหมาย ชินนาค. (2545). **มุนไม่ใช้มุล : วาทกรรมต่อต้านรัฐของกลุ่มชาติพันธุ์ไทย – ลาว ที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล**. ใน **วาทกรรมอัตลักษณ์**. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ย้อย บัวผลิ. (20 ธันวาคม 2565). สัมภาษณ์.
- ยุรฉัตร บุญสนิท. (2546). **ลักษณะความสัมพันธ์ของวรรณกรรมกับสังคม**. ใน **พัฒนาการวรรณคดี (65)**. นนทบุรี : มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.
- รุ่งนภา ยรรยงเกษมสุข. (2550). **ชนชั้นนำในเมืองไทยปัจจุบัน : การศึกษากระบวนการผลิตซ้ำทุนวัฒนธรรมตามแนววิเออร์ บูร์ดิเยอ**. ดุษฎีนิพนธ์ ร.ด. (รัฐศาสตร์). กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- รุ่งเพชร พันผาย. (2539). **ของ**. จันทบุรี : งานแผนงานและพัฒนาชนบท.
- รุ่งเพชร พันผาย และคณะ. (2551). **โครงการการพัฒนาศูนย์การเรียนรู้ พื้นฟูภาษา-วัฒนธรรมเป็นแหล่งการเรียนรู้ชุมชนโดยชุมชนมีส่วนร่วม**. จันทบุรี : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- วสันต์ ปัญญาแก้ว. (2543). **ชีวิตข้างถนน : การศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาว่าด้วยผู้ชมโทรทัศน์ ยามค่ำคืน บนถนนสายหนึ่ง ในเมืองเชียงใหม่**. เชียงใหม่ : คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- วันดี สันติวุฒิเมธี. (2545). **กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยใหญ่ชายแดนพม่า กรณีศึกษา หมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่.** กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
- วันวิสา อุ่นขจร. (2549). **อัตลักษณ์ของในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ : กรณีศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของที่ตำบลคลองพลู กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.** วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา. ชลบุรี : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยบูรพา.
- วีรวัดน์ อัมพันธ์สุข. (2538). **จินตภาพทางศิลปวัฒนธรรมของกรุงเทพมหานครที่นำเสนอผ่านสื่อ.** กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ศรินยา (นามแฝง). (2547). **อัตลักษณ์.** (ออนไลน์). แหล่งที่มา : <https://www.google.com>. 8 มีนาคม 2563.
- ศุภย์มานุษยวิทยาสิรินธร. (2542). **สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย.** กรุงเทพฯ : ศุภย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- สมหมาย ชินนาค. (2545). **มูนไม่ใช่มูล : วาทกรรมต่อต้านรัฐของกลุ่มชาติพันธุ์ไทย – ลาว ที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล.** ใน วาทกรรมอัตลักษณ์. กรุงเทพฯ : ศุภย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2545). **ความเปลี่ยนแปลงในการสร้างชาติไทยและความเป็นไทยโดยหลวงวิจิตรวาทการ.** กรุงเทพฯ : มติชน.
- สายพิรุณ สีนฤกษ์. (2546). **ดนตรีในสังคมวัฒนธรรมของชาวช่อง ตำบลตะเคียนทอง จังหวัดจันทบุรี.** วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาดนตรีศึกษา. นครปฐม : มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.). (2564). **กลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย.** กรุงเทพฯ : กระทรวงการอุดมศึกษา วิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (อว.).
- สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดจันทบุรี. (2561). **กลุ่มชนชาติต่าง ๆ ของจันทบุรี.** (ออนไลน์). แหล่งที่มา : <https://www.m-culture.go.th/chanthaburi>. 8 สิงหาคม 2564.
- สิริรัตน์ สีสัมบัติ. (2552). **แหล่งการเรียนรู้ชุมชนกับการฟื้นฟูอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวช่อง.** วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวัฒนธรรมศึกษา. นครปฐม : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สุทธิวิทย์ จรดล. (2548). **การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวช่องในจังหวัดจันทบุรี : กรณีศึกษาเฉพาะชาวช่องในตำบลตะเคียนทอง กิ่งอำเภอเขาคิชฌกูฏ จังหวัดจันทบุรี.** วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการปกครองท้องถิ่น. จันทบุรี : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี.
- สุเทพ สุนทรเกษม. (2548). **ชาติพันธุ์สัมพันธ์ : แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยาในการศึกษาอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์การความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์.** กรุงเทพฯ : เมืองโบราณ.
- สุปริดา ซ่อลำไย. (2549). **เครือข่ายการสื่อสารและการดำรงอยู่ของแฟนคลับธงไชยแมคอินไตย์.** วิทยานิพนธ์ปริญญาวารสารศาสตรมหาบัณฑิต (สื่อสารมวลชน). กรุงเทพฯ : คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

- สุภางค์ จันทวานิช. (2542). **วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุภางค์ จันทวานิช. (2550). **ทฤษฎีสังคมวิทยา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุรัสวดี สีนวัต และคณะ. (2562). การศึกษาภูมิปัญญาพื้นบ้านในการรักษาผู้ป่วยกลุ่มอาการสตรีวัยทองจังหวัดจันทบุรี. **วารสารกระแสนวัตกรรม**, 20(37), 37-49.
- สุรเชา สุพรรณไพบูลย์. (2530). **การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชาวชอง**. จันทบุรี : ภาควิชาภาษาไทย คณะวิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยรำไพพรรณี.
- สุรเชา สุพรรณไพบูลย์. (2542). “ชอง,” ใน **สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคกลาง เล่ม 4**. 1782-1789.
- สุวิชัย โกศัยยะวัฒน์. (2543). **การศึกษาและการพัฒนารูปแบบการจัดการศึกษาขั้นพื้นฐาน 12 ปี ตามวัฒนธรรมและภูมิปัญญาพื้นบ้านของชาวชองในภาคตะวันออก**. รายงานการวิจัย. ชลบุรี : มหาวิทยาลัยบูรพา.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ. (2550). **ประสบการณ์การฟื้นฟูภาษาในประเทศไทย กรณีภาษาของจังหวัดจันทบุรี**. เชียงใหม่ : วนิดาการพิมพ์.
- โสวัตตรี ณ ถลาง, กนิษฐา แยมโพธิ์ใช้ และสุตารัตน์ รอดบุญส่ง. (2556). **มิติทางวัฒนธรรมและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ชองในจังหวัดจันทบุรี**. ภาควิชาสังคมวิทยาและมนุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- หลุ่ย นัยโมกข์. (2543). **การฟื้นฟูของชาวชอง : กรณีศึกษาหมู่บ้านกระทิง ตำบลพลวง อำเภอมะขาม จังหวัดจันทบุรี**. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานาฏศิลป์ไทย. กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- หลวงปู่เพชร พุทฺธสโร. (ม.ป.ป.). **เอกสารชีวประวัติของพระครูจันทวรการ** (หลวงปู่เพชร พุทฺธสโร). อภิญญา เพ็ญฟูสกุล. (2543). **อัตลักษณ์ : การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด**. เอกสารทางวิชาการโครงการสังเคราะห์ความคิดรวบยอดทางทฤษฎีสังคมวิทยา. กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- อภิญญา เพ็ญฟูสกุล. (2546). **อัตลักษณ์ การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด**. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา.
- อมรา พงศาพิชญ์. (2533). **วัฒนธรรม ศาสนา และชาติพันธุ์ : วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา**. (พิมพ์ครั้งที่ 5). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อมราภรณ์ จริงจิตร. (2556). **วัฒนธรรมการทำสวนกระวานของชาวชอง**. วิทยานิพนธ์ปริญญาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาบัณฑิต สาขาวิชามานุษยวิทยา. กรุงเทพฯ : คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2544). **มิติชุมชน : วิธีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจและการจัดการทรัพยากร**. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- อารยา ถาวรวันชัย. (2539). **ภาพลักษณ์ของวีรบุรุษแบบผู้ร้ายกลับใจที่ปรากฏในสื่อมวลชน**. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต ภาควิชาการประชาสัมพันธ์ คณะนิเทศศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- เอนก รักเงิน. (2551). **ชาติพันธุ์สัมพันธ์กับการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของในจังหวัดจันทบุรี**. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาโทศึกษา. มหาสารคาม : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- เอนก รักเงิน. (2553). **การสืบทอดและร่วมสร้างสำนักทางวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ของ อำเภอลือชัยภูมิ จังหวัดจันทบุรี**. โครงการวิจัยเพื่อขอรับทุนอุดหนุนการวิจัย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1967). **The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge**. Garden City, NY : Doubleday.
- Bourdieu, P. (1989). **Social Space and Symbolic Power**. France : Paris.
- Castells, M. (2004). **The Power of Identity : The Information Age : Economy, Society and Culture**. Volume II. Blackwell : Oxford.
- CH7HD News. (2565, สิงหาคม 25). **พาชิมเมนูยำ ๆ จาก "กระวาน" อาหารพื้นบ้านสูตรเมืองจันทน์ [Video]**. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AkrBTVXGP0Q>.
- Goffman, E. (1963). **Stigma : Not on the Management of Spoiled Identity**. Upper Saddle River, NJ : Prentice-Hall.
- Gray, A. (2003). **Research Practice for Cultural Studies**. London : Sage.
- Grisworld, A.B. (2004). **Towards a History of Sukhodaya Art**. Bangkok : The Fine Arts Department.
- Hall, S. (editor). (1997). **Representation : Cultural Representations and Signifying Practices**. London : Sage.
- Jenkins, R. (1996). **Social Identity**. London and New York : Routledge.
- Littlejohn, S. & Foss, K. (2008). **Theories of Human Communication**. Massachusetts : Cengage Learning.
- Paul Du Gay et al. (1997). **Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman**. London : The Open University.
- Woodward, K. (2004). **Questioning Identity : gender class ethnicity**. London and New York : Routledge.
- Ziauddin Sardar and Borin Van Loon. (2004). **Introducing Cultural Studies**. USA : Icon Books Ltd,.

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

ประวัติย่อผู้วิจัย

ชื่อ - สกุล	สุธางค์รัตน์ สายสุวรรณ
สถานที่เกิด	กรุงเทพฯ
ตำแหน่งหน้าที่การงานปัจจุบัน	ทำธุรกิจส่วนตัว
สถานที่ทำงานปัจจุบัน	90/2 ม.8 ต.คลองพลู อ.เขาคิชฌกูฏ จ.จันทบุรี
ประวัติการศึกษา	
พ.ศ. 2550	วิทยาศาสตรบัณฑิต (วิทยาศาสตรสิ่งแวดล้อม) มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
พ.ศ. 2553	การจัดการมหาบัณฑิต (การจัดการวิสาหกิจขนาดกลาง และขนาดย่อม) มหาวิทยาลัยบูรพา
พ.ศ. 2566	ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (สหวิทยาการเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน) มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี

ลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพพรรณี