

พลวัตชาติพันธุ์ภาคใต้: ผู้คนและชุมชนบริเวณเกาะ และชายฝั่งอันดามัน

Southern Ethnic Dynamism: the Andaman Littoral and Marine Populations



รวมบทความจากการเสวนา โดย สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (CUSRI)
และ สถาบันวิจัยเอเชียอาคเนย์ร่วมสมัย (IRASEC)
28 พฤศจิกายน 2551 ณ ห้องประชุมชั้น 4 ตึกวิศิษฐ์ประจวบเหมาะ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พลวัติชาติพันธุ์ภาคใต้: ผู้คนและชุมชนบริเวณเกาะและชายฝั่งอันดามัน

**Southern Ethnic Dynamism :
the Andaman Littoral and Marine Populations**

พิมพ์ครั้งที่ 1	มิถุนายน 2552
จำนวนที่จัดพิมพ์	500 เล่ม
ผู้จัดพิมพ์	สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ผู้สนับสนุนการจัดพิมพ์	สถาบันวิจัยเอเชียอาคเนย์ร่วมสมัย (IRASEC)
ผู้ถ่ายภาพ	Olivier Ferrari, Jacques Ivanoff, พลาเดช ณ ป้อมเพชร, นฤมล อรุโณทัย
ผู้ออกแบบปกและรูปเล่ม	อุษา โคตรศรีเพชร
ผู้ประสานงานการจัดพิมพ์	ปาริชาติ ชิตนุกูล
ลิขสิทธิ์ฉบับภาษาไทย	โดยสถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยและ IRASEC 2552



คำนำ

การติดต่อสื่อสารและปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนกลุ่มต่างๆ ในพื้นที่ชายฝั่งทะเลอันดามัน ตั้งแต่แคว้นตะนาวศรีในพม่าลงมาถึงฝั่งทะเลไทยเรื่อยมาจนจรดพรมแดนมาเลเซียยังไม่ได้มีผู้ที่สนใจศึกษาวิจัยกันมากนัก ทั้งที่มีกลุ่มชาติพันธุ์หลากหลายกลุ่ม และมีประวัติศาสตร์การอยู่ร่วมกัน ติดต่อสัมพันธ์กัน รวมทั้งให้ความหมายของความเป็นชาติพันธุ์ที่ซับซ้อนเป็นพลวัต โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคแห่งการสร้างชาติที่มีทั้งความพยายามที่จะกีดกัน ผสมผสาน หรือแม้แต่กลืนกลายกลุ่มชาติพันธุ์ เรื่อยมาจนกระทั่งยุคโลกาภิวัตน์ที่เกิดกระแสการเปลี่ยนแปลงในระดับโลกที่ส่งผลกระทบมายังกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ห่างไกลชายขอบเช่นในบางส่วนของดินแดนชายฝั่งทะเลอันดามันแห่งนี้

นักวิชาการกลุ่มหนึ่งที่ทำวิจัยในประเด็นนี้จากสถาบันวิจัยเอเชียอาคเนย์ร่วมสมัย หรือ IRASEC (Research Institute on Contemporary Southeast Asia) และจากสถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย จึงได้รวมตัวกันเพื่อขยายวงการทำวิจัยและเผยแพร่ผลงานผ่านการประชุม สัมมนา การจัดนิทรรศการ และการจัดพิมพ์ผลงานการวิจัย ดังเช่นเอกสารชิ้นนี้ ซึ่งเป็นการรวบรวมบทความจากการสัมมนาเรื่อง “พลวัตชาติพันธุ์ภาคใต้: ผู้คนและชุมชนบริเวณเกาะและชายฝั่งอันดามัน” หรือ “Southern Ethnic Dynamism: the Andaman littoral and marine populations”

งานสัมมนาจัดขึ้นเมื่อวันที่ 28 พฤศจิกายน 2552 และเป็นส่วนหนึ่งของงานจุฬาริชาการ รวมทั้งเป็นส่วนหนึ่งของการฉลองครบรอบ 35 ปีสถาบันวิจัยสังคมด้วย นอกจากงานสัมมนาแล้ว ยังมีนิทรรศการเกี่ยวกับวิถีชีวิตและความเปลี่ยนแปลงของชุมชนชาวเลที่จัดขึ้นระหว่างวันที่ 26-30 พฤศจิกายน 2551 ณ โถงชั้นล่าง ตึกมหิตลธิเบศร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอขอบคุณจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยที่สนับสนุนงบประมาณการจัดสัมมนาและนิทรรศการ และขอบคุณ IRASEC ที่สนับสนุนการจัดพิมพ์เอกสารชิ้นนี้

กำหนดการ

พลวัตชาติพันธุ์ภาคใต้: ผู้คนและชุมชนบริเวณเกาะและชายฝั่งอันดามัน

วันที่ 28 พฤศจิกายน 2008 เวลา 9:00 – 15:00 น.

ณ ห้องประชุมชั้น 4 ตึกวิทยสิริประจวบเหมาะ สถาบันวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

9:00 – 9:20 น.	เกริ่นนำเกี่ยวกับความร่วมมือระหว่าง IRASEC-CUSRI โดย M. Benoît de Tréglodé (ผู้อำนวยการ IRASEC, Bangkok)
9:20 – 9:45 น.	กล่าวเปิดการสัมมนา โดย ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.อมรา พงศาพิชญ์ ประธานมูลนิธิเพื่อนชนเผ่า
9:45 – 10:10 น.	“การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนชาวเลมอแกน: กรณีศึกษาที่หมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา” โดย พลเดช ณ ป้อมเพชร (CUSRI)
10:10 – 10:35 น.	“Ritual Structure of the Moklen Nomadism: Towards an understanding of the Social Integration of Maritime Societies in Southern Thailand” โดย Olivier Ferrari (IRASEC, Bangkok)
10:35 – 11:00 น.	“พัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานของชุมชนอูรักลาโว้ยในจังหวัดภูเก็ต” โดย เมธิรา ไกรนที หลักสูตรสหสาขาพัฒนามนุษย์และสังคม บัณฑิตวิทยาลัย
11:00 – 11:25 น.	“Nomads versus Fishermen? Role and impact of the economic structures and inter-ethnic relations in the “recovery programs” โดย Maxime Boutry (Triangle, Myanmar)
11:25 – 11:55 น.	“ความเปลี่ยนแปลงของบ้านและหมู่บ้านมอแกนที่หมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา ภายหลังเหตุการณ์สึนามิ” โดย นฤมล อรุโณทัย (CUSRI)
11:55 - 12:20 น.	“Roots of the Southern Regionalism” โดย Jacques Ivanoff (IRASEC, Bangkok)
12:20 – 12:30 น.	เกริ่นนำเกี่ยวกับความเป็นมาของภาพยนตร์สารคดีมอแกน
12:30 - 13:30 น.	ฉายภาพยนตร์สารคดีมอแกน
13:30 – 14:30 น.	ซักถามและแลกเปลี่ยนความคิดเห็น
14:30 – 15:00 น.	สรุปและปิดการสัมมนา

สารบัญ

คำนำ

Ethnoregionalism and Ethnic Boundaries in Southern Thailand 2
Jacques Ivanoff, IRASEC

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนมอแกน : 26
กรณีศึกษาหมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา
พลาเดช ณ ป้อมเพชร โครงการนำร่องอันดามัน สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บ้านมอแกน ---และหมู่บ้านที่เปลี่ยนไป 46
นฤมล อรุโณทัย โครงการนำร่องอันดามัน สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานของชุมชนอุรักลาโว้ยในจังหวัดภูเก็ต 61
เมธิรา ไกรนที หลักสูตรบัณฑิตศึกษา สหสาขาวิชาพัฒนามนุษย์และสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Ritual Structure and Coordinates of the Moklen Nomadism: 75
Towards an Understanding of the Social Integration of
Maritime Societies in Southern Thailand.
Olivier Ferrari, IRASEC

Change, Resistance or Cultural Permanence among the Sea Faring 95
Populations?
Jacques Ivanoff, IRASEC

Nomads versus Fishermen? 114
Economic structures and inter-ethnic relations in Southern Burma
and Thailand
Maxime Boutry
Program on Borders and Mobility among the Burmese populations of South Burma
and South Thailand

ประวัติผู้เขียน 127

“Ethnoregionalism”



Ethnoregionalism and Ethnic Boundaries in Southern Thailand

Jacques Ivanoff, IRASEC

1. Roots of Southern Ethnic Regionalism

It is difficult to make a synthesis of the principal ethnic, historic, economic and geographic characteristics of the region since no interdisciplinary reference books on modern Southern regionalism are available, nor complete research on ethnic relations done, with the exception of the *Cultural Encyclopedia of the South*.¹ Numerous specific books and articles have been written about Southern Thailand, especially in the fields of archeology (Piriya Krairiksh, Jaq-Herlgouac'h, Stargardt, Srisakra Vallibhotama), agronomy (Trebuil, Besson), Geography (Wheattley, Donner, Tibbet, etc.) and History (Teeuw, Wyatt, Chaiwat Satha-Anand, Che Man, Surin Pitsuwan, Ducan, Syukri) and more specifically concerning the so called religious conflict between Thai Buddhists and Malay Muslim. Research on Malay identity (McVey, Herriman, Horstmann...) are scattered and fragmented. But all these works have shown that Southern Thailand was a crossroad and that influences coming from Southern India, China and Europe were numerous. These influences can still be traced today through rituals, sacred common places, theatre performances...

Historians have shown that Southern Thailand have often benefit a large autonomy from the Capital, leaving space to locally specific interrelations between ethnics groups and national minorities: Chinese, Semang, Moken, Urak Lawoi, Moklen, Thai, Mon, Malay and more and more nowadays Burmese. In this loose political structure, alternating with brutal domination from the capital, one finds the roots of regionalism. In the South people, before asking to the center, be it political, religious or economic, look before all towards Nakhon Sri Thammarat for religious precept and example, to Phuket for modern opportunity, to all the South for development of rubber cultivation... And the local and particular interethnic relations should allow us to reveal a dynamic ethnoregionalism which is obvious for anthropologists in some rituals (the Tenth Month ritual - cf. O. Ferrari, the Thai Manora played by the Moken and by the Thai in Malay villages, the Moyong theatre played as a shamanic cure in Thai villages...).

The multi-faceted interrelations dynamism, anchored itself in a ambiguous relation with the Centre: "we" (the Southerners) are not "they" (the Central Siamese) and this allow a certain degree of acceptation of local ethnic differences. This local *otherness* felt by the Center as its Southern margins (Semang, Chao Lay, Malay) and within its National integrated "Geo-Body" (Chinese, Mon, and today Burmese), is structurally

¹This refers to an encyclopedia written in Thai, with 4400 pages. An inventory is made there of all the traditions, history and development of the Thai population. It is a mine of information, not always of the same scientific value, but essential if one wants to understand the sociological interactions between the different groups.

pertinent in the construction of a Southern identity. Ethnic minorities are the permanence of the historical loose structure of the margins living within the Nation, but nonetheless being part of the Geo-Body as Winichakul puts it (1994).

This is also a reason why Ayutthaya and Bangkok try at times (but with not great results) to reinforce the *thaization* of the region, for instance by giving rubber lands to Eastern poor peasants in order to compete with the Malay domination, or by facilitating the penetration of Buddhism from the religious center of Nakhon Sri Thammmarat. It was done in vain, because the interrelation between Thai and Malay have already find a middle path for the benefit of everybody and especially the Chinese, the true developers of Southern economic characteristics. Being the middlemen of the Malay (which have to borrow money even if “money do not create money because time belongs to God”), the builders of international economic bounds, the pionneers (tin mining and rubber plantations), they create particular regional cultural pattern. They build direct links with China, Singapore, Malaysia (that is to say avoiding the capital – but not its taxes, one have to know the limits), developed patron-client system with the *taukay* of the Moken (who need them because of their non accumulation ideology and far away places of production). The Chinese consolidate the economic interdependent links between Southerners often by kinship, alliance and mafia-like relations, and these links permits Southern characteristics to become perenial. Later on, Chinese also penetrate the political sphere, giving the South once again its typical “color” (mostly Democrat for instance) and bureaucratic specificity in the towns they built (Ranong for example).

Chinese entrepreneurs do not rely only on Bangkok cashflow; they import their own workers (even from China), cross the borders with the Moken, buy the product of the Urak Lawoi and the Moklen. They do not interfere with dominant Buddhist and Siamese values and let the ethnic characteristics express themselves as far as they do not counter their economic expansion vision. This is one of the reasons one can find a Chinese temple dedicated to Lim Ko Niao, juxtaposing the famous mosque of Kru Se in Patani, the center of Islamic and Malay revendications. The Eastern coast has always been more productive and dynamic in term of religious expansionism (Mon-Khmer culture still strong, Buddhism and Brahmamnism, cf. O. Ferrari, expanding from Nakhon Sri Thammat, Islam From Patani sultanate). These religious centers are still active even in a lesser extent than before, and they have impregnated the ethnic groups, being the Semang who interact with the Malay, the Moken who are intermingled with the Chinese way of doing business, and the Siamese who are trying to implant Buddhism as a common system of values but who understood that local beliefs and traditions could not be washed away.

Manora, Moyong, Chinese “Vegetarian” Festival, Thai Tenth Month Festival, Loy Rua of the Urak Lawoi, are well alive and all fit one with another at a regional level. They all have in common that their believers have a shared feeling of being part of a specific region within a recognized country, a feeling which goes beyond the great ethnic differences existing. This is the very aim of the Tenth Lunar month festival and the reason of its success. It was certainly implemented by Bangkok on traditional local ritual events. But the rulers of Bangkok, by allowing the Southerners to be linked together within this ritual, affirm their domination while respecting regional particularism. So,

Southerners, each year can re-enact their regional multi-ethnic relationships without challenging the center.

All the important economic features of the Southerners go far beyond the ethnical interrelation framework, which do not rely only on a Buddhist and Siamese Center. This Center ruled but leaving the local dynamism install itself the interrelations rules and create its own social and ethnic balance, in the same way that it let the economy find its own path. Siamese kingdoms have always relied on local dynamic to implement Buddhism and States policies, not dealing directly (until recently) with the the mixture of different populations living within its boundaries.

In the course of History, little by little, the traditional socio-economic system pushed by the Chinese entrepreneurs expanded and all the Southerners were bound in local customs, ritual practices, the latter being favored by the Nakhon Sri Thammarat ability to integrate various religious influences and local rituals in Buddhism and giving them back to the people with a touch of regionalism. By doing so and by implementing religious policies imposed by the center, it succeed in creating a Southern identity, which is most apparent in the Tenth Month, but an identity which does not oppose directly the powerful capitals of Siam.

Even if the ethnic demographic balance is changing, from a dominant Chinese until the middle of the 20th century to a Burmanization of the littoral the last two decades, the general regional features did not change much. Ethnic boundaries and international frontiers never were a challenge for the exchanges in the Peninsula because they started at prehistorical times.

2. Boats and exploitation of halieutic resources: a cultural and technical breach

Even technically the influence can be felt, for instance in the way Moklen (two thousand “settled” nomads in Phang Nga province) accomplished their slash-and-burn rice cultivation, technics borrowed from the dominant surrounding Austronesian populations, or they can be felt in the Thai acceptance of the Malay knife to harvest the rice, and in numerous oral epics and myths... All these technical characteristics open the region to a certain degree of permeability of beliefs; no technical new implementation can go without the beliefs attached to it.

In other domains the reluctance of borrowing technical knowledge allow the Thai to dominate, for instance in boat building. Malay, Burmese, Thai and Moken boats are completely different one from another, even if sometimes linked by the common belief of a spirit (or ancestor) living on board (in the prow). But even in these differences, we find traces of regional integration. For instance, the Malay boats are painted with figures of the Indian Ramayana and the influences of the Chinese style is clear; the ancestors of the Moken boats can be related to the Malay pioneers of the region; the Malays have developed some common imaginary figures with the Semang... But the strong cultural links between an Austronesian and his boat do not permit much influences in boat building. As a result, when the fishery activities developed and needed trawlers and sailors, the Thai were able to impose their vision of the colonization of the sea with their

own “traditions” that is to say almost no tradition.

Sea Gypsies boats and Malay boats are disappearing to the benefit of the Thai *walat* and *long tail*. But this does not go without social consequences: the crew of these boats are recruited by force, often by giving them access to drug and then forcing them to go on board in order to get more, or simply by “buying” them from neighboring countries. There is no tradition concerning social organization on board, no cultural transmission of values and knowledge on these far going *walat* and the social acceptance in the national society of the status of sailor is low, they are the outcasts, which explain why the Thai have to recruit people from Cambodia and Myanmar treating them often in an inhuman manner.

This breach in the Southern culture has multiple consequences, notably after the tsunami, when all boats given to the victims were of Thai facture (*long tail*) and not very well considered by the Sea Gypsies. These technical interference have repercussion on the traditional social bounds and the Southerners have been opened to national and international influences and not to their benefit. The tradition of Sea Faring population, once accepted and even respected by the Southerners, disappear while the appropriation by Thai central businessmen are taking advantage of the cultural void created. Sea Gypsies are no so well considered now that the interference with nationality, *thainess* and all Central Thai values are at stakes. Being sea folks, they lose the cultural conflict, while the Thai, people of plains and wet-rice cultivators, do not give them any privileges.

The Southern strongholds of identity still resist but have to adapt to the international mainstream. But even the economic and technical imposition of values (ORRAF for rubber, *walat* for deep seas fishing, *long tail* boats for coastal populations and ethnic Sea Gypsies minorities, immigration official replacing tradition transborder networks) will not work without the acceptance of the Southerners. When a national project is taking into consideration the traditional links and specificities of the Southerners and then try to make benefit at the expenses of the people, it is a failure. At a regional level, project have to be implement by Southerners. This has been the faith of the IMG-GT project, based on so-called southern specificities and international links, it was in fact a view from the top and imposed by the state, it has been a failure.

This is the evidence that nothing can be implemented at a regional level without at least the tacit consent of the people and the link with a tradition which will structure the development in a social background. Today Sea Gypsies benefit from regionalism which allows researcher to develop an ethnoregionalism as point out by Keyes (2008), very beneficial for the local ethnic groups. They are not Thai, but they are Southerners with recognized specificities, notably in their ability to work in the sea. For a Southerner, Sea Gypsies know the sea, benefit the tourist industry, bring sea products to the local markets... they are part of the local economy, part of the system of belief, their vehicular language is Southern Thai. Their identity is safe.

3. Identity and Ethnic Manipulation

The concept of Thai culture as the national culture, masked cultural and ethnic heterogeneity in the name of national uniformity, but it is a contrived uniformity. Tension

between ethnicity and territory and the state have aimed to favour ethnic Thai and to exclude or subordinate other ethnic groups (Reynold, 2002, p. 8 and 15). While reducing ethnicity as an only descend kinship and static group sharing the same beliefs (Keyes) we should also include Thailand, a country lying on his past to justify its claim (territorial claims for instance).

The term *chat* derives from the Sanskrit *jati*, whose root-meaning of ‘birth’ has come into the Thai language carrying powerful resonances of blood-ties and, most importantly of all, shared descent (Keyes, 2008). In this ideological context, the resistance of the new ethnic “revived” groups (after the colonial or modern state labellisation) is, according to certain authors, favorized by the supranational and transborders links (NGOs, religions, refugees, cultural organizations, army, kinship, business association...). Ethnic minorities should enter globalization and abandoned their ancestors, their link towards a so-called static position which only creates direct lineage without the possibility to be “outside”. This view, shared by a lot of anthropologists, is supported by the international and regional bodies, but forgot that, for instance, some Thai themselves claim their origin and ancestors to be in Nanchao and they well assume their ancestry. And some Thai scholars (like Sujit Wongthes), by tracing back their origins within mon-khmer civilization, think to have the right to claim all the Khmer heritage as theirs.

With identity comes ethnicity. For Reynolds (2002) “identity, now a catchword in pop psychology, is too amorphous a concept and too confused with self, essence and uniqueness to sustain serious debate” (2002, p. 3). Eventhough it could be erased and should on the contrary taking into account, but the problem has been evacuated because of its complexity. And researchers are hiding behind facts, number, projections, development projects, transforming the researcher in an interface between globalization and minorities. New theoretical concepts are taking place (biodiversity for example) and new practical tools are used (indicators). But nobody ever answered the question of the fundamental essence of ethnicity. No answer? Maybe, but it still an concept which permit to define and understand the diversity.

Ethnicity should not be forgotten or left aside or replaced by Indigenous rights, because its manipulation and its “fixation’ by the State is dangerous, it gives birth to war and racism. On the contrary, the fluidity of ethnicity and ethnic interrelations allows the permanaence of good relationships between populations. Should the State impose ethnicity as a major issue, genocide can be seen ahead (Cambodia, Serbia, Uganda...). But as far as ethnic minorities in Southern Thailand and Myanmar are concerned ethnicity and ethnic interrelations are more viewed as an enrichment by interacting the local knowledge by the dominant population (this is clear with the Myanmar fishermen).

The relations between small minorities and dominant nationalist populations are so inbalanced that there is no choice other than to accept a certain amount of foreign elements in the culture. The real strength of the Moken is to succeed by means of syncretism, to assimilate a lot and transform the dangerous influences (*phi*, *nat*, *jin* are accepted but not Christ, Buddha or Allah for instance). It is a question of survival for the Moken to accept the ideological discourse of the dominant. Thus a lot of well intentioned

people understand only what the Moken approve “officially”, in fact, by trying to help them they destroy them (school for instance). The spokesmen are the only responsible in the Moken society because the nomads will never go by themselves to ask for something. They will beg and create an indebted relation with others but not claim rights.

In every project designed for them, the Moken are out of the decision process on their future, even if there is a so-called interface or spokesman (who is in fact only here to diffuse the dangers of foreign contacts). At this point researcher should intervene and explain what should be the best for the population, but nothing else, he must not try to implement the project because he will not be objective enough. He must be a good teacher and try to sort out the best of each intervention among the Moken. Because, *in fine*, the intervention is always made for the people who create them, not for the people who should benefit of it. And this is because Moken will not ask help, will not explain what they want, will not say why they refuse and suddenly accept something; they try to be erratic in their decision in order to confuse outsiders. This leaves the developers in front of themselves and they only have to promote themselves (Foundation for Burma, Christian in Elphinstone, cf. J. Ivanoff in this volume), with, at best, no impact (Christianisation is a failure) and at worse destruction (Moken in Nyawi have been forcibly settled down by the Foundation for the People of Burma).

4. Nomads and Sedentary people

There is a new scientific conception, which, by deconstructing the idea of Nation, allows us to think about borders in a world where globalization, migration and sovereignty seem to oppose themselves. This is where social archeology and ethnology could lead us towards a better understanding of cultural dynamism, refusal of adaptation or integration, ethnic resistance, economic and social exchanges which dominate the questions of the relation between center and periphery, between nomads and sedentary population.

The Sea Gypsies of Southern Thailand are part of an ancient “littoral civilization” (J. Ivanoff 2001, D. Sopher 1965) which go from Johore in Malaysia to Mergui in Myanmar. This covers the most part of the West of the Malay Peninsula with its specific flora, fauna, geographic features and its specific Chinese and Sino-Thai economical dynamism. In Thailand, the exceptional dynamism, the capacity of renewal and creation of social, economic and ethnic strategies show traditions of communication, interactions, syncretism, movements, borrowings, passages, which build the local mobile identity either of Moken, Moklen or Burmese fishermen, Chinese middlemen, Malay pirates... These adaptive populations focus on the borders as a mean to adjust their cultural way of interacting with the dominant population.

On the other hand, these traditions of perpetual adaptation around imaginary boundaries between populations exist because of the dynamic confrontation created at a margin by a remote center. Myanmar and Thailand States benefit from the structural dynamism of their border to enrich themselves (see the development of the fisheries, the creation of a new Burmese fishermen social group in the islands, wealth of the *taukays*...). They create new networks with new administrative rules, after the imposition on a fixed and linear frontier, which is used to enrich the local corrupted administration

by integrating it in the mafia style relationships. No immigration laws can be enforced without the local Chinese “godfathers”, *chao po* involved, and as long as Thailand will need millions of Burmese migrants, ten thousands of Burmese prostitutes. In that context where frontier enrich local godfathers, traffickers, intermediaries, brothels, corrupt officials, rubber planters, Thai fishing companies, the whole country in fact, nothing will forbid a Moken to participate in the trafficking, in a smaller scale of course, but nonetheless culturally effective (the *taukays*, the good engines, the good rice, good prices... are found in the frontiers as well as drugs, prostitutes, alcohol).

International bordelines reinforced by frontier “protected” by official recovered ancient trade routes and cultural places of contact between nomads and sedentary people. They draw a line on ethnic boundaries which are as much imaginary as the previous ones. By favorizing knowledge, cultural exchanges, contacts, they give new means of evolution to the local ethnic groups and traditional networks which have to adapt themselves. The border and its fantasmatic representation of a fixed delimited territory and nationality within it are the necessary limits in which one builds his mobility and adaptative ethnic or social strategy. The margins, and especially borders which overlap cultural boundaries, are considered as “far west” outlawed places by the imaginative centre which see itself at the summum of civilization, codification, justice... But, people at the borders are far more than reliquats of mobile civilizations imagined by the center.

Frontiers are lures sending back the image that will be used to transform society and individuals, it reveals the best and the worse, at least the hidden qualities of a human and cultural substance. This is how are built the adaptative cultural dynamics which found in the borders a mean to reveal themselves; it is also a necessity to survive there. If you are not protected by a powerful *taukay*, you get arrested, if you are not known by the local officials you pay the price of your arrest and liberty, if you are cutting out of your social bonds you are sold out... so far for the ideological liberty offered by liberalism.

The border porosity reveals the ambiguity between nomads and sedentary people, between margin and center. This is the reason why the socio-economic, cultural and ethnic dynamics of a border are persistant. Frontier should be considered as a center, not as a margin. Around it are concentrated the cultural, social and economic forces of a region. And, by the end, the will to impose a strict borderline only reinforced pre-existing cultural patterns, uniting the center and the periphery. It acts as a social structure catalyst and gives a marker to structure mobility.²

Oppression, which expresses itself through the border administrations (Sea Gypsies in Thailand) or military power (Burmese fishermen in Myanmar), a coercive religion (Christianism or Buddhism for the nomads), through patron-client economic systems, give room for the populations living at the margin of the states to shape their own common cultural and socio-economic future in order to organize themselves, because it is the place where they are liberated from such influences. Then, borders reveal

² Let us remember that many populations who live and use the border to structure their ethnic identity (Roms, Tziganes, Moken) and, in turn, give a structure to the border which want to refrain their mobility, without much success.

cultural structures, reactivate them, and provoke them. And this libertarian cultural creativity is in fact accepted by the centralizing states for two reasons:

1. The populations at the states' margins enrich the centre, producing goods needed by the sedentary (theory of the ecological niches which is insufficient to explain the permanence of nomadic systems, because population always have the choice *cf.* Benjamin 1985 and Ivanoff 2001).

2. These margins are "laboratories" which develop the possibility for the sedentary populations to renew their own ideology. Thus, the example of the Myanmar fishermen which organize themselves, shows that they developed the fishery economy. A new social group has been created and more wealth has been offered to the central state.

But this last example enlightens the difficulties encountered by populations living on borders: the perpetuation of the newly created systems. The social and cultural pattern must develop some perennality and must show his ability to continuously adapt itself with the border as cultural landmark. This is what we called the mobile cultural structure. By always adjusting their cultural features around the values imposed by the border, the populations must be supple, mobile, that is to say nomad.

Anthropologists must look at this confrontation within the perpetual and centuries old construction process of identity of the ethnic minorities, a process involving ethnicity, which is rooted in creation of culture when interethnic relations are concerned. Interrelations and interethnic contacts help adaptation and reveal cultural potential. No one can "forget" ethnicity as a necessary tool for working in interrelation projects; because ethnicity finds its strength in the interaction with other, it is a collection of endless and adaptable qualities of a population, revealing the cultural background and the limits posed by the integration process. We must leave some space for an auto-regulation between minorities and dominant population as they always have deal with each other from prehistorical times.

The necessity of these relations have been proved by the work of social archaeologists (Brun P. and P. de Miroschedji, 1998-1999) working in the Middle East, drawing a model which can be adopted for other part of the globe. Archaeology allows us to put into perspective the anthropological data, it tries to answer the very same questions as the anthropologists when they are working on mobility. This is because this mobility and this nomadism are always opposed to sedentarity. But actually, they are always complementary. It is a very ancient question but still operative one. This problem doesn't interest very much modern anthropologists. Prehistorians, archaeologists and anthropologists will be inspired enough to try to understand the dynamical interdependence of the relationships between nomads and sedentary people rather than to analyze the socio-ethnic realities into a global perspective, where the "nomads vs. sedentary", "traditional vs. modern", "ethny vs. social group" oppositions have been evacuated.

P. Brun notes in his analysis on nomads and sedentary populations, that they create interactions by living for a long time side by side. Their traditional way of life being threatened, they adapted themselves to new economic and ideological inputs by elaborating a new social system, different from their colonizing neighbours and different

from their own past. These changes favor the competitions between two groups. Thus, these marginal populations engaged in this innovating and competitive dynamic process, producing models that can be in turn adopted by the initial center of diffusion.

Ethnic minorities are groups like other ethnic non minorities and so should have the same rights. But in the eyes of the States, some groups are “more” equal than other. So the Center, to define its privileges and historical rights towards this process of centrifugal integration, writes its version of history (the winners always write their version of history, but nomads keep another non written version). Either State policy makers decide that a group is worth to be integrated, either it is rejected in the limbo. Thus, the limbos of a nation keep vivid the cultural dynamism of interrelation without interference. This ethnic dynamism, which is the surviving substance emerging from the contact between nomads and sedentary people, had always existed. In order to well define the perimeter of the nationalism, Thailand should leave its ethnic minority at its margins. Communism and trafficking opium are not any more a threat. But this will not happen, the limits should be controlled, they are the latest territory to be conquered.

Bringing the margins and the nomads in the sociopolitical trap of the nation ideology will destroy the much needed cultural creation spaces. Between forced sedentarization (relocation, school, gathering and hunting forbidden, preserved marine area...) in the name of improving the “poor” social, health, education and cash economy condition of Sea Gypsies and the systematic intermarriages with Moken in Myanmar which allow the Moken to be integrated in the Myanmar nation, the researchers can observe how implementation of outside projects coming from national agencies or NGOs does not work. Nobody can compete with the cultural willingness of a ethnic group. They always have the choice.

This is the responsibility of the leaders of development projects or integration policies to understand the level of “cultural acceptance” of their project. And in this process the researcher is an essential link towards a better understanding. Anthropologists are also there to study the impact of liberal State policies implemented through development projects “for” ethnic minorities, not to try settling them down. Competition between ethnic Thai and Sea Gypsies is unfair, each one knowing too well that the latter will become second zone citizen. The best way to integrate ethnic diversity in the Nation is to accept the cultural differences. They do not threaten national security, they preserved and even put back alive environment, they save people, they respect biodiversity and ecological balance, they are demographically balanced.

So, why this terrible political will to integrate someone who is already integrated, at least regionally? Democratization means decentralization and reinforcement of the region power of decision (and of course local cronism).³ But this new regionalism

³ Although decentralization promises benefits, it is not guaranteed of good governance, and there are many instances in which ethnic minorities communities have been adversely affected by decentralization as local governments disregarded their land rights in an effort to maximize income generation and rent-seeking opportunities. Although some ethnic minorities have gained new opportunities to participate in local politics decentralization tends to strengthen pre-existing power relations and if traditionally marginalized people fail to organize, they are often still excluded from decision-making processes. In many places

permits a development of the regional feeling of belonging, an ethnoregionalism. In this ethnoregionalism, Sea Faring populations know very well how to adapt and interact with other. As shown by the multiples symbolic levels of Tenth Month ceremony, the Southerners know exactly how to deal with each other, in ethnical and political ways.

Ethnoregionalism is a chance for the Southern Sea Gypsies because it gave them an opportunity to deal within a geographical and human framework they can integrate in their own imaginary and real space. The developers and the responsible for the integration policies should work at the regional level, leaving apart the State policies which should concern only the main economic and political choice which local people should implement in their own way. A national policy, too strongly imposed even towards the regions is not a solution and certainly will not be successful without employing forces. Discussion between the State and the regional leaders should be encouraged, because there is always a gap between the policy makers and the local responsible of the implementation of the policies. And the “caste” of civil servants are there to make sure that everything will be made in order to control the populations and to put them into the right Thai mainstream. Thailand policies towards minorities are victims of the country history, notably the fighting of communism and the willingness to eradicate opium in the North. This national questions raised by the people of the margins were resolved with the help of a strong civil servant service put into place by the Thai dictators in the 1950s and 1960s. They are devoted to input *thainess* everywhere they can, not at looking at the cultural differences.

But even where the State recognizes its ethnic minorities, like Myanmar and Laos, they are not better treated. Recognizing the ethnic minorities means for the state the necessity of fixing their cultural characteristics, accepting only the ones which are in the tend of the “center”. Cultural specificity is thus decided by outsiders. In countries where ethnic diversity is not recognized by law, making no difference between its citizen (at least theoretically) like Thailand, the question is how to integrate the cultural differences when the constitution leaves so little space to cultural recognition (even with the new constitution of 1997). International organizations here could play a role, trying to end the deadlock situation, lightening the integration or disappearance (the choice for minorities) and give them a special recognition. UNESCO and other organisms try to implement such new policies (LINKS program for instance) but the question remains unanswered. The recognition of the cultural specificity and thus the obligation imposed by the State to accept these differences were built on national particular history and vision of the State itself; today the recognition is based on a global regulation, with indicators as a tool to harmonize situations, effectively imposed in the fields of education, healthcare and cash economy. The collusion between International programs and National integration policies is clear.

5. Development and Ethnic Labellisation

Development is considered as a way for the ethnic minorities to get into the modern world. This philosophy is considered as beneficial for them. “As the contributors to this volume amply demonstrate, however, indigenous people are not passively giving

continued discrimination against indigenous minorities, based in part on the belief that they are incapable of effective governance, continue to hamper their participation (C. Duncan, 2008, p. xiv).

in to state and other pressures for social and cultural change but also challenging the limits. A number of adaptive strategies are in evidence among indigenous people in the Mekong region, including reviving traditions, moving across national boundaries, religious conversion, and networking with other international in indigenous groups.” (Prasit Leepreecha, et. al, 2008, p. 2). This new dynamism is felt as the *nec plus ultra* of social and ethnic collaboration. Ethnic boundaries and linear frontier do not exist anymore. Like in the European supermarket, ethnicity can be trade across borders; as far as the individuals are concerned, they will be like their European counterparts: “freed” fellows not able to move because of laws, papers, money... This borderless ethnic world is a fiction created by modern anthropologists, “ethnicity without borders” could be the new NGOs programs.

Ethnic labellisation appeared in the 1950-1960s (Hill Tribe for instance, a term which must be understand as under-developped or primitive) in order to justify the construction of a national ideology. Anthropology has had a significant role in defining “tribal” society and culture in the form of applied research based at the Tribal Research Centre in Chiang Mai (Garvers, 2008, p. 147). While Thailand developed itself, ethnic minorities have been considered as “tribal”, an external segment of the nation, being non-Thai, non-Buddhist and maybe communists, this is to say non-Thai. Being communist, tribal was equivalent as being non-Thai. *Thainess* has been built by excluding people of the margins, then by reinforcing the power of the civil servants in order to cut the basis for a middle class to appear.

But time has changed and the contents of the “tribal labellisation” is not as strong as before. Chao Lay is a pejorative term but not as negatively connoted with backwardness as the term Hill Tribe was. What is at stake is not the nation and its survival, only his domination on the margins. It is an ideological imposition of a system of thinking, not a fight for survival which push the people of the margin outside *thainess*. A Moken in a rubber plantation in Phang Nga could well be a Thai, with enough understanding of *thainess* to be accepted by the Thai; nonetheless a Thai will never consider the Moken as Thai, they will not either devalorize them, look upon them with condescending eyes. Authorities and immigration officers understood that Moken were not traffickers (at least far less than the Thai themselves) and not communists (for the Moken communist means bandits, this indicate their *thainess* view of danger and otherness). And like the Karen which are romantically consider by Westerner and Thai conservationists because of their so-called good management of nature, the Sea People are seen as adventurers, a little pirates, free of their movement unlike the land populations. But, unfortunately for tourists, the destruction of the environment by tourism business and looters of National Park have destroyed the exotic image. No more flottilla with singing Moken divers in Surin national park, and Rawai village in Phuket is a slum.

Even though, being defined with the environment (mountains, forest or sea) means that the population is not yet integrated in the national identity construction. Mlabri and Moken are defined by their environment (as were the Hill Tribes). The relation between exploitation of the environment and ethnicity is an ancient and easy way to label the populations of a country. This can be done systematically (Laos with the

upper, middle and lower inhabitants referring implicitly to a civilization level). But even if these labellisation are not the right way to allow a certain degree of participation in the society it should be taken into consideration.

Chao Lay are People of the Sea and this gave them an identity. If none of the three groups refuse this term, it is because they consider themselves somehow related (that was not the case for the Hill Tribes). Exonyms and ethnonyms are good indicators of the status of ethnicity within the society itself. Interethnic relationships of populations of different origins are dependant of ecological relations maintained by them. The ethnic segmentation should overlap the differences of exploitation of the environment and appropriation of resources. But this is not as easy as that in the South. Is a Moklen, who barely go in high sea, closer to a Moken than an Urak Lawoi who, even if do not collect as much as the Moken, is nonetheless closer to Moken? Exploitation of the environment is not an fundamental landmark of identity. The ideology is much more deeply rooted in the way to interact with outsiders.

Ethnic segmentation in Thailand is made through the relationship between State and ideological based *thainess* and marginalized, ideologically ethnic landmark based on *otherness*. But even this analysis should be balanced because, once again a Moklen is not a Thai even if he is clearly accepted by the Thai as being part of the Nation. Exploitation of the natural resources and the technical know how (fishing, harpooning, hunting, traps...) goes with a certain level of integration of *thainess*. Moklen way of life does not run against *thainess* (house, rubber plantation, salary...), they know and respect it, Moken don't understand the *thainess* but comply with its exigences; but still they remain "other" by their way of life (sea and living on boat is expressing the fact that they are non Thai), Urak Lawoi, much more integrated fishers and part of the local development, do not have to develop the *thainess* feeling of belonging, they are different and integrated.

In the 1990s, the northern ethnic groups increasingly joined or organized non-governmental organizations (NGOs) such as the Northern Farmers Network (NFN) and the Inter-Mountain People Education and Culture in Thailand (IMPECT) and began designing a strategy and tactics for asserting their rights based on their culture and local indigenous knowledge. They entered the global discourse and struggle on environmental issues and civil rights. It was a strategy designated to maintain livelihoods and to protect the environment and identity. However, it was also a strategy to obtain modern education, health services and other goods—in other words, a decisive move into the core of Thai national concerns and into a highly contested political zone. For the Karen, the modern world would be combined with or absorbed in their traditions. However, seen from a bureaucratic or an academic point of view, the strategy still carries the dichotomy of traditional/modern, that is, either insufficient, backward, cultural knowledge versus scientific knowledge or pristine modern knowledge. The bureaucratic reply was to question the sincerity of the intentions and to essentialize "tradition". Thus, in order to be allowed to live inside national parks and wildlife sanctuaries, the Karen must preserve a traditional culture and lifestyle, according to some of the officials in the Royal Forest Department (RFD) (Gravers, 2008, p. 148).

This ambiguous conception of integration will mean no roads, no TV (but for the

Moken it is possible). There is a contradiction between reality and discourse which anthropologists should acknowledge. Minorities have to change but nonetheless stay traditional, they have to be a living museum after every parcel of the “exoticity” have been torn apart. By doing so, this labellisation of the populations give ethnicity a primordialist essence (Appadurai 1996). Moken are stopped in their cultural dynamism, but ethnicity is still a reality; so primordialism is still an operative concept, a background in which ethnic groups take what then need at a given time. It is a living museum in a park, yes, but this stage must be taken in order to move forward. And in Myanmar, Moken intermarry and become Myanmar citizen (cf. M. Boutry), it is also a step allowing them to move ahead. But to where? This is the big Moken issue and it gives birth to a millenarist movement. Either this segmentation due to the border will be efficient or not remain to be seen. What I observed in 2003, is that the more oppressed and poor Moken abandoned to the Christian Karen for 50 years by the Myanmar people, suddenly retook the sea, build traditional boats, made sails with rice sack and flottilla disappear in the islands... Yes, indeed, nomadism cultural feature could be put aside for a while, a while being a notion with great magnitude of understanding. They have time, we do not have time. Elphinstone Island, the cemetery of Moken culture, have been the center of a cultural revival.

6. Classification in Anthropology and the Concept of Ethnoregionalism

Anthropologists today try to avoid the question of ethnicity which, from primordialism to structuralism, have been proved a difficult concept to manage because it is fluid, mobile, supple and always changing its nature. It is an inner quality and a “cultural intrinsic substance” which changes according to outside influences. Ethnicity is the social formalization of an ethnical background revealed by outsiders and historical factors and/or trauma. It is a always living and changing the substance of ethnic patterns.

French anthropologists have a tendency to “deconstruct” ethnicity as an inoperative tool in a globalized world. For them the distance from “them” and “us” is now negligible and has no pertinency. They follow the American way of dealing with minorities, which are often seen, at least historically, as a creation of French colonialists and only existing today within the framework of communitarism. By doing so anthropologists destroyed traditional classifications, which even artificially created, nonetheless were pertinent for the development of anthropological tools. Today, to study nomads, swidden cultivators, wet-rice cultivators, anthropology borrows sociological and historical tools used to study Afro-american, youth urban gangs, neighbors associations... which are conceived as belonging to the same conceptual category. All of them can get the same scientific treatment. Equality thus does not permit to make differences between a small, mobile and balanced population and a new social segment of the Western civilization which are naturally different, one belonging to the traditional world, the other one expressing the new sociological and economic segmentation of the Western liberal world. The first problem arose when anthropology decided that there were no people, within your society or outside one society, which could not be studied in an anthropological manner. Exotism is at one’s neighbour doorstep... This mixture allows the development of Western conception of ethnic creation which transforms itself in a

general movement of communitarism. Its moral roots are to be found in the so called equality of individual or citizen of a country.

Of course, on the fieldwork the contradiction is evident. A Moken is not a Thai, both of them know exactly at which rung of the social ladder they are, but this do not prevent them to work together, share territory. But for foreign developers, it is necessary to “treat” this essential accepted inequality by “helping” ethnic groups to claim rights which have been defined by outsiders; that is how they became communities, trespassing ethnic boundaries and socializing with the mainstream citizenship feeling. They have to be considered as to be at the same level that others. This is the reason why researchers now consider themselves morally bound to the internationally developed and supported claims of Indigenous rights

One can see the increasing use of the claim as becoming central in any anthropological study; Indigenous rights is becoming anthropological research (*cf.* Prasit Leepreecha, et. al. *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region*, 2008). It is considered as a moral necessity to reduce the differences between ethnic groups by implementing development projects reducing as much as possible the distance between “exotic” ethnic groups and, say, “developed” urban citizen. Without any fieldwork and research or identified traditional cultural pattern, this gives birth to an ideological biased, but “scientifically correct” anthropology.

To try to take the lead in the anthropological research, Americans, after condemning the fictional creation of European colonialists, declare that ethnicity (rightly identified as interrelation process), can only been observed within an historical framework. “It is my argument that ethnicity and ethnic group relations are the results of process begun in the modern period when states set out to integrate peoples with different cultural heritages and political histories within national communities.” (Keyes, 2008, p. 13). This means the minorities should wait for “history” to exist and taking a specific cultural shape in reaction against a dominant population organizing itself in a Nation State line of development. This is a golden justification given to the intervention of the State in shaping the cultural pattern of ethnic minorities. States have the rights to make such a move because ethnic minorities exist because of them. In this perspective, at an upper level, globalization should have the rights to shape of States and here we see the creation of a new scale of cultural values emerging from new interrelations between organized spaces, creating ethnicity. People organizations depend on superior entities, being wet-rice cultivators, States, Global networks... and they should adapt because to them it gives their “communities” means to organize themselves and defend their Indigenous rights.

Politically, classification is important. First, population are classified according to their environment, Chao Khao “Hill Tribes”, Chao Lay “Men of the Sea” in Thai, these being at the lowest rung of the untold, but universally applied, ethnic evolutionist classification. They must settle and integrate the liberal economy which ideologically refuse any human being to be attach to any cultural, corporative, familial group; this conception have been a smoke screen to be able to morally justify the implementation of neo-liberal policies, which have been officially developed in order to free individuals.

Practically, it consists in the precarisation of the greatest party of the population for the benefit of the few. Inequality, covering up by a moral of equality and freedom, have been the greatest achievement of the 1990-2000s. Great Britain and USA, during Blair/Clinton era have been the champions of such ideology. We can now measure the consequences of these policies and ideological system, after two financial crisis and the denial advancement of democracy for a lot of countries (including Thailand). To allow some space for ethnic populations, we must first agreed on the validity of the concept of ethnicity and find an adequate terminology to be apply to the minorities when dealing with State integration policies. To be clear we should call the Moken-like populations Ethnic Groups, the Malay-like populations National Minorities, and accept that people of the Northeast of the South have a strong identity which allow the regulation of the interrelations between various group; ethnoregionalism should be promoted.

Sea Faring populations play their cultural partition within the integrate interrelation system of southern Thailand (O. Ferrari). The Urak Lawoi, long ago, have understood the way to integrate the dominant social and national social space. They change some patterns in their way of life to cope with economical and social reality, climbing the ethnic ladder themselves, from hunters gatherers to skilled fishermen and “tourist collectors”. Clearly they understood the interrelation cultural rules. If not, how could they have survived? Why should they need exterior implication of NGOs trying to implement projects which will only put them in a second zone citizen place? This is where the researcher should be careful. Yes, the ethnic minorities feel the pressure of the State, but not eveywhere and not always; yes some of them will disappear, being integrated (Moken in Myanmar) without much violence not knowing if a revival is possible (remember that the settled down Moken of Elphinstone, “given” for fifty years to Christian missionaries, went back on the sea with traditional sailing *kabang*).

The main role of the researchers is to collect the cultural data and identify the cultural strenght of the pressured populations in order to give policy makers and NGOs the possibility of dealing with them. Unfortunately Thailand, even with its experience of interethnic relations (see the numerous projects for Hill Tribes), repeats the same mistakes. The Southern marine populations do not not have more recognition of their traditional rights on land, fishing and collecting zone than the swidden cultivators had forty years ago in the North. Who is to blame? Of course the State agencies are responsible for the implementations of policies decided at the government level. But the researchers have been much involved in those projects and more too often speak for the people themselves. In fact, they create a cultural and new ethnic social space for the recomposed minorities.

And if some American anthropologists have suspected the French ones to create ethnic fiction⁴ (notably in Vietnam), some are doing the same now and for instance

⁴ This was the case during the French colonization of Vietnam. In order to make census and tax people they have to settle them down and label them. So numerous groups or subgroups have been given exonyms, some of which have been well accepted by the population. Because ethnicity is a dynamic process rooted in interrelation between dominant and minorities, the exonym can become an exonym, if it is in accordance of the choice of the population. Nonetheless ethnic groups existed before the arrival of the colonizers, even if Keyes (2008, p. 161) write that the Karen have never existed and are a modern creation built by

Keyes (2008) who think, for example, that Karen ethnicity is an anthropological creation, a fiction built on the dream of colonialists and missionaries. Furthermore, the Karen have now a special and “romantic” place because of their so-called special way of dealing with the environment. This is also a fiction but at the same time creating a new ethnic dynamic. Of course the domination of a group on another one provokes reactions, but ethnic minorities know how to deal with that, even if colonialists give them their personal identity which have not been perceived before by themselves. In Vietnam, numerous ethnic groups own their identity from the will of their “fixation” of their identity landmarks and ethnonyms by colonialists in order to control and tax them. You do not recreate a social balance in ethnic interrelations from the exterior if the people do not accept them. You can change what the ethnic group know have to be changed. And the ethnonyms have been sometimes, well accepted by ethnic minorities themselves, because it was a reflection of a cultural trend. Researcher should be aware that the only way of implementing integration policies is to tell “developers” the breaking point of ethnicity. And, as a researcher you do express your concern and publicize the research work done, so nobody will said “I did not know”.

7. Towards a new anthropological research?

Researchers often promote what liberalism and capitalism have long try to impose, that is communitarism and community based research and even worse, participatory research, as if the ethnic minorities have the choice of the way they would like research to be done. This egalitarianism, based on the idea of the equality of everybody, forced the minorities to integrate the dominant world, and to oppose State policies in a way judged efficient by the anthropologists. What about the local conception and traditional interrelations? Doing research in the social sciences field means, in theory, studying the society within the society, but as external element, more or less accepted. When you ask for participatory research, wich group of the society do you ask? This so-called participatory research is in fact a way of imposing an outside view, with the acceptance of the group, of what is social research and especially anthropology whose aim is to understand people from the inside and analyse from the outside. This does mean anthropologist cannot be involved in cultural or socioeconomic development projects accepted by the people he studies. But it is not the same conceptual level of analysis. Mixing these two levels, with the expectancy of a better understanding and promotion of the cultural rightness of a group and ethnographical research, is paving the way to hell for the minorities. They will have no other choice than to accept what other think they need, because the social wish expressed by an ethnic group depends of the balance of forces between two groups. For instance, the Moken will never oppose the dominant group, and accept, but at the same time diffuse, the implementations of projects. They won't tell what

colonialists, missionaries and ethnographers. By attempting to destroy the contours of an always changing ethnicity, American anthropologist, followed by Europeans try to make this notion obsolete. By doing so the authorize their communitarism to be implemented in the name of the rights for Indigenous people who have no way out, outside the global world they design according to their own precepts. And even if Keyes is right the Karen now exist because they recognize themselves as Karen, menaing that there were some substance in the “non” Karen people living before the colonialists (see for instance in Thailand the Karen Network for Cultural and Environment).

is right or wrong, but only “officially” agreed in order to survive. The willingness to promote their own values and knowledge will be negligible if asked from the exterior.

This participatory research is the first operational social tool of the creation of the notion, now incoutournable, of the Indigenous rights. Promoting such research is abandoning the inner dynamism of ethnic creation process founded in the interactions (Barth 1969, Boutry and Ivanoff, 2008), researchers tend to climb the hierarchical social ladder. End of cultural research, end of ethnicity as an operational and active concept for the acknowledgement of the minorities; end of the research of ethnic and identity construction within interaction but welcome to the world of rights of the Indigenous People and opposition between States and Minorities. NGOs and development projects create the binomial opposition system, State versus Minorities and we already know who will win. But the NGOs will have a say and imagine that they participate to the evolution of the necessary main stream social development when they looked like futile tools in the hands of State bureaucracy.

As a researcher, one can only participate and share their life and then report. If something have to be done it is the choice of the anthropologist which is also a spokesman, but not in his research. When the Moken asked me to be their spokesman in 1986 because they wanted to stay in the National Park of Surin (which is their homeland and which they have protected for few hundred years) I accepted that responsibility and talk to army commanders, secret service personnel, Princess Mother... That was not my choice. Have I had the choice I would have push them back to Myanmar knowing what will happening if the National Park opened: mass tourism, cultural zoo, denial of Thai citizenship... I wanted them to be stronger together than weaker separated by a frontier (this proved to be a wrong analysis). But I comply with their wish and then leave them to their destiny offering in any way possible my knowledge and power to help them integrate to Thai national sphere. And it was the right thing to do. Moken in Thailand, even if they are oppressed with national law and contradictory rules, keep most of their traditions alive and expand demographically. But any change in the society should not be done without recognizing the Myanmar Moken, so I went in Myanmar waters to see if the frontier is a cultural mark or an illusionary way of splitting the population. It is none of these.

At the top of the social and ethnic, non openly discuss evolutionist ladder, one finds the American model of development, tinted with a little *thainess*. At the other extremity one finds the non-labelled ethnic minorities, whom should go directly in the global world: the Sea Gypsies. We enter in new era of ethnic and social confrontation, opposing the new vision of the nomads and the sedentary population. Land is no more an efficient mean to fix the people. No land, no territory to anchor nationalism, how the State can deal with such populations? As for the urban democratic population, political trick and a typical mixture of strict hierarchical patron-relationship mixed with modern style apparence in the governance, is enough to impose silence. As far as the Sea Nomads are involved in the national process of integration the solution is to fix them, so to give them land or make them fight for them, through volunteers of NGOs. Fighting for the rights to benefit from the usufruct of an ancestral lands is a mean to fixed the Hill Tribes and now the Sea Gypsies at the lower stage of the so-called liberalized urban dwellers.

The creation of this free urban human is a prototype of freedom from any constraint, a nomad (mobile, speed train, plane...). Ideologically the liberal system created the illusion of a possible total liberty, thus replacing the exotic images given by the real sea nomad, the last of the free people.



References

- APPADURAI, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BARTH, Fredrik
1969 *Ethnic groups and Boundaries. The Social organisation of Culture Difference*, Oslo, Scandinavian University, pp. 9-38.
- BENJAMIN, Geoffrey,
1985 "In the long term: three themes in Malayan cultural ecology", in: Karl L. Hutterer and A. Terry Rambo, Georges Lovelace, eds., *Cultural values and tropical ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, pp. 219-278. 417 p., figs., maps, illus. ("Michigan Papers on South and Southeast Asia", n° 27).
- BOUTRY Maxime & Jacques IVANOFF
2008 "De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim", *ASEANIE*, Bangkok (forthcoming).
- BRUN P. and P. de MIROSCHEDJI
1998 *Avant-Propos au thème 2 - Evolution des structures et dynamiques sociales, Cahier I - 1998/1999, Thème 2 - Evolution des structures et dynamiques sociales*, Cahiers des thèmes transversaux ArScAn, Cahier I, pp. 49-52.
- CHE MAN, W. K.
1987 "The Malay-Muslims of Southern Thailand", *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 1, n. 6, Jeddah, janvier 1985, pp. 98-112. (Extraits traduits et parus in : *Problèmes Politiques et Sociaux*, n. 568, 2 octobre 1987, "L'Islam en Asie du Sud-Est", Paris, La Documentation Française).
- BESSON, Igor
1991 "Le défi de l'ethno-agronomie. Réflexions d'un agronome sur une opération de développement menée avec des ethnologues sur les plantations paysannes d'hévéas du Sud de la Thaïlande ", *Les Cahiers de la Recherche Développement*, n° 30 (*Des recherches pour le développement*, n° 2), juin, p. 78-83.
2002 *Le développement de l'hévéaculture en Thaïlande péninsulaire. Essai de synthèse des caractères originaux de la production de caoutchouc à partir de l'étude de la dynamique agraire d'un village malais de la province de Pattani à l'extrême-sud du pays*, thèse de doctorat en Agriculture comparée et Développement agricole (INA-PG) 4 vol., 850 p.
- [COLLECTIF] Cultural Encyclopaedia of Southern Thailand
1986 *Sa:ra:nuklom wattanatham pha:k tai [Cultural Encyclopaedia of Southern Thailand]*, Songkhla, Taksin Khadai Study Institute, Srinakharin Wirot University (with the support of the Toyota and Taksin Khadai Study Foundations), 10 vol., 4389 p., fig., tabl., cartes, ill. [in Thai].

- DONNER, Wolf
 1978 *Five Faces of Thailand : An Economic Geography*, London, C. Hurst.
- DUNCAN, Christopher (editor)
 2008 *Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, NUS Press, Singapore, 284 p.
- GARVERS, Mikael
 2008 "Moving from the Edge: Karen Strategies on Modernizing Tradition", in: *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region* (edited by Prasit Leepreecha, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng), Mekong Press, pp. 145-180.
- HERRIMAN, Michael
 2005 "Language, Ethnicity, Culture and the Conflict in Southern Thailand" *NUCB journal of language culture and communication*.
- HORSTMANN, Alexander
 2002 *Class, Culture and Space. The Construction and Shaping of Communal Space in South Thailand*. ILCAA (Southeast Asian Regional/Cultural Studies Tokyo.
 2002 (with Ryoko Nishii eds.): *First Inter-Dialogue Conference: Imagining Southern Thailand: Current Transformations from a People's Perspective*, Prince of Songkhla University, Pattani Campus, hosted by Harvard University.
 2002 *Trapped Ethnic Minorities and Local Reworking of Citizenship at the Thailand-Malaysian Border*, Working Paper, Center for Border Studies, Queens University of Belfast.
 2002 *Class, Culture and Space: The Construction and Shaping of Communal Space in Southern Thailand*: Southeast Asian Regional/Cultural Studies . Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies, Identity Politics in South Thailand, Proceedings.
 2006 "States, Peoples, and Borders in Southeast Asia", in : *Articles. Kyoto Review of Southeast Asia*, N° 7, pp. 1-9.
- IVANOFF, Jacques
 2001 *Rings of Coral. Moken Folktales*, White Lotus Press, translated by Francine Nicolle, 490 p., 11 colors and 20 black and white illustrations by Luca Gansser, gloss., bibliogr., index, 10 maps and tables.
- JACQ-HERGOUALC'H, Michel
 2002 *The Malay Peninsula, Crossroads of the Maritime Silk Road (100 BC-1300 AD)*, Leiden (Holland), E. J. Brill, 2002. XXXVIII-607 p. (with chronology, bibl., ind.) + 47 doc. & 222 fig.
- KEYES, Charles
 2008 "Ethnicity and the Nation-States of Thailand and Vietnam", in: *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region* (edited by Prasit Leepreecha, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng), Mekong Press, pp. 13-53.
- McVEY, R.
 1976 "Language, Religion, and National Identity in Southern Thailand", in : *The Politics of Separatism*, Collected Seminar Papers No. 19, University of London, Institute of Commonwealth Studies, 1976, pp. 94-99.

- PRASIT LEEPREECHA, Don MCCASKILL and KWANCHEWAN BUADAENG (edited by)
 2008 *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region*, Mekhong Press, 379 p.
- REYNOLDS, Graig J.
 2002 "Introduction: National Identity and its Defenders: Thailand Today", in: *National Identity and its Defenders: Thailand Today* (edited by Graig J. Reynolds), Silkworm Books, Thailand, pp. 1-32.
- SKINNER, Williams G.
 1957 *Chinese Society in Thailand : an Analytical History*, Ithaca, Cornell University Press.
- SOPHER, David, E.
 1977 *The Sea-Nomads. A Study of the Maritime Boat People of Southeast Asia*, Singapore, National Museum, Government Printer, réédition (first ed. 1965), X + 444 p., 5 pl., 5 fig., 3 maps, bibliogr., ind.
- SRIVASAK VALLIBHOTAMA
 1978-79 "Ancient settlement in the four Southernmost provinces", *Muang Boran*, vol. 5, n° 2, 1978-79.
 1984 "La cité des rizières", in: *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, Décembre 1984, p. 27, photo.
- SUJIT WONGTHES
 1986 *Khon thai yu thi ni prawattisat sanghkom lae watthanatham khong chao sayam nai muangtai [The Thai were always here: a social and cultural history of Siamese people in Thailand]*, Bangkok, Sinlapa watthanatham, Special Issue.
- PIRIYA KRAIRIKSH
 1980 *Art in Peninsular Thailand prior to the fourteenth century A.D.*, Bangkok, Fine Arts Department, xxvi, 264 p., glos., bibliogr., 6 cartes, 19 pl en coul., 80 pl. en n./b.
- PITSUWAN, Surin
 1985 *Islam and Malay Nationalism : A case study of the Malay-Muslims of Southern Thailand*, Bangkok, Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, 297 p.
 2006 "The Cosmology of the Southern Conflict", pp. 281-293, in: *Understanding Conflict and Approaching Peace in Southern Thailand* (edited by Imtiyaz Yusuf and Lars Peter Schmidt), Konrad Adenauer Stiftung, Bangkok, 298 p.
- SYUKRI, Ibrahim
 1985 *History of the Malay Kingdom of Patani*, Athens, Ohio University, Center for International Studies, ("Monographs in International Studies", Southeast Asia Series, 68), traduction de Conner Bailey & John N. Miksic, 90 p.
- TEEUEW, Andries & WYATT, David K.
 1970 *Hikayat Patani. The Story of Patani*, La Hague, Martinus Nijhoff, Koninklijk Instituut, Voor Taal-, Land- en Volkenkunde ("Bibliotheca Indonesica"), 2 vol., 330 p.
- WYATT, David
 1984 *Thailand: A Short History*, London: Yale University Press ; Bangkok: Thai Watana Panich

- 1994 *Studies in Thai History: Collected Articles*, Chiang Mai: Silkworm Books), pp. 107-130 (originally published in *Journal of Southeast Asian History* 9 [2]: 208-228, 1968)
- TIBBETTS, G. R.
- 1957 "Early muslim traders in South-East Asia", *JMBRAS*, Vol. 30, n° 1, p. 1-45.
- 1979 *A study of the Arabic texts containing materials on South-East Asia*. Leiden ; London.
- THONGCHAI WINICHAKUL
- 2005 *Siam Mapped. A history of the geo-body of a nation*, (1ère édition 1994, University of Hawai'i Press), Silkworm books, Chiangmai, Thaïlande, 228 pp.
- TREBUIL, Guy
- 1987 *Sathing Phra : un système agraire en crise au Sud de la Thaïlande*, Paris, INAPG, (Thèse de Docteur Ingénieur en Agro-Economie), 2 vol., 588 p., multigr.
- TREBUIL, Guy ; Somnyot THUNGWA ; Ingon PATAMADIT-TREBUIL
- 1983 *Le système de mise en valeur agricole du milieu et son évolution récente dans la région de Sathing Phra. Sud-Thaïlande*, Hat Yai, Université Prince de Songkhla, Faculté des Ressources Naturelles, Projet de Recherche sur les Systèmes de Production Agricole, juillet, publication 2, 101 p. + XLII p.

“อัตลักษณ์ ภูเขาอยู่รอด...”



การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนมอแกน : กรณีศึกษาหมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา

พลาเดช ณ ป้อมเพชร

โครงการนำร่องอันดามัน สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

ในอดีต ชวามอแกนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ดำรงวิถีชีวิตร่อนเร่ทางทะเล ใช้ชีวิตอยู่ในเรือ เดินทางทำมาหากินบริเวณหมู่เกาะและแถบชายฝั่งทะเลอันดามัน ต่อมาวิถีร่อนเร่ถูกจำกัดลง ทำให้เกิดการตั้งหลักแหล่งอย่างถาวรมากขึ้น มีการหันมาทำงานรับจ้างมากขึ้น ซึ่งการตั้งหลักแหล่งและรับจ้างแรงงานทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านสังคมวัฒนธรรมอย่างช้าๆ ภายหลังเหตุการณ์พิบัติภัยสึนามิ ชื่อของ “ชวามอแกน” เป็นที่รู้จักมากขึ้นในวงกว้างเนื่องจากความรู้พื้นบ้านทางทะเลช่วยให้พวกเขารอดพ้นจากคลื่นยักษ์มาได้ แต่ผลพวงของพิบัติภัยและความช่วยเหลือต่างๆ ที่หลั่งไหลเข้ามาในชุมชนก็เป็นตัวเร่งให้เกิดการเปลี่ยนแปลงเช่นเดียวกัน

บทความนี้นำเสนอการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนชาวเลมอแกนที่หมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา โดยเน้นที่ช่วงเวลา 10 ปีที่ผ่านมา ผู้วิจัยเริ่มเข้าไปสำรวจชุมชนในปี พ.ศ. 2543 และลงไปใช้ชีวิตในชุมชนเป็นเวลากว่าครึ่งปีในปี พ.ศ. 2544 หลังจากนั้น ก็เข้าร่วมในโครงการนำร่องอันดามันเพื่อทำงานวิจัยเชิงปฏิบัติการ จึงมีโอกาสดำเนินการตามความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจนกระทั่งชุมชนรอดพ้นเหตุการณ์พิบัติภัย และปรับตัวเข้ากับหมู่บ้านที่สร้างขึ้นใหม่ที่อ่าวบอนใหญ่หลังสึนามิ

ผู้วิจัยได้สืบสาวและวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงของชุมชนในด้านต่างๆ คือ 1) การเปลี่ยนแปลงด้านการทำมาหากินและการดำรงชีพ 2) การเปลี่ยนแปลงด้านภาษา วัฒนธรรมและขนบประเพณี 3) การเปลี่ยนแปลงด้านการเรียนรู้และการสืบทอดความรู้พื้นบ้าน และ 4) การเปลี่ยนแปลงด้านกายภาพของหมู่บ้าน ท้ายสุดผู้วิจัยสรุปว่าแม้ว่าภาษาและขนบประเพณีชวามอแกนหมู่เกาะสุรินทร์จะไม่เปลี่ยนแปลงไปมากนัก แต่ความรู้เรื่องรายละเอียดของพิธีกรรมและแนวทางปฏิบัติก็จำกัดอยู่ในวงผู้สูงอายุ ส่วนสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปมากที่สุดคือพฤติกรรมกรบริโภคซึ่งมีการซึมซับเอาวิถีวัฒนธรรมใหม่ๆ เข้ามาอย่างรวดเร็ว ซึ่งส่งผลให้การเปลี่ยนแปลงสังคมวัฒนธรรมเป็นไปอย่างรวดเร็วมากขึ้นด้วย

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนมอแกน : กรณีศึกษาหมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา

เมื่อก้าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลในประเทศไทย หลายคนอาจยังคงสับสนในอัตลักษณ์ของชนกลุ่มนี้ ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้ว ชาวเลอาศัยอยู่บริเวณที่เป็นประเทศไทยในปัจจุบันและติดต่อสัมพันธ์กับผู้คนกลุ่มต่างๆ มาเป็นเวลานานร้อยปี ปัจจุบันเราสามารถแบ่งกลุ่มชาวเลออกเป็น 3 กลุ่มใหญ่ คือ อูรักลาโว้ย (Urak Lawoi) มอแกน (Moklen) และมอแกน (Moken) ชาวเลทั้งสามกลุ่มมีภาษาพูดอยู่ในตระกูลออสโตรนีเซียน ไม่มีภาษาเขียน ปัจจุบันทั้งสามกลุ่มตั้งบ้านเรือนกระจายตัวอยู่ตามริมฝั่งทะเลและตามเกาะต่างๆ ทางบริเวณภาคใต้ฝั่งทะเลอันดามันของประเทศไทย

ชาวเลกลุ่มมอแกน (Moken) นับเป็นชาวเลที่ยังคงรักษาวิถีชีวิตดั้งเดิมเอาไว้ได้มากที่สุด ในสมัยก่อน ชาวเลมอแกนเดินทางล่องเรืออยู่ในบริเวณทะเลอันดามัน ใช้ชีวิตส่วนใหญ่อาศัยอยู่บนเรือ ที่เรียกว่า “กำบัง” เดินทางไปตามเกาะต่างๆ เพื่อจับปลาและงมหอย ส่วนในช่วงที่ทะเลมีคลื่นลมจัดจากอิทธิพลของลมมรสุมตะวันตกเฉียงใต้ พวกเขาจะอพยพขึ้นมาสสร้างเพิงพักชั่วคราวอยู่บริเวณอ่าวที่หลบลมและสะดวกในการจอดเรือ ชาวเลมอแกนยังคงหากินกับท้องทะเลเหมือนอย่างที่ยังบรรพบุรุษเคยทำมา การเก็บหาทรัพยากรธรรมชาติยังคงใช้อุปกรณ์การจับอย่างเรียบง่าย และเก็บหาอย่างพอเพียงในแต่ละมื้อเท่านั้น

ในประเทศไทย เราสามารถพบชุมชนชาวเลมอแกนได้ที่บ้านเกาะเหลา เกาะพยาม และเกาะช้างในจังหวัดระนอง ในอุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา และบ้านราไวย์ในจังหวัดภูเก็ต ปัจจุบันมีประชากร มอแกนอาศัยอยู่ในประเทศไทยราว 800 คน ชุมชนมอแกนบนเกาะสุรินทร์นับเป็นชุมชนมอแกนที่ยังรักษาวิถีชีวิตดั้งเดิมเอาไว้ได้มากที่สุด ปัจจุบันมีชาวเลมอแกนตั้งบ้านเรือนรวมกัน 64 หลังคาเรือน จำนวนประชากรรวม 236 คน⁵ แยกเป็นประชากรชาย 49 คน หญิง 71 คน เด็กชาย 63 คน และเด็กหญิง 53 คน

ในโลกปัจจุบัน กระแสความเจริญและวัฒนธรรมสมัยใหม่ได้ก้าวเข้ามามีบทบาทกับวิถีชีวิตของชาวเลมอแกนเป็นอย่างมาก ทั้งกระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม และระบบเศรษฐกิจที่มีตัวเงินเข้ามามีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิต ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาวเลมอแกนอย่างรวดเร็ว รวมถึงเหตุการณ์คลื่นสึนามิในปี พ.ศ.2547 ซึ่งทำให้เห็นภาพสะท้อนของวิถีชีวิตดั้งเดิมในบริบทของการแปรเปลี่ยนได้อย่างชัดเจน

⁵ ที่มา : การสำรวจประชากรมอแกนบนเกาะสุรินทร์ โดยชุมชนมอแกนเกาะสุรินทร์ มีนาคม พ.ศ.2552

ในบทความนี้ผู้เขียนพยายามนำเสนอการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนชาวเลมอแกน ที่อาศัยในอุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา นับเป็นเวลาเกือบ 10 ปี ตั้งแต่ผู้เขียนเริ่มเข้าไปสำรวจชุมชน ในปี พ.ศ.2543 และลงไปใช้ชีวิตในชุมชนเป็นเวลากว่าครึ่งปีในปี พ.ศ. 2545⁶ หลังจากนั้น ก็เข้าร่วมในโครงการนำร่องอันดามันเพื่อทำงานวิจัยเชิงปฏิบัติการ จึงมีโอกาสดำเนินการตามความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ. 2545 จนกระทั่งถึงปี พ.ศ. 2547 เมื่อชุมชนรอดพ้นเหตุการณ์คลื่นสึนามิ และมีการสร้างหมู่บ้านใหม่บริเวณอ่าวบอนใหญ่ หลังจากนั้นชุมชนก็เผชิญกับกระแสการเปลี่ยนแปลงต่างๆ ทั้งที่เกิดจากปัจจัยภายนอกและภายในจนถึงปัจจุบัน (พ.ศ. 2552)



อุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา

ผู้เขียนได้บันทึกเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชุมชนมอแกนใน 4 ด้าน ดังนี้ 1) การเปลี่ยนแปลงด้านการทำมาหากินและการดำรงชีพ 2) การเปลี่ยนแปลงด้านภาษา วัฒนธรรมและขนบประเพณี 3) การเปลี่ยนแปลงด้านการเรียนรู้และการสืบทอดความรู้พื้นบ้าน และ 4) การเปลี่ยนแปลงด้านกายภาพของหมู่บ้าน

1. การเปลี่ยนแปลงด้านการทำมาหากินและการดำรงชีพ

ในอดีตชาวมอแกนยังชีพด้วยการจับสัตว์ทะเลและเก็บทรัพยากรจากป่า นอกจากนี้ยังมีการแลกเปลี่ยนค้าขายสัตว์ทะเลและของป่ากับพ่อค้าคนกลาง สิ่งที่ชาวมอแกนสะสมหาเก็บเพื่อการแลกเปลี่ยนส่วนใหญ่เป็นเปลือกหอย ปลิงทะเล เป็นต้น ส่วนทรัพยากรจากป่าที่ชาวมอแกนหาเก็บ คือ รังนก น้ำผึ้ง

⁶ การเก็บข้อมูลภาคสนามที่หมู่เกาะสุรินทร์ในขณะทำวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทสาขามานุษยวิทยา

สิ่งของที่เป็นที่ต้องการของชาว มอแกน คือ ข้าวสาร น้ำตาลเกลือ พริกแห้ง น้ำมัน และเสื้อผ้า ซึ่งต้องแลกเปลี่ยนหรือซื้อจากพ่อค้าคนกลางหรือคนภายนอก



พ่อแม่และลูกๆช่วยกันเก็บปลาออกจากแห
ที่จับได้หน้าหมู่บ้าน



“เอี้ยกเต้เต็บ” หรือหอยนางรมขนาดเล็กผลิตผล
จากการเก็บหาแบบยังชีพ

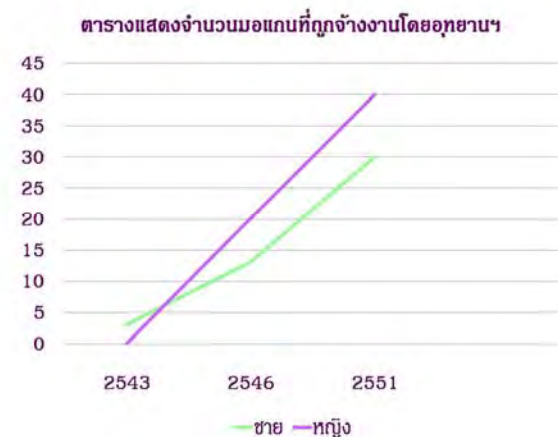
ที่ผ่านมา ในปี พ.ศ. 2543 อุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์เริ่มจ้างงานชาวมอแกนจำนวน 3 คน ทำงานจับเรือหัวโทงบริการนักท่องเที่ยว โดยนำรายได้จากเงินสวัสดิการมาจ้างชาวมอแกน ต่อมาในช่วงปี พ.ศ. 2546-2547 นักท่องเที่ยวมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น⁷ เนื่องจากหมู่เกาะสุรินทร์เป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางในฐานะแหล่งปะการังน้ำตื้นที่สวยงามติดอันดับโลก อันเป็นผลให้ทางอุทยานฯ จ้างงานชาวมอแกนเพิ่มมากขึ้นตามไปด้วย

ในปัจจุบันนี้ ระหว่างช่วงฤดูกาลท่องเที่ยว⁸ ชาวมอแกนทั้งชายและหญิงจะเข้ามารับจ้างทำงานกับอุทยานฯ โดยผู้ชายทำหน้าที่เป็นคนขับเรือหัวโทง เก็บขยะ แบกของ ส่วนผู้หญิงจะทำงานในครัว หรือเป็นแม่บ้าน แต่เมื่ออย่างเข้าสู่ช่วงฤดูฝนของทุกปี อุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์จะประกาศปิดฤดูกาลท่องเที่ยวเป็นระยะเวลา 6 เดือน เนื่องจากฝั่งทะเลอันดามันได้รับอิทธิพลจากลมมรสุมตะวันตกเฉียงใต้ ซึ่งช่วงเวลาดังกล่าว ชาวมอแกนจะกลับมาทำมาหากินเลี้ยงชีพตามริมชายฝั่งทะเลเหมือนเช่นในอดีต

⁷ ตารางสถิตินักท่องเที่ยวที่เข้ามาท่องเที่ยวในเขตอุทยาน ในช่วงปี พ.ศ. 2544-2549 (ที่มา: ส่วนวิจัย กรมอุทยานแห่งชาติ สัตว์ป่าและพันธุ์พืช ปี 2550)

⁸ ฤดูกาลท่องเที่ยวบนเกาะสุรินทร์ เริ่มตั้งแต่วันที่ 16 พฤศจิกายน ถึง 16 พฤษภาคมของทุกปี

ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิ จำนวนนักท่องเที่ยวในปี พ.ศ.2548 มีจำนวนลดลงถึง 5 เท่า แต่เมื่อกระแสความหวาดกลัวคลื่นสึนามิเริ่มจางหายไป จำนวนนักท่องเที่ยวเริ่มเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง ทุกวันนี้อุทยานฯ จ้างงานชาวมอแกนทั้งชายหญิงจำนวนกว่าร้อยละ 70 ของประชากรทั้งหมดบ้าน เหลือเพียงคนชราที่ไม่สามารถทำงานหนักได้ และหญิงแม่ลูกอ่อนที่ต้องเลี้ยงดูลูกเท่านั้น ซึ่งส่วนใหญ่ชายชราใช้เวลาว่างทำเรือมอแกนจำลอง ส่วนหญิงชราจะออกไปตัดใบเตยหนามในป่า เพื่อนำมาสานเป็นหัตถกรรมมอแกนสำหรับขายเป็นของที่ระลึกให้แก่นักท่องเที่ยวที่มาเยี่ยมชมหมู่บ้าน และมีบางส่วนที่นำไปวางขายที่ฝั่งอุทยานฯ



หญิงชาวมอแกนรับจ้างทำงานในครัวอุทยานฯ



ชายมอแกนทำหน้าที่ขับเรือหัวโทงให้บริการนักท่องเที่ยว

ในปัจจุบัน พื้นที่ทำมาหากินทางทะเลของผู้คนที่ประกอบอาชีพประมงพื้นบ้านมีขนาดเล็กลงทุกที เกษะต่างๆ ที่เคยทำมาหากินและอาศัยพักแรมค้างคืน หรือตั้งเพิงพักชั่วคราว ปัจจุบันมีผู้เข้ามาถือสิทธิ์จับจองเป็นเจ้าของ อีกทั้ง ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิ ทรัพยากรทางทะเลมีแนวโน้มลดลง และโดยเฉพาะชาวมอแกนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่อุทยานแห่งชาติ ซึ่งมีกฎระเบียบอย่างเคร่งครัด ส่งผลให้พวกเขามีทางเลือกแค่เพียงการเข้ามาเป็นแรงงานรับจ้างกับทางอุทยานฯ หรือบริษัททัวร์ท่องเที่ยว ด้วยการขายหัตถกรรมพื้นบ้านให้แก่นักท่องเที่ยวเท่านั้น ทำให้การพึ่งตนเองของชุมชนถูกลดบทบาทลง ส่งผลให้ชุมชนต้องหันมาพึ่งพาอุทยานฯ มากขึ้น วิธีชีวิตการทำมาหากินที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย จากกลุ่มชนเร่ร่อน จนกระทั่งมาตั้งรกรากถาวรบนเกาะสุรินทร์ รวมถึงการผันตัวเองมาทำงานเป็นลูกจ้างรายวันที่ต้องพึ่งพาอุทยานฯ

ทุกวันนี้ ชาวมอแกนบนเกาะสุรินทร์สามารถปรับตัวให้เข้ากับการทำงานบริการนักท่องเที่ยวได้ แม้ว่าการทำงานและการดำรงชีวิตของพวกเขาต้องเปลี่ยนไปจากวิถีทำมาหากินแบบยังชีพที่ยึดติดกับช่วงเวลาข้างขึ้นข้างแรม และน้ำขึ้นน้ำลง มาเป็นการทำงานที่มีการกำหนดเวลาที่แน่นอน ทั้งนี้เพื่อให้มีรายได้มาเลี้ยงดูครอบครัว ทุกวันนี้ ชาวมอแกนทั้งหญิงชายเดินทางไปทำงานกับทางอุทยานฯ ทำให้มีรายได้ประจำที่ค่อนข้างจะมั่นคงในช่วงเวลา 6 เดือน ซึ่งมอแกนหลายคนมีความเห็นตรงกันว่า “ดีกว่าการไม่มีงานทำ” และ “ดีกว่าการขายหัตถกรรมมอแกน ซึ่งมีรายได้ไม่แน่นอน”

เมื่อวงจรการทำมาหากินดั้งเดิมของชาวมอแกนถูกจำกัดลง ทำให้พวกเขาเหลือทางเลือกในอาชีพเพียงไม่กี่อย่าง โดยเฉพาะในช่วงฤดูท่องเที่ยวที่ต้องเข้ามารับจ้างทำงานกับทางอุทยานฯ โดยผู้ขายทำหน้าที่ขับเรือหัวโทงให้บริการพานักท่องเที่ยวไปดำน้ำดูปะการัง รวมถึงเป็นแรงงานทำความสะอาด กวาดขยะ ส่วนผู้หญิงทำงานในครัว เป็นแม่บ้านดูแลที่พักให้กับนักท่องเที่ยว หรือขึ้นฝั่งมารับจ้างทำงานก่อสร้าง จากเหตุผลดังกล่าว ในปี พ.ศ. 2548 จึงเกิดกิจกรรมสาธิต “มอแกนพาเที่ยว” ขึ้น เพื่อเป็นอีกหนึ่ง “ทางเลือก” ในอาชีพของชาวมอแกน กิจกรรมสาธิตดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงศักยภาพของชาวมอแกนในการเป็นผู้นำเที่ยวในท้องถิ่น มากกว่าการเป็นแค่เพียงแรงงานไร้ฝีมือ ทั้งนี้ชาวมอแกนยังมีความรู้ความเชี่ยวชาญทั้งบนบกและในทะเล ซึ่งสามารถนำมาถ่ายทอดให้กับผู้มาเยือนได้มีความรู้ความเข้าใจในวิถีชีวิตและตัวตนที่แท้จริงของชาวมอแกนได้เป็นอย่างดีเนื่องจากในปัจจุบันมีนักท่องเที่ยวเดินทางเข้ามาเยี่ยมชมหมู่บ้านมอแกนเป็นจำนวนมาก

ในขณะเดียวกัน กระแสบริโภคนิยม วัตถุนิยม และระบบเศรษฐกิจที่มีตัวเงินได้เข้ามามีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิต ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมของชาวมอแกนอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะในด้านการทำมาหากินและการดำรงชีพทำให้พวกเขาต้องดิ้นรนทำงานเพื่อหาเงินมาเป็นค่าใช้จ่ายในครัวเรือน

ชาวมอแกนสามารถซื้อของเงินเชื่อกับร้านค้าสวัสดิการอุทยานฯ และร้านค้าในหมู่บ้านได้ก่อน แล้วค่อยนำมาจ่ายในวันเงินเดือนออก

จากการสุ่มเก็บข้อมูลบัญชีครัวเรือน⁹ แสดงให้เห็นความแตกต่างจากในอดีต สมัยที่พวกเขายังเก็บหาของทะเลเพื่อยังชีพและนำบางส่วนไปขาย เพื่อนำเงินมาใช้จ่ายในครอบครัว ในสมัยนั้น การที่ชาวมอแกนมีรายได้ไม่คงที่ ทั้งต้องขึ้นกับสภาพดินฟ้าอากาศ และปริมาณการเก็บหาในแต่ละวันที่ไม่แน่นอน ทำให้ไม่สามารถคาดเดาล่วงหน้าได้ ส่งผลให้การใช้จ่ายในครัวเรือนเป็นไปด้วยความกระเปียดกระเสี้ยว อีกทั้งต้องมีการวางแผนการใช้จ่ายเงินล่วงหน้ามากกว่า ด้วยการเตรียมซื้อข้าวสารเก็บตุนไว้ให้เพียงพอสำหรับการบริโภคในครัวเรือนก่อนเข้าสู่ช่วงฤดูฝนอันยาวนาน นอกจากนี้ เมื่อชาวมอแกนได้เงินมา ส่วนหนึ่งจะนำไปซื้ออาหารแห้งและข้าวของเครื่องใช้ที่จำเป็นสำหรับครอบครัว และอีกส่วนหนึ่งจะถูกนำมาซื้อหาอุปกรณ์ให้ความบันเทิงหรือสินค้าฟุ่มเฟือยบางประเภท อาทิ วิทยุ ตู้ลำโพง หรือเครื่องเล่นดีวีดี

ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิ ชาวมอแกนเริ่มนำเครื่องปั่นไฟเข้ามาใช้กันในหมู่บ้านแทนการใช้แบตเตอรี่รถยนต์ ทำหน้าที่ปั่นไฟให้กับบ้านเรือนมอแกนจำนวนกว่า 40 หลังคาเรือน จากปัจจัยดังกล่าวส่งผลให้ทุกวันนี้ ชาวมอแกนเริ่มหาซื้ออุปกรณ์ให้ความบันเทิงหรือสินค้าฟุ่มเฟือยประเภทที่ต้องใช้กำลังไฟมาก อาทิ โทรทัศน์สี พัดลม และโทรศัพท์มือถือเข้ามาใช้กันในหมู่บ้านเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ จากการสอบถามถึงเหตุผลและปัจจัยในการเลือกซื้อสินค้าเหล่านี้ พบว่า เมื่อเห็นเพื่อนๆ มีก็รู้สึกอยากมีบ้าง หรือต้องการซื้อเพื่อรับชมความบันเทิงในครอบครัว แต่ก็ต้องแลกกับค่าใช้จ่ายครัวเรือนที่เพิ่มสูงขึ้นจากการใช้น้ำมันในการปั่นไฟในแต่ละวัน



เด็กมอแกนมีรูปร่างอ้วนหรือ “โภชนาการเกิน”
จากการบริโภคขนมขบเคี้ยวเป็นประจำ



โทรศัพท์มือถือกลายเป็นแฟชั่นใหม่ในหมู่มอแกนรุ่นใหม่

⁹ การเก็บข้อมูลบัญชีครัวเรือนจากตัวอย่างครัวเรือนมอแกน จำนวน 7 ครอบครัวยกเว้นเกาะสุรินทร์ในช่วงเดือนเมษายน 2552

ทุกวันนี้ สภาพเศรษฐกิจของชาวมอแกนมีรายจ่ายส่วนใหญ่ที่ต้องสูญเสียไปกับการซื้อหาสิ่งอำนวยความสะดวกในครัวเรือนของพวกเขา โดยเฉพาะสินค้าฟุ่มเฟือยและขนมขบเคี้ยวสำหรับเด็กที่สามารถซื้อหาจากร้านค้าภายในหมู่บ้านในราคาที่ค่อนข้างสูงเมื่อเทียบกับรายได้ของมอแกนในแต่ละวัน ทำให้ทุกวันนี้ มอแกนเกิดการพึ่งพาอุทยานฯ ซึ่งเป็นแหล่งงานที่สำคัญสำหรับการมีรายได้ประจำในช่วงฤดูกาลท่องเที่ยว

อีกตัวอย่างของภาพสะท้อนการเปลี่ยนแปลงด้านการทำมาหากินและการดำรงชีพที่เห็นได้อย่างชัดเจน คือ ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิในปี พ.ศ. 2547 เมื่อเริ่มมีชาวมอแกน 10-15 คนจากเกาะสุรินทร์ตัดสินใจย้ายขึ้นไปทำงานก่อสร้างบนฝั่งมากขึ้น มอแกนกลุ่มนี้มักจะมีญาติที่แต่งงานกับคนบนฝั่ง¹⁰ การมีชีวิตที่คุ้นเคยกับคนไทยเป็นอย่างดี ทำให้กล้าที่จะเดินทางแสวงโชคมาหางานทำบนฝั่งในช่วงฤดูฝนที่อุทยานฯ ปิดทำการ ซึ่งส่วนใหญ่จะเข้ามาเป็นแรงงานก่อสร้าง ได้รับค่าแรงเฉลี่ยวันละ 150-200 บาท เนื่องจากเป็นงานที่ไม่ต้องใช้ทักษะความรู้มากนัก ในขณะเดียวกัน ก็เป็นการเปิดโอกาสให้เด็กสาววัยรุ่นมอแกนหลายคนติดตามครอบครัวขึ้นมาทำงาน พบรักและแต่งงานมีครอบครัวกับชายมอแกนหรือชายไทยบนฝั่งหรือบางคนก็ย้ายตามสามีไปทำงานยังสถานที่ก่อสร้างในจังหวัดต่างๆ อาทิ ภูเก็ต และกระบี่ แต่เมื่อเวลาผ่านไป งานก่อสร้างบนฝั่งเริ่มมีปริมาณลดน้อยลง ชาวมอแกนบางคนจึงตัดสินใจกลับไปทำมาหากินอยู่ที่เกาะสุรินทร์เหมือนเดิม โดยสรุปแล้วการเปลี่ยนแปลงการทำมาหากินและการดำรงชีพของชาวมอแกนบนเกาะสุรินทร์ ทำให้ทุกวันนี้ครอบครัวมอแกนต้องดิ้นรนเพื่อให้ได้มาซึ่งตัวเงินสำหรับนำมาเลี้ยงดูครอบครัวหรือนำไปใช้จ่ายซื้อหาสิ่งของที่ต้องการ

2. การเปลี่ยนแปลงด้านภาษา วัฒนธรรมและขนบประเพณี

เมื่อประมาณ 15 ปีที่แล้ว ชาวมอแกนส่วนใหญ่สื่อสารภาษาไทยไม่ได้เลย หรือได้เพียงเล็กน้อยเท่านั้น แต่เมื่อมีการตั้งโรงเรียนสุรัสวดีซึ่งนับเป็นโรงเรียนแห่งแรกบนเกาะสุรินทร์¹¹ เมื่อปี พ.ศ. 2538 มีจุดมุ่งหมายเพื่อสอนให้เด็กมอแกนสามารถอ่านออกเขียนได้และมีความรู้พื้นฐานเพียงพอที่จะติดต่อกับโลกภายนอก ส่งผลให้เด็กมอแกนหลายคนได้เรียนหนังสือ และสื่อสารภาษาไทยได้มากขึ้น แต่ก็ยังใช้ภาษามอแกนเป็นหลักในการติดต่อสื่อสารภายในชุมชน ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิ มีการจัดตั้งศูนย์การ

¹⁰ ในช่วงนั้น ส่วนมากเป็นคนงานก่อสร้างที่ลงมาทำงานก่อสร้างสำนักงานอุทยานฯ หลังใหม่แทนหลังเก่าที่ถูกทำลายจากเหตุการณ์คลื่นสึนามิ

¹¹ โรงเรียนสุรัสวดีตั้งอยู่บริเวณอ่าวไทรเอนบนเกาะสุรินทร์เหนือ อยู่ภายใต้การดูแลของหน่วยอนุรักษ์พันธุ์สัตว์น้ำหมู่เกาะสุรินทร์ สังกัด กรมประมง ภายหลังถูกคลื่นสึนามิพัดทำลายเสียหายเกือบทั้งหมด

เรียนรู้ชุมชนมอแกนเกาะสุรินทร์ ซึ่งเป็นการเรียนการสอนตามหลักสูตรการศึกษานอกโรงเรียน (กศน.) มีครูประจำ 2 คน ปัจจุบันมีเด็กนักเรียนมอแกนกว่า 40 คน เข้าเรียนในโรงเรียนดังกล่าว ทำให้ทุกวันนี้ เด็กและเยาวชนมอแกนสามารถสื่อสารภาษาไทยได้มากขึ้น

ส่วนอีกหนึ่งช่องทางที่เป็นปัจจัยสำคัญในการเรียนรู้ภาษาไทย คือ การรับชมรับฟังผ่านสื่อโทรทัศน์ และวิทยุ ซึ่งส่งผลให้เด็กๆ และชาวมอแกนส่วนใหญ่ในหมู่บ้านเรียนรู้ภาษาไทยได้อย่างรวดเร็ว สามารถสื่อสารกับคนไทย และนักท่องเที่ยวได้ดี เนื่องจากทุกวันนี้ บ้านมอแกนแทบทุกหลังคาเรือนต่างมีโทรทัศน์และวิทยุเป็นของตนเอง ทั้งนี้ ช่องทางดังกล่าวยังอาจนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงโดยการรับเอาค่านิยมใหม่ๆ และพฤติกรรมบริโภคที่ล้นเกินจากภายนอกเข้าสู่ชุมชนได้อย่างง่ายดายและรวดเร็ว

ทุกวันนี้ หมู่บ้านมอแกนบนเกาะสุรินทร์มีโทรทัศน์สีจำนวนกว่า 40 เครื่อง¹² ซึ่งตัวเลขเพิ่มขึ้นจากเดิมในปี พ.ศ.2547 ก่อนเหตุการณ์สึนามิที่มีโทรทัศน์ขาวดำเครื่องเล็กอยู่ 20 เครื่อง ในเวลานั้นพวกเขาต้องอาศัยไฟฟ้าจากแบตเตอรี่รถยนต์เพื่อที่จะสามารถดูโทรทัศน์ได้ โดยจะผลัดกันนำแบตเตอรี่เหล่านี้ไปชาร์จไฟฟ้าที่ฝั่งอุทยานฯ ซึ่งการชาร์จไฟแต่ละครั้งจะกินเวลานานถึง 2-3 วัน

ต่อมาสึนามิได้กวาดทำลายบ้านเรือน ข้าวของ รวมทั้งโทรทัศน์ไปจนหมด จึงถือว่าชาวมอแกนต้องเริ่มต้นจากศูนย์เพราะสิ้นเนื้อประดาตัว ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิ ในช่วงระหว่างที่มีอาสาสมัครสร้างหมู่บ้านเข้ามาตั้งเพิงพักชั่วคราว มีการนำเครื่องปั่นไฟเข้ามาใช้ในหมู่บ้านเป็นครั้งแรก ไม่นานนักก็เริ่มมีมอแกนหลายครอบครัวขอต่อสายไฟเข้าบ้านของตน มีการนำหลอดไฟฟ้า และตามมาด้วยเครื่องใช้ไฟฟ้าชนิดต่างๆ จนกระทั่งในปี พ.ศ. 2550 จึงมีชาวมอแกนซื้อเครื่องปั่นไฟเข้ามาใช้ในหมู่บ้านเป็นครั้งแรก

ปัจจุบัน หมู่บ้านมอแกนอ่าวบอนใหญ่มีเครื่องปั่นไฟจำนวน 3 เครื่อง ทุกวันนี้ชาวมอแกนเริ่มหันมาซื้อโทรทัศน์สีที่มีขนาดใหญ่ขึ้น รวมทั้งเริ่มมีอุปกรณ์ไฟฟ้าหลายชนิด โดยเฉพาะสินค้าที่เกี่ยวกับความบันเทิง อาทิ เครื่องเล่นดีวีดี ตู้ลำโพง นอกจากนั้นยังมีเครื่องอำนวยความสะดวกชนิดต่างๆ เริ่มเข้ามาสู่ชุมชนเพิ่มมากขึ้น อาทิ พัดลม เตารีด โทรทัศน์มือถือ ฯลฯ

ในส่วนของวัฒนธรรมประเพณีก็เกิดการเปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะอย่างยิ่งพิธีกรรมซึ่งเป็นศูนย์กลางของวิถีทางสังคมชาวมอแกนนั้นลดลงอย่างเห็นได้ชัด พิธีที่ยังเหลืออยู่คืองานฉลองประจำปี “เหนเอ็นหล่อ โบง” หรือพิธีฉลองเสาวิญญาณบรรพบุรุษ จัดขึ้นในเดือนห้าทางจันทรคติ ในสมัยก่อนนั้นชาวมอแกนจะหยุดทำงาน ไม่ออกเรือทำมาหากินเป็นเวลา 3 วัน 3 คืน เพื่อร่วมงานเฉลิมฉลองในพิธีกรรมสำคัญประจำปี โดยมีชาวมอแกนจากเกาะอื่นๆ มาร่วมพิธีด้วย

¹² ตำรวจข้อมูลพื้นฐานหมู่บ้านมอแกนบนเกาะสุรินทร์ เดือนเมษายน 2552



ผู้อาวุโสชาวมอแกนประกอบพิธีกรรม



เด็กและเยาวชนรุ่นใหม่เลือกที่จะเป็นผู้ดูแลในงานพิธี

ทุกวันนี้ แม่พิธีเหน่เอ็นหล่อโบงที่เกาะสุรินทร์ยังคงมีให้เราเห็นเป็นประจำทุกปี แต่พิธีกรรมดังกล่าวเริ่มเปลี่ยนแปลงไปจากอดีต โดยเฉพาะอิทธิพลจากคนภายนอกที่เข้ามามีบทบาทต่อพิธีกรรมสำคัญประจำปี ทั้งเรื่องกำหนดวันเวลาประกอบพิธีตามความสะดวกของทีมงานถ่ายทำสารคดีทั้งจากในและต่างประเทศแทนการยึดถือตามช่วงวันสำคัญของชาวมอแกน หรือแม้แต่ชาวมอแกนบางส่วนเองที่ต้องทำงานกับอุทยานฯ เนื่องจากช่วงดังกล่าวตรงกับช่วงที่อุทยานฯ มีนักท่องเที่ยวเป็นจำนวนมาก จึงไม่สามารถหยุดงานเพื่อมาเข้าร่วมพิธีได้

ในปัจจุบัน ช่วงงานพิธีกรรมจะมีเพียงมอแกนอาวุโสที่เข้าร่วมพิธี โดยแทบไม่มีมอแกนจากที่อื่นมาร่วมงาน ในขณะที่เดียวกัน ชาวมอแกนส่วนใหญ่โดยเฉพาะคนรุ่นใหม่สาวในหมู่บ้านกลับไม่ยอมเข้าร่วมพิธี ทำแต่เพียงการนั่งเฝ้ามองอยู่ห่างๆ หลายคนอายุที่จะเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของพิธีสำคัญประจำปี โดยอ้างว่าเป็นเรื่องของคนเฒ่าคนแก่เท่านั้น ทำให้ทุกวันนี้มอแกนอาวุโสบางคนเริ่มกังวลถึงอนาคตของพิธีสำคัญประจำปีเหมือนอย่างสาละมา กล้าทะเล ผู้เฒ่ามอแกนเกาะสุรินทร์ กล่าวว่า

“ความเชื่อที่ถูกสั่งสอนมาตั้งแต่สมัยปู่ย่าตายาย เมื่อมาถึงสมัยนี้ ถ้าคนแก่อย่างลุงไม่ได้สอนให้ลูกวิธี หรือเด็กรุ่นลูกหลานไม่สนใจเรียนรู้ สุดท้ายจะนำความรู้นั้นมาใช้ผิดวิธี เมื่อคนเฒ่าคนแก่ไม่ได้สอน เด็กรุ่นใหม่ก็ไม่สนใจ สุดท้ายก็ไม่ได้ใครสืบทอดความรู้เหล่านี้ต่อไป” (สัมภาษณ์ 1 พ.ค.2552)

ส่วนนายตะวัน กล้าทะเล หนุ่มมอแกนรุ่นใหม่ กล่าวถึงอนาคตของงานฉลองประจำปีนี้ว่า

“ถ้าวันหน้าไม่มีผู้อาวุโสคอยทำพิธีแล้ว พวกเราก็ยังจัดงานหล่อโคงทุกปีให้นักท่องเที่ยวได้ชม แต่พิธีกรรมต่างๆคงเหลือเพียงวันเดียวเท่านั้น ทำเสาหล่อโคง เต็นรำ และแยกย้ายกันไป ไม่รู้เหมือนกันว่า ตอนนั้นจะหาใครมาเป็นช่างทรง ไม่เหมือนหมู่บ้านบางแห่งในหมู่เกาะมัลดีฟ ที่ยังมีเด็กรุ่นใหม่รับสืบทอดกันหลายคน” (สัมภาษณ์ 1 พ.ค.2552)

ณ วันนี้ พิธีกรรมประจำปีที่สำคัญที่สุดของชาวมอแกน อาจกลายเป็นเพียงงานสนุกสนาน และงานรื่นเริงในสายตาของชาวมอแกนรุ่นใหม่เท่านั้น เพราะเมื่อใดก็ตามที่ชุมชนขาดความรู้ความศรัทธาอันแรงกล้าของ ผู้อาวุโสชาวมอแกน รวมถึงการไม่เข้าใจถึงแก่นแท้ของพิธีกรรมดังกล่าว และอิทธิพลของสื่อสมัยใหม่ที่เข้ามาบีบคั้นอย่างมากในสังคมวัฒนธรรมของชาวมอแกน ส่งผลให้ทุกวันนี้ความศรัทธาในสิ่งเหนือธรรมชาติเริ่มลดน้อยถอยลง

3. การเปลี่ยนแปลงด้านการเรียนรู้และการสืบทอดความรู้พื้นบ้าน

ชาวมอแกนนับเป็นผู้ที่มีความรู้ความเชี่ยวชาญทางทะเลเป็นอย่างดี พวกเขาเรียนรู้สิ่งเหล่านี้จากประสบการณ์ตรงและจากการถ่ายทอดความรู้ดังกล่าวจากรุ่นสู่รุ่น อาทิ การเรียนรู้ลักษณะคลื่น ลม และกระแสน้ำ การเรียนรู้พฤติกรรมสัตว์ทะเลที่ถูกล่า หรือการรู้จักจดจำชื่อที่บอกเล่าเรื่องราวของสถานที่ต่างๆ รอบเกาะสุรินทร์และเกาะต่างๆ ตามเส้นทางทำมาหากินทางทะเล ทำให้สามารถเข้าถึงแหล่งทรัพยากรที่มีความหลากหลายและอุดมสมบูรณ์

นอกจากนี้ ชาวมอแกนยังมีความรู้เกี่ยวกับพฤกษศาสตร์พื้นบ้านเป็นอย่างดี เนื่องจากการนำพืชพันธุ์มาใช้ประโยชน์ทั้งการสร้างที่อยู่อาศัย อาหาร และยารักษาโรคโดยที่ชาวมอแกนยังคงมีการนำพืชสมุนไพรมาใช้บำบัดการเจ็บป่วย เช่นการรักษาอาการบวม ไข้ การศึกษาด้านพฤกษศาสตร์พื้นบ้านของชาวมอแกนพบว่าการใช้ประโยชน์จากพืชสมุนไพรจำนวน 33 ชนิด (อรุณ แฉวจตุรัส 2543:70) ในทุกวันนี้แม้ว่าชาวมอแกนส่วนใหญ่จะหันมาพึ่งพาจากแพทย์แผนปัจจุบัน แต่หากมีสมาชิกในครอบครัวเจ็บป่วย ก็ยังคงใช้ความรู้ด้านพฤกษศาสตร์พื้นบ้านเพื่อบรรเทาอาการเจ็บป่วย ในช่วงฤดูฝนที่การเดินทางเป็นไปด้วยความยากลำบาก หรือยามที่ยาสมัยใหม่ขาดแคลน

ในสมัยก่อน ชาวมอแกนยังเป็นนักเดินเรือและช่างต่อเรือที่เชี่ยวชาญ ทำให้เห็นถึงความสามารถในการสร้างเรือ พวกเขามีความรู้พื้นบ้านที่พัฒนาเป็นเทคนิคการสร้างเรือ ทั้งการวัดระยะด้วยการเปรียบเทียบกับอวัยวะส่วนต่างๆ ในร่างกาย อาทิ นิ้วมือ ข้อศอก เท้า ทั้งยังมีคำศัพท์ที่เรียกส่วนต่างๆ ของเรือในความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่สามารถนำมาเปรียบเทียบกับคำเรียกอวัยวะในร่างกายของมนุษย์อีกด้วย รวมถึงการใช้ประโยชน์จากต้นไม้หลายชนิดจากป่าบนเกาะสุรินทร์ ทั้งนี้ การสร้างเรือกำบังมอแกนมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของชาวมอแกนในอดีตเป็นอย่างมาก รวมถึงการสืบทอดความรู้พื้นบ้านดังกล่าวของ

ชาวมอแกน ทั้งความรู้ทางทะเล ป่าไม้ พืชสมุนไพร การสร้างเรือมอแกน หรือเครื่องมือทำมาหากิน แต่เดิมถูกถ่ายทอดจากมอแกนรุ่นหนึ่งสู่อีกรุ่นหนึ่ง แต่ในปัจจุบันนี้แทบทุกชุมชนชาวมอแกนในการถ่ายทอด อีกทั้งยังขาดผู้สืบทอด เนื่องจากเด็กรุ่นใหม่ละเลยและไม่สนใจ ด้วยทัศนคติเชิงลบที่ถือเป็นเรื่องที่เขยและลำหลัง

ทุกวันนี้ สถานการณ์ทั่วไปในหลายชุมชน เริ่มปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจน เมื่อความรู้พื้นบ้านเริ่มสูญหายไป เนื่องจากขาดการเชื่อมโยงระหว่างอดีตกับปัจจุบัน ทำให้ “รากเหง้าแห่งภูมิปัญญา” ของท้องถิ่นค่อยๆ จางหายไป วัฒนธรรมสมัยใหม่เริ่มเข้ามามีบทบาทในวิถีชีวิต วัฒนธรรม ประเพณี จากการตอบสนองและพร้อมที่จะเปิดรับและเรียนรู้ของคนรุ่นใหม่ แต่ก็อาจมีคนรุ่นเก่าบางกลุ่ม โดยเฉพาะผู้อาวุโสที่ยังคงพยายามดำรงวิถีชีวิตตามแบบบรรพบุรุษของพวกเขาต่อไป

4. การเปลี่ยนแปลงด้านกายภาพของหมู่บ้านและประชากรมอแกน

ในอดีตที่ผ่านมา ชาวมอแกนใช้ชีวิตส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในเรือกำบัง เดินทางทำมาหากินและใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติตามเกาะต่างๆ ในทะเลอันดามัน หมู่เกาะสุรินทร์นับเป็นแหล่งทำมาหากิน อีกแห่งหนึ่งที่มีความอุดมสมบูรณ์ทั้งบนบกและในน้ำ อีกทั้งยังตั้งอยู่บนเส้นทางการเดินเรือ¹³ ทำมาหากินของชาวมอแกนมาตั้งแต่สมัยโบราณ เมื่อชาวมอแกนเข้ามาทำมาหากินบริเวณรอบเกาะแห่งนี้ พวกเขามักเลือกอาบที่สามารถกำบังคลื่นลมได้ดีเพื่อใช้สำหรับเป็นสถานที่จอดพักเรือ ในเวลาต่อมา ชาวมอแกนบางกลุ่มเริ่มเข้ามาทำมาหากินและตั้งเพิงพักชั่วคราวบนเกาะสุรินทร์ โดยมีพื้นที่อย่างน้อย 10 แห่งที่มอแกนเคยตั้งหลักปักฐานเป็นหมู่บ้าน

ในช่วงเวลากว่า 10 ปีที่ผ่านมา ชาวมอแกนหลายครอบครัวหันมาตั้งถิ่นฐานถาวรที่หมู่เกาะสุรินทร์ โดยไม่มีการเคลื่อนย้ายไปตามเกาะหรืออ่าวต่างๆ อีกต่อไป ทั้งนี้เนื่องมาจากปัจจัยหลายประการ เมื่ออุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์มีข้อจำกัดเรื่องการตัดไม้ใหญ่ ชาวมอแกนจึงไม่ได้สร้างเรือกำบังเพื่อเป็นที่อยู่อาศัยและพาหนะอีกต่อไป เรือมอแกนถูกแทนที่ด้วยเรือหัวโทงซึ่งชาวมอแกนหาซื้อจากฝั่ง แต่ชาวมอแกนส่วนใหญ่ก็ไม่มีสตางค์มากพอที่จะซื้อเรือ และเรือที่ราคาถูกมักจะมีสภาพทรุดโทรม มีอายุการใช้งานสั้นและต้องตอกหมันซ่อมแซมอยู่บ่อยครั้ง ดังนั้น เมื่อไม่มีการสร้างเรือกำบังดั้งเดิมของมอแกน ความรู้เกี่ยวกับการสร้างเรือและการเดินเรือระหว่างเกาะต่างๆ จึงมีแนวโน้มที่จะสูญหายไปด้วย (นฤมล อรุโณทัย 2546:57)

¹³ เส้นทางเดินเรือในสมัยโบราณของชาวมอแกนมีหลายเส้นทาง ครอบคลุมอาณาเขตตั้งแต่ตอนเหนือของหมู่เกาะมะริดในประเทศพม่า เรื่อยลงมาจนกระทั่งถึงเกาะภูเก็ตในประเทศไทย รวบรวมจากหนังสือ Rings of Coral โดย Jacques Ivanoff 2001



เรือกำบังมอแกนดั้งเดิมอันเป็นสัญลักษณ์ของ
ชีวิตเร่ร่อน

วิธีการโยกย้ายทำมาหากินไปตามแหล่ง
ทรัพยากรอันอุดมสมบูรณ์

ประมาณ 10 ปีที่แล้ว อุทยานฯ เริ่มกลายเป็นแหล่งงานของมอแกนเมื่อมีการนำรายได้ส่วนหนึ่งจาก
เงินสวัสดิการมาจ้างงานชาวมอแกน ทั้งนี้เพื่อต้องการช่วยเหลือชาวมอแกนให้มีรายได้ประจำในช่วงฤดูกาล
ท่องเที่ยว ส่งผลให้วิถีชีวิตของชาวมอแกนบนเกาะสุรินทร์เกิดการพึ่งพาอุทยานฯ มากขึ้น (พลาเดช ณ ป้อม
เพชร 2546:49) ทุกวันนี้ ชาวมอแกนบนเกาะสุรินทร์ไม่หลงเหลือวิถีคนเร่ร่อนอีกต่อไปแล้ว พวกเขาตั้ง
หลักแหล่งอย่างถาวรบนเกาะสุรินทร์

ก่อนเหตุการณ์คลื่นสึนามิในปี พ.ศ.2547 บนเกาะสุรินทร์มีหมู่บ้านมอแกนจำนวน 2 แห่ง คือ
หมู่บ้านอ่าวบอนเล็กบนเกาะสุรินทร์ใต้ และหมู่บ้านอ่าวไทรเอนบนเกาะสุรินทร์เหนือ ทั้งสองหมู่บ้านอยู่
ห่างกันโดยใช้เวลาวีงเรือประมาณ 30 นาที การเลือกสถานที่ตั้งหมู่บ้าน ชาวมอแกนมักเลือกที่จะอยู่ใน
บริเวณที่เป็นอ่าวที่มีลักษณะเป็นบริเวณกำบังคลื่นลมได้ดี เพื่อใช้เป็นสถานที่จอดเรือได้ มีแหล่งน้ำจืด
เพียงพอสำหรับการอุปโภคบริโภคของทั้งหมู่บ้าน ใกล้แหล่งทรัพยากรทั้งในป่าและทะเลอันอุดมสมบูรณ์

ส่วนลักษณะตัวบ้านดั้งเดิมของชาวมอแกนเป็นบ้านไม้ยกพื้นเสาสูง ต่อบีเยียง ปูพื้นด้วยฟากไม้
ไผ่ ภายในตัวบ้านมีการแบ่งสัดส่วนการใช้งาน โดยเฉพาะพื้นที่ทำครัว และบริเวณที่ใช้หลับนอน ส่วน
สถานที่ปลูกบ้าน ชาวมอแกนเลือกปลูกบ้านบนพื้นที่ 2 ลักษณะ คือ การปลูกบ้านลึ่เข้าไปในทะเล และการ
ปลูกบ้านบนบกบริเวณหาดทราย จากการสอบถาม พบว่าชาวมอแกนนิยมปลูกบ้านในทะเลมากกว่าการ
ปลูกบ้านอยู่บนหาดทราย เนื่องจากปัจจัยหลายประการในการเลือกพื้นที่ปลูกบ้าน เพราะการปลูกบ้านอยู่
ในทะเล ทำให้สามารถสังเกตเรือของตนเอง และเรือที่แล่นเข้ามาในอ่าวได้สะดวก นอกจากนี้ ในช่วงเวลา
น้ำขึ้น สามารถผูกเรือไว้กับเสาบ้าน การเดินขึ้นลงเรือสามารถทำได้จากบ้านของตนเอง โดยไม่จำเป็นต้อง

ว่ายนํ้าออกไปเอาเรือที่จอดอยู่ด้านนอก และในช่วงเวลานํ้าขึ้น ก็สามารถตกปลาหรือแทงปลาได้จาก
ระเบียงบ้าน

อากาศในบ้านที่ปลูกอยู่ริมทะเลจะเย็นสบายกว่าบ้านที่ปลูกบนแนวหาดทราย แต่ในเดือนธันวาคม
ของทุกปี หมู่เกาะสุรินทร์จะได้รับอิทธิพลจากลมประจำถิ่นที่พัดมาจากทิศตะวันออก ทำให้บ้านและเรือ
ถูกแรงปะทะของคลื่นลม แต่เนื่องเป็นช่วงเวลาสั้นๆ และชาวมอแกนมีความเข้าใจในธรรมชาติของลมชนิด
นี้เป็นอย่างดี จึงสามารถจะปรับตัวได้ เช่น พวกเขาจะนำเรือไปจอดในอ่าวอื่น รอจนกว่าคลื่นลมสงบ จึงย้าย
เรือกลับมาจอดที่หมู่บ้านเหมือนเดิม (พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2546:47)



หมู่บ้านมอแกนอ่าวบอนเล็ก (ถ่ายเมื่อ พ.ศ.2545)

การเปลี่ยนแปลงทางกายภาพของหมู่บ้านมอแกนเกิดขึ้นหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิในวันที่ 26
ธันวาคม พ.ศ. 2547 หลังจากหมู่บ้านมอแกนทั้งสองแห่งบนเกาะสุรินทร์ได้รับความเสียหายทั้งหมด ใน
เบื้องต้นชาวมอแกนได้รับความช่วยเหลือให้ขึ้นมาพักอาศัยอยู่ชั่วคราวบนฝั่งที่วัดสามัคคีธรรมในอำเภอคุ
ระบุรี จังหวัดพังงา



หมู่บ้านมอแกนอ่าวบอนเล็ก ก่อน (ภาพซ้าย) และหลัง (ภาพขวา) เหตุการณ์สึนามิ

แต่เพียงไม่ถึงสองสัปดาห์ พวกเขาตัดสินใจเดินทางกลับบ้านที่หมู่เกาะสุรินทร์ ซึ่งในขณะนั้นมีหลายหน่วยงานเข้าให้ความช่วยเหลือโดยเลือกพื้นที่ “อ่าวบอนใหญ่” เป็นสถานที่ตั้งของหมู่บ้านแห่งใหม่ ทั้งนี้ความช่วยเหลือดังกล่าว ส่งผลให้เกิดการรวมหมู่บ้านมอแกนทั้งสองแห่งเข้าด้วยกันเพื่อสร้างเป็นหมู่บ้านเพียงแห่งเดียว ด้วยเหตุผลเกี่ยวกับความสะดวกสำหรับ “การจัดการ” ชุมชนมอแกนบนเกาะสุรินทร์ในอนาคต



หน่วยงานต่างๆ ให้ความช่วยเหลือทั้งแรงงาน และวัสดุในการสร้างบ้าน



หมู่บ้านมอแกนแห่งใหม่บริเวณอ่าวบอนใหญ่บนเกาะสุรินทร์ได้

ภายหลังการสร้างหมู่บ้านแห่งใหม่ ทำให้เราสามารถเห็นสภาพทางกายภาพหมู่บ้านที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างชัดเจน (โปรดดูรายละเอียดในบทความเรื่อง “บ้านและหมู่บ้านมอแกนที่เปลี่ยนไป” ในฉบับนี้) การที่หมู่บ้านมีขนาดใหญ่ขึ้น ยังอาจส่งผลกระทบต่อด้านอื่นๆ ตามมา ทั้งปัญหาด้านสาธารณสุข ชุมชน เมื่อหมู่บ้านกลายสภาพเป็นชุมชนที่แออัดมากขึ้น อีกทั้งผู้คนในชุมชนยังไม่คุ้นเคยกับการจัดการขยะ และของเสียที่มาจากวิถีสมัยใหม่ ทำให้พื้นที่โดยรอบบ้านและภายในหมู่บ้านกลายเป็นแหล่งแพร่กระจายเชื้อโรค ส่งผลกระทบเป็นวงกว้างต่อสุขอนามัยของคนในชุมชน รวมถึงปัญหาด้านระบบนิเวศและทรัพยากรป่าและชายฝั่งทะเล เนื่องจากในอดีต ชวามอแกนมีวิธีการเคลื่อนที่โยกย้ายพื้นที่ทำมาหากิน ทำให้สามารถเข้าถึงแหล่งทรัพยากรที่อุดมสมบูรณ์ ก่อนเหตุการณ์สึนามิมีหมู่บ้านมอแกน 2 แห่งบนเกาะสุรินทร์ โดยอยู่ห่างกันประมาณ 5 กิโลเมตร ทำให้สมาชิกแต่ละหมู่บ้านสามารถใช้ประโยชน์บนพื้นที่ซึ่งไม่ซ้ำซ้อนกัน แต่ภายหลังเหตุการณ์คลื่นสึนามิ เมื่อพื้นที่อยู่อาศัยถูกจำกัดลง ทำให้เกิดการใช้ทรัพยากรในพื้นที่บริเวณเดียวกันเป็นเวลานาน และอาจก่อให้เกิดความเสื่อมโทรมของทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมได้ในอนาคต



สภาพทางเดินระหว่างบ้านของหมู่บ้าน
มอแกนแห่งใหม่



การวางผังบ้านแบบตั้งขวางทางกัน ทำให้
บ้านแถวหลังไม่ได้รับลม



ปัจจุบัน บ้านแต่ละหลังมีการต่อท่อน้ำเข้าไป
ในบ้าน โดยตรง



แหล่งน้ำรวมของหมู่บ้านยังเป็นจุดที่คน
ในชุมชนมีกิจกรรมร่วมกัน

นอกจากนี้ ภาพที่คุ้นเคยในอดีตของชาวมอแกนขณะทำกิจวัตรประจำวันร่วมกันบริเวณแหล่งน้ำรวม ถูกแทนที่ด้วยการต่อท่อประปาตรงเข้าไปถึงในบ้าน เพื่อความสะดวกในการใช้น้ำ ซึ่งต่างจากในสมัยก่อนในหมู่บ้านจะมีลำธารเล็กๆ หรือน้ำซับที่มีตลอดทั้งปี ทำให้ทุกวันนี้แทบไม่พบเห็นภาพการพบปะพูดคุยในระหว่างการใช้น้ำ มอแกนแต่ละครอบครัวเพิ่มพื้นที่ความเป็นส่วนตัวยิ่งขึ้น เหมือนกับกรณี

การมีโทรทัศน์ของแต่ละบ้าน ซึ่งในอนาคตอาจส่งผลให้เกิดความห่างเหินของคนในชุมชนเดียวกันมากยิ่งขึ้นในลักษณะ “ต่างคนต่างอยู่”



ส่วนในกรณีการเพิ่มขึ้นของเรือในหมู่บ้านมอแกนบนเกาะสุรินทร์ จากข้อมูลปี พ.ศ. 2546 ชุมชนมอแกนมีบ้านจำนวน 40 หลังคาเรือน มีเรือนำพันหรือเรือแจวขนาดเล็กซึ่งทำขึ้นไว้ใช้เองในครัวเรือนจำนวน 25 ลำ มีเรือกำบังมอแกน 6 ลำ และเรือหัวโทง 6 ลำ (ข้อมูลจากโครงการนำร่องอันดามัน 2546) แต่ภายหลังเหตุการณ์สึนามิ หลายหน่วยงานเข้ามาให้ความช่วยเหลือชาวมอแกนด้วยการบริจาคเรือหัวโทง ซึ่งเรือหัวโทงนั้นมีขั้นตอนการบำรุงรักษาที่แตกต่างจากเรือกำบังแบบดั้งเดิม ทำให้ชาวมอแกนต้องเรียนรู้วิธีการดูแลเรือและยังมีค่าใช้จ่ายเพิ่มขึ้นจากการซื้อด้ายหมันเรือและอุปกรณ์ในการดอกลำ-ยาขึ้นเรือ

จากหลายปัจจัยดังกล่าว ทำให้ในปัจจุบันชาวมอแกนเริ่มมีการใช้พื้นที่ลดน้อยลง การอยู่ติดที่ของชุมชน มอแกนก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงรูปแบบวิถีชีวิตเร่ร่อนดั้งเดิมที่เคยเดินทางอพยพไปตามเกาะต่างๆ ในทะเล และทำให้ความรู้พื้นบ้านในเรื่องการเดินเรือ การสร้างเรือ และการใช้ประโยชน์จากพื้นที่และสิ่งแวดล้อมที่อยู่คู่กับวิถีชีวิตเร่ร่อนเสื่อมมา ถูกลดทอนคุณค่าและเริ่มเลือนหายไปจากวิถีชีวิตชาวมอแกนไปพร้อมๆ กับการลงหลักปักฐานเป็นชุมชนถาวรบนเกาะสุรินทร์

5. บทสรุปการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมชาวเลมอแกนเกาะสุรินทร์

ในอดีต ช่วงที่แต่ละประเทศยังไม่มีการประกาศอาณาเขตที่ชัดเจน ชาวมอแกนมีอิสระในการเดินทางด้วยเรือเคลื่อนที่โยกย้ายไปตามแหล่งทรัพยากรตามเกาะและชายฝั่งทะเล ต่อมาเมื่อมีการประกาศเส้นแบ่งเขตแดนของแต่ละประเทศ ส่งผลให้การเดินทางของชาวมอแกนเริ่มลำบากมากขึ้น อีกทั้งพื้นที่เกาะต่างๆ ที่เคยทำมาหากินจอดเรือหรือตั้งเพิกพักชั่วคราว กลับไม่สามารถใช้ประโยชน์ได้อีกต่อไป เมื่อมีคนนอกเข้ามาประกาศความเป็นเจ้าของ รวมถึงการประกาศพื้นที่อนุรักษ์ทางทะเล ส่งผลให้พื้นที่ทำกินของชาวเลถูกจำกัดลงจากในอดีต

ส่วนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมของชาวมอแกนบนเกาะสุรินทร์ เริ่มขึ้นตั้งแต่การเปลี่ยนแปลงรูปแบบการตั้งหลักถิ่นฐาน จากในอดีต ช่วงฤดูแล้ง มอแกนจะเดินทางด้วยเรือไปตามเกาะต่างๆ เพื่อจับปลาและมอหอย เมื่อเข้าสู่ฤดูฝน มอแกนจะสร้างเพิงพักชั่วคราวตามเกาะ ดำรงชีพด้วยการล่าสัตว์และหาอาหารตามริมฝั่งทะเล เมื่อวิถีเร่ร่อนดั้งเดิมถูกจำกัดลง ทำให้เกิดการตั้งหลักแหล่งอย่างถาวรมากขึ้น ในเวลา 10 ปีที่ผ่านมา ชาวมอแกนเริ่มตั้งถิ่นฐานถาวรบนเกาะสุรินทร์ ไม่เคลื่อนที่โยกย้ายไปอาศัยตามอ่าวหรือเกาะต่างๆ อีกแล้ว ทุกวันนี้ ชาวมอแกนยึดเกาะสุรินทร์เป็นบ้าน โดยในฤดูฝน ยังคงมีวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมเหมือนในอดีต ส่วนเมื่อเข้าสู่ฤดูกาลท่องเที่ยว มอแกนจะรับจ้างกับทางอุทยานฯ ตลอดระยะเวลา 6 เดือน เมื่อมีการหันมาทำงานรับจ้างมากขึ้น รวมถึงการตั้งหลักแหล่งถาวรทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านสังคมวัฒนธรรมอย่างรวดเร็ว อีกทั้งมีการติดต่อสัมพันธ์กับคนไทยบนฝั่งเพิ่มขึ้น และลูกหลานมอแกนได้รับการศึกษาอย่างต่อเนื่อง

ทุกวันนี้ แม้ว่าภาษาและขนบประเพณีชาวเลมอแกนหมู่เกาะสุรินทร์จะไม่เปลี่ยนแปลงไปมากนัก แต่ความรู้เรื่องรายละเอียดของพิธีกรรมและแนวทางปฏิบัติก็จำกัดอยู่ในวงผู้สูงอายุ ส่วนสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปมากที่สุดคือพฤติกรรมการบริโภคซึ่งมีการซึมซับเอาวิถีวัฒนธรรมใหม่ๆ เข้ามาอย่างรวดเร็ว อันส่งผลให้การเปลี่ยนแปลงสังคมวัฒนธรรมเป็นไปอย่างรวดเร็วมากขึ้นด้วย รวมถึงผลพวงของจากเหตุการณ์คลื่นสึนามิที่ความช่วยเหลือต่างๆหลั่งไหลเข้าสู่ชุมชน และอิทธิพลของสื่อโทรทัศน์ที่กำลังเข้ามามีบทบาทอย่างมากต่อการเปลี่ยนแปลงในวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวมอแกนบนเกาะสุรินทร์ ทุกวันนี้มอแกนรุ่นใหม่ขาดความภาคภูมิใจในวิถีชีวิตวัฒนธรรมของตน ทำให้ไม่สนใจสืบทอดความรู้เหล่านั้นจนในที่สุดเริ่มสูญหายไปจากชุมชน ในขณะที่ชาวมอแกนก็ต้องปรับตัวเพื่อให้อยู่รอดในสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

โครงการนำร่องอันดามัน. 2546. *คนพื้นเมืองกับพื้นที่อนุรักษ์ โครงการนำร่องอันดามัน หมู่เกาะสุรินทร์*. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

นฤมล อรุโณทัย. 2546. *ชาติพันธุ์และมายาคติ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.

นฤมล อรุโณทัย, สุพิณ วงศ์บุษราคัม, พลาเดช ณ ป้อมเพชร และสร้อยมาศ รุ่งมณี. 2549. *ชุมชนมอแกนและชุมชนอุรักลาโว้ยกับพื้นที่คุ้มครอง*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.

พลาเดช ณ ป้อมเพชร. 2546. *โลกของชาวมอแกน มองจากความรู้พื้นบ้านเกี่ยวกับทะเลและพื้นที่ชายฝั่ง*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

Ivanoff, Jacques. 2001. *Rings of Coral Moken Folktales*. Bangkok : White Lotus Co.Ltd.

“จากเรือกำบัง สู่กระท่อมมอแกน สู่บ้านถาวร”



บ้านมอแกน ---และหมู่บ้านที่เปลี่ยนไป

นฤมล อรุโณทัย

โครงการนำร่องอันดามัน สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

บ้านและหมู่บ้านแบบดั้งเดิมของชาวมอแกนนับว่าเป็นผลผลิตจากความรู้พื้นบ้านที่ได้สั่งสมกันมาเป็นเวลานาน โดยเป็นการปรับการอยู่อาศัยให้เหมาะกับสิ่งแวดล้อม แต่เดิมชุมชนมอแกนเป็นสังคมที่อยู่รวมกันเป็นกลุ่มเล็กๆ เป็นกลุ่มเรือ หรือ “บ้านลอยน้ำ” ที่ประกอบด้วยกลุ่มญาติพี่น้อง ในหน้าฝนก็มีการตั้งเพิงพักชั่วคราวบนฝั่ง อยู่รวมกันเป็นกลุ่มเครือญาติที่ใหญ่ขึ้น ลักษณะสังคมเช่นนี้ทำให้โครงสร้างสังคมค่อนข้างหลวมและยืดหยุ่น การรวมกลุ่มขึ้นอยู่กับความพึงพอใจของสมาชิก หมู่บ้านที่ตั้งขึ้นมักจะอยู่บริเวณเกาะที่มีอ่าวกำบังคลื่นลม มีแหล่งน้ำจืด และชายหาดมีความลาดชันพอสมควร ลักษณะการตั้งถิ่นฐาน รูปแบบบ้านและหมู่บ้านแบบดั้งเดิม รวมทั้งความเชื่อเกี่ยวกับการสร้างบ้าน ล้วนแต่เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความรู้พื้นบ้านที่ทำให้มอแกนสามารถจะปรับตัวอยู่อาศัยในพื้นที่ริมทะเลและชายฝั่งได้อย่างเหมาะสม

บทความนี้จะสะท้อนข้อสังเกตเกี่ยวกับลักษณะการตั้งถิ่นฐาน รูปแบบของหมู่บ้าน ลักษณะของบ้าน การสร้างบ้าน รวมทั้งสิ่งที่เปลี่ยนไปในช่วงระยะเวลา 20 ปีที่ผ่านมาโดยเน้นที่บริบทของชุมชนมอแกนที่หมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา การเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญเกิดขึ้นหลังจากกรณีพิพัตถ์เมื่อเดือนธันวาคม 2547 เมื่อหมู่บ้านเดิมถูกคลื่นสึนามิทำลายไปหมดสิ้นและมีการสร้างหมู่บ้านใหม่ที่อ่าวบอนใหญ่ต้นปี 2548 โดยใช้วัสดุและอุปกรณ์จากการบริจาคและแรงงานร่วมระหว่างชาวมอแกนกับอาสาสมัครชาวไทย หมู่บ้านที่มีขนาดใหญ่และประกอบไปด้วยประชากรจำนวนมากอาจจะก่อให้เกิดผลกระทบในระยะยาวในด้านสิ่งแวดล้อมและสุขอนามัย ด้านการใช้ประโยชน์ทรัพยากรธรรมชาติ และด้านความสมัครสมานกลมเกลียวกันในสังคม ในปัจจุบันพบว่าบ้านของชาวมอแกนมีลักษณะถาวรมากขึ้นและมีผู้คนจากภายนอกเสนอแนวคิดให้ใช้วัสดุที่คงทนถาวรมากขึ้นในบางส่วนของบ้าน ดังนั้นบ้านและหมู่บ้านของมอแกนอาจจะมีการเปลี่ยนแปลงไปเรื่อยๆ จนกลายเป็นชุมชนที่ตั้งหลักแหล่งอย่างถาวรในอนาคต

บ้านมอแกน ---และหมู่บ้านที่เปลี่ยนไป

บ้านและหมู่บ้านแบบดั้งเดิมของมอแกนที่หมู่เกาะสุรินทร์นับว่าเป็นผลผลิตจากความรู้พื้นบ้านที่ได้สั่งสมกันมาเป็นเวลานาน โดยเป็นการปรับการอยู่อาศัยให้เหมาะกับสิ่งแวดล้อม บทความนี้จะสะท้อนข้อสังเกตเกี่ยวกับลักษณะการตั้งถิ่นฐาน รูปแบบของหมู่บ้าน ลักษณะของบ้าน การสร้างบ้าน รวมทั้งสิ่งที่เปลี่ยนไปหลังจากที่ชาวมอแกนเริ่มสร้างหมู่บ้านใหม่หลังจากที่เกิดกรณีพิพาทเมื่อเดือนธันวาคม 2547

1. การตั้งถิ่นฐานของชาวมอแกน

ชาวมอแกนและชาวอุรักลาไวย์ที่อาศัยอยู่บริเวณเกาะต่างๆ ในทะเลอันดามันมักจะเลือกตั้งหมู่บ้านอยู่ในซีกตะวันออกของเกาะ จะเห็นได้ว่าหมู่บ้านเก่าแก่ดั้งเดิม ไม่ว่าจะเป็นหมู่บ้านมอแกนที่คาเยอนุมหรืออ่าวแม่ยาย เกาะสุรินทร์เหนือ หมู่บ้านอุรักลาไวย์ที่เกาะลิหะห์และราไวย์บนเกาะภูเก็ต และหมู่บ้านหัวแหลมกลาง เกาะลันตา ล้วนตั้งอยู่แถบตะวันออกของเกาะทั้งสิ้น เมื่อวิเคราะห์การตั้งถิ่นฐานเช่นนี้แล้วคงจะสรุปได้ว่าที่ตั้งถิ่นฐานของมอแกนและอุรักลาไวย์มีลักษณะสำคัญร่วมกัน 3 ประการดังตารางข้างล่าง

ลักษณะของพื้นที่	เหตุผลที่เลือก
1. พื้นที่ชายฝั่งทะเลที่เป็นอ่าวกำบังคลื่นลม ซึ่งมักจะเป็นพื้นที่ด้านตะวันออกของเกาะ เนื่องจากเกาะต่างๆ ในทะเลอันดามันได้รับอิทธิพลจากลมมรสุมสองฤดูคือลมมรสุมตะวันตกเฉียงใต้ ซึ่งเป็นลมแรงมีฝนและคลื่นจัด กับลมมรสุมตะวันออกเฉียงเหนือ ซึ่งเป็นลมที่ไม่แรงนัก ไม่มีฝนและคลื่น การตั้งหมู่บ้านอยู่ด้านตะวันออกของเกาะทำให้บ้านเรือนและเรือปลอดภัยจากลมและคลื่น	ความปลอดภัยจากคลื่นลมและเห็นเรือที่เดินทางมาจากฝั่งได้ง่าย
2. พื้นที่ที่มีแหล่งน้ำจืด ซึ่งบางแห่งเป็นน้ำจากลำธารเล็กๆ ที่ไหลมาจากป่าเขาหรือเป็นน้ำซับ เป็นตาน้ำที่เมื่อขุดเป็นบ่อก็จะมีน้ำผุดขึ้นมาเพื่อดื่มหรือใช้ชะล้าง	ความสะดวกที่จะนำน้ำจืดมาใช้ดื่มกินและชะล้าง
3. พื้นที่ชายฝั่งทะเลต้องมีความชันพอสมควร ถ้าเป็นที่ลาดหรือที่ราบ เมื่อน้ำลงจะทำให้เรือเข้าออกไม่สะดวกหรือเรือติดแห้ง ต้องรอเวลาน้ำขึ้นสูงสุดก่อนจึงจะนำเรือเข้ามาใกล้หมู่บ้านได้หรือนำเรือออกไปจากหมู่บ้านได้	ความสะดวกในการนำเรือเข้าออกจากหมู่บ้านและการดูแลเรือ ความสะดวกในการขึ้นลงเรือและขนย้ายข้าวของ

2. รูปแบบของหมู่บ้าน

เดิมมอแกนเป็นสังคมที่อยู่รวมกันเป็นกลุ่มเล็กๆ เป็นกลุ่มเรือ หรือ “บ้านลอยน้ำ” ที่ประกอบด้วยกลุ่มญาติพี่น้อง ในหน้าฝนก็มีการตั้งเพิงพักชั่วคราวบนฝั่ง อยู่รวมกันเป็นกลุ่มเครือญาติที่ใหญ่ขึ้น ลักษณะสังคมเช่นนี้ทำให้โครงสร้างสังคมค่อนข้างหลวมและยืดหยุ่น การรวมกลุ่มขึ้นอยู่กับความพึงพอใจของสมาชิก หากเกิดความขัดแย้ง ก็สามารถจะแยกไปอยู่กับกลุ่มอื่นได้ และเมื่อเวลาผ่านไป ความรุนแรงก็หายไป สมาชิกก็เข้ามาอยู่รวมกันอีกได้ นอกจากเรื่องกลไกทางสังคมแล้ว การอยู่อาศัยเป็นกลุ่มเล็กๆ ยังทำให้เป็นผลดีต่อสุขภาพอนามัยของมอแกนเอง และทรัพยากรป่ารวมทั้งทะเลบริเวณหมู่บ้านด้วย

ภายใน “บ้านลอยน้ำ” หรือเรือกำบังซึ่งเป็น
ที่อยู่อาศัยของครอบครัวมอแกน



หมู่บ้านมอแกนมักจะมีบ้านเรียงรายกันเป็นแนว แบ่งออกได้เป็นสองหรือสามแนวเหลื่อมกัน แล้วแต่ความกว้างของชายหาดและพื้นที่ราบที่จะตั้งหมู่บ้าน แนวแรกมักจะตั้งอยู่แนวลาดของชายหาด เมื่อน้ำขึ้น จะท่วมมิได้หมู่บ้าน ทำให้ต้องสร้างบ้านโดยใช้เสาสูงๆ เพื่อให้พ้นน้ำ ส่วนแนวที่สองอยู่บนชายหาดเหนือแนวที่น้ำขึ้นสูงสุด ส่วนแนวที่สามนั้นเป็นบ้านที่ตั้งอยู่ถัดเข้าไปด้านใน ห่างจากชายหาดเข้าไปอีก บ้านแนวที่สองและสามนั้นไม่ต้องใช้เสานัก แต่ก็ต้องสูงพอที่จะมิได้ถูกน้ำที่คนลอดผ่านได้สะดวก

ส่วนที่ตั้งของบ้านนั้น ญาติพี่น้องที่สนิทกันจะปลูกบ้านอยู่ใกล้เคียงกัน เช่น ลูกที่ออกเรือนไปจะสร้างบ้านชิดกับบ้านพ่อแม่ ระยะห่างระหว่างบ้านจึงไม่เท่ากัน และมอแกนมีความเชื่อกันว่าต้องเว้นระยะห่างระหว่างบ้านให้มากพอสมควร เพราะ “ต้องห่างกันพอให้ผีเดินผ่านได้ ถ้าผีเดินผ่านไม่ได้จะเข้าไปในบ้าน ทำให้เด็กๆ ในบ้านเป็นไข้ไม่สบาย” (สมเกียรติ สัจจารักษ์ 2539 อ้างถึงคำกล่าวของดาเก้ ผู้เฒ่ามอแกน) ทั้งนี้เป็นความเชื่อที่เขยิบเกี่ยวกับการเว้น

ที่ว่าง ซึ่งทำให้บ้านแต่ละหลังในหมู่บ้านมีความซ้อนเหลื่อมกันดูเป็นธรรมชาติ ไม่ใช่บ้านแถวหรือบ้านจัดสรรที่สร้างเป็นแนวตรงกัน

นอกจากการเว้นที่ว่างระหว่างบ้านแล้ว หมู่บ้านมอแกนยังมีการเว้นพื้นที่ให้เปิดโล่งเป็นที่ใช้ร่วมกัน หมู่บ้านเดิมของ มอแกนที่อำเภอเวียงเก่าและที่อำเภอไทรโยคมีพื้นที่ว่างกลางหมู่บ้านที่มอแกนใช้เป็นที่นั่งเล่นพูดคุยในเวลากลางวัน ทำงานหัตถกรรม ซ่อมแซมเครื่องมือเครื่องใช้ ที่ว่างยังเป็นสนามเด็กเล่นของเด็กๆ มอแกนและอาจจะเป็นสนามตะกร้อของหนุ่มๆ ยามเย็น ส่วนหนึ่งของบริเวณนี้เป็นพื้นที่ที่มอแกนขุดดินออกเพื่อทำหลุมเผ่าถ่าน พื้นที่นี้จึงสำคัญต่อชุมชนมอแกน ไม่ใช่แต่ในเชิงกายภาพที่มีพื้นที่โล่งใช้สอยร่วมกัน แต่ยังเป็นพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมให้ครอบครัวและชุมชนได้มีโอกาสปฏิสัมพันธ์กัน สื่อสารถ่ายทอดข้อมูลความรู้สู่กัน ส่วนลูกหลานก็เล่นอยู่ไม่ห่างไกลสายตา



ชุมชนมอแกนมักจะมีที่ว่างโล่งอยู่กลางหมู่บ้านเพื่อเป็น “ลานสาธารณประโยชน์” ซึ่งเด็กๆ ใช้เป็นสนามเด็กเล่น ผู้ใหญ่ใช้นั่งพูดคุย ทำงานหัตถกรรม ซ่อมแซมเครื่องมือเครื่องใช้

แต่ไหนแต่ไรมา หมู่บ้านมอแกนไม่มีน้ำประปาไม่มีไฟฟ้า แต่ละบ้านไม่มีห้องน้ำห้องส้วมภายในบ้าน ทั้งสองหมู่บ้านมีถ้ำธารเล็กๆ ที่ไหลมาจากป่า และเมื่อมีการกั้นฝายเล็กๆ ด้านบน มอแกนก็สามารถใช้น้ำที่ต่อท่อลงมาถึงหมู่บ้านร่วมกันได้ บริเวณนั้นจึงเป็นที่ที่มอแกนมาอาบน้ำ ซักผ้า ล้างชาม และพูดคุยสังสรรค์กันได้ด้วย มอแกนหลายคนสามารถจะตักน้ำ ซักผ้า ล้างชาม อาบน้ำ ได้ในเวลาเดียวกัน ไม่ใช่เป็นพื้นที่ ชายหาดและโขดหินหรือป่าชายเลนทั้งสองด้านของหมู่บ้านเป็นห้องส้วมอย่างดี น้ำทะเลที่ขึ้นลงวันละสองครั้งทำความสะอาดชายหาดได้อย่างหมดจด

ในปัจจุบัน มอแกนมีการโยกย้ายบ้านและหมู่บ้านอยู่บ้าง แต่นานๆ ครั้งเมื่อเทียบกับสมัยก่อนที่เร่ร่อนและอพยพโยกย้ายบ่อยครั้ง โดยเฉพาะเมื่อมีโรคระบาดและมีคนเสียชีวิตหรือมีคนเจ็บไข้ไม่สบายเป็นจำนวนมาก ใน

สมัยก่อน มอแกนสามารถจะเลือกสถานที่ตั้งหมู่บ้านหรือเพิงพักอาศัยได้อย่างอิสระ ไม่ได้ถูกจำกัดโดยการพัฒนาพื้นที่ริมฝั่งหรือการประกาศพื้นที่คุ้มครองเช่นทุกวันนี้

3. ลักษณะของบ้าน

บ้านของมอแกนมีลักษณะเป็นรูปสี่เหลี่ยมจตุรัส ใช้วัสดุส่วนใหญ่จากธรรมชาติ คือเสาและโครงบ้านเป็นไม้เนื้อแข็ง พื้นบ้านทำด้วยไม้ไผ่ ซึ่งอาจจะเป็นไม้ไผ่ผ่าซีกหรือไม้ไผ่ผ่าและทาบเป็นแผ่น การใช้ไม้ไผ่ทำพื้นทำให้ลมผ่านได้ดี มอแกนอยู่กับทะเล อยู่กับพื้นทราย การมีพื้นบ้านที่เป็นระแนง ทำให้มีการระบายอากาศได้ดี ไม่เปียกและอับชื้น นอกจากนี้ เมื่อมีฝุ่นทรายก็สามารถจะปิดกั้นลงผ่านร่องระแนงได้โดยง่าย

ฟากหรือพื้น ไม้ไผ่ในบ้านมอแกน นอกจากจะทำให้ลมถ่ายเทได้ดีแล้ว ยังทำความสะอาดง่าย เมื่อทรายติดเท้าติดขาขึ้นมาบนบ้านก็สามารถจะปิดกวาดลงไปใต้ฐานบ้านได้



ฝาบ้านและหลังคาบ้านมอแกนทำด้วยใบค้อสานเหน็บเข้ากับไม้ไผ่ที่ผ่าซีก หรือเป็นใบเตยหนามเย็บซ้อนกันจนเป็นแผงใหญ่ ในปัจจุบัน มอแกนยังใช้วัสดุธรรมชาติในการสร้างบ้านเช่นเดิม ยกเว้นแต่มีการใช้ตะปูตอกแทนการผูกด้วยเส้นหวายและเถาวัลย์

บ้านมอแกนมีใต้ถุนสูง พื้นที่ใต้ถุนใช้ประโยชน์ได้หลากหลาย เช่น ตากผ้า นั่งเล่น เก็บข้าวของเช่นกระสอบบรรจุถ่านหุงข้าว ถังบรรจุน้ำ ฯลฯ บ้านมอแกนมีบันไดพาคนขึ้นลง หากเจ้าของบ้านไม่อยู่ ก็จะยกบันไดขึ้นไปไว้บนบ้านกันไม่ให้เด็กเข้ามาเล่นบนบ้าน หรือสัตว์ขึ้นมาอยู่ในบ้าน ภายในบ้าน มอแกนจะแบ่งพื้นที่ใช้สอยออกเป็นส่วนๆ และใช้แผงเตยหรือใบค้อสานซี่ไม้ไผ่เป็นผนัง แต่ละบ้านจะมีพื้นที่ 3 ส่วนคือ

1. **ที่นอน** มอแกนจะนอนเรียงกันบนพื้น โดยใช้เสื่อเตยหนามรองนอน เสื่อนี้มีวนพับเก็บไว้ในเวลากลางวัน ทำให้บริเวณนี้เป็นที่นั่งเล่นในเวลากลางวันได้ด้วย

2. **ครัว** เป็นที่ประกอบอาหารและรับประทานอาหาร ในครัวมีเตาไฟ ชั้นเก็บถ้วยชามหม้อกระทะ ชั้นวางเครื่องปรุงต่างๆ มอแกนประกอบอาหาร ล้างชาม ทำความสะอาดปลาบริเวณนี้ การเรียงไม้ไผ่ที่เป็นพื้นบริเวณครัว จึงเรียงให้มีร่องห่างกว่าพื้นบริเวณอื่นๆ
3. **ที่เก็บของ** เป็นที่ที่ไว้ข้าวของต่างๆ โดยเฉพาะกระสอบบรรจุข้าวสารที่มอแกนต้องดูแลเอาไว้เสมอ นอกจากนั้นก็ยังมีเสื้อผ้า เครื่องมือเครื่องใช้ต่างๆ

พื้นบ้านมอแกนส่วนใหญ่ทำเป็นสองระดับ ส่วนที่เป็นพื้นนอนมักจะมีระดับสูงขึ้นมากกว่าส่วนที่เป็นครัวและที่เตรียมอาหาร เพราะครัวและที่เตรียมอาหารนี้มักจะเปียกและเปรอะเปื้อน (พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2544:47) นอกจากนั้น การที่มีพื้นบ้านเป็นสองระดับก็เพื่อให้มีการระบายอากาศได้ดีขึ้นด้วยบ้านมอแกนแทบทุกหลังมีชานบ้านหรือนอกชานเพื่อให้นั่งเล่นในเวลาเย็นๆ หรือในบางคืนที่อากาศร้อน มอแกนก็จะออกมาอนที่นอกชานแทนที่จะนอนในบ้าน

ชาวมอแกนส่วนใหญ่โดยเฉพาะผู้ที่มิเรื้อจะชอบปลูกบ้านที่อยู่แนวนอก คือแนวที่น้ำทะเลท่วมถึง ถ้าเลือกได้ มอแกนมักจะเลือกสร้างบ้านกันบริเวณนี้ ส่วนบ้านในแนวที่สามที่ลึกเข้าไปแนวในนั้นเป็นทางเลือกท้ายๆ เมื่อหมู่บ้านมีบ้านเต็มแล้วไม่มีที่ตรงชายหาดที่น้ำท่วมถึงเหลืออยู่อีก จึงจะเลือกสร้างบ้านบริเวณนี้ การที่ชาวมอแกนคิดว่าบ้านสูงๆ ดูเข้าท่าดี หรือ “แอมตะเอราชี้ออกมาก่าโย่ง” (บ้านที่อยู่ด้านนอกสวยดี เป็นบ้านเสาสูง) เป็นเพราะ

1. **บ้านด้านนอกมีลมพัดผ่าน อากาศเย็นสบาย และมีนอกชานที่หันออกทะเลเป็นที่นั่งเล่น และสามารถจะสังเกตเรือที่เข้าออกจากหมู่บ้านได้สะดวก** บ้านด้านนอกที่ตั้งอยู่บริเวณอ่าวที่หันไปด้านทิศตะวันออกเช่น อ่าวบอนเล็ก จะได้รับลมว่า ลมประจำถิ่นจากทิศตะวันออก ลมนี้จะมีแรงมาก แต่ก็พัดมาเป็นระยะเวลาเพียงเดือนเดียว (พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2544: 47) คือระหว่างเดือนธันวาคมและมกราคมเท่านั้น
2. **ในช่วงเวลาน้ำขึ้น มอแกนขึ้นลงเรือได้ง่าย** โดยขึ้นลงจากชานบ้านเลย ไม่ต้องว่ายน้ำไปขึ้นเรือ ทำให้ดูแลและวิดน้ำเรือได้สะดวก นอกจากนี้ มอแกนสามารถจะผูกเรือแจวขนาดเล็กไว้กับเสาบ้านได้ด้วย
3. **มอแกนสามารถใช้พื้นที่ชานบ้านในการตากปลาและแทงปลาเพื่อการบริโภค** โดยเฉพาะในช่วงเวลาน้ำขึ้น โดยตากปลาขนาดเล็กและขนาดกลางที่เข้ามากินปลาเล็กๆ (พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2544:47) นอกจากนั้น การล้างชาม การทำความสะอาดปลา ขอดเกล็ดปลา สามารถจะโยนเศษอาหารลงใต้ถุนบ้านได้อย่างสะดวกเหล่านั้นในช่วงน้ำขึ้น และการที่มอแกนทิ้งเศษข้าวและเศษอาหารลงบนพื้น ทำให้มีสัตว์ทะเลเข้ามากินเศษอาหารเหล่านั้น ส่วนที่เหลือ น้ำทะเลก็จะพัดพาเอาเศษขยะเหล่านั้นลอยออกไปและธรรมชาติจะกวาดให้ชายหาดกลับมาสะอาดอีกครั้ง

4. บ้านด้านนอกสามารถจะสังเกตความเปลี่ยนแปลงของลมฟ้าอากาศและทะเลได้ชัดเจน นอกจากบ้านด้านนอกจะสังเกตเห็นเรือเข้าออกหมู่บ้านแล้ว ยังสามารถจะสังเกตการณ์เปลี่ยนแปลงของคลื่นลมได้ดี ในสมัยก่อนมอแกนจะคอยระแวดระวังเรือที่ไม่คุ้นเคย และคอยสังเกตคลื่นลมและเมฆที่จะเป็นเครื่องบ่งชี้ถึงสภาวะอากาศในช่วงโมงข้างหน้า
5. มอแกนรู้สึกอบอุ่นและปลอดภัยมากกว่าที่จะอยู่ติดทะเล มอแกนรู้สึกผูกพันกับทะเลมากกว่าป่า บ้านด้านในจึงไม่ค่อยสร้างลึกเข้าไปในแผ่นดินมากนัก เพราะนอกจากจะเกรงเรื่องวิญญาณแห่งป่าแล้ว ยังอาจจะมีปัญหาเรื่องไม้ล้ม และงูหรือสัตว์ร้ายอื่นๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงฤดูฝน ซึ่งบ้านที่อยู่ด้านนอกจะไม่มีปัญหาเรื่องนี้ อย่างไรก็ตาม บ้านอยู่ด้านนอกมีปัญหาอุปสรรคในการเข้า/ออกจากบ้านในช่วงที่น้ำขึ้น โดยเฉพาะสำหรับเด็กเล็กๆ

บ้านมอแกนที่อยู่แถวด้านนอก
สุดมักจะมียานที่หันออก
ทะเลเพื่อนั่งเล่นรับลม
เพื่อตกปลา เพื่อขึ้นลงเรือ และ
เพื่อ สังเกตสภาวะอากาศ



บ้านมอแกนนั้นมีขนาดไม่เท่ากัน ขึ้นอยู่กับขนาดของครอบครัวและแรงงานที่จะสร้างบ้าน แต่เดิมบ้านมอแกนไม่มีประตู แต่เมื่อประมาณ 10 ปีที่แล้ว เริ่มมีการทำประตู และเมื่อ 4-5 ปีที่แล้ว เริ่มมีกลอนและดาลหรือล็อก

4. การสร้างบ้าน

มอแกนใช้เวลา 3 - 7 วันก็สร้างบ้านเสร็จ โดยรวมเวลาที่เข้าป่าไปตัดไม้ ไม้ไฟ และใบค้อด้วย ผู้ชายเจ้าของบ้านกับญาติสนิทเป็นแรงงานหลักในการสร้างบ้าน เช่น การตัดไม้ ขนย้ายไม้ ฟังเสา ขึ้นโครง มุงหลังคา ส่วนผู้หญิงช่วยโดยการตอกตะปูพื้น ฝาบ้าน ฯลฯ

ในระยะ 5 ปีที่ผ่านมา มอแกนเกาะสุรินทร์ตั้งถิ่นฐานถาวรมากขึ้น โยกย้ายน้อยลง ลักษณะบ้านเรือนแข็งแรงมั่นคงยิ่งขึ้น อรุณ แฉวงตุรัสได้เก็บข้อมูลเกี่ยวกับไม้เสาที่มอแกนนำมาสร้างบ้านและพบว่าเสามีขนาดประมาณ 6 - 14 นิ้ว แต่ พลาเดช ณ ป้อมเพชร เก็บข้อมูล 2 ปีถัดมา และพบว่าเสามีขนาดใหญ่ขึ้น คือ 9 - 18 นิ้ว เพื่อความคงทนถาวรมากขึ้น และเพื่อลดปริมาณการต้องทำเสาใหม่ หรือนำไม้มาซ่อมแซมเสาเดิม (อรุณ แฉวงตุรัส 2543: 37, พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2544: 48)

บ้านแต่ละหลังใช้ไม้สำหรับทำเสามีขนาดประมาณ 9 - 12 ต้น หากมีพื้นที่นอกชาน ต้องใช้เพิ่มเป็น 15 ต้น มอแกนซ่อมแซมเสาทุก 1-2 ปี โดยการเสริมค้ำเสาเก่า แต่ถ้ามีหลายเสาที่ชำรุด ต้องตัดไม้มาสร้างบ้านหลังใหม่ มอแกนจะเริ่มสร้างบ้านโดยการเตรียมตัดไม้ ไม้ไฟ และใบค้อจากป่า เลือกไม้เสาที่เป็นไม้เนื้อแข็ง หลังจากนั้นก็วัดระยะที่จะลงเสา โดยขุดหลุมฝังเสาให้มีความลึกประมาณ 1 - 1.5 ฟุต หลังจากนั้นจะปักเสาลงในหลุม ปลายเสาเหลาแหลมเพื่อให้สามารถจะฝังลงไปในพื้นทรายได้ง่าย ต่อจากนั้น ก็จะใช้คนประมาณ 2-3 คน โยกเสาให้ฝังลึกลงไปบนพื้นทราย ประมาณ 2 ฟุต หลังจากที่มีมอแกนขึ้นไปอยู่บนบ้าน น้ำหนักคนและข้าวของในบ้านจะทำให้เสาฝังจมลงไปในพื้นทรายลึกขึ้นและทำให้บ้านมีความมั่นคงมากขึ้น (พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2544: 47) หลังจากที่มีปักเสาลงแล้ว มอแกนจะขึ้นโครงบ้านด้วยไม้ขนาดเล็ก ต่อมาจึงทำพื้นบ้าน มุงหลังคา และกั้นพื้นที่ใช้สอยภายในบ้าน

ชาวมอแกนมีข้อห้ามเกี่ยวกับการตั้งบ้านเรือนดังนี้ (พลาเดช ณ ป้อมเพชร 2544: 51)

1. ห้ามตั้งบ้านเรือนในบริเวณที่มีทางน้ำไหลผ่าน หรือมีตาน้ำผุด ซึ่งอาจจะทำให้ผู้อาศัยเจ็บไข้ไม่สบายได้
2. ห้ามตั้งบ้านเรือนในบริเวณที่เป็น “แก่ละป่าโก้” หรือแอ่งคางคก เป็นหลุมเป็นบ่อ หากฝนตกจะเป็นแอ่งน้ำขัง
3. ห้ามตั้งบ้านเรือนคร่อมต้นไม้
4. ห้ามตั้งบ้านเรือนคร่อมรากมะละกอ

ข้อห้ามดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงความคิดที่แยกแยะในการตั้งบ้านเรือน ความระแวดระวังข้างสังเกต บริเวณที่ทางน้ำไหลผ่าน บริเวณแอ่งและหลุมบ่อ เป็นที่ที่ไม่ปลอดภัยในการสร้างบ้าน ส่วนการสร้างบ้านคร่อมต้นไม้และคร่อมรากมะละกอ เป็นความเชื่อที่คล้ายกับความเชื่อของไทย ซึ่งเกรงกันว่าต้นไม้หรือรากไม้อาจจะผูกเรือนและเป็นที่อยู่อาศัยของปลวก เหี้ยรา หรือสัตว์ร้ายอื่นๆ

ปัญหาหลักๆ ของบ้านมอแกน คือการสุกพืชผักของไม้เสาบ้าน ถ้าเป็นบ้านที่ตั้งอยู่ในแนวที่น้ำขึ้นถึง เสาบ้านจะถูกคลื่นลมทำให้บ้านเอียงได้ง่าย ส่วนบ้านที่อยู่บนบกไกลจากแนวน้ำขึ้น จะมีปัญหาเรื่องปลวก นอกจากนั้นภายในบ้านก็พบกับปัญหาการเจาะทะลุของมอด โดยเฉพาะอย่างยิ่งไม้ไผ่ เพียงปีเดียวก็ถูกมอดทะลุจนเห็นผงสีขาวๆ ร่วงลงมาเป็นระยะๆ มอแกนบางคนจึงนำไม้ไผ่มาแช่น้ำทะเลก่อน แต่ก็ช่วยไม่ได้มาก หรือบางคนก็ใช้ไม้ไผ่ที่ลอยน้ำทะเลมาติดที่ฝังทำให้ใช้ได้ทนนานขึ้น

5. บ้านและหมู่บ้านหลังคลื่นยักษ์

ปัญหาที่ชุมชนหลายแห่งประสบหลังจากที่เกิดธรณีพิบัติภัยในประเทศไทยคือการสร้างบ้านและชุมชนขึ้นมาใหม่ รัฐบาลดำเนินงานออกแบบและสร้างบ้านอย่างรวดเร็ว แต่เนื่องจากขาดการมีส่วนร่วมจากชาวบ้าน ทำให้ลักษณะบ้านไม่สอดคล้องกับบ้านแบบเดิม และไม่มีการพิจารณาถึงความต่อเนื่องของความเป็น “ชุมชน” ในบางแห่งเมื่อรัฐบาลสร้างบ้านให้เสร็จแล้ว แต่ชาวบ้านกลับปฏิเสธที่จะเข้าไปอยู่

สำหรับมอแกนเกาะสุรินทร์นั้น หลังจากที่บ้านมอแกนไทรเอนและหมู่บ้านอ่าวบอนเล็กถูกคลื่นกวาดเสียหายไปหมดในวันที่ 26 ธันวาคม 2547 เมื่อมอแกนพร้อมใจกันกลับไปเกาะสุรินทร์แล้วก็มีการเริ่มสร้างบ้าน แม้ว่ามอแกนจะออกแบบและสร้างบ้านเองได้เป็นอย่างดี แต่เพื่อความสะดวกและรวดเร็ว ทางเราได้ออกแบบและหาแรงงานอาสาสมัครสร้างบ้านให้มอแกน โดยให้มอแกนไปอาศัยรวมอยู่ที่อ่าวบอนใหญ่ ซึ่งเป็นสถานที่ที่มอแกนเคยตั้งถิ่นฐานอยู่เมื่อ 11 ปีที่แล้ว

องค์กรและมูลนิธิต่างๆ ที่ให้ความช่วยเหลือในพื้นที่ รวมทั้งสำนักงานอำเภอกระบุรีและสำนักงานอุทยานแห่งชาติหมู่เกาะสุรินทร์ได้ช่วยจัดหาและลำเลียงวัสดุก่อสร้างให้มอแกนคือไม้เสา ไม้ไผ่ ไม้อัด และดับจาก มอแกนและอาสาสมัครได้ร่วมกันสร้างบ้านจำนวน 52 หลัง (ตัวเลข ณ ต้นเดือนกุมภาพันธ์ 2548) ลักษณะบ้านและหมู่บ้านใหม่ของมอแกนแตกต่างจากลักษณะดั้งเดิมดังตารางด้านล่างนี้



ตารางเปรียบเทียบบ้านมอแกนในปัจจุบัน (ที่สร้างหลังเหตุการณ์สึนามิ) และบ้านแบบดั้งเดิมในอดีต
ในด้านการจัดวางบ้านและพื้นที่หมู่บ้าน ขนาด ลักษณะ วัสดุและสถานที่ตั้ง

ลักษณะ	ปัจจุบัน	ดั้งเดิม
การจัดวางบ้านและพื้นที่ ในหมู่บ้าน	1. หมู่บ้านใหม่สร้างขึ้นด้วยความเร่งรีบ ดังนั้น การจัดวางบ้านและสถานที่ตั้งของบ้านไม่ได้มีฐานมาจากสังคมวัฒนธรรมเดิมของชาวมอแกน	1. การจัดวางบ้านและสถานที่ตั้งของบ้านนั้นมีพื้นฐานอยู่บนหลักของกลุ่มเครือญาติ บ้านที่เป็นญาติสนิทกันมักจะตั้งอยู่ติดกันหรือใกล้เคียงกัน
	2. มีการจัดวางบ้านเรียงแถวเป็นเส้นตรง ไม่เป็นธรรมชาติ บ้านที่อยู่แถว 2 และ 3 จะถูกบ้านแถวแรกบัง ทำให้ไม่สามารถจะมองออกไปที่ทะเลได้ และกลายเป็นบ้านอับลม	2. มีการจัดวางบ้านเป็น 2-3 แถว ขึ้นอยู่กับพื้นที่ราบบริเวณชายหาด แต่ไม่ใช้การจัดแถวบ้านเป็นเส้นตรง บ้านตั้งอยู่หล้อมๆ กันมีลักษณะเป็นธรรมชาติ และบ้านแถวหลังก็ยังสามารถจะมองออกไปที่ทะเลได้
	3. บ้านแต่ละหลังอยู่ชิดกัน	3. การจัดวางบ้านมีลักษณะหลวมๆ มีพื้นที่ว่างและระยะห่างระหว่างบ้าน
	4. หมู่บ้านมีขนาดใหญ่ เพราะรวมเอาหมู่บ้านเดิม (ก่อนสึนามิ) 2 หมู่บ้านเข้าด้วยกัน ในเดือนกุมภาพันธ์ 2548 มีบ้านจำนวน 52 หลัง และในเดือนพฤษภาคม 2552 มีบ้านจำนวน 59 หลัง	4. หมู่บ้านมีขนาดเล็ก มีบ้านอยู่ประมาณ 20-25 หลัง หมู่บ้านเล็ก ทำให้ปัญหาด้านสิ่งแวดล้อม สุขภาพ และสังคมมีน้อยกว่า
	5. มีศาลาเอนกประสงค์แต่ไม่มีที่ว่างเปิดโล่งอยู่บริเวณกลางหมู่บ้านเพื่อเป็นพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ประกอบพิธีกรรม	5. มีพื้นที่เปิดโล่งภายในหมู่บ้าน ทำให้เกิดกิจกรรมทางสังคมภายในพื้นที่ทางกายภาพร่วมกัน และเป็นพื้นที่ประกอบพิธีกรรม

ลักษณะ	ปัจจุบัน	ดั้งเดิม
	6. มีห้องน้ำห้องส้วมสาธารณะที่ใช้ร่วมกัน ซึ่งอาจจะยากต่อการจัดการรักษาความสะอาดเพราะชาวมอแกนยังไม่คุ้นเคยกับการจัดการร่วมเช่นนี้	6. ชาวมอแกนตักน้ำ อาบน้ำและซักผ้าบริเวณลำธารหรือน้ำซับใกล้หมู่บ้าน ทำให้มีการปฏิสังสรรค์และพูดคุยกันบริเวณแหล่งน้ำ ชาวมอแกนถ่ายบริเวณชายหาด โขดหิน หรือป่าชายเลนด้านข้างของหมู่บ้าน ซึ่งน้ำขึ้น-ลงวันละสองครั้งก็ชำระล้างสิ่งปฏิกูลไปได้อย่างหมดจด
ขนาดและลักษณะของบ้าน	1. บ้านทุกหลังมีขนาดเท่ากันหมด	1. บ้านแต่ละหลังมีขนาดไม่เท่ากัน ขึ้นอยู่กับความแตกต่างด้านขนาดครอบครัว ความต้องการพื้นที่ใช้สอย และแรงงานสร้างบ้าน
	2. บ้านทุกหลังมีรูปแบบและลักษณะเหมือนกัน	2. บ้านมีรูปแบบและลักษณะแตกต่างกัน ขึ้นกับความคิดจินตนาการสร้างสรรค์ และความต้องการในการใช้พื้นที่ของผู้สร้างและผู้อยู่อาศัย
	3. บ้านทุกหลังมีได้ดุนเดียว ทำให้พื้นที่ใช้สอยได้ดุนบ้านมีจำกัด	3. บ้านที่อยู่ริมชายหาดมีได้ดุนสูงเพื่อให้พื้นพ้นจากน้ำขึ้นแต่บ้านที่อยู่ด้านในมีเสาเดียวและมีได้ดุนเดียว แต่ก็มีพื้นที่ใช้สอยได้ดุนบ้าน เช่น เป็นพื้นที่ตากผ้าโดยเฉพาะในหน้าฝน
	4. บ้านทุกหลังไม่มีชานบ้าน	4. บ้านหลายหลังมีชานบ้านที่กว้างขวางเพื่อนั่งเล่นนอนเล่น และชานบ้านที่อยู่ริมหาดยังเป็นสะพานเพื่อข้ามขึ้นลงเรือได้
วัสดุสร้างบ้าน	1. พื้นบ้านและฝาผนังห้องบางส่วนทำด้วยกระดานไม้อัด และพื้นบ้านไม่มี “ช่องแมวลอด”	1. พื้นบ้านและฝาผนังห้องทำด้วยไม้ไผ่หรือใบค้อ พื้นหรือฝาไม้ไผ่ทำให้มีการระบายอากาศได้ดีภายในบ้าน และทำให้ทำความสะอาดพื้นได้ง่าย ไม่มีทรายสะสม
สถานที่ตั้ง	1. บ้านแถวแรกอยู่ด้านในของชายหาด ลึกเข้าไปในแผ่นดินมากกว่าเดิม เพราะเชื่อกันว่าป้องกันผลกระทบจากสึนามิได้	1. บ้านแถวแรกอยู่ริมชายหาด บริเวณแนวน้ำขึ้นลง ดังนั้น น้ำทะเลท่วมถึงได้ดุนบ้านเมื่อน้ำขึ้นสูงสุด

6. การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวสู่อนาคต?

ลักษณะการตั้งถิ่นฐาน รูปแบบบ้านและหมู่บ้านแบบดั้งเดิม รวมทั้งความเชื่อเกี่ยวกับการสร้างบ้าน ล้วนแต่เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความรู้พื้นบ้านที่ทำให้มอแกนสามารถจะปรับตัวอยู่อาศัยในพื้นที่ริมทะเลและชายฝั่งได้อย่างเหมาะสม นอกจากนั้นหมู่บ้านขนาดเล็กที่ตั้งอยู่บริเวณริมหาด มีบ้านที่ลงเสาอยู่บนพื้นน้ำยังเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญของวิถีชีวิตมอแกน อย่างไรก็ตาม หลังจากที่มอแกนกลับมาสร้างหมู่บ้านที่อ่าวบอนใหญ่ เกาะสุรินทร์ได้ในเดือนกุมภาพันธ์ 2548 ก็เกิดการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบบ้านและหมู่บ้านดังที่ได้กล่าวแล้ว

ความช่วยเหลือที่เข้ามายังหมู่บ้านรวมถึงระบบประปาและการก่อสร้างส้วม ดังที่กล่าวแล้วว่าหมู่บ้านเดิมของมอแกนไม่มีไฟฟ้า น้ำประปา ซึ่งเหมาะสมกับลักษณะวิถีชีวิตที่เรียบง่าย เพราะมอแกนยังมีการโยกย้ายบ้านและหมู่บ้านอยู่บ้าง แต่หากมีการสร้างระบบประปาและไฟฟ้า ก็หมายถึงว่าชีวิตของชาวมอแกนอาจจะเปลี่ยนแปลงจากกลุ่มที่โยกย้ายบ่อยครั้งมาสู่กลุ่มที่ตั้งรกรากอย่างถาวร และมีการเปลี่ยนวิถีชีวิต พฤติกรรมบริโภค ค่านิยมต่างๆ ซึ่งจะต้องมีการคิดวางแผนถึงแนวทางในการปรับตัวหรือการปรับเปลี่ยนเชิงโครงสร้างเพื่อ “รองรับ-เท่าทัน-มีภูมิคุ้มกัน” ต่อความเปลี่ยนแปลงอันรวดเร็ว

หมู่บ้านที่มีขนาดใหญ่และประกอบไปด้วยประชากรจำนวนมากอาจจะก่อให้เกิดผลกระทบในระยะยาวในหลายด้าน อาทิเช่น

- 1) **ด้านสิ่งแวดล้อมและสุขอนามัย** เนื่องจากมีความแออัดมากขึ้น มีขยะ ของเสีย น้ำทิ้งที่มีปริมาณมากขึ้นจึงอาจจะมีผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมและสุขอนามัยของมอแกน บ้านที่สร้างเรียงกันเป็นแถวขนานกันทำให้บ้านที่อยู่ด้านหลังค่อนข้างจะอับลมและคนในบ้านไม่สามารถจะมองออกมาเห็นทะเล หรือสังเกตเรือที่เข้ามาได้
- 2) **ด้านทรัพยากรธรรมชาติ** มอแกนมักจะหาอาหารบริเวณชายฝั่งที่ใกล้กับหมู่บ้าน เมื่อประชากรกระจุกตัวอยู่บริเวณเดียว การใช้ทรัพยากรก็จะเข้มข้นแน่นหนาอยู่ในบริเวณเดียว และก่อให้เกิดความเสื่อมโทรมของทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมได้ในอนาคต
- 3) **ด้านสังคม** ในอดีต การกระจายตัวของประชากรและความยืดหยุ่นของการโยกย้ายชุมชนเป็นกลไกทางสังคมที่ทำให้มอแกนสามารถจัดการกับความขัดแย้งในชุมชนได้ แต่ปัจจุบันเมื่อมีการรวมตัวกันเป็นชุมชนใหญ่ ความขัดแย้งก็มีแนวโน้มที่จะเกิดได้ง่ายขึ้น ในขณะเดียวกัน การอพยพโยกย้ายออกนอกชุมชนที่เคยเป็นกลไกที่จะช่วยบรรเทาความขัดแย้งและความบาดหมางในชุมชนก็ถูกจำกัดลง

เป็นที่น่าเสียดายที่เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของมอแกนซึ่งแสดงออกในรูปของบ้านและหมู่บ้านได้เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม นอกจากนั้น หมู่บ้านขนาดใหญ่ยังอาจจะก่อให้เกิดผลกระทบด้านต่างๆ จึงควรจะมีการ

ทบทวนการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น และย้อนกลับไปเรียนรู้จากความรู้พื้นบ้านดั้งเดิมเกี่ยวกับรูปแบบของบ้านและหมู่บ้านของมอแกน

นอกจากประเด็นเรื่องกายภาพของบ้านและหมู่บ้านแล้ว ควรจะมีการพิจารณาถึงประเด็นความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยในระยะยาว เพราะชาวเลทุกกลุ่ม แม้ว่าจะกลายเป็น “ไทยใหม่” มีสัญชาติ บัตรประชาชน แต่ส่วนใหญ่ก็พบว่าผืนดินที่เคยอยู่อาศัย เคยทำมาหากิน และเคยเดินทางผ่านไปมานับร้อยๆ ปีตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษได้ถูกจับจองครอบครองไปเสียหมดสิ้น สาเหตุที่ทำให้ชาวเลส่วนใหญ่ไม่มีเอกสารสิทธิ์หรือกรรมสิทธิ์ในที่ดิน ทั้งๆ ที่เป็นผู้อยู่อาศัยและทำมาหากินในบริเวณนี้มาก่อนเนื่องจาก

1. การไม่ยึดติดกับการครอบครองกรรมสิทธิ์ที่ดินใดๆ ชาวเลมีระบบคิดว่าทรัพยากร ไม่ว่าจะเป็นที่ดิน พื้นที่ชายฝั่ง หาดทราย รวมทั้งทรัพยากรสัตว์น้ำในทะเลเป็นสิ่งที่ไม่มีใครเป็นเจ้าของ ทุกคนสามารถจะเข้าถึงและใช้ทรัพยากรต่างๆ ได้โดยหลักสิทธิชุมชนและการเอื้อเฟื้อต่อกัน การอยู่อาศัยและใช้พื้นที่สืบเนื่องมาาก็น่าจะเป็นเครื่องรับรองสิทธิในตัวเองอยู่แล้ว
2. ในสมัยก่อน ชาวเลกับคนในท้องถิ่นไม่ได้มีปฏิสัมพันธ์กับมากนัก เพราะชาวเลมักจะเกรงกลัวคนแปลกหน้า โดยเฉพาะผู้ที่ป็นเจ้าหน้าที่รัฐ ผู้ที่มีอำนาจอิทธิพล อีกทั้งทัศนคติของคนท้องถิ่นต่อชาวเลก็เป็นไปในเชิงลบดังที่กล่าวแล้ว ดังนั้น ชาวเลจึงไม่ได้รับความสนใจจากคนภายนอกและหน่วยงานรัฐ ไม่มีผู้ใดเข้ามาช่วยสนับสนุนการปกป้องคุ้มครองสิทธิของคนกลุ่มนี้โดยเฉพาะสิทธิในที่ดินอยู่อาศัย
3. ชาวเลเป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิมที่ไม่รู้หนังสือ ไม่รู้กฎหมาย จึงเชื่อคนง่ายและไม่รู้เท่าทันคนภายนอกที่เข้ามาหลอกลวงเพื่อผลประโยชน์ต่างๆ แม้ในปัจจุบันชาวเลจะได้รับการศึกษาขั้นพื้นฐานแล้ว แต่คนรุ่นเก่าที่ไม่รู้หนังสือหรือคนรุ่นใหม่ที่ยังไม่รู้เท่าทันคนภายนอกก็ถูกหลอกลวงบ่อยครั้ง

ดังนั้น การรับรองความมั่นคงในที่อยู่อาศัยน่าจะเป็นรูปแบบของความช่วยเหลือและฟื้นฟูที่สำคัญและจำเป็นอย่างยิ่งสำหรับชาวเลกลุ่มต่างๆ ด้วยเช่นกัน

ความช่วยเหลือฟื้นฟูที่ลงมายังชุมชนมอแกนนั้นอาจจะรวมไปถึง “โรงเรียน” และ “ศาลาประชาคม” ด้วยแน่นอนที่ว่าเด็กมอแกนควรจะได้รับโอกาสในการศึกษา โดยมีครูที่เข้าใจในวิถีชีวิตชนเผ่า สามารถจะเสริมสร้างและทำให้มอแกนเกิดความมั่นใจ ความภูมิใจในอัตลักษณ์และวัฒนธรรมที่มีอยู่ โครงสร้างถาวรเช่นโรงเรียนและศูนย์เด็กเล็กจึงไม่จำเป็นเท่าการมีครูหรืออาสาสมัครที่ทำงานระยะยาว มีใจเพื่อการนี้อย่างแท้จริง และไม่หวังผลประโยชน์ใดๆ จากมอแกน นอกจากนั้นโรงเรียนน่าจะเป็นแหล่งเรียนรู้และให้ข้อมูลกับมอแกน เช่น การให้ข้อมูลเกี่ยวกับการป้องกันและรักษาสุขภาพ ผลกระทบจากสารเสพติด และการสืบทอดความรู้พื้นบ้านเกี่ยวกับสมุนไพร วรรณกรรม

มุขปาฐะ ฯลฯ ส่วน “ศาลาประชาคม” ที่เป็นถาวรวัตถุ นั้น อาจจะจำเป็นน้อยกว่าการสนับสนุนให้มอแกนมีการรวมกลุ่มและเกิดการจัดการร่วม

การส่งเสริมระยะยาวอีกอย่างหนึ่งคือควรจะเปิดโอกาสให้มอแกนได้ดำรงรักษาวิถีชีวิตดั้งเดิมตามที่พวกเขาต้องการ โดยเฉพาะชีวิตของพรานทะเล --การใช้ทรัพยากรเพื่อการยังชีพและการสร้างบ้านเรือน เรือ เครื่องมือเครื่องใช้ และควรจะรับรองความมั่นคงในที่อยู่อาศัย มิฉะนั้นจะเป็นเช่นชุมชนชาวเลส่วนใหญ่ในประเทศไทยซึ่งไม่มีเอกสารสิทธิในที่ดินและอาจจะถูกไล่รื้อในอนาคต ซึ่งจะเป็นการทำลายสังคมและวัฒนธรรมโดยสิ้นเชิง

เอกสารอ้างอิง

- พลาเดช ณ ป้อมเพชร. 2546. *โลกของชาวมอแกน มองจากความรู้พื้นบ้านเกี่ยวกับทะเลและพื้นที่ชายฝั่ง*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมเกียรติ สัจจารักษ์. 2539. *การศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์* วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาโสตทัศนศึกษา คณะครุศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อรุณ แก้วจตุรัส. 2543. *พฤกษศาสตร์พื้นบ้านของชาวมอแกน หมู่เกาะสุรินทร์ จังหวัดพังงา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาวนวัฒน คณะวนศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

“อุรกลาไวย์กับการตั้งถิ่นฐาน”



พัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานของชุมชนอุรุกรลาไวย์ในจังหวัดภูเก็ต

เมธิรา ไกรนที

หลักสูตรบัณฑิตศึกษา สาขาวิชาพัฒนามนุษย์และสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

รายงานนี้เป็นการนำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับพัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานชุมชนอุรุกรลาไวย์ ในจังหวัดภูเก็ต โดยเน้นที่ข้อมูลจากประวัติศาสตร์บอกเล่าของคนเฒ่าคนแก่ในพื้นที่ สืบสาวถึงความเป็นมาของการอพยพโยกย้ายที่เล่าขานต่อๆ กันมาว่าบรรพบุรุษของชาวอุรุกรลาไวย์ ได้เดินทางมาจากด้านใต้ของคาบสมุทรมาลายู ซึ่งปัจจุบันเป็นดินแดนของอินโดนีเซียและมาเลเซีย และเดินทางด้วยเรือมาเรื่อยๆ จนเข้าสู่ทะเลอันดามัน ซึ่งอาจจะมีสาเหตุเพื่อการทำมาหากิน การพักอาศัยตามเกาะหรือสถานที่ที่มีความเหมาะสม ตั้งแต่บริเวณหมู่เกาะอาดัง เกาะหลีเป๊ะ และเกาะบุโหลน เดินทางต่อมาเรื่อยๆ ผ่านเกาะต่างๆ ในจังหวัดตรัง เช่น เกาะมุก เกาะไหง เกาะกระดาน จนมาถึงบริเวณจังหวัดกระบี่ ซึ่งชาวอุรุกรลาไวย์บางคนก็มาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่เกาะลันตา บ้างก็เดินทางต่อมายังจังหวัดภูเก็ต ซึ่งเดิมก็อาศัยอยู่บริเวณเกาะบอน เกาะเฮ เกาะโหลน แหลมকাใหญ่ ฯลฯ พื้นที่หลายแห่งเคยมีสถานที่สำคัญชุมชนเช่น หลาหรือคาโต๊ะ ซึ่งเป็นของส่วนรวมที่ชาวอุรุกรลาไวย์ใช้ในการประกอบพิธีกรรมต่างๆ และเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เคารพนับถือ

ผู้วิจัยสรุปว่าแม้สถานที่ต่างๆ ที่ผ่านมาจะเป็นสถานที่ที่มีความอุดมสมบูรณ์และเหมาะสม ในการตั้งถิ่นฐาน แต่ชาวอุรุกรลาไวย์ก็อพยพโยกย้ายด้วยปัจจัยต่างๆ เช่น การประสบกับโรคระบาดหรือเจ็บป่วยบ่อยๆ พื้นที่มีสัตว์ป่า คุร้ายชุกชุม การขาดแคลนน้ำจืดในฤดูแล้ง การถูกรุกพื้นที่ โดยบุคคลภายนอก ฯลฯ ท้ายสุดแล้ว ชาวอุรุกรลาไวย์ได้เลือกบางพื้นที่เพื่ออยู่อาศัยอย่างถาวร หรืออยู่อย่างถาวร ลักษณะสำคัญประการหนึ่งเกี่ยวกับการอยู่อาศัยของชาวอุรุกรลาไวย์ คือ การอยู่รวมกันเป็นกลุ่ม เนื่องจากชาวอุรุกรลาไวย์เป็นผู้ที่นับถือวิญญาณบรรพบุรุษ และจะต้องประกอบพิธีกรรมบางอย่างร่วมกัน ผู้นำชุมชนและพิธีกรรมจึงเป็นแรงดึงดูดให้มีการตั้งถิ่นฐานและการขยายชุมชนจนมีขนาดใหญ่ขึ้นด้วย

ในปัจจุบัน ชุมชนอุรุกรลาไวย์ที่ตั้งถิ่นฐานอยู่อย่างถาวรในจังหวัดภูเก็ต คือชุมชนบ้านสะปำ ชุมชนเกาะสิเหร่ และชุมชนราไวย์ ล้วนเป็นชุมชนที่เผชิญกับปัญหาความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัย แม้ว่าในอดีตชาวอุรุกรลาไวย์จะอาศัยอยู่หลายสถานที่ แต่ในระยะเวลาต่อมาก็มีการตั้งถิ่นฐานถาวรมากขึ้น ซึ่งอย่างน้อยน่าจะเป็นระยะเวลากว่า 200 ปีมาแล้ว อย่างไรก็ตาม ชุมชนที่กล่าวถึงก็ยังประสบปัญหาเรื่องสิทธิพื้นฐานของการอยู่อาศัยอย่างมั่นคง ส่วนท้ายของบทความนี้ได้วิเคราะห์ถึงแนวทางในการสร้างความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยสำหรับชาวอุรุกรลาไวย์ในอนาคต

พัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานของชุมชนอุรักลาไวย์ในจังหวัดภูเก็ต

ชาวอุรักลาไวย์เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งในชาติพันธุ์ชาวเล ผู้ซึ่งมีวิถีชีวิตผูกพันกับทะเลมาเป็นเวลานาน คำว่า “อุรักลาไวย์” หมายถึง คนทะเล มาจากคำว่า อุรัก แปลว่า คน ลาไวย์ แปลว่า ทะเล ซึ่งในด้านการอยู่อาศัย การทำมาหากิน รวมทั้งขนบธรรมเนียมประเพณีโดยส่วนใหญ่ต่างก็มีเอกลักษณ์อันแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างชาวอุรักลาไวย์ที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับทะเล มีการใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับทะเล มีการใช้ประโยชน์จากทะเล ทรัพยากรธรรมชาติในทะเลตลอดถึง การแสดงออกซึ่งความเคารพบูชา การตอบแทนอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในรูปแบบต่างๆ ที่มีผลต่อการดำรงชีวิตในทุกๆ ด้านของชาวอุรักลาไวย์

จังหวัดภูเก็ตในปัจจุบัน มีชาวเลกลุ่มอุรักลาไวย์ อาศัยอยู่ในสามพื้นที่ ได้แก่ หาดสะปำ มีประชากรทั้งหมดประมาณ 280 คน จำนวนครัวเรือน 43 ครัวเรือน แหลมตุ๊กแก (เกาะสิเหร่) มีประชากรทั้งหมดประมาณ 1,300 คน จำนวนครัวเรือน 310 ครัวเรือน และหาดราไวย์มีจำนวนประชากรทั้งหมดประมาณ 3,000 คน จำนวนครัวเรือน 240 ครัวเรือน (ข้อมูล ณ เดือน ธันวาคม 2550) ซึ่งการเข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ดังกล่าวได้เกิดขึ้นมาตั้งแต่ในอดีต ซึ่งมีประวัติของการเดินทางเคลื่อนย้ายจากสถานที่ที่ซึ่งเปรียบเสมือนจุดเริ่มต้นของการเดินทาง หรือบ้านเกิดของบรรพบุรุษ และมีการเดินทางเคลื่อนย้ายเปลี่ยนสถานที่เพื่อการทำมาหากิน และการหยุดพักอาศัย จนเข้ามาสู่บริเวณที่พักอาศัยอยู่ในปัจจุบัน โดยแบ่งประเด็นเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาและข้อมูลเกี่ยวกับพัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานชุมชนอุรักลาไวย์ในจังหวัดภูเก็ตออกเป็นประเด็นต่างๆ ดังนี้

1. ต้นกำเนิดของชาวอุรักลาไวย์

ชาวอุรักลาไวย์โดยส่วนใหญ่มีความเชื่อและมีข้อมูลเกี่ยวกับต้นกำเนิดของกลุ่มตนที่คล้ายคลึงกัน โดยกล่าวถึงต้นกำเนิดหรือที่มาของตนว่า มีที่มาจากฉุนงฉีร์ย ชาวอุรักลาไวย์บางคนมีความเชื่อว่าหากเสียชีวิต ไม่ว่าจะ ณ สถานที่ใดแต่สุดท้ายก็จะกลับไปที่ฉุนงฉีร์ยอีกครั้ง การสำรวจเบื้องต้นของอุทยานแห่งชาติตะรุเตา บันทึกไว้ว่า “ชาว อุรักลาไวย์ซึ่งมีวิถีชีวิตที่เร่ร่อน ได้อาศัยอยู่ในบริเวณหมู่เกาะอาดัง – ราวี มาตั้งแต่ พ.ศ.2452 มีการอ้างถึงฉุนงฉีร์ยซึ่งอยู่ในรัฐเคดะห์ของมาเลเซียว่าเป็นบ้านและถิ่นกำเนิดในตำนานของบรรพบุรุษชาวอุรักลาไวย์” (มหาวิทยาลัยมหิดล 2517 อ้างถึงใน นฤมล อรุโณทัยและคณะ, 2549: 56)

อาภรณ์ อุกฤษณ์ (2532: 12 - 13) กล่าวว่า การที่ฉุนงฉีร์ยเป็นดินแดนศักดิ์สิทธิ์แห่งบรรพบุรุษในความเชื่อของชาว อุรักลาไวย์ ซึ่งปรากฏในตำนานที่บอกเล่าโดยชาวอุรักลาไวย์บนเกาะอาดัง รวมทั้งชาวอุรักลาไวย์ที่ตั้งถิ่นฐานบริเวณบ้านหัวแหลมกลางและบ้านหัวแหลมสุด อ.เกาะลันตา จ.กระบี่ แม้จะยังสรุปไม่ได้ว่า ฉุนงฉีร์ยอาจเป็นแหล่งกำเนิดดั้งเดิมของบรรพบุรุษอุรักลาไวย์หรืออาจเป็นเพียงถิ่นฐานแห่งหนึ่งระหว่างเส้นทางที่บรรพบุรุษได้

อพยพเคลื่อนย้ายมาชาวไกลนับหลายพันปี แต่อย่างน้อยก็รู้ว่าชุมชนมีริยเคยเป็นถิ่นฐานของบรรพบุรุษชาวอุรักลาไวย์หลายร้อยปีก่อนอพยพเข้าสู่แม่น้ำไทยในปัจจุบัน และเป็นดินแดนศักดิ์สิทธิ์ในตำนานที่พวกเขาจะต้องทำพิธีลอยเรือ “ปลาจึก” ไปเช่นสรวงทุกครั้งที่ลมมรสุมพัดเปลี่ยนทิศทาง

ชาวอุรักลาไวย์ในอดีตเป็นกลุ่มบุคคลที่มีเพียงภาษาพูดที่ใช้ในการสื่อสาร ไม่มีภาษาเขียนใช้ในการบันทึก จดจำเรื่องราว จึงไม่มีหลักฐานอ้างอิงที่มีการบันทึกไว้ซึ่งต้นกำเนิดหรือการที่คำบอกเล่าต่างๆ จากบรรพบุรุษในอดีต แม้ว่าคนเฒ่าคนแก่น่าจะมีการเล่านิทานหรือเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับความเป็นมาของกลุ่มตน แต่ในปัจจุบันเนื่องจากการที่ต่างคนต่างก็ต้องทำมาหากิน ทำงาน แบบเช้าไปเย็นกลับ หรือบางคนอาจจะไปทำงานนอกบ้านครั้งละ 3-4 เดือน จึงไม่มีการถ่ายทอดหรือเก็บข้อมูลด้านนี้ไว้ ประกอบกับคนรุ่นหลังไม่ค่อยเห็นความสำคัญของเรื่องเล่าและตำนานเหล่านี้ ประวัติความเป็นมาของชาวอุรักลาไวย์จึงไม่มีการเล่าสืบทอดกันมา และการที่บุคคลผู้เฒ่าผู้แก่ในปัจจุบัน ผู้ที่มีข้อมูลด้านนี้มีจำนวนไม่มาก เนื่องจากการที่บุคคลบางคนเสียชีวิตบางคน มีอายุมาก มีโรคประจำตัว มีปัญหาด้านการติดต่อสื่อสาร การได้ยิน จึงเกิดความไม่สะดวกในการถ่ายทอดเรื่องราวและการเก็บข้อมูล และการที่บางคนผู้ซึ่งมีข้อมูลแต่ไม่สามารถจดจำเรื่องราวทั้งหมดได้ สิ่งเหล่านี้จึงเป็นอุปสรรคต่อการสืบค้นให้เห็นถึงต้นกำเนิดของชาวอุรักลาไวย์อย่างแท้จริงได้

2. ประวัติความเป็นมาเกี่ยวกับการตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย

แม้ว่าชาวอุรักลาไวย์จะมีความเชื่อเกี่ยวกับต้นกำเนิดของกลุ่มตนแตกต่างกัน แต่ข้อมูลเกี่ยวกับการเข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย ชาวอุรักลาไวย์ทั้งสามพื้นที่รับรู้ถึงข้อมูลที่ตรงกัน โดยตั้งแต่เดินทางออกจากทางใต้ของแหลมมลายู บรรพบุรุษชาวอุรักลาไวย์ได้เดินทางด้วยเรือมาเรื่อยๆ จนเข้าสู่แม่น้ำประเทศไทย แถบทะเลอันดามัน พักอาศัยตามเกาะหรือสถานที่ที่มีความเหมาะสม ตั้งแต่บริเวณเกาะอาดัง เกาะหลีเป๊ะ และเกาะบุโหลน จังหวัดสตูล เดินทางต่อมาเรื่อยๆ ผ่านเกาะต่างๆ ในจังหวัดตรัง เช่น เกาะมุก เกาะไหง เกาะกระดาน เกาะลิบง สถานที่เหล่านี้เป็นที่พักชั่วคราวของชาวอุรักลาไวย์ ไม่มีการตั้งหลักแหล่งที่ถาวร และเดินทางต่อจนมาถึง บริเวณ จังหวัดกระบี่ ชาวอุรักลาไวย์บางคนก็มาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่เกาะลันตา บางคนก็เดินทางต่อ ซึ่งจากจุดใหญ่เหล่านี้ ชาวอุรักลาไวย์ก็ได้ลงเรือมาเรื่อยๆ จนเดินทางผ่านสถานที่ต่างๆ เช่น เกาะพีพี เกาะจำ จนมาถึงบริเวณเกาะยาว จ.พังงา (บางคนก็แวะพักอาศัยอยู่ตามสถานที่เหล่านี้) จนในที่สุด ก็เดินทางมาถึงบริเวณ จังหวัดภูเก็ต (นายหิ้ม ดำรงเกษตร อายุ 62 ปี ชุมชนหาดราไวย์, สัมภาษณ์, 30 มีนาคม 2551 เวลา 13.10 น.)

จากสถานที่ที่ชาวอุรักลาไวย์เคยเดินทางผ่านและมีการหยุดพักอาศัยตามเกาะหรือบริเวณต่างๆ นั้น สิ่งที่น่าสนใจได้เกี่ยวกับลักษณะสำคัญของการเดินทางโยกย้ายของชาวอุรักลาไวย์ คือ ชาวอุรักลาไวย์มีการเดินทางเพื่อหาสถานที่ตั้งหมู่บ้านและการทำมาหากินตามจุดต่างๆ ที่เหมาะสม จากการบันทึกของ David Hogan (1972 อ้างถึงใน อารักษ์ อุกฤษณ์, 2532: 12) ได้ย้่าว่า “ผู้สูงอายุชาวอุรักลาไวย์ส่วนใหญ่ กล่าวกันว่า เกาะลันตาเป็นดินแดนแห่งแรกในประเทศไทยที่ชาวอุรักลาไวย์เปลี่ยนวิถีชีวิตขึ้นไปตั้งถิ่นฐาน” และชาวเลอุรักลาไวย์ในประเทศไทยถือว่าเกาะ

ลันตาเป็นบ้านแห่งแรกของพวกเขาและเป็นแหล่งที่ชาวเลมารวมตัวกันมากที่สุด จนได้ชื่อว่าเป็นเมืองหลวงของชาวเล

ชาวอุรักลาไวย์บางคนโดยเฉพาะผู้ที่อาศัยอยู่ที่เกาะหลีเป๊ะและเกาะอาดังมีความเชื่อว่าบรรพบุรุษรุ่นแรกอพยพไปจากเกาะลันตาและพวกเขามีกำเนิดมาจากเกาะลันตาซึ่งเป็นบ้านแห่งแรกของชาวอุรักลาไวย์ในทะเลอันดามัน (หน่วยวิจัยสิ่งแวดล้อมศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ 2549: 6, 13) และมีการกล่าวว่า โตะคีรี ผู้ซึ่งเดินทางผจญภัยมาจากอินโดนีเซียและได้แต่งงานกับสาวชาวอุรักลาไวย์บนเกาะลันตา ได้รับการสนับสนุนจากเจ้าเมืองสตูลให้พาชาวอุรักลาไวย์จากเกาะลันตาในจังหวัดกระบี่และเกาะลิเเห่ใน จังหวัดภูเก็ต เข้ามาอยู่ที่หมู่เกาะอดัง-ราวี ตอนสิ้นสมัยรัชกาลที่ 5 ในปี พ.ศ. 2452 ด้วยเหตุผลทางการเมืองเมื่อมีการแบ่งเขตแดนไทย – มาเลเซีย เพื่อแสดงให้เห็นว่าพื้นที่ดังกล่าวเป็นพื้นที่ประเทศไทยและมีประชากรไทยอาศัยอยู่ในบริเวณนั้น ขณะที่ไทยต้องยกดินแดนกลับคืน ตรังกานุ ไทรบุรีและปะลิสให้อังกฤษ (อาภรณ์ อุทกฤษณ์: 2532: 24 และ นฤมล อรุโณทัยและคณะ, 2549: 57)

3. ประวัติความเป็นมาเกี่ยวกับการตั้งถิ่นฐานในจังหวัดภูเก็ตและในพื้นที่ปัจจุบัน

เมื่อบรรพบุรุษชาวอุรักลาไวย์เดินทางเข้ามาในพื้นที่ภูเก็ต ก็ได้แวะพักบริเวณเกาะโหล่น เกาะเฮ อ่าวฉลอง ฯลฯ มาเรื่อยๆ คาดกันว่าสถานที่แรกๆ ที่ชาวอุรักลาไวย์เริ่มตั้งถิ่นฐานถาวรในภูเก็ตคือบริเวณเกาะลิเเห่ วิศิษฐ์ มะชะเนียว (อ้างถึงใน กรมศิลปากร 2532: 222) กล่าวไว้ว่ากลุ่มที่เกาะลิเเห่มาอยู่ที่นี้สมัยรุ่นปู่ย่าตายายมาแล้ว (ประมาณ 150-200 ปี) โดยชาวเลเรียกเกาะลิเเห่ว่า “ปูเลาสิเเห่” (ปูเลา-เกาะ, สิเเห่-พลู) เพราะบนเกาะนี้มีพลูมากซึ่งชาวเลใช้กินกับหมาก ที่เกาะลิเเห่แห่งนี้ พื้นที่ตั้งถิ่นฐานแรกๆ คือ “เกาะร้าง” และ “แหลมตุ๊กแก” ซึ่งสภาพพื้นที่แหลมตุ๊กแกในอดีตมีน้ำทะเลท่วมถึง แต่ชาวอุรักลาไวย์ได้นำเปลือกหอยมาถมและบุกเบิกพื้นที่เพิ่มเติมในบริเวณป่าโกงกางซึ่งเป็นบริเวณที่ไม่กว้างนักเพื่อสร้างบ้านเรือนที่อยู่อาศัย (นายมนี ประมงกิจ อายุ 69 ปี, สัมภาษณ์. 10 ธันวาคม 2550 เวลา 08.45 น.) แต่เมื่อมีการระบาดของอหิวาต์ครีครุซึ่งมีผู้เสียชีวิตเป็นจำนวนมาก ชาวอุรักลาไวย์จึงตัดสินใจโยกย้ายหมู่บ้านมาตั้งถิ่นฐานรวมกันอยู่ที่เกาะร้าง (นายโสธรส ประมงกิจ อายุ 46 ปี, สัมภาษณ์. 10 ธันวาคม 2550 เวลา 15.00 น.)

ต่อมามีบุคคลภายนอกอ้างสิทธิ์ในที่ดินบริเวณเกาะร้าง ให้ชาวอุรักลาไวย์ตัดสินใจย้ายชุมชนกลับมาอาศัยอยู่ที่แหลมตุ๊กแกเมื่อปี พ.ศ. 2502 และเป็นการย้ายมาตั้งถิ่นฐานอย่างถาวรจนถึงปัจจุบัน แต่การอาศัยอยู่ในพื้นที่แหลมตุ๊กแก ชาวอุรักลาไวย์ก็ต้องประสบกับปัญหาการที่มียาทุนเข้ามาอ้างเอกสารสิทธิ์ในที่ดินเมื่อปี พ.ศ. 2527 ซึ่งต่อมาก็มีการเรียกเก็บค่าเช่าจากชาวอุรักลาไวย์ แต่ชาวอุรักลาไวย์ไม่ยอมเนื่องจากในอดีตชาวอุรักลาไวย์เป็นผู้ที่เข้ามาบุกเบิกพื้นที่ป่ารกที่มีน้ำทะเลท่วมถึง ไม่มีใครอาศัยอยู่ จนในที่สุดเจ้าของที่ดินจึงยอมให้ชาวอุรักลาไวย์อาศัยอยู่ต่อไป แต่ก็ไม่มี เอกสารสิทธิ์รับรองแต่อย่างใด

ทั้งที่เกาะร้างและแหลมตุ๊กแกเป็นพื้นที่ที่ชาวอุรักลาไวย์ได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานมาอย่างยาวนาน ส่วนพื้นที่ทางตอนใต้ของภูเก็ต ก็มีหลายแห่งที่ชาวอุรักลาไวย์เคยตั้งชุมชนมานับนาน เช่น เกาะเฮ เกาะบอน เกาะโหลนและแหลมกาใหญ่ ต่อมาเกิดไข้ทรพิษระบาดจึงย้ายจากเกาะต่างๆ เหล่านี้มารวมกันตั้งถิ่นฐานถาวรอยู่ที่หาดราไวย์ (โต๊ะสน บางจาก อายุ 71 ปี, สัมภาษณ์. 31 มีนาคม 2551 เวลา 9.00 น.) บางคนเล่าว่าชาวอุรักลาไวย์ได้เข้ามาอาศัยอยู่ในหาดราไวย์ก่อนที่จะเกิดสงครามโลกครั้งที่ 1 โดยเข้ามาอยู่ประมาณปีกว่าจึงจะมีสงครามเกิดขึ้น (นายหรือ ฟองสายธาร อายุ 66 ปี, สัมภาษณ์. 1 เมษายน 2551 เวลา 14.30 น.) สภาพพื้นที่หาดราไวย์ในอดีตมีสภาพเป็นป่ารกทึบด้านหน้าหมู่บ้านเป็นป่าที่มีความอุดมสมบูรณ์ พื้นที่บางส่วนเป็นนารกร้าง บางส่วนเป็นป่าเตย ไม่มีเจ้าของ ชาวอุรักลาไวย์จึงเข้าไปบุกเบิกพื้นที่ เชื่อกันว่าหาดราไวย์ มีชื่อตามภาษาชาวเลว่า “ปาไตรไวย์ (ปาไต-หาด, ราไวย์-เบ็ด) ซึ่งมีการสันนิษฐานว่าเดิมบริเวณนั้นมีการตกเบ็ด หากุ้ง และหาปลากันมาก (ประเทือง เครือหงส์, 2524:34)



ในชุมชนแหลมตุ๊กแก บ้านแบบดั้งเดิมของชาวอุรักลาไวย์มีได้ทุนเดิม และมีระเบียบกว้างขวางไว้เป็นพื้นที่ใช้สอยของครอบครัว

ชาวอุรักลาไวย์กล่าวว่ากลุ่มคนได้อาศัยอยู่ในพื้นที่ราไวย์เป็นเวลานานประมาณ 200 ปี และการตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ใด ก็คิดเพียงว่าสามารถอาศัยอยู่ไปเรื่อยๆ ไม่ต้องมีเอกสารสิทธิ์ จึงทำให้ไม่มีการจับจองพื้นที่ที่มีหลักฐานชัดเจน จนต่อมา เมื่อมีบุคคลภายนอกเข้ามาทำการจับจอง เข้ามาใช้ประโยชน์ในพื้นที่ เช่น เข้ามาปลูกมะพร้าว เข้ามาอยู่อาศัยและทำเอกสารสิทธิ์ขึ้นอย่างชัดเจน โดยในพื้นที่หาดราไวย์ มีการทำเอกสารสิทธิ์ขึ้นในปี พ.ศ. 2515 จนทำให้ชาวอุรักลาไวย์ต้องตกอยู่ในฐานะของผู้บุกรุกพื้นที่ อาศัยอยู่ในพื้นที่ของบุคคลอื่น นอกจากนั้นในสมัยก่อน ชาวอุรักลาไวย์กลัวบุคคลภายนอก จึงไม่กล้าที่จะยืนยันกรรมสิทธิ์ของตน

ส่วนชุมชนชาวอุรักลาไวย์ที่บ้านสะป้านั้น เชื่อกันว่าแยกย้ายมาจากชุมชนแหลมตุ๊กแก ข้อมูลนี้มีความสอดคล้องกับข้อมูลของ วิศิษฐ์ มะยะเถียว (อ้างถึงใน กรมศิลปากร 2532: 222) ที่กล่าวไว้ว่า “กลุ่มที่บ้านสะป้า เป็น

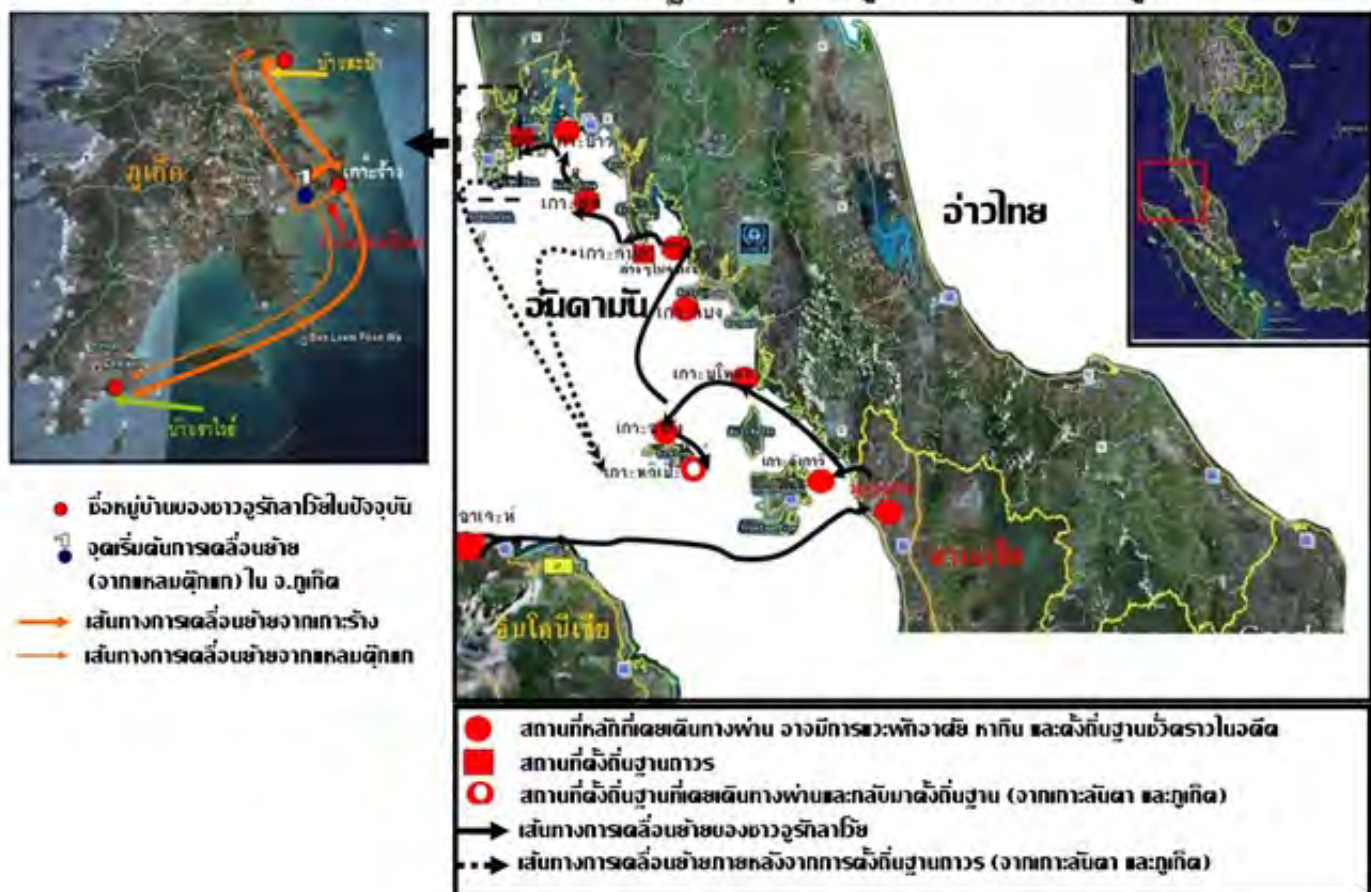
กลุ่มที่อพยพแยกออกมาจากกลุ่มที่เกาะลิหะห์ เพราะที่สะพานมีหอยแครงมาก แต่ก็ยังไปมาหาสู่กับชาวเลที่เกาะลิหะห์อยู่บ่อยๆ” ชาวอุรักลาไวย์ที่สะพานให้ความเห็นว่ากลุ่มตนได้เดินทางมาจากเกาะร้างหลังจากที่ประสบกับปัญหาการระบาดของอหิวาตกโรค และการรุกไล่ของบุคคลภายนอก

ชาวอุรักลาไวย์ได้ตั้งถิ่นฐานบริเวณหาดสะพานมากว่า 100 ปีแล้ว โดยสถานที่แรกในการตั้งหมู่บ้านคือที่บางเหนียว เป็นที่ดินของนายทุนแต่มีลักษณะเป็นที่รกร้างว่างเปล่า ไม่มีคนอยู่อาศัย สภาพพื้นที่ในขณะนั้นเป็นป่าโกงกาง ตั้งอยู่ริมทะเล ชาวอุรักลาไวย์จึงตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่นี้ แต่หลังจากที่อยู่มาเรื่อยๆ บุคคลภายนอกก็ได้ขยายเข้ามาอยู่อาศัยมากขึ้น ทำให้ชาวอุรักลาไวย์ต้องเปลี่ยนที่อยู่ใหม่ จึงได้ย้ายมาอยู่บริเวณต้นไทรเป็นสถานที่ที่สอง ซึ่งเป็นบริเวณที่ตั้งหลาของหมู่บ้าน

ต่อมาเมื่อมีบุคคลภายนอกเข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่มากขึ้น ชุมชนก็ถูกเบียดมากขึ้น จนกระทั่งต้องขยายมาสร้างบ้านบนหาดเลนในทะเล ซึ่งเป็นพื้นที่ของกรมการขนส่งทางน้ำและพาณิชยนาวี กระทรวงคมนาคม ซึ่งอ้อมอ่าวช่วยให้ชาวอุรักลาไวย์สามารถอาศัยอยู่ได้โดยไม่ต้องจ่ายเงินค่าเช่า แต่ในปัจจุบันหลาก็ยังตั้งอยู่บริเวณซอยป่าพร้าว เนื่องจากพื้นที่ดังกล่าวมีการยกเว้นให้เป็นที่ตั้งหลาและชาวอุรักลาไวย์เข้าไปประกอบพิธีกรรมต่างๆ ได้ (นายสิทธิ ประมงกิจ อายุ 57 ปี และนายมะอู๊ว ประมงกิจ อายุ 72 ปี, สัมภาษณ์. 12 ธันวาคม 2550)

แม้ว่าชาวอุรักลาไวย์จะตั้งถิ่นฐานเป็นหมู่บ้านถาวรแยกกันเป็น 3 แห่ง คือแหลมตุ๊กแก หาดราไวย์ และหาดสะพาน แต่ทั้งหมดก็เป็นเครือญาติหรือเพื่อนฝูงที่ยังมีการไปมาหาสู่ ให้ความช่วยเหลือกันในฐานะญาติพี่น้องที่มีบรรพบุรุษที่ได้เดินทางมาจากที่เดียวกัน

แผนที่แสดงพัฒนาการของการตั้งถิ่นฐานของชุมชนอุรักลาไวย์ในจังหวัดภูเก็ต



4. การวิเคราะห์เหตุผลในการเลือกสถานที่ตั้งถิ่นฐาน

พื้นที่ที่ชาวอุรักลาไวย์อาศัยอยู่ในปัจจุบันทั้ง 3 พื้นที่นั้นถือว่าเป็นบริเวณที่บรรพบุรุษชาวอุรักลาไวย์ได้ทำการคัดเลือกมาเป็นอย่างดี นอกจากจะเป็นพื้นที่ว่าง ไม่มีใครอยู่อาศัยมาก่อนแล้ว ยังมีลักษณะอื่นๆ ที่เหมาะสมแก่การตั้งถิ่นฐานคือ

1. เป็นพื้นที่หลบคลื่นลมได้ดี เพราะเป็นด้านตะวันออกของเกาะภูเก็ต ซึ่งเป็นด้านที่รับลมมรสุมตะวันออกเฉียงเหนือ ลักษณะของพื้นที่มีเกาะกำบังอยู่ด้านหน้าทำให้ปลอดภัยจากพายุ ซึ่งพื้นที่หาดราไวย์เป็นสถานที่ที่สามารถป้องกันมรสุมได้ทั้งด้านทิศตะวันตกและทิศตะวันออก เนื่องจากมีจุดกำบังหลายจุด ไม่ว่าลมพายุพัดมาจากทางทิศใด ดังเช่น กรณีการเกิดเหตุการณ์สึนามิ ชาวอุรักลาไวย์ได้รับความเสียหายไม่รุนแรงมากนัก

2. เป็นพื้นที่ที่มีชายหาดชันปานกลางและมีร่องน้ำ ทำให้ช่วงเวลาน้ำลง แม่น้ำจะลดลงไปครึ่งหนึ่งแต่น้ำก็จะแห้งไม่หมด เนื่องจากมีร่องน้ำลึก ส่งผลให้เรือเข้าจอดหน้าหมู่บ้านได้ แม้ในปัจจุบันเมื่อมีการทับถมของดินตะกอน ทำให้บริเวณชายหาดตื้นเขินมากขึ้น แต่ก็สามารถนำเรือเข้าออกได้สะดวก แม้ว่าในช่วงเวลาที่น้ำลงหรือช่วงฤดูแล้งก็ยังจะสามารถจะนำเรือเข้าออกได้

3. เป็นพื้นที่ที่มีแหล่งน้ำจืดเพื่อสะดวกในการนำน้ำมาอุปโภคบริโภค และเป็นพื้นที่ที่มีที่ราบมากพอควร มีพื้นที่ในการตั้งหลา มีลานประกอบพิธีกรรม พื้นที่สำหรับสุสาน และการมีพื้นที่ราบริมทะเลยังส่งผลให้เกิดความสะดวกในการประกอบพิธีลอยเรือ ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่สำคัญของชาวอุรักลาไวย์



พิธีลอยเรือที่แหลมตุ๊กแก จัดขึ้นปีละสองครั้ง และต้องมีการแห่เรือ “ปลาจึก” รอบหมู่บ้าน

4. เป็นพื้นที่ที่ทำมาหากินทางทะเลได้สะดวก ไม่ต้องเดินทางออกไปหากินระยะทางไกลมากนัก ในอดีต ชาวอุรักลาไวย์เดินทางไปหากินยังบริเวณต่างๆ ทั้งโดยการไปบักัดหรือการสร้างกระต๊อบขนาดเล็กชั่วคราวเพื่อพักอาศัยบริเวณชายฝั่งริมหาดหรือทอดสมอนอนในเรือ และบางคนก็เดินทางไปทำไร่ข้าวตามเกาะต่างๆ แต่

เมื่อถึงเวลาที่ท่ามาหากินหรือเก็บหาสัตว์ทะเลได้ตามจำนวนที่ต้องการ หรือเมื่อเกี่ยวข้าวเสร็จก็จะเดินทางกลับมายังชุมชนกึ่งถาวรหรือชุมชนถาวรเหล่านี้

ข้อสังเกตประการหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าชาวอูรักลาโว้ยเคยเดินทางและแวะพักอาศัยอยู่ตามสถานที่ต่างๆ โดยเฉพาะพื้นที่บริเวณภูเก็ตมาเป็นเวลานานคือคำเรียกชื่อสถานที่ในภาษาอูรักลาโว้ย ชื่อสถานที่ภาษาไทยบางคำก็รับมาจากภาษาอูรักลาโว้ย แต่การที่ชาวอูรักลาโว้ยไม่มุ่งเน้นการเป็นเจ้าของพื้นที่ ทำให้ไม่เห็นถึงความสำคัญของการมีเอกสารสิทธิในที่ดินหรือการครอบครองที่ดินไว้เป็นของตน ชาวอูรักลาโว้ยจึงอาศัยและหากินอยู่ในพื้นที่ต่างๆ เพื่อการดำรงชีวิตเท่านั้น นอกจากนั้น ชาวอูรักลาโว้ย ก็มักจะมีการตั้งหลาไว้ในพื้นที่ที่เคยตั้งเป็นชุมชน เนื่องจากหลาเป็นสถานที่สำคัญของชุมชน เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวอูรักลาโว้ยให้ความเคารพนับถือ ต้องมีอยู่คู่กับหมู่บ้านของชาวอูรักลาโว้ย และเป็นสถานที่ส่วนรวมที่ชาวอูรักลาโว้ยต้องใช้ในการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ทั้งพิธีกรรมระดับบุคคลและพิธีกรรมระดับชุมชน

ในอดีต มีสุสานซึ่งเป็นสถานที่สำคัญอีกแห่งหนึ่งของชาวอูรักลาโว้ย และต้องมีอยู่คู่กับหมู่บ้านชาวอูรักลาโว้ย แม้ว่าจะตั้งอยู่ไกลจากหมู่บ้านก็ตาม แต่ในอดีต เมื่อชาวอูรักลาโว้ยมีการเปลี่ยนที่อยู่อาศัยมาสู่สถานที่แห่งใหม่ ชาวอูรักลาโว้ยในบางพื้นที่จึงนำเอาหลาจากสถานที่ต่างๆ มาตั้งไว้ในสถานที่ตั้งถิ่นฐานแห่งใหม่และอัญเชิญสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือคาโต๊ะที่ชาวอูรักลาโว้ยให้ความเคารพนับถือมาอาศัยอยู่กับชาวอูรักลาโว้ยในพื้นที่แห่งใหม่ ดังนั้นของหลาของแหลมตุ๊กแกที่มีการนำมาจากเกาะร้าง และเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงการตั้งถิ่นฐาน อาจจะมีการเปลี่ยนสุสานมาอยู่ที่แห่งใหม่หรือไม่ก็อาจจะใช้สุสานเดิม เช่น กรณีของพื้นที่หาดสะปำ ชาวอูรักลาโว้ยก็ต้องเปลี่ยนสุสานแห่งใหม่ ซึ่งเมื่อมีการย้ายที่อยู่จากบริเวณบ้านบางเหนียวมาอยู่ที่ซอยป่าพร้าวและพื้นที่ริมทะเลในปัจจุบัน และมีบุคคลภายนอกเข้ามาอยู่อาศัยในบริเวณใกล้เคียงกับที่ตั้งสุสานมากขึ้น จนในที่สุด ชาวอูรักลาโว้ยต้องย้ายสุสานมาฝั่งศพไว้ที่สุสานเกาะร้างร่วมกับชาวอูรักลาโว้ย

ส่วนสาเหตุที่ทำให้ชาวอูรักลาโว้ยย้ายชุมชนที่อยู่อาศัยก็มีหลายประการ ดังนี้

1. การเกิดโรคระบาด โดยเฉพาะการระบาดของอหิวาต์ครีโศกและไข้ทรพิษที่ทำให้มีผู้เสียชีวิตจำนวนมาก จึงย้ายหมู่บ้าน นอกจากจะเชื่อกันว่ามีวิญญาณร้ายแล้วยังเป็นกลไกการป้องกันการระบาดของโรคต่อไปอีกด้วย นอกจากโรคระบาดแล้ว อีกเหตุผลหนึ่งที่ทำให้เกิดการโยกย้ายคือถูกสัตว์มีพิษหรือสัตว์ป่าดุร้ายขบกัดเอา เช่น งู เสือ ฯลฯ ทำให้เชื่อกันว่าแหล่งนั้นไม่เหมาะสมกับการอยู่อาศัยอีกต่อไป

2. การที่ทรัพยากรในบริเวณที่อาศัยอยู่มีจำนวนลดน้อยลง และการขาดแคลนน้ำจืด ซึ่งทำให้ชาวอูรักลาโว้ยเปลี่ยนสถานที่ท่ามาหากิน และต้องเปลี่ยนที่อยู่อาศัยไปตามแหล่งทำกินแหล่งใหม่ เพื่อให้ทรัพยากรบริเวณนั้นได้พลิกฟื้นความอุดมสมบูรณ์ ซึ่งเป็นเอกลักษณ์ในการหากินที่มีความโดดเด่นและมีคุณค่าในการรักษาไว้ซึ่งความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติ การกระทำได้กล่าวเป็นการบ่งบอกให้เห็นถึงความสัมพันธ์ที่มีความเกี่ยวเนื่องกันระหว่างชาวอูรักลาโว้ยกับทรัพยากรธรรมชาติ

3. การรื้อไล่จากบุคคลภายนอก เพราะในอดีตชาวอุรักลาไวย์ไม่ค่อยมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลภายนอก กลุ่มตนมากนัก ไม่นิยมอยู่ร่วมกับบุคคลกลุ่มอื่นนอกจากกลุ่มตน โดยเฉพาะการที่ชาวอุรักลาไวย์บางคนมีความเชื่อเกี่ยวกับตำนานที่มีเหตุการณ์เกิดขึ้นในอดีต เช่น เรื่องโจรสลัด การถูกจับตัว นอกจากนั้น ชาวอุรักลาไวย์ยังไม่ต้องการสร้างความขัดแย้งกับบุคคลภายนอก หากถูกขับไล่หรือขู่ขังก็จะยอมย้ายออกจากพื้นที่โดยง่าย

การอพยพโยกย้ายอยู่บ่อยครั้งที่เกิดขึ้นเป็นการปรับตัวของชาวอุรักลาไวย์นั้น ได้ส่งผลให้ชาวอุรักลาไวย์เลือกพื้นที่บางแห่งเพื่อตั้งถิ่นฐานอยู่อาศัย ซึ่งเป็นสถานที่ที่ชาวอุรักลาไวย์สามารถปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อมนั้นได้ และมีการพิจารณาถึงความเหมาะสมของพื้นที่ที่ชาวอุรักลาไวย์ โดยเฉพาะการพิจารณาของบุคคลในอดีต ที่ได้ทำการเลือกสรรถึงคุณสมบัติของพื้นที่ที่มีความเหมาะสมหลายประการทั้งต่อการทำมาหากินที่มีความสะดวกและการอยู่อาศัยที่มีความสงบสุขและมีความปลอดภัย เมื่อผ่านการพิจารณาเป็นอย่างดี ชาวอุรักลาไวย์จึงมีความมั่นใจในพื้นที่และยืนยันที่จะอาศัยอยู่ในพื้นที่เหล่านั้นต่อไป และลักษณะสำคัญอีกประการเกี่ยวกับการอยู่อาศัยของชาวอุรักลาไวย์ ซึ่งถือเป็นเอกลักษณ์ในการตั้งถิ่นฐาน คือการที่ชาวอุรักลาไวย์มีการอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่ม เนื่องจากมีการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ นับถือผู้นำชุมชน และมีประเพณี วัฒนธรรมที่มีเอกลักษณ์เป็นของตนเองและมีประเพณีบางอย่างที่จะต้องกระทำร่วมกันทั้งหมู่บ้าน ส่งผลต่อการตั้งถิ่นฐานของชาวอุรักลาไวย์ที่ต้องมีการตั้งถิ่นฐานในพื้นที่เดียวกันและเมื่อมีการอพยพโยกย้ายก็ต้องเดินทางไปด้วยกันในสถานที่ที่บรรพบุรุษหรือผู้นำชุมชน ผู้ที่กลุ่มตนให้ความเคารพนับถือ พิจารณาถึงความเหมาะสม ชาวอุรักลาไวย์จึงมีความมั่นใจในการอาศัยอยู่ร่วมกันและค่อยๆ มีการขยายชุมชนจนมีขนาดใหญ่ขึ้น

5. ปัญหาเกี่ยวกับความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยของชาวอุรักลาไวย์ในจังหวัดภูเก็ต

แม้ว่า ชาวอุรักลาไวย์ทั้ง 3 พื้นที่ จะอาศัยอยู่ในพื้นที่มาเป็นเวลานาน แต่การอาศัยอยู่ของชาวอุรักลาไวย์ก็ต้องประสบกับปัญหาเกี่ยวกับความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัย ซึ่งเป็นปัญหาหลักที่นำมาซึ่งความวิตกกังวลถึงการไม่มีความมั่นคงในที่อยู่อาศัยของตนในปัจจุบันและอนาคตในการตั้งถิ่นฐาน

การที่ชาวอุรักลาไวย์ต้องประสบกับปัญหาเกี่ยวกับความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัย เกิดขึ้นจากการที่ผู้คนในชุมชนทั้ง 3 พื้นที่ไม่มีเอกสารสิทธิในพื้นที่ที่ตนอาศัยอยู่ แม้ว่าชาวอุรักลาไวย์จะมีความเชื่อมั่นถึงการเป็นผู้เข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ก่อนบุคคลอื่น เป็นผู้เข้ามาทำการบุกเบิกพื้นที่เพื่อตั้งถิ่นฐานเป็นกลุ่มแรก แต่การอาศัยอยู่ในพื้นที่ที่ชาวอุรักลาไวย์ก็ยังไม่ได้รับเอกสารสิทธิที่จะนำมายืนยันถึงสิทธิที่ตนควรจะได้รับและได้อาศัยอยู่ในพื้นที่อย่างมีความมั่นคง บางครอบครัวยังไม่มีบ้านเลขที่ ไม่มีทะเบียนบ้านเป็นของตนเอง ปัญหานี้ได้ส่งผลต่อสภาพชีวิตความเป็นอยู่ของชาว อุรักลาไวย์ในหลายด้าน โดยเฉพาะปัญหาด้านการรับบริการด้านไฟฟ้า ซึ่งชาวอุรักลาไวย์ที่ยังไม่มีทะเบียนบ้านเป็นของตนเอง จึงต้องอาศัยอยู่ในพื้นที่โดยการแจ้งชื่ออยู่ในทะเบียนบ้านของผู้อื่น และมีการต่อฟางไฟฟ้าจากบ้านผู้อื่น เนื่องจากไม่สามารถขอรับบริการไฟฟ้าได้โดยตรง ส่งผลให้ชาวอุรักลาไวย์ต้องรับภาระ

ค่าใช้จ่ายด้านค่าไฟฟ้าในราคาที่สูง และยังอาจก่อให้เกิดอันตรายแก่ชีวิตอันเนื่องมาจากการต่อพ่วงไฟฟ้าจำนวนหลายหลังคาเรือน

ชาวอูรักลาโว้ยบางคนยังต้องประสบกับปัญหาเกี่ยวกับการใช้น้ำประปา เนื่องจากการที่น้ำประปายังมีไม่ทั่วถึงหรือการที่ชาวอูรักลาโว้ยไม่สามารถเข้าถึงบริการด้านนี้ได้และการที่ชาวอูรักลาโว้ยบางครอบครัวไม่สามารถขุดวางท่อส่งน้ำประปาได้ เนื่องจากไม่ได้รับอนุญาตจาก ผู้ซึ่งเป็นเจ้าของพื้นที่ ชาวอูรักลาโว้ยบางคนจึงต้องใช้น้ำจากบ่อน้ำ บางคนก็ขอความช่วยเหลือจากหน่วยงานต่างๆ ในช่วงฤดูแล้ง และบางคนก็ต้องใช้น้ำประปาของเอกชน ซึ่งต้องเสียค่าใช้จ่ายในราคาที่สูง นอกจากนี้ บางครอบครัวยังต้องประสบกับปัญหาการขาดแคลนห้องสุขา

การที่ครัวเรือนชาวอูรักลาโว้ยมีสมาชิกจำนวนมากแต่ต้องอาศัยอยู่ในพื้นที่ที่มีความจำกัด จึงต้องตั้งบ้านอยู่ชิดติดกันจนมีความแออัด ไม่เป็นระเบียบ โดยบางครอบครัวต้องประสบกับปัญหาการที่บริเวณบ้านไม่มีที่ระบายน้ำ ส่งผลให้ในช่วงเวลาที่ฝนตก บางพื้นที่จึงมีน้ำท่วมขัง ส่งผลให้มีกลิ่นเหม็น ยุงชุมและก่อให้เกิดปัญหาด้านสุขอนามัย

ชาวอูรักลาโว้ยบางพื้นที่เคยประสบกับปัญหาการถูกรุกไล่พื้นที่จากบุคคลภายนอกที่เข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ร่วมกับชาวอูรักลาโว้ย และบางคนก็มีการปิดพื้นที่สาธารณะที่ชาวอูรักลาโว้ยใช้ในการทำกิจกรรมต่างๆ เช่น การปิดกั้นทางเดิน การกั้นกำแพง เหล่านี้เป็นการกระทำที่ส่งผลให้ชาวอูรักลาโว้ยมีพื้นที่แคบลง ซึ่งไม่ได้ส่งผลเฉพาะด้านความแออัดหรือปัญหาด้านที่อยู่อาศัยเท่านั้น แต่ชาวอูรักลาโว้ยยังต้องประสบกับปัญหาการที่พื้นที่สาธารณะที่ชาวอูรักลาโว้ยเคยใช้ในการประกอบพิธีกรรมหรือใช้เป็นพื้นที่ส่วนรวมของทั้งหมู่บ้านก็มีความแคบลง และไม่สามารถใช้ประโยชน์ได้อย่างเต็มที่

นอกจากนี้ ชาวอูรักลาโว้ยต้องประสบกับปัญหาความไม่มั่นคงในการประกอบอาชีพ เนื่องจากการประกาศพื้นที่เป็นเขตคุ้มครองประเภทต่างๆ ทำให้อาชีพทางทะเลที่ชาวอูรักลาโว้ยเคยทำมานานต้องจำกัดลง

6. แนวทางในการสร้างความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยสำหรับชาวอูรักลาโว้ย ในอนาคต

การตั้งถิ่นฐานของชาวอูรักลาโว้ยในพื้นที่จังหวัดภูเก็ตในปัจจุบัน ชาวอูรักลาโว้ยยังไม่มี ความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัย อันส่งผลต่อความมั่นคงของชีวิตในทุกๆ ด้าน ซึ่งแนวทางในการส่งเสริมความมั่นคงนั้น สามารถเกิดขึ้นได้หลายแนวทาง ทั้งจากชาวอูรักลาโว้ยและหน่วยงานต่างๆ ที่จะเข้ามาให้ความช่วยเหลือ โดยแนวทางที่สามารถเกิดขึ้นโดยชาว อูรักลาโว้ยเพื่อส่งเสริมให้เกิดความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยได้นั้น ชาวอูรักลาโว้ยบางคนกล่าวว่าพวกเขาจะต้องช่วยเหลือกันโดยการมีจิตใจที่หนักแน่น มีความสามัคคี พร้อมทั้งจะอาศัยอยู่ในพื้นที่อย่างเป็นกลุ่มก้อน ไม่ย้ายหนีไปที่แห่งใดเหมือนเช่นในอดีต เนื่องจากสถานที่ในปัจจุบัน มีความเหมาะสมต่อการประกอบอาชีพ ความสะดวกในการเดินทางไปตลาดและโรงเรียน

ชาวอุรกลาไวย์มีความต้องการให้กลุ่มตนมีความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัย โดยมีความต้องการอยากมีเอกสารสิทธิเป็นของตนเอง ซึ่งวิธีการหนึ่งที่ทำให้เกิดความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยได้นั้น ชาวอุรกลาไวย์บางคนกล่าวว่าจะต้องมีการต่อสู้ เรียกร้อง และขอความช่วยเหลือจากบุคคลหรือหน่วยงานต่างๆ เนื่องจากปัญหาที่ชาวอุรกลาไวย์ต้องประสบ เป็นปัญหาที่ต้องมีการแก้ไข โดยนอกจากค่าใช้จ่ายในแต่ละวันก็อยู่ในระดับที่สูง และหากชาวอุรกลาไวย์ต้องเสียค่าใช้จ่ายด้านค่าเช่าพื้นที่ ยิ่งทำให้เป็นการเพิ่มภาระค่าใช้จ่ายให้กับชาวอุรกลาไวย์เพิ่มมากขึ้น จึงต้องมีการขอความช่วยเหลือจากภายนอก ซึ่งชาวอุรกลาไวย์ต้องการให้เกิดความร่วมมือกันระหว่างเจ้าหน้าที่จากหน่วยงานต่างๆ กับชาวอุรกลาไวย์ในการผลักดันเรื่องเอกสารสิทธิในที่ดิน มีการจัดทำทะเบียนบ้าน บ้านเลขที่ เพื่อความสะดวกในการอยู่อาศัยและมีความมั่นคงมากขึ้น และการพยายามผลักดันให้ชาวอุรกลาไวย์ได้รับบัตรประจำตัวประชาชนอย่างทั่วถึงและครบถ้วนเพื่อให้ได้รับสิทธิของความเป็นคนไทยได้อย่างเต็มที่และสามารถได้รับบริการขั้นพื้นฐานต่างๆ โดยเฉพาะการแก้ปัญหาการขาดแคลนด้านไฟฟ้า น้ำประปา ห้องสุขา รวมทั้งการให้ความช่วยเหลือด้านการศึกษา การสาธารณสุข เป็นต้น เพื่อการตั้งถิ่นฐานที่ส่งผลต่อคุณภาพชีวิตของชาวอุรกลาไวย์

วิธีการประการหนึ่งที่ชาวอุรกลาไวย์กล่าวถึง การนำมาซึ่งการที่กลุ่มตนสามารถได้รับสิทธิที่จะอาศัยอยู่ในพื้นที่ได้อย่างถาวรได้นั้น คือ การนำเอาหลักฐานที่มีอยู่ที่สามารถนำมายืนยันถึงประวัติการตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันของชาว อุรกลาไวย์ เพื่อนำมาสู่การตรวจสอบข้อมูล การเกิดขึ้นของหมู่บ้านชาวอุรกลาไวย์พร้อมกับการนำเอาช่วงระยะเวลาการเกิดขึ้นของหลักฐานสำคัญต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเกิดขึ้นของเอกสารสิทธิในที่ดินเพื่อนำมาตรวจสอบระยะเวลาที่ชัดเจน เนื่องจากชาวอุรกลาไวย์มีความเชื่อว่า เอกสารสิทธิต่างๆ ได้เกิดขึ้นหลังจากที่ชาวอุรกลาไวย์ได้เข้ามาอยู่อาศัยในพื้นที่

การตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันแม้ว่าจะยังไม่มี ความมั่นคง รวมทั้งการตั้งถิ่นฐานต่อไปในอนาคต แต่ชาว อุรกลาไวย์ก็มีความต้องการให้ได้รับความช่วยเหลือในการแก้ไขปัญหาหรือมีการปรับปรุงให้หมู่บ้านของตนมีความเหมาะสมต่อการอยู่อาศัยมากขึ้น โดยต้องการให้มีการจัดระเบียบที่อยู่อาศัย การตั้งบ้านเรือนที่เป็นระเบียบ ไม่แออัดหรือชิดติดกันจนเกินไป ต้องการให้มีระบบสาธารณูปโภคที่ดี และการที่บางพื้นที่ต้องตั้งบ้านติดกันจนไม่มีที่ระบายน้ำ จนส่งผลให้มีน้ำขัง น้ำเสีย ส่งกลิ่นเหม็น มีชุมชน ส่งผลต่อปัญหาสุขอนามัยนั้น จึงมีความต้องการให้มีการวางแผนเกี่ยวกับการสร้างบ้านให้เป็นระเบียบมากขึ้นและการแก้ปัญหาเกี่ยวกับการขุดลอกคูคลองเพื่อให้ น้ำไหลผ่านสะดวก

ชาวอุรกลาไวย์กล่าวว่า หากต้องมีการเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับสถานที่ในการอยู่อาศัย ก็ต้องการสถานที่ที่มีความเหมาะสมทั้งต่อการตั้งถิ่นฐานและการทำมาหากิน โดยเฉพาะต้องเป็นสถานที่ที่ตั้งอยู่ติดกับทะเล เรือสามารถเข้า ออกได้สะดวก เป็นที่หลบลมได้ดี มีน้ำจืด ตั้งอยู่ใกล้กับตลาดและสถานที่สำคัญต่างๆ เช่น โรงพยาบาล โรงเรียน เป็นพื้นที่ที่สามารถอาศัยอยู่ได้อย่างปลอดภัย และมีพื้นที่สาธารณะสำหรับชาวอุรกลาไวย์ใช้ในการประกอบพิธีกรรม เช่น พื้นที่ในการตั้งหลา ลานประกอบพิธีกรรมและพื้นที่ในการทำสุสาน เป็นต้น

นอกจากนี้ความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยของชาวอุรูกลาไวย์จะเกิดขึ้นได้นั้น จะต้องส่งเสริมให้ชาวอุรูกลาไวย์มีอาชีพที่มั่นคง สามารถทำมาหากินในทะเลได้คล่อง ไม่ต้องประสบกับปัญหาต่างๆ ดังเช่นในปัจจุบัน เนื่องจากอาชีพทำประมงเป็นอาชีพที่ทำมาช้านานและมีความถนัด ซึ่งทำให้สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้ โดยแนวทางส่งเสริมให้ชาวอุรูกลาไวย์มีความมั่นคงเกี่ยวกับการทำมาหากินได้นั้น ชาวอุรูกลาไวย์มีความต้องการให้หน่วยงานต่างๆ เช่น อุทยานแห่งชาติไม่มีการควบคุมเข้มงวดมากนัก ทำให้ชาวอุรูกลาไวย์พอทำมาหากินได้บ้าง และมีความต้องการใช้เครื่องมือง่ายๆ แม้จะทำให้หาของได้จำนวนน้อยและต้องประสบกับความลำบากในการหากินในปัจจุบันเพียงใดก็ตาม ทั้งนี้ชาวอุรูกลาไวย์ต้องการให้มีการส่งเสริมอาชีพโดยเฉพาะในปัจจุบัน จากความเจริญของสังคมเศรษฐกิจสมัยใหม่ก็มีความจำเป็นที่รัฐหรือหน่วยงานต่างๆ จะต้องเข้ามาให้ความช่วยเหลือด้านความรู้เพิ่มเติมเกี่ยวกับการประกอบอาชีพต่างๆ ตามความต้องการของชาว อุรูกลาไวย์ และมีการให้ความสำคัญกับการส่งเสริมการท่องเที่ยวทางทะเลที่ชาวอุรูกลาไวย์มีความชำนาญซึ่งมีความต้องการให้ตนได้มีส่วนร่วม และได้รับการส่งเสริมให้มั่งคั่ง เพื่อแก้ปัญหาการว่างงาน การเล่นการพนัน และหากมีการหาดลาครอบรับเกี่ยวกับผลิตภัณฑ์จากชาวอุรูกลาไวย์ ก็จะช่วยให้ชาวอุรูกลาไวย์ได้มีงานทำเป็นหลักที่มั่นคง มีอาชีพหลักและอาชีพเสริมที่สามารถทำได้ควบคู่กัน ซึ่งจะเป็นวิธีการที่จะช่วยป้องกันและลดการเกิดปัญหาสังคมได้อีกทางหนึ่ง

ชาวอุรูกลาไวย์มีความต้องการมีผู้นำการพัฒนาที่สามารถเป็นตัวแทนที่สามารถช่วยเหลือชุมชนได้ วิธีการเหล่านี้อาจเป็นวิธีการหนึ่งที่สามารถนำมาซึ่งความมั่นคงด้านที่อยู่อาศัยสำหรับชาวอุรูกลาไวย์ ซึ่งเป็นความคิดเห็น ความต้องการของชาวอุรูกลาไวย์อย่างแท้จริง และเป็นสิ่งสำคัญและจำเป็นอย่างยิ่งที่หน่วยงานต่างๆ ทั้งหน่วยงานของรัฐและเอกชน ที่จะต้องให้ความสำคัญในการแก้ไขปัญหา โดยมีการร่วมมือระหว่างหน่วยงานต่างๆ และร่วมมือกับชุมชน เพื่อผลักดันส่งเสริมให้ชาวอุรูกลาไวย์ได้รับสิทธิของความเป็นคนไทยและได้รับสิทธิอันพึงมีต่อไป



เอกสารอ้างอิง

- กรมศิลปากร. 2532. *ตลาด ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน โบราณคดี ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และเศรษฐกิจ*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พรินติง กรุ๊ป.
- นฤมล อรุโณทัยและคณะ. 2549. *ชีวิตพวกเราชาวอุรุกราวัยแหลมตึกแก เกาะสิเหร่ ภูเก็ต*. กรุงเทพฯ: จรัสสินทวงศ์การพิมพ์.
- นฤมล อรุโณทัยและคณะ. 2549. *ชุมชนมอแกนและอุรุกราวัยกับพื้นที่คุ้มครอง*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- ปัญญา ศรีนาค. 2546. *ตลาด ภูเก็ตและบ้านเมืองฝั่งทะเลตะวันตก*. กรุงเทพฯ : มติชน.
- ประเทือง เครือหงส์. 2539. *ชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในเมืองไทย*. กรุงเทพฯ: บรรณกิจเทรดดิ้ง.
- เยาวลักษณ์ ศรีสุกใส. 2545. *การเปลี่ยนแปลงทางสังคม – เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม : ศึกษากรณี ชาวเลสังกัด อ.เกาะลันตา จ.กระบี่*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สถาบันทักษิณคดีศึกษา. 2529. *สารานุกรมวัฒนธรรมภาคใต้*. สงขลา: มูลนิธิโตโยต้า.
- หน่วยวิจัยสิ่งแวดล้อมศึกษาและคณะ. 2549. *รายงานฉบับสมบูรณ์ โครงการพัฒนาหลักสูตรความรู้ท้องถิ่นของชาวอุรุกราวัยในหมู่เกาะอาดัง – ราวี*. คณะการจัดการสิ่งแวดล้อม มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.
- อาภรณ์ อุกฤษณ์. 2532. *พิธีลอยเรือ : ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาบ้านห้วยแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร.

รายชื่อผู้ให้สัมภาษณ์

- จิ๋ว ประโมทกิจ อายุ 77 ปี ชุมชนแหลมตึกแก, สัมภาษณ์. 11 ธันวาคม 2550 เวลา 13.30 น.
- นึ่ง บางจาก ชุมชนหาดราไวย์, สัมภาษณ์. 20 ธันวาคม 2550
- บุญเย็น ดำรงเกษตร อายุ 49 ปี ชุมชนหาดราไวย์, สัมภาษณ์. 20 ธันวาคม 2550 เวลา 10.00 น.
- มณี ประมุงกิจ อายุ 69 ปี, สัมภาษณ์. 26 มีนาคม 2551 เวลา 10.05 น.
- ริน ประมุงกิจ อายุ 73 ปี ชุมชนแหลมตึกแก, สัมภาษณ์. 28 มีนาคม 2551 เวลา 15.00 น.
- สิทธิ์ ประมุงกิจ อายุ 57 ปี ชุมชนหาดสะปำ, สัมภาษณ์. 12 ธันวาคม 2550 เวลา 9.00 น.
- สุชน ประโมทกิจ อายุ 47 ปี ชุมชนแหลมตึกแก, สัมภาษณ์. 11 ธันวาคม 2550 เวลา 15.00 น.
- โสรัส ประโมทกิจ อายุ 46 ปี ชุมชนแหลมตึกแก, สัมภาษณ์. 10 ธันวาคม 2550 เวลา 15.00 น.
- หังม ดำรงเกษตร อายุ 62 ปี ชุมชนหาดราไวย์, สัมภาษณ์. 30 มีนาคม 2551 เวลา 13.10 น.
- หริ พองสายธาร อายุ 66 ปี ชุมชนหาดราไวย์, สัมภาษณ์. 1 เมษายน 2551 เวลา 14.30 น.
- อาหลิน หาดทรายทอง อายุ 47 ปี ชุมชนหาดราไวย์, สัมภาษณ์. 21 ธันวาคม 2550 เวลา 13.15 น.

“Ritual and Social Integration”



Ritual Structure and Coordinates of the Moklen Nomadism:

Towards an Understanding of the Social Integration of

Maritime Societies in Southern Thailand.

Olivier Ferrari, IRASEC

Abstract

The rhythm of the nomadism of the Moklen is marked by numerous ceremonies that take place all over the year, some of them being repeated only every several years. These ceremonies are fundamental in the perpetuation of the identity of these sea nomads, in that they recall their mythical origins, the unity of the group and its social organization, their place in a larger society, their genealogy and the epic reasons for their way of living. In a larger vision, these ceremonies are also the historical link with the other maritime populations, the Moken to the north and the Urak Lawoi' to the south. For example, some of these remind us the symbolic importance of hunting, an activity being practically abandoned by the Moklen (but fundamental to the Moken) but the importance of which resides in the symbolic weight of the materials used and in the related food. Other ceremonies are common to the Urak Lawoi', as the *roy rua* ("float the boat") ritual performed mainly by the latter, but existing among Moken and Moklen under other shapes.

This important ceremonial life also shows the way the maritime populations insert themselves into the larger dominant society, by borrowing some ritual aspects to the surrounding populations; the ceremonial life can thus be considered as the pivot of their identity. As some examples we could cite the performance of the manora, reminding the binds with southern Thailand and the Malay world, or the *roy rua*, strongly inspired by the Thai *roy khrathong*, or, again, the way the offers are taken after the ritual of the *duan sii* (fourth month), very similar to the way the offerings are taken during the *tchinphaet*, the last part of the *wan song*, which closes the *duan sip* ceremony in the Buddhist temples. But, also, the surrounding populations recognise the ritual life of the nomads, sometimes using their altars during their ceremonies (as it is the case of some Buddhists during *non hat* ceremony) or integrating them into their ceremonies, as in the *duan sip*.

It is a ritual cycle that we can observe, where the sea gipsies perform a genuine ritual quest for rice and sweets to be offered to their ancestors. The Urak Lawoi' way of celebrating *duan sip* includes a temporary (one month) settlement in the city of Phang Nga, outside the houses of the inhabitants, which remind us the three nights spent in Takuapa by the Moklen and Moken during the last three days of the ceremonial period.

This ritual cycle also shows an original component of the structural nomadism of the maritime populations, being part of a larger annual cycle allowing the mobility and the historical bounds to be maintained.

Ritual Structure and Coordinates of the Moklen Nomadism: Towards an Understanding of the Social Integration of Maritime Societies in Southern Thailand.

1. Introduction: brief description of the nomadic maritime societies in Thailand and Burma

On the west coast of Thailand and southern Burma, between the Malaysian border (Satun) and Tavoy island, located in the northern part of the Mergui Archipelago (Burma), live three populations of sea gypsies of Austronesian origin: the Urak Lawoi', the Moklen and the Moken (figure 1). They are often referred to as *Chaolay*, which means "inhabitants of the sea" in Thai language; this term is now often used by themselves and, in certain cases, it becomes an ethnonym used to define one person as belonging to this littoral civilization.

The southernmost group are the Urak Lawoi', more or less 6500 people (Wongbusarakum, 2007) who live in 14 villages located in the Adang Archipelago (Satun Province), in Krabi Province (Jum Island, Lanta Yai Island, Phi Phi Island), and Phuket Island. Their language is quite different from the other two groups (Moken and Moklen) and can be considered as a dialect of the Malay language. Their activities rely most on fishing and gathering, as well as on daily works often related to the tourism activities (e.g. boat transportation).

Between the northernmost part of Phuket and Ko Phra Thong (northernmost part of Phang Nga Province) live the Moklen, around 4000 people distributed in 16 villages along the coast (Ferrari *et al.*, 2006). Their language, also Austronesian in origin, is much more similar to the Moken language than to the Urak Lawoi' language. Nevertheless, nowadays they tend to use much more southern Thai dialect than Moklen language, the latter being kept for the ceremonies and to speak in some occasions as, for instance, the first time two people meet after a long time¹. As the Urak Lawoi', their livelihood is mainly based on fishing and gathering, with some relatively recent introduction of fish breeding. They also perform daily works in various activities such as building, garbage collecting, golf caddies, gardening...

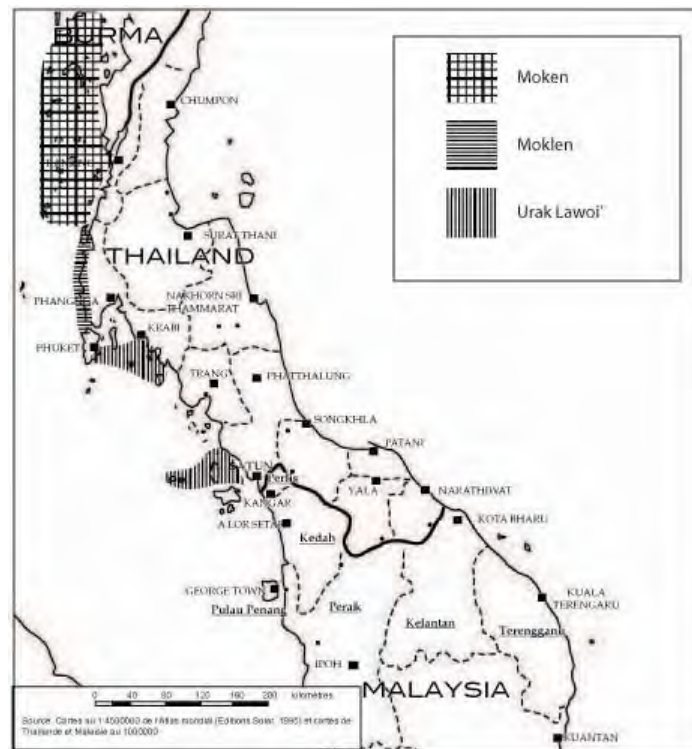
More to the north are the Moken. They are located in the area between Ko Surin (north of Phang Nga Province) and the island of Tavoy, in Burma. Their livelihood is quite different from the south to the north; actually, in Ko Surin they were forced to abandon a part of their mobility when the national park was settled, while in Burma they continue to live a nomadic life aboard of their boats, the *kabang* (even if it is less and less the case due to the increasing presence of Burmese villages and the action of foreign NGO's who tend to settle them more and more on land). Their activities are also turned towards the sea, but, contrary to the Moklen and Urak Lawoi', they refuse the practice of fishing (i.e. using nets and, except for the squid, line and hook) which they replace by hunting (with spears and harpoons) in the sea and in the forest.

Even if their common origin (especially the link between Urak Lawoi' and the other two groups) is not evident and is subject to controversies (e.g. Ivanoff, 1986 ; Pattemore and Hogan, 1989; Sopher, 1977), they nonetheless affirm their bond by the way of

¹ As in this paper some words are in Moklen language, some others in Thai language and finally some others in Thai language but used that way by the Moklen, we will use the italic for the first category, bold characters for the second one and bold italic characters for the third one. A glossary is then presented at the end of the paper in order to avoid confusion.

intermarriages, shared ceremonies and by the oral literature.² Actually, Moken, Moklen and Urak Lawoi' share several cultural characteristics, such as a rich oral literature, a Malay background underlying their belief and their symbolic features (as well as in the language) and a non-accumulation ideology structuring their nomadic identity.

The way they organize their economic life is mainly based on their relationship with the *taukay*³, a merchant traditionally of Chinese origin who buys their products at a low price while borrowing them the necessary amounts of money in order to buy goods as rice, diesel for the boats, alcohol (see Boutry, this volume)... The relationship with the *taukay* is one of interdependency: even if indebted, the nomads can have a relative freedom from the main economic structures and ensure the fidelity of the *taukay* who, in exchange, obtains several products and labor at a low price. Even if nowadays there are less and less *taukays*, the nomads tend to reproduce the same scheme by becoming *taukays* themselves and by making credits to buy every kind of goods. It has to be pointed out that this way of dealing with the cash economy and to refuse any kind of accumulation is a choice strongly anchored in the culture, justified by the oral literature and by symbolic features as the “mouth which eats and the back which defecates” in the Moken boats, traducing the eternal cycle of ingestion and rejection and thus the impossibility to keep anything (Ivanoff, 2004).



Map of southern Thailand, showing the location for Moken, Moklen and Urak Lawoi'

² Moken and Moklen possess myths in which they describe the moment when the three populations, following an historical event, separated to form three distinct groups (e.g. Ivanoff, 2004). For instance, the Moklen tell the story of their migration from Nakhorn Sri Thammarat, following a dispute with a Thai person who married the young sister of their king and who, with a subterfuge, succeeded in putting the ancestor Sampan in a fatal situation, obliging the Moklen to migrate to the other coast. Tensions with the local Muslim inhabitants, then, forced them to split off: some of them (the Urak Lawoi') went to the south changing their language, while others (the Moken) went to the islands in Ko Surin and Burma (Ferrari, 2008; in press).

³ The term *taukay* is Chinese in origin. We use the italic fonts because it has been introduced into the Moken, Moklen and Urak Lawoi' languages, even if the same word is used in Thai and Malay languages as well.

2. The importance of the ritual life of the Moklen

The rhythm of the nomadism of the Moklen is marked by numerous ceremonies that take place all over the year, some of them being repeated only every several years (e.g. Ferrari, 2007). These ceremonies are fundamental in the perpetuation of the identity of these sea nomadism that, being settled, they are the tool for them to be “new nomads”: indeed, they recall their mythical origins, the unity of the group and its social organization, their place in a larger society, their genealogy and the epic reasons for their way of living. This can be shown through the example of the *pokon* (“trunk” in Moklen language⁴) principle, which gives each person a place and into space and time, by defining the nature of the link binding each person to another as well as to the supernatural world. In a larger vision these ceremonies are also the landmarks of the historical bond with the other maritime populations, the Moken to the north and the Urak Lawoi’ to the south.⁵ Other ceremonies are common to the Urak Lawoi’, as the *loy rua* (“float the boat” in Thai language) ritual performed mainly by the latter, but existing among Moken and Moklen under other shapes.

This important ceremonial life also shows the way the maritime populations insert themselves into the larger dominant society, by borrowing some ritual aspects to the surrounding populations; the ceremonial life can thus be considered as the pivot of their identity. As some examples we could cite the performance of the *manora*, reminding the binds with southern Thailand and the Malay world, or the *loy rua*, strongly inspired by the Thai *loy khathong*, or, again, the way the offerings are taken after the ritual of the *duan sii* (fourth month), very similar to the way the offerings are taken during the *tchinpraet*, the last part of the *wan song*, which closes the *sad duan sip* ceremony in the Buddhist temples. But, also, the surrounding populations recognise the ritual life of the nomads, sometimes using their altars during their ceremonies (as it is the case of some Buddhists during the Moklen *non hat* ceremony) or integrating them into their ceremonies, as in the *duan sip*. The latter ceremony is the perfect example showing the way the nomadic populations claim their place into a larger social space including all the surrounding populations: Thais, Sino-Thais, Muslim (in a lesser way) and, nowadays, the Burmese immigrants.

In order to understand the several levels in which ceremonial life is a structuring and fundamental part of the identity of the Chaolay,⁶ it is necessary to think in terms of social space, as defined by G. Condominas (1980).

In an intermediate social space (the *Chaolay*) and a large social space (southern Thailand), the example of the *duan sip* ceremony will be introduced to describe the way the *Chaolay* are integrated into the territory and defined as a particular group, far beyond their official belonging to the Bouddhist society and to the nation-state.

Then, we will take the example of the *pokon* principle related to the *duan sii* (“fourth month”) ceremony in order to show the way the ritual is structuring within a limited social space, i.e. the Moklen society, by demarcating their symbolic territory and by recalling the

⁴ The term *pokon* can be translated by “tree” or “trunk”, but in this case it is used as “trunk”

⁵ For example, some of these remind us the symbolic importance of hunting, an activity being practically abandoned by the Moklen (but fundamental to the Moken) the importance of which resides instead in the symbolic value given to the materials used, in the related food and in the representations of symbolic scenes on some ritual objects.

⁶ The term *Chaolay* is used here to group the three populations. It will be used to include the Moken/Moklen/Urak Lawoi’.

bounds between the members of the society, thus defining a set of rules fundamental in the perpetuation of the identity.

Here, southern Thailand is taken as a region, in which each society has its place and its role, well recognized by the other societies; it is a region whose homogeneity is given by its ethnic heterogeneity: a crucible in which the history, the religions, the social stratification resulted in a system of collaborations in which the barrier between the nomad and the sedentary people is no more than a conceptual fact, with no repercussions in the reality.

3. The ceremonies as a tool for the integration: the *duan sip* example

At a regional level, the ceremonies of the Chaolay can be a tool for their integration into southern Thai cosmology. The example of the *duan sip* ceremony shows on the one hand the way the three groups define themselves as one only civilization within the southern crucible, even if then, with other ceremonies (e.g. the *duan sii*, which will be analyzed later), they affirm the particularism as particular societies.

Actually, the tenth lunar month, is a time to affirm the integration of cultural diversity in the southern provinces: the Sino-Thais celebrate the **kin che** (vegetarian) festival⁷, while the Thai Buddhists celebrate the **sad duan sip**. The latter, to which the Chaolay take part, is a ceremony for merit making, during which the **praet** (the sinful persons who expiate their sins in hell) are allowed to exit hell and receive offerings (Figure 2). Its origin in its present-day form was possibly set in Nakhorn Sri Thammarat in 1922 (Mounro-Hay, 2001), where the governor **Phraya Ratsadanupradit** held it the first time in order to retrieve money after the repairing of the **vihans** of Wat Phra Mahathat. Nakhorn Sri Thammarat is today the place where the ceremony is best known in the whole region. Nevertheless, the ceremony is much probably a reinterpretation of older traditions into a politico-religious Buddhist framework and it is certainly not a coincidence if the tenth month is an important ceremonial period for several ethnic groups. Actually, the sad **sad duan sip** ceremony has Brahmanic origins and is thought to derive from an Indian ceremony called Phet Phri, in which the ancestors of the families are also at the center; this shows the complex cosmology that drives the southern Thai interethnic interrelations.

Tchin Praet ritual during the Sad Duan Sip ceremony. Wat Dittharam, Ban Tha Yo, Amphoe Takua Thung, Phang Nga Province (2008)



⁷ Held to honor the nine emperor gods, which was brought to the Malay peninsula by Taoist migrants from southeastern China (Maud, 2005)

What is interesting to underline here, is the role the Chaolay play in this ceremony. In Phang Nga, during the month preceding the **wan sad** (15th waning moon of the tenth lunar month), Urak Lawoi' from Phuket and, in a lesser extent, from Satun and Krabi, settle in the front of the houses of the Sino-Thai inhabitants of **Thanon Mai**, who accept them kindly, considering their venue as a tradition. During one month, by small groups of two or three often members of the same family, they scour the city of Phang Nga and the surroundings for paddy rice, clothes, money, that the inhabitants give them, saying "**pee nong maa laeo**" (elder and younger are coming). This activity is not considered as a begging, neither from the Thais and Sino-Thais, nor from the Urak Lawoi, who proudly claim the vital importance of this ritual quest as necessary to please the ancestors. Part of the obtained rice will be used one month later as an offering during the **loy rua** ceremony. This fact is known by the donors, who integrate the fact to give rice as a part of a donation-counter donation system, which allows them to obtain merits by passing them to the ancestors of the Urak Lawoi', through the Urak Lawoi' themselves. A similar quest occurs in Takuapa, where the Moklen of the northern villages, as well as the Moken of Ko Surin who are married to Moklen, settle the last three days of **sad duan sip** in front of the temple. It is a generalized ceremony, which allows the three groups of Chaolay to affirm their common nomadic identity opposed to the Buddhist Thais and the Sino-Thais but accepting to be part of it; this is the root of ethno-regionalism (see Ivanoff, this volume). Actually, even if the three groups are officially Buddhist, they take part to **sad duan sip** in a different way as the Thais. Last day, **wan song**, all the Moklen, Urak Lawoi' and part of the Moken separate by groups and sit in front of nearly all the temples from Takuapa to Phuket, according to a particular scheme that allows them to go back to the same temple every year (Figure 3). There, they wait for offerings (sweets, money and rice) from the Buddhists. The ceremony ends with the **tching praet**, where the Chaolay are "in charge" to take the offers that were given to the **praet**, which they appropriate in a hurry in a few seconds (Figure 4). The offerings are taken back home and partly given to the ancestors.



*Urak Lawoi' waiting
for offerings in a
temple of Phang Nga
(2008).*

Moklen taking the offerings of the Tchin Praet ritual (2008).



The *duan sip* ceremony allows the Chaolay to take part of a donation-counter donation system that gives each person (Thais, Sino Thais, Chaolay) a symbolic place into the society. This is an important moment of the year, as the links between the ethnic realities are recalled. Phang Nga and Takuapa become nodes into the subdivision between Urak Lawoi' and Moklen on the one hand, and Moklen and Moken on the other hand. But this separation is only pertinent within the Chaolay, as for the Thais and Sino-Thais they form a unique group with the specific role of accepting their donations and transmit them to their own ancestors, in order to allow them to make merits.

It is a real appropriation of territories. In a physical way, by occupying all the temples the Chaolay claim their presence into the region and their union into separation; as a unique civilization owning its own particularities, which transcend Thainess and Buddhism, they exist and are a fundamental part of the southern cosmologic and physic system. In a symbolic point of view, the Thais and Sino-Thais recognize the spiritual role they have in the region through their ancestors, who, being geographically localized, give a pertinence to the propriety of their settlements. This propriety transcends the legal aspects (which are subject to covetousness) and enters into the fields of traditional and symbolic owning of the part of the littoral they occupy. The role of "beggars" they play during the ceremony is not what it looks like. They are in a position between asking and accepting, and their role into the social stratification created by the ceremony, even if recreating the lower place they claim into the society, is at the same symbolic level as any other group. It is a place they claim themselves, and it is not surprising if the Moklen show themselves upset when groups of Burmese immigrants attempt to integrate the same role as theirs during the **tching praet**: in their view, this constitutes a sort of "violation" of a territory that has long been claimed as their own, a place into the society. Actually, the Burmese immigrants have no legal status in the region, and they possibly take this occasion to integrate a regional system aimed to recognize them, even in a lower position, as part of a system that would give them a role and, thus an existence.

4. The ritual at the level of a limited social space: The *pokon* principle, the *duan sii* ceremony and the Moklen cosmology

The ceremonies also act as a tool to link the cosmology to the social organization within one single group, as the Moklen in this example. We will introduce here the *duan sii* (fourth month) ceremony and the *pokon* principle, which are strictly related one to another as the ceremony allows the principle to take a sense and a practical representation.

During the fourth month (*duan sii* or sometimes the sixth month, *duan hok*) of the Thai lunar calendar, every Moklen village performs a ceremony to worship the ancestors in the forest and in the house (*tham ta yay*, “make the grand father and grand mother from the mother side”).

The ancestors worshipped in the forest are common for all the Moklen, who reckon that they travel through the forest to reach the villages, which are commonly located in regions between two worlds: the forest and the sea, or at the emplacement of ancient tin-mining sites. Generally, the villages are thought as places linked one to another by the way of the forest (it was the case in the past, when the Moklen, to reach other villages, walked through the forest). The villages are places that were civilized by the Moklen out of the “wild” (the forest) or out of areas that became impossible to live in after human exploitation; they are located at the boundary of the civilization, towards which the Moklen brought them.

The ancestors worshipped in the houses are of the family, often referred to as *Ta Yay* (grand father and grand mother from the mother side). The houses are considered as a place to rest and live, but their cultural pertinence is much more related to their role as receptacle for the ancestors and the family, rather than to their material importance, as for the Moken boats; the nomads developed symbolic meanings for material artifacts. Thus, there is little difference between the importance given to an elevated house made out of bamboo and pandanus⁸ leaves and a concrete house as they are not a way to gain a status or to show it.

The forest representing the past, the wild, the death, and the sea, representing the unknown, the future, the life, together with the village (and the *pokon*, which, as we will see, is related to it) representing the present, are thought as spatial incarnations of temporal markers; the two parts of the ceremony, linked together by the principle of the *pokon*, permit the joint between these dimensions.

The modalities of the ceremony (the number of ancestors worshipped in the forest, its duration, the importance given to a particular ancestor) as well as its periodicity (some villages perform it every year, others every three years...) depend on the villages and are variable in time. The village of Bangsak, considered to be the central village, performs the ceremony especially for *ebab*⁹ Sampan,¹⁰ but invites also other ancestors as, for instance, *ebab* Tapo and *ebab* Alam; in the village of Tha Yay, the ceremony is mainly centered on *ebab* Alam, with sometimes *ebab* Tapo called to eat the offerings in a wild and dirty manner, expressing this way the savage aspect of the forest, its relation to the past and to the death. In the village of Konok, the ceremony in the forest lasts all night long, with offerings for several ancestors, by several shamans. This variety of ancestors called is meaningful of a syncretic

⁸ Latin name; in order to avoid confusion, the italic form is not used in this case

⁹ “male ancestor”, “grand father”, “old man”, in Moklen language

¹⁰ the most important ancestor for the Moklen, considered as the one whose death brought them to settle along the Andaman coast

aspect of the Moklen ceremonies; with *ebab* Sampan being typically Moklen, *ebab* Tapo being shared with the Moken and *ebab* Alam who could be linked to the Malay world, the Moklen symbolically recall their historical relations with the other populations.

In the past, when the Moklen were swidden cultivators, the ceremony was centered on rice; some traces of it remain nowadays, as the confection of particular sweets (*kanum kikwak*) which may re-create small grains out of a mix of rice flour and water, or the importance given to the different ways to prepare plain and sticky rice, or again the presence of a ritual paddy granary in the village of Konok. The Moklen remember well this aspect of the ceremony, even if they do not cultivate rice anymore, and mentioning it they easily make the link between the ceremony and the cereal. In a general way, during the period of the ceremony they like to remember and talk about the time when they were growing rice and they evoke it in a nostalgic way. The fact that the ceremony must take place during the fourth or sixth month is also possibly changing into time, as J. Ivanoff (personal communication) mentions an identical ceremony held in Tha Peyoy during the twelfth month in 1985¹¹, centered as well on rice and implying a person whose position seems to be the one of the *pokon*, which will be described here.

In a general way, the modalities of the ceremonies, their duration, their timing are easily modified; there is a cultural substance that must be perpetuated, the content of the ceremonies, but it is a malleable one, which adapts to time, to circumstances and to the shamans who, by drawing in a stock of values, give it the most appropriated shape to fit into a wider reality to which they constantly have to adapt. The ceremonies have to be ordered in a syncretic way, using the rituals and the symbolic tools to better adapt to outside influence. Thus, the objects of the ceremonies can be redistributed, modified, arranged, mixed: their meaning, which is to be found in their application in the definition of a cosmology, will persist independently of their timing and their form. It is a particularity, which is precious for the perpetration of an identity based on choices being constantly made about the cultural features to keep, the ones to adopt and finally the ones to abandon or transform. It is a constant adaptation to the social and cultural environment, affecting not only the rituals, but also the techniques, the relationships with other cultures, the language etc. and that aims to the survival of an identity, which in order to be stable needs to be dynamic. The *duan sii* ceremony changes, adapts to times, it changes location from the forest to the rubber trees plantation, it abandons some ancestors, it takes some distance from the rice, but the structural elements don't disappear and keep being at the centre of the ritual.

5. The pokon principle

It is the case of the “bowls of the ancestors” (*mikhom*¹², a ceramic bowl and *kathong*¹³, a container made out of pandanus leaves, cf. Figure 5), which are attached in each house

¹¹ The time of the thai *loy khrathong* festival; nowadays, some villages perform a festival for the *chao thii* (“master of the place”) at this period. The coincidence of the dates may be related to a mechanism for the symbolic appropriation of the territory, as the *chao thii* are the original inhabitants of the area where the villages are settled, protecting the villagers who then have to please them and to thank them.

¹² Meaning “bowl” in Moklen language

¹³ The world *kathong* derived from the Thai *khrathong*, a container made out of banana leaves, which during the *loy khrathong* festival is sent into the water to chase the illnesses. The *kathong* of the Moklen is sometimes referred to as a boat (*kabang*). In the forest, during the ceremony several small *kathong* are built in the same way, in order to contain the most important ritual foods, among which the raw chicken blood, which only the shaman is allowed to consume while in trance. It is a medium, a vehicle, meant by some to allow the ancestor

where a couple has at least one child. The Moklen consider these bowls, related to the concept of the *pokon*, as the symbols of their identity, the markers of the belonging of one person, one nuclear family, one extended family and one village to their social space. By symbolizing the ancestors, they represent the place each person has in the society, with respect to his/her relatives and ancestors, in space and time; they are the regulators of a sort of social stratification, which, more than practical, is symbolic in that it is regulating the way the society represents and perpetuates itself. The cultural substance of being Moklen is symbolized by the presence of *kathong* and *mikhom* and by the modalities of their transmission, which recall the uxorilocality and the tendency to matrilinearity structuring the Moken society. Therefore, when a Moklen is asked how one would recognize a Moklen village in Nakhorn Sri Thammarat (the city mythically meant as the departure point of their migration), he answers that the sign would be the presence of the bowls.



Kathong (left) and Mikhom (right) on a wall in a Moklen house in Ban Tha Yay. The Mikhom is said by the Moklen to be as old as 300 years (2007).

The principle on which the possession and the transmission of the bowls are based, and which guides the *duan sii* ceremony, is the *pokon*. The *pokon*, meaning “trunk” in Moklen language, applies to a person and derives symbolically from the stump. It is the member of an extended family, male or female, who is considered as being the heir of his¹⁴ ancestors who first settled in the village, meaning he is the one who will take care of the ancestors. Each extended family has only one *pokon*, who inherits this position from his father or mother at the moment he has his first child. In the majority of the cases, the *pokon* will be the last child to stay in the house with the parents, and thus, usually, the youngest (an Austronesian characteristic); he will inherit the bowls, and therefore the responsibility of the ancestors and of the perpetuation of the family’s place in the village, but also the house and land.

Alam to travel home, in a trip amalgamated to the one of Sampan, who was not able to go back and died on the beach of Bangsak, giving that way the starting point for the Moklen nomadism.

¹⁴ The masculine form is used here to simplify the reading, but in the case of the *pokon* one should read masculine/feminine

In each village there is a particular *pokon*, called *chao bungaa* (“master of flowers”), who is the descendent of the shaman founder of the village. Usually, he is shaman himself and responsible for the *duan sii* ceremony, but as the system is flexible¹⁵, exceptions exist; anyways, without *chao bungaa*, the ceremony cannot be performed.

The *pokon* and the *chao bungaa* are at the crossing of spatial, temporal, mythic and cultural coordinates. They have the responsibility to fix and perpetuate the history and the appropriation of the territory as, unlike their brothers, sisters and cousins, they should not leave the village to marry elsewhere: within a nomadic system they are the fixed point, the pivot around which mobility and a territoriality based on intermarriage are structured. They allow the functioning and structuring of mobility within immobile structures as (especially nowadays) the villages, giving it a meaning expressed in terms of relationship with the mythical and genealogical ancestors. Their role is expressed and emphasized during the *duan sii* ceremony, in which they are the representants for the social organization within the village.

This ceremony is performed by turns for each extended family and each nuclear family within it, with the exclusion of the couples who do not have children yet (and thus do not have the bowls) and of the ones whose children are all married and all have children. Nevertheless, it often happens, especially when a daughter goes living in the village of her husband, that her bowls remain in the house of the parents, who take the responsibility for her; in that case, during the ceremony the daughter’s family goes back to her village to perform the ceremony: this can remind us the rule of uxorilocality, which is structuring among the Moken, but is less visible among the Moklen. During the ceremony, the eldest extended families come before the youngest, but the extended family of the *chao bungaa* comes always first and opens the ceremony. Within the extended families, the same scheme is applied: the rule is the birthright, but *pokon*’s nuclear family comes first (*chao bungaa*’s in the case of the first extended family) (Figure 6).

Preparation of the altars for the duan sii ceremony in Ban Tha Yay in 2008. Each altar belongs to a nuclear family, and to the left is the first one, that the chao bungaa is building with his wife.



¹⁵ For instance, the shamans performing this kind of ceremonies are usually men; it is not sure whether this is a rule, but the observations made tend to indicate that it is.

The ceremony is also the time for the couples that had their first child after the last *duan sii* to possess the bowls for the first time. If it happens to the *pokon* or to the last child remaining with his parents who are not *pokon*), the ceramic bowl (*mikhom*) will be the one that was already in the house where he/she was born, while the pandanus container (*kathong*) will be built in that occasion. If it happens to someone else, a new domestic *mikhom* will be prepared with the help of the shaman, who will help to fix a rattan bound (today, plastic material is also accepted), symbolizing hair, which will then be cleaned and perfumed (*bo pathum*, in Moklen language). The *kathong* will also be prepared, same as for the *pokon*. As a consequence, some *mikhom* are thought to be very ancient, transmitted from the first ancestor.

It has to be noted that the children of couples that do not include a *pokon* will not be referred to as *pokon*, even if the transmission of the bowls works in the same way as for the *pokon*; the principle of transmission is the same but, at the level of the extended family, there is no acquired status. Moreover, a *pokon* who leaves the village will lose his status, even if he can keep the bowls.

6. The ceremony

The ceremony is separated into two parts. The first is centered on the forest (the rubber trees plantation, which they redeemed as a forest), a wild environment, a symbolic passage from a condition to another, the responsibility of which is held by the collectivity. The collectivity is here assumed as if it was one unique entity whose body is shaped by the genealogies, the birthright relationship and bound by the *pokon* and *chao bungaa*. The second part is in the house, the domestic environment, in which each individual exists by himself and is characterized by his own ancestors and descendants, always being linked to the others by strong bounds, which were just recalled in the forest.

Actually, in the forest, the common history of all the Moklen is at the center of the ritual. It is a ceremony that implies the whole Moklen society, village by village, and therefore it never happens that two villages perform the ceremony at the same time; this is because the ancestors from Nakhorn Sri Thammarat have to travel from place to place, in the forest, to reach their heir in every place they appropriated and domesticated. The ceremony in the forest is considered as dangerous; a mistake during the performance would cost the life of the shaman, and thus he must be very strong and experimented to perform it, especially while consuming the chicken blood. He is the only person who can do that. There is certainly a link between the *kathong* and this part of the ritual, as it implies the construction of small *kathongs* made out of the same material, to contain the ritual food and especially the blood. The *kathong*, often referred to as a boat, may represent a vehicle for the shamanic travel, possibly partly related to the Thai **khathong** released in the water during **loy khathong**, maybe also related to the boat on board of which *ebab* Sampan reached the forest of Himapan, but its symbolism is difficult to figure out, as well as its relationship with the *mikhom*. Once again, the forest is a place that can be referred to as a passage between two conditions, past and present, life and death. Actually, the *khathong* also has a role in the house, where it is “cleaned” together with the *mikhom* (cf. Figure 7) at the beginning of the ceremony and then put back on the wall or under the roof, in an upper position. It is a symbolism related more to masculinity, as it is referred to as *ebab* when the term *kathong* is used to call the mythical king of the Moklen, whose wife is named *ibum*¹⁶ *Mikhom*. The relationship between *kathong*

¹⁶ *Ibum* is the feminine counterpart of *ebab*.

and *mikhom*, as well as their symbolic meaning are thus not clear and possibly follow a complex cosmology aiming to explain the substance and the coordinates of the Moklen world.

In the house, even if the ceremony is fundamental it is enveloped by a less serious aura than in the forest; it aims to make offering to ancestor related to the genealogy and for this, no trance is needed, allowing thus every shaman to help the family by calling the ancestors to eat the offerings and asking them to take care of the future generation (Figure 8). The presence of the children (not only these in the house) is necessary, because they are the ones who will eat the offering after they are given to the ancestors. In the house, the *mikhom* is central during the ritual, and it is taken down from its place at the moment that just precedes the offerings, allowing the shaman to recite incantations aiming at calling the ancestors of the family.

Bo pathum ritual performed by theshaman Ta Tchuang to « clean » the kathong and the mikhom in a house. Notice that there are two kathong and two mikhom : the family takes care of the bowls of their daughter, who arrived that day from Ta Tchatchai, where she is married, for the ceremony (2008).





The shaman Ta Tchuang calls the ancestors during the part of the duan sii ceremony held in the house. Note that only the mikhom is present, and that the children participate to the ritual.

The *kathong* and the *mikhom*, as well as the forest and the house and the related rituals, represent two distinct levels with the same actors taken collectively and then individually. The children, the future, are omnipresent but have a passive and active role respectively in the two parts. The ancestors, the past, are also considered according to two distinct levels, a mythical one first, implying the whole society and a genealogical one implying the individuals. As a consequence, the responsibility is much higher in the forest: the shaman has a fundamental role in managing the ancient mythical ancestors, but the collectivity is there to take the responsibility. It is there as one body whose the internal organization is related to another set of ancestors, the ones who first were *pokon* and *chao bungaa*. The latter, who usually is the shaman, is the one who makes the link between two set of ancestors who depend one from another: the knowledge of ancient ancestors is transmitted by the oral literature and by the *kathong* and *mikhom*, through rules determined by a social architecture structured on the base of *pokon* and *chao bungaa*, while, on the other hand, the existence of the society and of the genealogical descent is due to mythical events accomplished by the ancient ancestors. The *chao bungaa* is at the same time the memory and the mean to keep it by accomplishing the ritual.

7. Space and time in the appropriation of the territory

At the level of the villages, the rules defining the chronology of the ritual in the forest, performed according to the principles of the *pokon* system, remind each person his own position within the society according to a rationale genealogy, which can be traced back no further than two or three generations. At the same time, the collectivity also remembers its heritage from common ancestors who, having left Nakhorn Sri Thammarat, bind it to the whole Moklen society as a unique family together with traces of exogamy that would lead us towards a clanic organization. The village is thus expressed as an organized unity within the whole society, a node in the networking of the territory which give the Moklen an existence and the mobility a meaning: the *chao bungaa* symbolically represents the first leader of the village, the one who settled the node and allows the communication with a wider, mythical,

kinship system that implies the whole society in a conception of time more based on founding events (which as it is often the case in Southeast Asia, are reminded in the oral tradition: i.e. the migration from Nakhorn Sri Thammarat) rather than on “rational” time. The past is not viewed as linear, it results from different levels, from the myth to the genealogy and the limits between both are depending on the circumstances: *ebab* Sampan or *ebab* Alam are ancestors for all the Moklen, but no one can claim a direct kinship with them, even if everyone assumes it. This conception of a non linear past links nonetheless the Moklen to their history: their bound with Nakhorn Sri Thammarat is much probably real, through slavery, and thus several levels of reality exist in a phenomenon which at our eyes could seem linear. Hence, the *pokon* system allows a relative rationalization of this structure, by fixing the boundary between on the one hand the historic facts shown by the timing of the ritual as well as by the transmission of the territory and, on the other hand, the mythical facts, which justify the ceremony, give a meaning to it and a symbolic shape to the territory.

During the *duan sii* the *chao bungaa* recalls the origins of the founding of the village, claiming his symbolic heritage as the direct descendent of the one who appropriated the territory for the good of the community. It is a way of structuring the nomadism into a larger social context: by settling a village, the decision is taken to stay there, at least for a certain time and to domesticate the area, always being part of a wider structure which links all the villages, extended families and nuclear families according to rules dictated by the *pokon* system; let us remind that a *pokon* should not leave the village to marry elsewhere, unlike his brothers, sisters and cousins. At the time of the swidden cultivation, the wild forest was transformed into a domesticated environment by the mean of growing rice and sharing the land according to the *pokon* principle. It is then the role of the *chao bungaa* to be the mean by which the ancestors, but also the *chao thii* (“masters of the place”) and the soul of rice, are pleased; in the past, the rice for the offerings was coming from his parcel and from the one of his descendents. It is a syncretic integration of the surrounding reality by swidden cultivation and ritual. The Moklen followed the mainstream and adapted to it by replacing the swidden cultivation with the rubber trees plantations, which eventually become an equivalent of the forest. It is a syncretic way of appropriating the territory. Swidden cultivations, forest, ancient tin mining sites, all are interfaces of the world where Moklen are left alone by the mainstream, and they are thus free to transform them into elements of their cosmology.

The *pokon* and the *chao bungaa* reveal four imbricate spatiotemporal and social levels (1: the Moklen society bound by the mythical ancestors; 2: the village bound by the *chao bungaa*; 3: the extended family bound by the *pokon*; 4: the nuclear family) that, linking the individual to the collectivity and the collectivity to the individual, allow a conception of time in which the present is the referent, symbolized by the *pokon*: whereas in the forest the pasts (mythical and historical) are recalled (the founding not only of the village but also of the society, i.e. the rationale and the mythical), the ritual in the house is centered on the future, on the children who will allow the society to perpetuate itself. The house becomes the nodal center in the Moklen coordinates. This system allows the transition between these two dimensions, the past (which defines the social organization and the ethnic substance of being Moklen), and the future, (unknown, containing nevertheless the key for the permanence of a dynamic identity, based on choices that were done by the ancestors and others that will be done by the children). It gives a spatiotemporal dimension to every individual and structures the mobility. Time and space are related and independent at the same time and the relationship between them, marked by the role of the *pokon* principle, is at the roots of a symbolic appropriation of the territory in a nomadic perspective. The territory is appropriated at some moments, which can be mythical and/or eventual, and exists according to the presence of a network of families organized around the mythical ancestors as well as around

these of the *pokon* and the *chao bungaa*. Thus, the links between people are “totemic” at the level of the whole Moklen society, which recognizes a set of common ancestors in a mythological time, while they are related to clan at the level of the villages, which refer to genealogic ancestors in order to organize their morphology. These two dimensions are not distinguished, and their amalgamation results in a nomadic conception of time, a time which is in-between, and whose rhythm is given by the superposition of mythical and historic events. This conception of time exists in co-occurrence with a conception of the cosmos in which the natural and supernatural are not separated in a straight way. The *kathong* used in the forest to keep the chicken blood consumed by the shaman in trance represents a vehicle for a shamanic travel and during the trip the forest becomes an environment allowing the displacement of the spirits; associated to a boat, the *kathong* travels in it as if it was in the sea and the environment is thus defined more by its supernatural rather than by its physical specificities. Something similar occurs during the Moken spirit pole ceremony (*lobung*): the shaman drinks the blood of the turtle and doing so he calls the spirit of the forest who, under the appearance of the tiger, eats the turtle symbol of the sea. The Moken are devoured by their myth and doing this the mythical substance of the environments is recalled and reshaped.

The *duan sii* ceremony, puts into relation the mythical and the genealogical times and, while giving them a shape, offers a symbolic meaning to the appropriation of the territory and the morphology of the Moklen society. It allows the society to represent itself from the inside and to define the links that bound it internally according to different levels going from the individual to the society and back. The *pokon* is the indispensable concept that organizes the space and the time allowing each individual to conceive himself into a complex cosmology in which spatiotemporal boundaries are flexible and easily crossable. Time and space are assembled together to give a representation of a territory and a social space, which even if shared with the surrounding populations, have proper characteristics transcending the qualities given by the others. This gives the Moklen the system that allows them to identify themselves, their place and the nature of their being, more or less independently from the vision of their neighbors. The morphology of the Moklen is then defined according to these principles, which permit them to recognize the rules to follow in order to settle a link between kinship and their politico-religious system based on the coexistence of several spatiotemporal parameters that give a meaning and an existence to the substance of being Moklen.

8. Conclusions

The example of the *duan sii* ceremony together with the principle of the *pokon*, show how ritual life acts as the mirror image of principles that allow the Moklen society to reproduce itself and its members to define their place into it. The relationship between the *pokon* and the *duan sii* is the one between the center and its enlargement to the whole society, by the means of syncretism, relationship between the villages that gives a shape to the society. The nuclear family, the villages, the ancestors cross each other in the *pokon* principle during the *duan sii* ceremony. Within the ritual, parts of a cosmology are managed and given the colors of the Moklen ethnic substance, defined as a whole composed by disparate elements (myths, genealogies, morphology...) bound together by the role of the *pokon* and *chao bungaa* in the ceremony. This cosmology is the result of several factors, which, from the imaginary to the practical life, through the symbolism allow one's conception of the world and of the values that are driving it to be defined. The imaginary, the symbolic and the practical aspects of the life of the Moklen are strictly interconnected and not separable but adaptable, as, according to Godelier (2007), the imaginary is the whole of the interpretations that were invented in order to explain order and chaos into the universe and which cannot have a practical existence without a set of symbolic practices that give it a shape and an

organization. It is the role of the *duan sii* ceremony and of the *pokon* concept to give a substance to part of the cosmos, by organizing the elements composing the Moklen imaginary and translating them into values and reference points. The substance of time and space, their link, their transposition into history and territory as well as the role of the society and its individuals into them are given a bound which allows their translation into practical terms. One individual can thus know who he is, where he comes from, as well as where, when and how he exists inside his own society.

One of the roles of the Moklen ceremonies, together with the rich oral literature, is thus to give the imaginary an understandable sense through symbolic elements which aim to give the existence a meaning and organize reality. This encompasses different aspects of their cosmology, such as time and space considered in an endemic point of view; it is the case of the *duan sii* ceremony developed here, which, by creating a system joining totemic and clannish kinship together, allows a representation of history and territory as related and implying myth and memory as two distinct but nevertheless amalgamated and interdependent factors. It is the nomadic conception of time and space as a malleable plural substance.

The very rich ritual life of the Moklen is, thus, an essential tool in the shaping of their nomadic identity. On the one hand, it creates physical mobility, as several ceremonies are held outside the villages and, on the other hand, it gives the Moklen the means, together with the oral literature, to develop the symbolic and ideological tools of the nomadism and to adapt it to the surrounding reality.

Some modalities of some ceremonies derive from syncretic borrowing to the Thai Buddhism: the *loy rua* is very similar to the Thai **loy khrathong**, the way offerings are eaten after *duan sii* ceremony (people rush on the altars to take off a part of the offerings) resembles the **tchin praet** part of the Thai **sad duan sip** ceremony, the worship of the *chao thii* is also very common by the Buddhists, and some Moklen's *chao thii* are considered as Muslim... These all are elements borrowed to the neighborhood, and in a certain way allow a spiritual integration into it. This is also part of a nomadic dynamism, aiming to adopt elements from the exterior in order to be understood by it and integrate it without disappearing. If in the form there are several similarities, the rituals keep nevertheless the permanence of deep-rooted, fundamental, identitary aspects, particular to the nomads. We have discussed the *kathong* and *mikhom*, but there are several other examples. For instance, contrarily to the Moken, who ideologically refuse fishing and prefer hunting in the sea, the Moklen and Urak Lawoi' do not hunt, having adopted fishing techniques as a mean for the acquisition of resources. Nevertheless, the hunting remains a highly valorized activity and the rituals keep this ideological aspect. During *duan sii* ceremony, the most valorized food is the tortoise, which reminds us of the highly symbolic sea turtle consumed by the Moken during the spirit pole festival. The Moken, while hunting the turtle, give a great importance to the harpooner and to the *poleng*, the harpoon reserved for that activity, built out of a very hard wood referred to as *kibuang* in Moklen and Moken languages (*Oncosperma tigillera*). While the *poleng* harpoon doesn't exist practically by the Moklen, they symbolize it during the **non hat** (sleep on the beach) ceremony (3rd lunar month), when they throw a wooden stick (*keheo tchigouy*), made out of the same material as the *polegn*. It is thrown into the water as if it was a harpoon. The Urak Lawoi', on their side, represent a harpooner holding a *poleng* on the prow of the ceremonial boat that they build for the *loy rua* festival.

There are thus two level of syncretism. On the one hand there is an integrated nomad syncretism, which allows borrowings from one group to another (the *poleng*, for instance) and permits to make the links among the nomads and their ideology. On the other hand, there is an

external syncretism that allows the nomads to make the link between them and the surrounding cultures, especially the Thais and the Chinese. The *duan sip* ceremony is at the limit between these two levels, as it makes the Chaolay integrate directly the surrounding populations while they also reinforce the bounds between the three groups and affirm openly their nomadism.

By some examples the aim was here to draw the hypothesis of the Moklen ceremonies acting as a mean to give a shape to the pattern in which their cosmology is expressed.

From the interior of the society, they give a cultural meaning to the territory (physical, symbolic, mythical) they occupy and to its appropriation through time. The time of this appropriation is given an ethnic substance in which there is no contradiction among myth and genealogy, and this allows thus each individual to recognize its place within the society and to be part of it through where he belongs and where he goes. The ceremonies are the way the Moklen transform a common imaginary into a substance that is possible to grasp through symbolism and practice in order to transform it into a cosmology. Time, space, individuals, organization of the individuals, history... are all domain included in this cosmology and expressed through ritual life.

The Moklen being nomads, the ceremonies are also the tool allowing the nomadism to be expressed in a context in which, *a priori* it is difficult to express. This expression, through ceremonies, takes different aspects at different symbolical and practical points of views, which make the nomadism structural into the identity of the Moklen. The nomadism is thus a whole, composed by symbols, by myths, by ideologies, which give it a meaning through its ritual expression. It is in this context that fundamental elements into the definition of the identity, such as hunting and non-accumulation, can have a pertinence far beyond their practical use.

Through the ceremonies, the Chaolay can also strengthen their internal links, creating a civilization that is recognized from the exterior and perfectly adapted to it. Not only the Chaolay borrow symbols from the neighboring cultures, allowing them to be understood and to adapt, but, also, they integrate them by taking a role into their own ritual life.

The ritual life becomes then a fantastic tool to interpret and appropriate a territory, to give it a meaning, but also to give it characteristics that are recognized within a larger social space and that have a role into it. The society of the Chaolay affirms thus its existence, its difference, its role and its pertinence by entering into the cosmology of a larger social space including all the neighboring cultures. They can thus transcend nationality and religion to enter sociality as an indispensable element in the southern reality.

Glossary

- Duan hok: Thai language, meaning sixth month. Expression used by the Moklen to name a ceremony occurring during the sixth month of the Thai lunar calendar.
- Duan sii: Thai language, meaning fourth month. It is the way the Moklen call the ceremony of the fourth month, in which they worship the ancestors in the forest and in the house.
- Duan sip: Thai language, meaning tenth month. It is the way the Moklen call the ceremony of the tenth month to which they participate with the Thais.
- Ebab: Moklen language. Means male ancestor, old man, grand father.
- Ibum: Moklen language. *Ibum* is the feminine equivalent of *ebab*.
- Kathong: Moklen language. This word refers to a container made out of *Pandanus* leaves and which is attached in the Moklen houses, together with the *mikhom* (cf. *infra*). The same term *kathong* also refers to *ebab Kathong*, who is the mythical king of the Moklen in Nakhorn Sri Thammarat. The term *kathong* probably derives from the Thai term *khathong* (cf. *infra*)
- Keheo tchigoui: Moklen language. It is a wooden stick made out of the tree *Onkosperma Tigillera* (*kibuang* in Moklen language) or out of the wood of betel tree, and which is thrown into the water as if it was a harpoon. The pole (*lom* in Moken language) of the Moken turtle harpoon (*poleng*) is made out of *Oncosperma tigillera*.
- Khrathong: Thai language. Designates a box made out of banana leaves. During the *loy khrathong* festival, the *khathong* is made out of banana trunk and leaves and decorated with flowers before being floated into the water.
- Kin che: Thai language, literally meaning “eat che” (che is a kind of vegetarian food prepared especially for the festival. It is a Sino-Thai festival held in the period of the tenth month festival, aiming to purification.
- Loy Khrathong: Thai language. Is a traditional Thai festival held during the twelfth lunar month, during which *khathong* are floated into the water with candles, incense sticks, flowers, nails and hair, in order to take the sicknesses away.
- Loy rua: Thai language. It is a Moklen and Urak Lawoi’ festival in which a model boat is floated into the sea, also containing nails and hair in order to take the bad spirits responsible for the illnesses away. The Urak Lawoi’ name is *pladjack*.
- Mikhom: Moklen language. Literally means “bowl”, but represents also the bowl attached in each Moklen house under the *kathong*. The same name is referred to *ibum Mikhom*, the wife of *ebab Kathong* (cf. *supra*)
- Non hat: Thai language, meaning “sleep on the beach”. It is a ceremony held every year during the third month on the beach of Hat Sai Kaeo (Crystal sand beach in Thai), named Latho by the Moklen. The beach is on Phuket island. The ceremony is assisted by Moklen and Urak Lawoi’ of Ko Sireh.
- Pokon: Moklen language. Means tree or trunk. The principle of the *pokon* is explained in detail in the text.
- Poleng: the name of the Moken turtle harpoon. The same term is referred to the tip of the harpoon and to the whole harpoon, while the pole is named *lom*.
- Praet: Thai language. They are giants representing the souls of the sinful persons in hell.
- Sad duan sip: Thai language. It is the name of the Bouddhist tenth month ceremony.
- Ta Yay: Thai language. Grand father (*ta*) and grand mother (*yay*) from the mother side.
- Tching praet: Thai language. It is the part of the *sad duan sip* ceremony where people (especially the Chaolay) take very quickly all the offerings that were sent to the *praet*.

- Wan sad: Thai language. The last day of *sad duan* sip ceremony, when *tchin praet* occurs. It is the day the *praet* go back to hell after their short visit on earth. Wan sad is also called *wan song* (cf. *infra*) or *wan map yay*.
- Wan sogn: Thai language. Cf. *Wan sad*.

References

- CONDOMINAS, Georges (1980): "L'espace social. A propos de l'Asie du Sud Est". Paris, Flammarion, 1980
- FERRARI, Olivier (2007): "Mobility within apparent immobility, Modalities and structure of the Moklen nomadism". 3rd congress of the Réseau Asie, Paris, proceedings.
- FERRARI, Olivier (2008) : « Valorisation et dévalorisation des valeurs culturelles et des biens matériels chez les Moklen. La révélation des volontés idéologiques après le tsunami » in : *Valeurs à fixer, valeurs à partager*, Paris : l'Harmatan, in press.
- FERRARI, Olivier, K. UTPUAY, N. HINSHIRANAN, J. IVANOFF (with M. BOURDON, M. BOUTRY, T. LEJARD, A. MOHAMED) (2006) : "Turbulence on Ko Phra Thong" ; Coll. Kéto Anthropolgie Maritime (Paris)/SDC (Swiss Agency for Cooperation and Development)
- GODELIER, Maurice (2007): "Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie". Albin Michel, Bibliothèque Idées, Paris. 293 pages.
- IVANOFF, Jacques (1986): "Les Moken, littérature orale et signes de reconnaissance culturelle". Journal of the Siam Society 74, 9-20.
- IVANOFF, Jacques (2004): "Les naufragés de l'histoire. Les jalons épiques de l'identité Moken (Archipel Mergui, Thaïlande-Birmanie)". Paris, Les Indes Savantes, 593 pages.
- KOECHLIN, Bernard (1975): "Les Vezo du Sud-Ouest Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins". Paris/La Haie, Cahiers de l'Homme, Ethnologie-Géographie-Linguistique, Nouvelle Série XV, Mouton.
- MAUD, Jovan (2005): "The Nine Emperor Gods at the Border: Transnational culture, alternate modes of practice, and expansion of the vegetarian festival in Hat Yay". In: SUGUNNASIL, Wattana, Editor (2005): "Dynamic diversity in Southern Thailand", Prince of Songkla University, Silkworm Books, Bangkok. Pages: 153-179.
- MUNRO-HAY, Stuart (2001): "Nakhorn Sri Thammarat. The archeology, history and legends of a Southern Thai town". White Lotus Press, Bangkok, 461 pages.
- PATTERMORE, Stephen W. and David W. Hogan (1989): "On the origins of the Urak Lawoi". Journal of the Siam Society 77(2), 75-78.
- SOPHER, David E. (1977): "The Sea Nomads". Singapore, National Museum.
- WONGBUSARAKUM, Supin (2007): "Urak Lawoi' of the Adang Archipelago". Bangkok, Themma Group.

Change, Resistance or Cultural Permanence among the Sea Faring Populations?

Jacques Ivanoff, IRASEC

1. From research to development

Present days research in social sciences involved in studies about States policies and its desire to integrate ethnic minorities start from the concept of globalization judged as inevitable. They formulate an implicate prejudice: globalization is an essential factor in analysing ethnicity and thus every survey should integrate or at least consider it. By following this prejudice the researchers hope to reach the ethnic minorities which they labelled as “poor”, “marginalized” (geographically and socially) and to propose them competitiveness and ways of claiming their indigenous rights. They stress the liberal ideology of economic and personal “freedom” and a “soften integration” by implementing projects considering education, personal enrichment, health care. If minorities do not arrive to such a development they are doomed to disappear.

To succeed in this vast task and cope with the main international trend toward integration policies (which bring money), researchers transform the theoretical tools, especially those of the anthropologists. They outdistanced themselves from the ancient theoretical framework issued from Evolutionism, Essentialism, Culturalism, Marxism, Structuralism... They reject the operative concepts coming from them (structural analysis of kinship, mythemic analysis of oral texts, social spaces for an overall comprehension of the expansion and interrelations of an ethnic group, syncretism...). By offering no space for the expression of traditional interethnic relations and by refusing *de facto* the possibility of the existence of an inner cultural and ethnic dynamism (even if its preservation is claim as their objective). This essential structural “innerself” feeling of being part of an ethnic group is based on a complex historical background (the cultural choice would say Benjamin, 1985) which aims at “creating” new social and interwoven relations (the matrix of ethnicity) with the State or the dominant neighbours.

To understand these structural dynamisms is the first aim of anthropological research. To integrate them into the State general policy is another matter because what is at stake is the fundamental integrity of the researcher and the contradiction of the new “useful” research, culturally and regionally integrated in development diagrams, which try to cope with the political and economical developments. Within this new international transition, regionalism has been more and more praised and thus, the cultural background has been more appropriately taken into account by the local actors of development. Ethnic minorities have their share in this important changing of perspective and the way they are considered is slowly changing. Still the gap between the “under-civilized” (call them the poor, the illiterate...) and the “highly civilized” (urban dwellers with only self enrichment in mind) is still wide.

These new economic and political regional vision of development expanded after the creation of regional bodies (like the Mekong Commission, Asian Development Bank) but, in return, imposes a unilateral “road map” for the adaptation of ethnic groups, in the name of their recognition. I think that the new research involved in this new framework won’t last because it is a transitional period which aims at understanding and complying with the outcomes of the world and its new international network, links... No one able to see what will exactly happen; researchers in social sciences try new ways to integrate the new

redistribution of actors of developments and their own studies. I want to stress here that classical anthropology and ethnicity as its main conceptual tool are still efficient for the understanding of the ethnic minorities. The way they should or should not integrate the State or these new international networks is a matter of personal ideological choices.

2. The Evolutionist Vision of the State

The link between globalization and the reduction of ethnic diversity, an ideology which rejoin the inevitable evolution diagram, plunge back the “tribal” organization into in the dark age of the Morganian theories (Morgan 1877). Such a view is rooted in the evolutionist perspective coming from the States, which aim at helping people stuck in a “backward” stage to reach the “modern” age. Ethnic populations should be able to realize a cultural jump directly into the liberal economic oriented State of Thailand, which apply the same conceptual framework than of the Soviet style Southeast Asian States.¹ It is though possible by policies makers that ethnic groups can come from their centuries old traditional organization to the idealized liberalized world; and all ethnic minorities should plunge in the global technological world with the adequate policies. They only have to follow the rules “made” for them and implemented by specialists (the anthropologists and social workers for instance) upon expertise made by other specialists (which apply indicators such as poverty and good governance for the protection of nature for instance). According to the State policy makers everything is done “for” the ethnic minorities, either for them to benefit from progress, either to participate in the building of a socialist nation. Government pretend to “defend” them, to offer them “adequate” means of integration for a “better” life. In the Southeast Asian countries it is often the duty of the researcher to help them to make this “big leap forward”. Most of them said they are willing to help the traditional populations in their way to their national integration, and they implicitly accept the need for them to integrate the globalized world. But is there a way out? In this political diagram no room is made for the advanced personal, inner knowledge of these traditional populations left aside some international organizations and NGOs; no place for their centuries old way of dealing with imbalanced interrelations. People like the Moken, since long ago, know how to deal with dominant system and ethnies and they used these interethnic relations strategies to build their own niche, be it within a National Park in Thailand or a Military camp in Myanmar. Comparison of two systems of integration should help us to understand the potential of adaptation of the group.

The difficulties encountered by the Moken in Thailand (cf. Narumon Hinshiranan 1996) should be compared with “natural” interrelations in Tenasserim. Myanmar fishermen and Moken found a way to diffuse the potentially destructive contact with the massive arrivals of outsiders, competing for the halieutic resources. Cultural exogamy allow on the one hand the Moken to regulate their demographic balance and on the other hand the Myanmar fishermen to take control of a new environment (cf. M. Boutry, 2007). They integrate the nation more softly and rapidly than the Moken of Surin in Thailand who struggle between the various rules of the newly developed Thai State (citizenship, preservation of nature, tourism...). The Moklen, “settled” nomads in Phang Nga and Phuket (cf. O. Ferrari this volume), show that nomads can adapt themselves to the dominant environment without any “identity” crisis. They are Thai, sometimes Thai Mai but they still are Moklen and if not, Chao Lay. Ethnicity is a perpetual construction of pattern within a specific goal, the

¹ Which follow the Lenin theory declaring that a “traditional” population could leap in the the socialist state without going into the capitalistic one

preservation of ethnic personality (in the sense offered by Kardiner and Linton) or whatever formed the center of the ethnic inner personal and interpersonal links; it can be expressed within or without taking into account the ethnonyms which are only landmarks towards a better understanding of ethnic groups. Ethnonyms (Urak Lawoi, Moklen, Moken), toponyms (Orang Sireh, Orang Lonta...) or labellisation (Chao Lay) do not influence the interrelations principles. For instance an Urak Lawoi is a Moklen for a Moklen but a Moklen is not a Urak Lawoi for an Urak Lawoi but they all consider themselves as Chao Lay, somehow related to the Moken through the more or less equivalent way of using their environment more than through a genetic link which remain to be proved.

Why nomads are not recognize as citizen? Moklen and Urak Lawoi have Thai citizenship because they were recognized by monarchy (King Rama V) and the State. This should have been the case with the Moken of Surin and elsewhere after the visit of the Princess Mother in Surin in 1986. 22 years after not a hundred of them are Thai citizens. Why did the State agencies not consider the recognition of nomads by a so revered member of the Royal family? Things have changed and international bodies are eager to impose new rules to emergent countries which in turn are more than happy to act like "civilized" countries. The Sea Nomads could be a bad example for a Thai population who see itself at the top of the evolving chain. The vision of free roaming persons is unbearable for someone who have to work hard to make a living. Nomadism, non accumulation, good nouriture, liberty of movement, and the romanticized way of life on board of "strange" boats (Ivanoff 1999) make the Sea Nomads the anti-urban dwellers alive, their nightmare which could reach the conclusion that they might have not take the good path for personal blossoming! No modern civillized urban dwellers cannot come from this humanity (even if all the populations in the world once were nomads) and this an insult to their hard will of being developed. So, National Park for instance apply iron rule of preservation of the nature to the people who have took care of it for centuries.

Ethnic construction goes with exploitation of the environment. And the sea is for the Thai a remote place, wild, and so are the people living on it or because of it. Nonetheless, how can we explain that Thai fishermen or Thai exploiting the littoral do not interacted so much with the Moken, contrary to the Myanmar people who are deeply mixed with them? It is mostly due to cultural factors and, as far as Myanmar is considered, to the fact that it was the best way to get along with the sea, which, like the Thai, they do not like very much. They have no institutional support, no iron rules for preservation of biodiversity, no compulsory registration, they are left alone in the islands and it was, for the poor migrants and refugees of Myanmar land, a question of survival to live with Moken. Socio-economic context in which ethnic minorities live is of utmost importance. This also mean that no society can be studied for itself and should be studied within its political, economical and geographical environment.

Presently, the ethnic minorities are trapped in the global pressure of the policies makers, especially the pressure to preserve the biodiversity, which had been put in danger by others for instance. As the small ethnic populations are more visible, and it is cheaper and easier to try to settle them and teach them "good habits" that to change the way of consumerization which destroy almost all the forest of Thailand in 20 years. "They" are wrong because "we" are right. The means to justify such a behavior? These good habits are seen as a necessity because poverty, education and health are thought to be of primordial importance. Of course, if one takes these indicators for the nomads, one will find them to be at the lowest grade of the social ladder. They do no accumulate, they consume little, they practice exchange of services more than credit; they know that to live on board of boats, they

know that going in the high seas which is dangerous; their health is poor² and they will not change their habits that make them die so young (especially during child birth); they do not want to go to school because schooling destroy mobility and family ties. What can you do with such a people if not imposing, for their “own good” of course, education, health and cash economy?

3. Beneficiaries of the Ethnic Minorities Integration

They all should be developed, because, morally speaking, all the people are equal and the ones considered as left behind must go forward. Being poor and illiterate is not an option. When the NGO, *Foundation for Burma*, after getting “a huge amount of money” (after Dr. Hinshiranan and I were interviewed by CBS, 60 Minutes Program in 2005) it implements a development project in Nyawi and Sisters Moken groups in Tenasserim division (Myanmar). It did exactly what was culturally the most destroying actions for the Moken and knew that very well because meetings have been held before their departure. But the well being and respect of culture of Moken are not their main concern. It has first to bring democracy and second getting money, meaning it has to comply with Western view of helping and developing. For this organization, school, water and electricity were necessities for the Moken. It only succeeds to enrich some of the Myanmar individuals who sell the electricity to the Moken who don't need it (and destroy the evening gathering and consensual meeting); it brings a Karen teacher ; it succeeds to bring food scarcity in a group who have never been out of food (parents must stay for the school and give food for the children); the teacher and the Myanmar never give back the money they get from the organization for the food; and finally some Myanmar people put a water pump at the source and make money by selling water to the Moken. In two years this NGO succeeds to destroy the group who is now abandoning their boats, their lifestyle and becoming the poor among the poorest Myanmar citizens. What was the idea behind that? Even aware of the terrible consequences of the project the NGO continues because no one can “sell” a project in the Western world without mentioning its will to eradicate poverty (this is to say bring cash economy), giving “clean” water (which was already clean) and education. It is easier to get money when you send picture of a young Moken attending class not knowing he is hungry and that his parents are in despair trying to feed him.

By doing so you create second class citizen who cannot compete with the Thai who will always look upon them and will take any opportunity to profit by them. Liberalism is a competitive market free zone and Sea Nomads are not well prepare for that. Their superiority is at sea (I shall remember here that no Moken died during the tsunami) but for educated urban dwellers, you can't have a normal life at sea (school and agriculture being the first rung of the ethnic ladder). So developers and policy makers are working like the missionaries, for the own good of the minorities but against their will, saying that there is no choice; either adapt or die. This is not true. All nomadic population survive, and if they have to disappear they will leave trace in ritual, knowledge, language, environment and they will leave a souvenir of a people who have conquered the sea long before those who destroy the marine resources they have preserved for so long.

² Mostly because they do not want to depend on other and do not develop the same notion of time as we do, and thus they will not submit themselves to the tyranny of the curing by pills. Tomorrow is another day, another life, another century, another place.

But nothing can be done, Sea Gypsies are considered to be at the lowest rung of the evolution scale. Even if they use land it is more littoral land or strand, which in fact belong to nobody or to the State itself. The tourist industry now look towards these lands and try to take them away (that was the case after the tsunami, see O. Ferrari et al. 2006). This is a kind of renewal of the conflict emerging between tin mining and tourist business who fought for long decades for Phuket littoral, in the 1980s it was decided that the eastern side of the island with no sandy beach should be left to the tin miner... and the Sea Gypsies. Now the Sea Gypsies, or settled Sea Gypsies, have to fear the greed of the tourists developers who want the land at all cost, especially in the latest development tourist beach (Khao Lak in Phang Nga province, Rawai in Phuket province...).

Left alone, at the local level, all the small social spaces interacted with each one and overcross ethnic boundaries. At an “upper” level (Southern Thailand) all these groups are recognized as Chao Lay, People of the Sea, as it was the case with the Orang Laut in Malaysia following the Malay domination and the British colonization. All the Indigenous people should then integrate a classification in any newly formed society, segmenting the groups (Moken from Myanmar and Thailand for instance). The “official” classification is based on the exploitation of the environment (with the Morganian scale of evolution in the mind of all policies makers and former colonialists). The prejudice remain: normal people do not live in the sea and on boats. Even fishermen are looked upon by wet rice cultivators or urban dwellers. But the tradition of sea faring is a thousand years old traditions. During their long migration they got an experience, a skill and an intimacy with the sea, which is now their most valuable cultural characteristic but also the main source of prejudice from the land people.

Traditional anthropological research find an explanation for the presence of nomads on the sea. Exploitation of resources in demand on international market (see Rambo et. al. 1988, Narumon Hinshiranan 1996) create ecological niches and are linked to international commerce. This makes (even “creates” according to some anthropologists) ethnic groups who move to the edges of the States in order to obtain specific products. But such analysis is not strong enough to explain the extraordinary potential of adaptation and the almost substantial quality of the pattern allowing the Sea Faring populations to adapt themselves, integrate what is needed and make syncretism one of their major strategy: they are still alive to day, even if only few thousands. This capacity allows them to still live at the dawn of the second millenium and to be the last “free”, nomads, non Muslim, non Buddhist of the region.³ Adaptation depends on the socio-economic level of development of the country where the nomads are living, as we have seen for Myanmar and Thailand. They have a “natural” system of interacting with others and adaptative strategies to integrate the cultural potentially destroying inputs. They can adapt themselves, individually or collectively, to any situation as tragic as it can be (war, slavery, camps, national parks). The choice (Benjamin 1985 and Wee 1988) is also an important element which conditions the way the interrelations are developed. A specific population choses to integrate the dominant environment (Myanmar Moken) or are more reluctant (Thai Moken) and nothing can be done against this choice, as Benjamin (1985) and other have already stressed. Of course it happens that the choice is made for them, forced assimilation (in Malaysia for instance).

In Thailand, Moken chose to stay in Surin Island even if I advise them to stay in Myanmar. Cultural dynamism is first of all a choice of developing deeply rooted cultural

³ Unfortunately this is changing for Christianity which succeed in a way in its aim after the tsunami of 2004. But let us not forget that 50 years of missionary activities with the Moken in Myanmar did not have any impact.

patterns, which can be at times put aside for a while, reactivated (acculturated Moken of Elphinstone Island going back on sailing traditional boats in the Archipelago) or destroyed (cultural suicide). Historical factors help the ethnic groups in development of cultural choices. Moken in Thailand and Myanmar are Sea Gypsies but not “integrated” Malaysian Orang Laut; they chose their places and livelihood, they decided to live on boats in the islands of the Tenasserim after a cultural and historical shock. This one, as far as the indigenous discourse is concerned, is slavery (and the situation is the same for the Moklen).⁴ So all the implementation of development or integration projects should be first understood as a cultural shock revealing cultural patterns. This is where the anthropologist play a great role. Ethnicity and strategies of adaptation are changing according to history and cultural patterns, nothing is determined in advance; but the strategies adopted could be foreseen by specialists. These adaptative techniques, these always changing relations towards outsiders, is the main difficulty when working with nomads. Nomads have their own way to deal with time, space and mobility. These characteristics should be taken into account before deciding of any implementation of development or integration projects, like giving them rights (citizenship and lands for instance). Most of these projects freeze their potential of adaptation, by imposing them rules they cannot cope with. They have to change. Obtaining the title deeds is the main steps towards the integration (cf. Thung Dap Moklen village of Ko Phra Thong, O. Ferrari et al, 2006), according to the developers and NGOs, because it should allow them to straighten their ethnic revendications.⁵ This has not been the case after the tsunami. Even the Moken and Moklen with given lands chose to adapt this new apparent sedentarity to their cultural pattern by reorganizing their kinship based mobility. They are good at that. In other

⁴ In their legends and founding myths, allusions are made to their enslavement having taken place on the eastern coast. This is perhaps true, as certain factors exist which favour the idea of Moklen slavery.

1) Certain authors, like C. Court and M. Larrish, feel that the Moklen were indeed slaves and perhaps were used as porters along the trans-isthmian routes.

2) Practically all of the Moklen work as humble labourers. They refuse any possibility for social advancement. It is this status which gives them their identity but they remain at the mercy of seasonal employment by the local taukays, working as shrimp producers, small fishermen, road menders, rubber cultivators, farm workers, etc. They are *luk tchang*, “labourer” (a Thai term used by the Moklen), in fact coolies, like those of olden times, who were also descendents of slaves. At the present time, they have simply become docile manpower.

3) Before the relocation project (after the tsunami of December 2004), they owned no property except, at times, a modest piece of land and they more often than not live on Royal or Government lands, depending on the good will of the administration to ensure their survival and their residence there. These are the remains of slaves temple and the royal slaves of former Siam. Even those who own a small piece of land work as labourers.

4) The Moklen founding myth of the Ancestor Sampan tells the story of a forced migration which occurred after a conflict with a Siamese. The “Great Temple” (Mahathat temple) of Nakhon Sri Thammarat (the ancient Ligor), on the eastern coast of Thailand, is reputed as being prohibited to the Moklen, who insist that it was they themselves who built it. Were the Moklen “slaves temple”? The separation between the Moklen and the Moken probably occurred after the Moklen were taken into slavery. We have an echo of this in the myth of Sampan. As for the Moken, their enslavement by the Burmese and the White Men is narrated in the epic poem of Gaman.

5) There is an oral story which speak of the Moklen having been brought into slavery in Nakhon Sri Thammarat. And there exist a Thai booklet which tells us about the wonders of the 14 Southern provinces, for instance; it mentions the fact that the Moklen are not allowed to go in the Mahathat temple of Nakhon Sri Thammarat.

It is interesting to note that the most important Moklen ritual follows the Moken lunar calendar but it has now become a ritual for rice. By becoming sedentarized, the Moklen discovered the pré-Islamic beliefs concerning, above all, rice. Whenever they are able, all these littoral communities are engaged in shifting cultivation. This is the main economic activity of the Austronesian groups who came and settled down in these regions. The Moklen have become the guardians of these techniques which are disappearing in the peninsula. They are the image of a littoral population who, when they came into contact with more developed people, were unable to continue following a nomadic way of life. They well represent, culturally if not ethnically, a stage in the migratory road of the People of the Sea.

⁵ But even for the “land” ethnic minorities the problem is far from solved. Community Forest Bill of November 2007 grants legal rights to communities to manage forest lands surrounding their settlements, but only grant for the population living for at least 10 years.

words, integration is a natural force but has to be assumed by the developers knowing that the ultimate choice will always be the ethnic one.

4. What are the Ancestors' plan for the Future of the Moken? A Millenarist Quest

What are the real impact of the development of Indigenous rights? Nothing else that what the developing policies makers, scientists or NGOs think they are. Opportunities to claim lands, citizenships, salary workers in the tourist business? The awareness of the right to claim land for Sea Faring population is an abstruse notion for them and they do not integrate it as a cultural landmark. They are "in-between" people, mainly living on the sea, on the strand, in the mangrove, in the interstices left "open" by intruders, pieces of land belonging to government or ancient *taukay* whom they trust up to the point to give them up their title deeds to them. Having too much is to be competitive thus dangerous. For the Sea Gypsies it is better to let the *taukay* deal with local officials or underground mafia like networks. They redeem destroyed nature (tin, timber, shrimp farming...), manage the places where they stay in order to permit the renewal of halieutic resources. Nomadism is a sustainable management of cultural and natural resources. By managing their dwelling littoral and island niches, they successfully perpetuate their tradition based on adaptation, mobility, exogamy.

This does not mean they cannot adapt themselves to new rules and ownership. But is it that clear for them that they will not be able to survive without claiming some places as theirs? The millenarist movement which appear in the Myanamr side of the Mergui Archipelago show how much they are eager to find a way out. The Spirit Poles ceremony and celebration of the world beyond is not efficient anymore and based on old system of wandering and going from an island to another one to find food and spouses. The ritual are nowadays adapted and more individualized, they also include a lot of new foreign elements. But the question remains: what should the Moken do when the ancestors remain silent? Even trying to please other powerful ancestors (Military, Westerner...) they do not succeed in finding a regulatory way of keeping alive their nomadism. From 2006 to 2008, almost 120 boats of the 150 *kabang* were no more used. This millenarist movement show the tensions in the group, whose individuals try to find a shaman able to show them how to deal with the demographic pressure from land people, how to develop new economically and socially viable cultural patterns, they want someone to make them see the way to do when dealing with outsiders and how to create new bounds, "contract" as they put it, with the spirits.

The Moken in Surin Island still perform their rituals (*bo lobong* "doing spirit poles"); the Moken of the "Ideal Village Island" (facing Lampi island in Myanmar, and "given" to them) also still perform the ritual. This means that tradition, even if static and non syncretic, stay alive when there is an "official" agreement leaving nomads some piece of land (Spirit Pole Festival is land ritual, performed before the rainy season). But the main spiritual stream of the Moken society is not leaning toward the conservation of this tradition. Moken have to adapt their vision of the "real" world" and "world beyond" to a greater extent than before and this can not be attained by the spirit poles anymore. Nonetheless this ritual will remain as an historical landmark (in the same way than old Malay traditions appeared during the ritual, re-enacting their historical background). Moken have to find first a meaning to the changing situation; without an answer, nothing can be done to "help" them and boats will stay on shore. The actual cultural void, reinforced since the tsunami, is filled by the NGOs and Myanmar fishermen, both groups finding an opportunity to make money out of the disoriented Moken.

It could have been the same pressure that made the Moklen and Urak Lawoi to compose so well in the complex interwoven rituals of *Duan Sip*, Chinese “Vegetarian” Festival, Fourth Month Moklen Ceremonies (cf. O. Ferrari this volume). The Moken are now facing the same challenge of being part of the imaginary and ritual space of the outsiders living with them. Even if the Myanmar fishermen changed their traditional vision of the world of spirits and developed new rituals and *nats* (cf. M. Boutry, 2007), the Moken ritual tradition do not enter much in these new forms of ritualization. Moken shamanism is respected as a powerful mean to get answer in an environment not completely dominated; Moken healing trances also are accepted by the fishermen. So gradually the Moken vision of the world will become a substrat in a wider blossoming local Myanmar beliefs. Urak Lawoi and Moklen found an answer, the Moken should be given some time to find their own answer after what, it might be that implementation of integration policies will be easier, because the willingness of the “targets” will exist.

5. *Taukays, Indigenous Rights and Nomad Territory*

Moken in Thailand, especially in Surin Island agreed on helping the National Park, they made it clear that they were ready to participate to the preservation of the plants, provided they were given the right to build boats (which as I explained to high ranking officials will not affect the ecological balance, if so the Moken should have disappeared long ago), the Princess Mother give them a green light to stay there in 1986, thus giving them a place in the Nation. But a step was essential and neglected: the necessarily, even if temporarily, switch of *taukay*. All the implementation of integration policies should take into account the *taukay*. It is the right discussion partner, he is the one who can change the pattern of the society to help it to integrate the new social policies and development programs. But this will mean accepting working with border law people. What did the Moken of Surin want first in Surin national park the first years of 1980s?

The authorities of the park should have played the role of the *taukay*, as the Moken wanted, at least at the beginning of their interrelations, and maybe for a transitional period used to find a way to live together. But this was not possible because of the iron rule of preservation of nature and the greed of the officials who only want to make money the quickest way (cutting trees, importing illegal goods from Myanmar), illegally bringing tourists... And it was the Moken who are put in jail if touching a turtle or cutting a liana. For local park corrupt officials, Moken were not worth to be taken care of, so they only try to enforced the rules stipulating that nobody was allowed to live by nature itself in a national park. Nonetheless Surin National Park was allowed to cut the trees for the park of course, building were erected on Moken cemeteries. By oppressing and imposing iron rules to harmless minority people, official put in place a derivation system allowing them to do what they want while public interest is driven somewhere else.

How to chose places for the Sea Gypsies without settling them down and destroying their potential of self adaptation? This is a difficult point because almost all the islands and every inch of the littoral “belong” to them. They have been dwelling there for many centuries, knowing every piece of mangrove, land, hiding places for lobsters, crabs, fish... They adapt their production to a sustainable level and switch rapidly to others sources of incomes if needed. Yes, they can adapt, but national agencies first should wait the readiness (and this will be quick) of the Moken, then draw a map of the knowledgeable landmarks and geography inscribed in their mental cartography, collect the numerous “wise practices” which have been crucial for the recovery after the tsunami, and then decided, what will be the places given to them or which space should be allocated to their displacements.

After the tsunami it has been revealed that a lot of Moken and Moklen had some ground to claim rights for lands (because they paid taxes). It has also been clear that most of them did not want to be true owners of lands, knowing the hardship they will endure (school, non accessibility to the sea...) and the pressure from greedy local businessmen. The *taukay*, in its old mafia-like management style, was the only real protection for them. But it is dying tradition and Sea Faring populations are on their own now. Why bigger plan could not be drawn, constructive policies made, for a better integration and survival of the Moken? They can be left with the possibility of using the same area that the tourists can visit, and this will include Southern Myanmar. And for tourists it is a good signal of the respect and preservation of culture to see a flotilla of Sea Gypsies. Policies makers should link expansion tourist projects with nomad mobility.

By tradition Moken will use the possibility of claiming “something” in order to better adapt and buying them time to adjust their own strategies to deal with the outside world. In fact, no outside project has been fully fulfilled and certainly not for the benefit of the Sea People. The tendency of helping ethnic minorities to claim their rights is a consequence of the moral obligation to be a citizen like any other. This paves the way for not prepared and often poorly educated people to take care of populations who do not ask for anything. The first action for a developer, and specially the NGOs, is to make “his” population a demanding one (like the Moklen during the tsunami who call themselves “baits” for the NGOs because they drive attention). Demanding is a necessity in our world of competition; the one who does not claim or fight has nothing. But fighting was never an option for Sea Gypsies who avoid conflicts knowing they will not survive them; they are non violent people.⁶ Nonetheless the Sea Gypsies know very well how to ask and beg more than necessary; to make yourself poorer than you are is flattering for the people who, by giving, earn some new *bun* (“merits”) and put them in an artificial higher position. They will live in peace and this will also leave them a space in the Tenth Month ritual where they are “official beggars”, a status which allocate them some space in the mainland dominant world. “Let them roam around, they are no threat, let them beg those poor creatures” is the general credo of the Thai, Malay and Myanmar people. But now nomads see the imposition of integration ordered by State policies as a necessity if they want to survive. They have to comply with them, at least temporarily.

The national agencies who implement the government policies are helped by NGOs, researchers, volunteers, all of them in great need of a demanding “backward” populations who could justified their expenses and social experiences. And who is better that a nomad roaming endlessly in the sea, with no education, no health care, no lands... Integration implies claiming rights, it is seen as an obligation to be part of a Nation and NGOs help to raise awareness of these rights. But, in reality, letting social order and interrelations work the own traditional way will be more efficient. Sea Gypsies were always free to go in their own world and deal with environment their own way, protecting their culture and the surrounding nature within a ecological and demographic balance. This way of life was depending on the traditional patron-client system, embodied in the institution of *taukays*. They were mainly Chinese entrepreneurs and middlemen, who took the opportunity to put the nomads in perpetual debt to maintain them in a certain dependence, but at the same time they have to provide security for their “investments”; he eventually marries one of their women, which the Moken give without too much reluctance because the *taukay* make money on you but protects you also. The stronger he is the better you are protected.

The Indigenous Rights (mainly citizenship and land ownership) are commitments made by outsiders and in which local ethnic must be involved (the Moklen “baits”). And there will always be somebody to help outsiders within ethnic groups composing Thailand mosaic;

⁶ A common feature for the nomads (cf. Dentan 1968).

whatever your ethnic or religious appartenance you will find some person devoted to your project, because it is a cultural accepted necessity for almost all ethnic minorities to provide some help to stranger in order to difuse the danger, and try to get rid of it. There will always be some sort of concertation and some concessions leaving some space for the implementation of integration policies.

But one should be aware that some of the best spokesmen are the *taukays* (who know how to deal with the Moken and change their economic pattern), the anthropologist (who know the cultural background, the strength and the weakness of the society) and the shaman (who know the tolerance threshold of the society). The shaman, acting as the “elder” of the society can accept projects without knowing if the group will follow the guidelines, because of the egalitarian tendency of the Moken society. The “political” structure makes it difficult to involve an entire group, scissions and regroupments are part of nomads’ strategies, which make the social situations volatile and very difficult the implemntation of programs. This is the reason why NGOs projects mainly aimed at sedentarized the Moken first, making them depending on international or national aid in territory which are of no use for them. This goes along very well with the national policies of settling down nomads, and with missionaries aim because they can better dominate their victims. Involving the society in the projects drawned for it is almsot impossible, even if it is imposed through “democratic” means.

Myanmar authorities, in the 1960s, give Moken the opportunity to select a representative, who would act as a spokesman for the society and help the national integration of the nomads. But this leads the Moken nowhere because the decison could not be implemented at the flotilla level. The selected representant was a shaman and could not act against its people and only try to difuse as much as he can. Moken were not prepared to propose or claim something. Then Myanmar authorities decided that there is nothing to do with the nomads. Only the Japanese, during the Second World War, succeeded in regrouping them in camps to exploit mines; it almost destroyed the whole society, because regrouping nomads is not a sustainable solution (the Myanmar authorities try it in Lampi and failed). Flotilla must share territories in order to be able to survive in their nomadic way of life. This is not an option actually for the national park in Thailand and the regrouping in modern Moklen and Moken camps in Khuk Khak, Ko Lao and Khura Buri. Thai integration policies take the worse of all tentatives, separating the flotilla and forbidding exchanges between islands or colleting (national park) and regrouping in “ideal villages” drawned by architect helped by the sedentary mind of developers and NGOs volunteers.

Nonetheless it should be seen as an encouraging signal that the demography in Surin Island national park is increasing. And this place, which had welcome all important Moken shamans and knowlegeable men, is a stronghold of Moken culture. It succeeds in its own way to cope with the authorities and determine a certain level of traditional interrelations with them.

6. Fiction and reality: who are the ethnic minorities?

The new potential rights, notably concerning lands owneship, refer to a revisited evolutionist ladder. Based on land tenure and managment, ethnic population are labellised:

1. Hunters gatherers, transborder land-nomads (which land can one give them? What citizenship? What country to chose...?).
2. Swidden cultivators (the main focus of integration policies in the 1960s).
3. Sedentary cultivators (on their way to understand what *thainess* is made of).
4. Cereal cultivator (wet rice cultivators in Thailand) at the top of the ladder.

Being labelled according to their possibility to get land and manage it “correctly”, they are becoming more like “us”, thus fighting for their rights. This was especially the case with the Hill Tribes. But what is missing is new extremities, two groups who were regarded as being outside the classification. The evolutionist scale is wider now than at the time of Morgan, but it is still efficient, in the one hand because State policies makers explicitly refer to such a scale, from nomads to rice farmers (that is to say uncontrolled, untaxed and “unproductive” people to taxable, productive and “reasonable” people) and in the other hand because the scale implicitly refer to and is associated with ethnic (people at the margins are not regular citizen and sometimes could even not pretend to be citizen at all) and geographic boundaries (often the mountains, the place for slash-and-burn nomads cultivators seen as “savages”, separating the wet rice cultivators, considered as the “civilized”).

But in all these diagrams, from Morgan to modern policy makers is the sea. The sea is the latest boundary to be conquered and people living on it are outcasts, newly “rediscovered”. They are thus a new extremity at the bottom of the evolutionist scale. And the new winners of the modern evolutionist scale are urban dwellers. Like Keyes wrote (2008), in Thailand, at the apex of the hierarchy is the small number of urban dwellers who speak standard Thai as their primary language. Most of the population living in the Chao Phraya River basin and the Northern part of the peninsula who speak Central Thai dialects also are considered to be “true Thai” (*Thai tae*). So we have to add to the former evolutionist scale at each extremity a new category (which Morgan did not think of because they were not considered as having the same nature): at the top extremity of the evolution the urban Thai and at lowest extremity the Sea Gypsies. Ironically these two extremities have in common to not relying on land for their survival. Thus, the land tenure together with the evolutionist ladder, do work only for intermediary stages, those of the cultivators, who in fact are either leaning toward the top or bottom but cannot remain still. They are only on a passage for the next step of evolution. Strangely enough, small nomad populations resist far more better than bigger ones and, among them, Sea Gypsies resist adaptation far more well again. They have a liberty which comes from their technical and traditional knowledge of an element, the sea, and nobody can fight them.

These two groups pose threats and problems for the Nation State ideology ;

1. The Sea Gypsies because they represent what the newly developped country does not want to see: its past, the human being history, where they come from, its nomadic and thought erratic wanderings, in brief the beginning of their evolution. “Get rid of the past” is the leitmotiv of most newly developed countries! Sea Gypsies offer an image of what could have been and a living proof of what should never be from the point of view of a nation who want to copy and do better than the liberal anglo-saxon model: non violence, non accumulation, partnership, fidelity, equality, freedom, all values real for the Sea Gypsies but illusionary and, in purpose always claim to be essential in all the intregation project and objectives to be achieved by a fully developed democracy. Here is the gap between reality and ideology.

2. The developed and “democratic” middle class which allows itself to look besides the *thainess*⁷ implemented in the end of the 1950 by the always stronger civil servant services. They are now the “educated” population which can turn the political tide of Thailand.

⁷ This concept is a very complex one. But for our purpose let us say that the main corpus of the *thainess* is language, Buddhism and respect for the king. A part from buddhism in its aggressive posture (when politician will stress the necessity for a buddhisiation of the margin) *thainess* is not a problem for the ethnic minorities. The weakness of the state in Myanmar gives Buddhism a greater importance in “civilizing the margin”.

Researchers are aware that integration policies does not favor development of the ethnic minorities. According to Duncan and other authors (*Civilizing the Margins*, 2008), development mean giving special assistance to the populations which needs them according to the national and international standards, built upon indicators like poverty, health, education. These three fundamental pillars of the development projects are exactly the ones which forbid the Sea Gypsies to enter and compete with the Thai, because their culture is based on the virtue of adaptation, non confrontation and non accumulation. This means they do not want to compete the national citizen which will always be superior and advantaged, so why bother? Secondly, raising living standards means living with credit to invest, but Sea Gypsies cannot be responsible of it because the traditional indebt relationship with the middlemen who manage it. Accepting to be their own *taukays* will destroy the benefit of the counterpart of this perpetual indebt system, protection and freedom to go at sea, tearing apart their actual nomad structure. Nonetheless, today some Moken play the role of *taukay* themselves waiting for a new economic structure to be installed; Moklen, more and more, can live without it and are better prepared than nomads Moken. It is far more culturally dangerous to supress the *taukay* in the Moken society because of the far away markets and exchanges places which the Moklen found near their villages. For the Moken, by letting the national citizen taking the good positions and letting go to them the profit for expensive goods (like swallow nests given to the Malay and turtle eggs to the Thai) and letting the Chinese “eating their head”, that is making benefit at the expense of them, they survive according to their own defined cultural standards. How can you change such a behavior, which have permitted them to live for centuries?

The cultural confrontation should not be the primeval concern for the researchers, Myanmar and its Moken deal very well without the state and NGOs. Researchers must realize expertises, offering the national agencies and international bodies the data they needed. By favoring the communication between ethnic groups and the State, they can be their spokesmen. If he had to be involved, it could only be on contractual basis trying not to interfere with the cultural research. The tension between the national ideology and minorities will only be stressed by the intervention of the reseracher who speaks for the people he studies and more than often thinks to “have the truth”, meaning at the end being forced to compromise to the detriment of the Sea Gypsies.

Development refers to raising the ethnic minorities standard of living according to “our” values and, more important, aim at raising their level of “civilization” through various social engineering projects. Although Southeast Asian governments are interested in developing the socio-economic status of virtually all their citizens, indigenous minorities often received special emphasis: development “targetting” ethnic minorities is a cultural as well as an economic project. These programs exemplify the great faith that Southeast Asian governments have in the ability of science and technology to enable policy makers to lead their populations into modernity.

These governments want to bring indigenous ethnic minorities into the modern age, to move them from more traditional or “tradition-bound” local social space into larger national and regional networks. The trademarks of this modern world include fluency in the national language, conversion to a recognized world religion, and entrance into cash economy (Duncan, 2008, p. 3). And furthermore fixing the populations on land is a mean to control and tax them.⁸ Controlling few thousand non violent, apolitic nomads is the strong signal of the willingness to destroy a way of life judged “archaic” and giving a bad image of the newly developed country. But the worse is to be seen and currently under process. Sea Nomads are being subjects of social experimentations and forced to change their culture but, at the same

⁸ The British colonizers already try this unsuccessfully leaving the patron-client system in place thus permitting the Sea Gypsies to survive.

time, this newly recognized ethnic minorities should play their tradition in front of tourists looking for “authenticity”. They have to perform their Ethnic tradition while with tourists and they must be regular Thai citizen when with the Thai? This is a psychological difficult balance to maintain. How can one ask someone to change and preserve its culture as the same time? Change to please the liberal economy and preserve to please the tourists...? Ethnic minorities have no real solution to survive. State policies recognize minorities when they have “devitalized” their tradition and rebuilt them for cultural shows.

7. Ethnicity and Borders

Border is used to reinforce ethnic minorities identity. Borders allow commerce, exchange exogamy, protection. Ethnic boundaries of course are used to develop interrelation strategies. But even the modern frontier is used to consolidate the cultural background. Moken social space for instance is one and unique, its specific cultural patterns are strong and the frontier is part of it. It helps to shape the economic networks (price are better in Thailand than in Myanmar), social networks (Moken possible spouses are in Thailand and the *taukays*, traditionally leave on the Thai side of the border) and frontier permit a political choice (Moken of St. Matthew in Myanmar chose to live in Surin, an island belonging to their territory but situated in Thailand), displacement in times of national turmoil are easier. At the frontier, the, Moken can look to other possible “choices” made by other populations, they have access to goods unavailable elsewhere, then can have a glance to the “global world”... Moken go back and forth into their culture and the outside world, thank to the frontier. But there is a price to be paid, notably concerning health. Frontiers are places where traffic is intense, exchanges and drug abundant, all factors which make the frontiers “gates” for the spread of diseases which could be brought back to the islands.

Having two citizenships (even if, apparently, the Thai State can stand that) is not acceptable on the long term, a choice will have to be made; that was the Moken choice in Surin. Thailand is a country which switched rapidly in modern times and conception of borders, going back from a “geo-body” representation of the nation, implying loose structured margins, supple and based on multivassality perspective inscribed in environment (Winnachakul, 1994), to a strict vertical modern nation with fixed (or dreamed as fixed, cf. the Khmer and Thai dispute on the border line) frontier.

In Myanmar, history brings a different perspective for the State to look at the country. “Leach starts with the proposition that the history of such entities as ‘Burma’ cannot be seen as that of ‘nation-state’ with defined frontiers. In the northern regions at least the analogue of ‘frontier’ is the interaction of two different ecological-cultural adaptations. First, the wet-rice cultivating, valley based Theravada Buddhist, Indian-influenced polities of charismatic rulers, which are in a certain predictable relation with hill peoples, Chinese-influenced and governed by patrilineal chiefs. Ethnic identity and language are determined by these cultural-ecological adaptations, not by some conjectural history based on linguistic relations.” (G. Wijeyewardene, 2002, pp. 129-130). Southeast Asian traditional way of seeing its land in Myanmar and the modern and vertical construction of the Thai State are non exclusive when dealing with ethnic minorities. Southeast Asian states have always balanced between tradition and modernity, especially with the mobility and the border crossing flux.

Myanmar and Thailand southern border issue does not lead to ethnic confrontation, and rely more on old transborder routes agreements which the states recognize as vital for them. Modern rulers of international bodies (World Bank, UNESCO, UN...) changed that relation and Thailand is quicker than Myanmar to keep its “integrity” by absorbing its populations at its margin, leaving them no real choice. Not moving on the same imposed vision of integrity the Burmese situation give space and time for Sea People to adapt within their traditional interrelations and interethnic frameworks. A frontier for a Moken is not

closing their social space, but it is for international workers or “regular citizen”. As a result after the tsunami NGOs intervention in the Moken society cut artificially a common cultural space. Moken from Myanmar went in Thailand to take the children in distress the day after the tsunami and before any other institutions. Everything was organized by Moken transborder mobility and solidarity and then desorganized by NGOs which “forgot” Myanmar and thus reinforce the segmental potential of the frontier (and reveal the main issue of the million of Myanmar citizens migrating in Thailand).

These events of transborder nomads or “territorialized” NGOs or citizen brings into light two conceptions of borders, the Winchanakul (1994) one which saw the border as the interrelation in multi-vassality and multi-ethnicity (see also Horstmann 2002) complex interrelations inscribed in social space (G. Condominas 1981) and the modern conception which wants a clear cut line for ethnic groups and nation, only to be able to organize the transborder migration flux and control flows of goods. The latter of course is the one which actually concerns the ethnic minorities. How can you give the right of the soil to a wandering people? The Hill Tribe have at least a weapon to fight the State (they need lands to grow cash-crops instead of slash-and-burn opium oriented cultivation) and need for integration policies (they need a market and roads). Their needs for an official appropriation of the soil can be discussed.

For national agencies in charge of integration of ethnic minorities, the motto is “settle them down and give them land”. Yet, the fight is far from over for Hill Tribe, but this is nothing to compare with the Southern situation. Southerner Sea Gypsies ethnic minorities had never been given the rights to be recognized at the national level as were the Hill Tribes (no communist threat and no opium cultivation). And furthermore, between the 1960s and 1990s, there were no land claims. But things have changed since the tsunami. Post tsunami situations regarding land, citizenship and exploitation of a given territory have been pushed ahead. People of the sea live from the sea and wandering to collect food and exchangeable products is their aim, their supple way of playing with the margins. They create wealth and knowledge, they knew the tsunami was coming for example. Why so not just leave them to their own traditional way of dealing with other and let them their social and geographical mobility? Sedentarism is not an option, it results from a pressure.

The chance of Southern Thailand is that research currently undertaken and policies implementation have not brought their results. Nothing is yet fixed in the definition and/or imposition of an ethnic or social canvas. We have the responsibility to find a place for the ethnic minorities to express their motivations, their dynamic cultural patterns, their knowledge of nature, their adaptability. We are here to show the reality of a particular groups of populations who have a strong position and knowledge in the marine environment which will be useful for the the construction of a balance system between nature resources and their renewal. As far as sustainability is concerned Sea Gypsies take the lead. They have been looked upon for a long time because they do not have land, they are sea faring populations, and because they do not provoke any competition with Thai wet-rice cultivators or palm and rubber growers. Not competing does not mean they are worth nothing. Moken save life during the tsunami because their knowledge makes them anticipate the catastrophe; Moklen have redeemed the destroyed environment of the tin miners. They integrate it in their symbolic and physical appropriation of the environment. Furthermore let us note once again that they have interwoven their cultural relations so deeply with the Thai that their integration is not a problem. They can be traditional or modern, they can go forth and back in their traditions patterns, they are supple and they survive very well. Why so impose integration policies if not for the only benefit of tourists, businessmen developers and missionnaires? King Rama V

have recognized Moklen population, thus giving them space in the Thai State and national conceptual framework. But the same rules should apply to the other Sea Gypsies who were present at the same time that of the Moklen.

It takes time for a dominant population to accept the rightness of the position and social organization of a ethnic minority. Because Thai people have to affirm their cultural choices which destroy the harmony existing between human and its environment (which they now praise), the Sea Faring populations must be seen, not as a model of harmony with nature, but as backward and giving a bad image of a nation who is fully prepare to head towards development and modernization. They are the black sheeps of national development, willingly putting themselves at the beginning of the evolution chain and on the way of the take off of the Thai economy. Now that the Thai Nation is fully involved in the international and regional organigrams and diagrams, they have to comply with certain new rules, imposed by the developed countries. But I don't think anyone is in the position to give lessons on the subject involving the conflicting issue of ethnicity: genocide, massacre, social desintegration, every continent or region had its share. Ethnicity is powerful tool for destroying the otherness.

References

AEUSRIVONGSE, NIDHI

2004 Building Popular Participation: Sustainability of Democracy in Thailand, *in*: Michael H. Nelson, ed., *Thai Politics: Global and Local Perspective* (Nonthaburi, Prajadhipok's Institute), pp. 1-24.

2004 "Mong sathanakan paktai phan wan kabot chaona [Perspective on the southern situation through the spectacle of "peasant rebellions"]", *Silapa Wattanatham [Art and Culture]*, 25 (8).

2005 "Understanding the situation in the south as a millenarian revolt", *Kyoto Review of South East Asia*, March 6th (URL :<http://kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/index.html>).

ANNANDALE, Nelson & Herbert C. ROBINSON

1903 "The coastal people of Trang", *Fasciculi Malayenses: Anthropological and zoological results of an expedition to Perak and the Siamese Malay States, 1901-1902*, London, University Press of Liverpool, pp. 63-65.

1903 *Fasciculi Malayenses: Anthropological and zoological results of an expedition to Perak and the Siamese Malay States, 1901-1902*, Part II, London, University Press of Liverpool, 116 p.

BENJAMIN, Geoffrey,

1985 "In the long term: three themes in Malayan cultural ecology", *in*: Karl L. Hutterer and A. Terry Rambo, Georges Lovelace, eds., *Cultural values and tropical ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, pp. 219-278. 417 p., figs., maps, illus. ("Michigan Papers on South and Southeast Asia", n° 27).

BOUTRY, Maxime

2004 "Un système symbolique en construction: l'exemple du bateau birman", *Techniques et culture*, n°43-44, *Mythes. L'origine des manières de faire*, pp. 261-275.

2007 *L'archipel Mergui, Croisée des Mondes. Dynamiques d'appropriation du territoire et expression identitaire des pêcheurs birmans*. Thèse de Doctorat non publiée, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 453 p.

BOUTRY, Maxime et Jacques IVANOFF

2008 "De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques", Bangkok, *ASEANIE* (à paraître).

- [COLLECTIF] Cultural Encyclopaedia of Southern Thailand
- 1986 *Sa:ra:nuklom wattanatham pha:k tai [Cultural Encyclopaedia of Southern Thailand]*, Songkhla, Taksin Khadai Study Institute, Srinakharin Wirot University (with the support of the Toyota and Taksin Khadai Study Foundations), 10 vol., 4389 p., fig., tabl., cartes, ill. [in Thai].
- CONDOMINAS, Georges
- 1972 "De la rizière au miir", in: J. M. C. Thomas et L. Bernot, (eds): *Langues et techniques, nature et société*, tome II, *Approche ethnologique, approche naturaliste*, Paris, Klincksiek, volume d'hommage à A.-G. Haudricourt, 115-129.
- 1980 *L'Espace Social. A Propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, (Coll. "Sciences"), 539 p., 3 index.
- COUILLARD, Marie-Andrée
- 1984 "The Malays and the Sakai: some comments on their Social Relations in the Malay Peninsula", *Journal of Malaysian Studies*, vol. II (1), pp. 81-108.
- DENTAN, Robert Knox
- 1968 *The Semai, a Nonviolent People of Malaya*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- DUNCAN, Christopher (editor)
- 2008 *Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, NUS Press, Singapore, 284 p.
- DUNCAN, Christopher, R.
- 2008 "Introduction", in: *Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities* (edited by Christopher R. Duncan, NUS Press, Singapore, pp. iv-xx.
- 2008 "Legislating Modernity among the Marginalized", in: *Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities* (edited by Christopher R. Duncan, NUS Press, Singapore, pp. 1-23.
- FERRARI, Olivier; HINSHIRANAN Narumon; UTPUAY, Kunlasab; IVANOFF, Jacques (in collaboration with M. Bourdon, M. Boutry, T. Lejard, A. Mohamed)
- 2006 *Turbulence on Ko Phra Thong (Phang Nga Province, Thailand)*, coll. Kétos Anthropologie maritime/SDC (Swiss Agency for Cooperation and Development), 183 p.
- GARVERS, Mikael
- 2008 "Moving from the Edge: Karen Strategies on Modernizing Tradition", in: *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region* (edited by Prasit Leepreecha, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng), Mekong Press, pp. 145-180.
- HERRIMAN, Michael
- 2005 "Language, Ethnicity, Culture and the Conflict in Southern Thailand" *NUCB journal of language culture and communication*.
- HORSTMANN, Alexander
- 2002 *Class, Culture and Space. The Construction and Shaping of Communal Space in South Thailand*. ILCAA (Southeast Asian Regional/Cultural Studies Tokyo).
- 2002 (with Ryoko Nishii eds.): *First Inter-Dialogue Conference: Imagining Southern Thailand: Current Transformations from a People's Perspective*, Prince of Songkhla University, Pattani Campus, hosted by Harvard University.
- 2002 *Trapped Ethnic Minorities and Local Reworking of Citizenship at the Thailand-Malaysian Border*, Working Paper, Center for Border Studies, Queens University of Belfast.
- 2006 "States, Peoples, and Borders in Southeast Asia", in: *Articles. Kyoto Review of Southeast Asia*, N° 7, pp. 1-9.

- HUTTERER, Karl L. and A. Terry RAMBO, Georges LOVELACE (eds.)
 1988 *Cultural values and tropical ecology in Southeast Asia*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, pp. 219-278. 417 p., figs., maps, illus. ("Michigan Papers on South and Southeast Asia", n° 27).
- IVANOFF, Jacques
 1997 *Moken, Sea-Gypsies of the Andaman Sea. Post-war Chronicles*, White Lotus Press, Bangkok, with contributions by F. N. Cholmeley and P. Ivanoff, translated by Francine Nicolle, 159 p., index, gloss., bibliogr., 84 plates, 4 maps.
 1999 *The Moken Boat: Symbolic Technology*, White Lotus Press, Bangkok, translated by Francine Nicolle, 171 p., index, app., gloss., 3 maps, 84 b. & w. pictures, 59 color pictures, 32 drawings.
 2001 *Rings of Coral. Moken Folktales*, White Lotus Press, translated by Francine Nicolle, 490 p., 11 colors and 20 black and white illustrations by Luca Gansser, gloss., bibliogr., index, 10 maps and tables.
- JACQ-HERGOUALC'H, Michel
 2002 *The Malay Peninsula, Crossroads of the Maritime Silk Road (100 BC-1300 AD)*, Leiden (Holland), E. J. Brill, 2002. XXXVIII-607 p. (with chronology, bibl., ind.) + 47 doc. & 222 fig.
- KARDINER, Abraham
 1969 *L'individu dans la société*, Gallimard (Fst ed., 1939).
- KEYES, Charles
 2008 *Ethnicity and the Nation-States of Thailand and Vietnam*, in: *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region* (edited by Prasit Leepreecha, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng), Mekong Press, pp. 13-53.
- LARRISH, Michael D.
 1991 "The special relationship between Moken, Acehnese, Chamic and Mon-Khmer Studies: areal influence or genetic affinity?", Paper presented at the *Sixth International Conference on Austronesian Linguistics*. Presented by Lawrence Reid. Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
 1993 "Who are the Moken and Moklen on the islands and coasts of the Andamans Sea?" in: *Pan-Asiatic Linguistics, Proceedings of the Third International Symposium on Language and Linguistics*, Vol. III, pp. 1305-19. Bangkok: Chulalongkorn University Printing House.
- LINTON, Ralph
 1967 *De l'homme*, Paris ed. De Minuit, coll. "Le sens commmun", (Fst ed., 1936), 535 p.
- MORGAN, Lewis Henry
 1877 *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York, H. Holt and Company.
- NARUMON HINSHIRANAN
 1996 *The analysis of Moken opportunistic forager's intragroup and intergroup relation*, Ph. D., Anthropology, University of Hawai'i, 231 p.
 1996 "National Park Conservation Policy and the Maintenance of Indigenous People's Way of Life", *Proceeding of the 6th International Conference on Thai Studies*, Theme II: Cultural Crisis and the Capitalist Transformation, Chiang Mai, 14-17 october, pp. 97-108.
- PRASIT LEEPREECHA, Don MCCASKILL and KWANCHEWAN BUADAENG (edited by)
 2008 *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region*, Mekhong Press, 379 p.

- PRASIT LEEPREECHA, Don MCCASKILL and KWANCHEWAN BUADAENG
 2008 "Introduction", in: *Challenging the limits. Indigenous peoples of the Mekong region* (edited by Prasit Leepreecha, Don Mccaskill and Kwanchewan Buadaeng), Mekong Press, pp. 1-10.
- REYNOLDS, Graig J.
 2002 "Introduction: National Identity and its Defenders: Thailand Today", in: *National Identity and its Defenders: Thailand Today* (edited by Graig J. Reynolds), Silkworm Books, Thailand, pp. 1-32.
- SRIVASAK VALLIBHOTAMA
 1978-79 "Ancient settlement in the four Southernmost provinces", *Muang Boran*, vol. 5, n° 2, 1978-79.
 1984 "La cité des rizières", in: *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, Décembre 1984, p. 27, photo.
- SUJIT WONGTHES
 1986 *Khon thai yu thi ni prawattisat sanghkom lae watthanatham khong chao sayam nai muangtai* [The Thai were always here: a social and cultural history of Siamese people in Thailand], Bangkok, Sinlapa watthanatham, Special Issue.
- THONGCHAI WINICHAKUL
 2005 *Siam Mapped. A history of the geo-body of a nation*, (1ère edition 1994, University of Hawai'i Press), Silkworm books, Chiangmai, Thaïlande, 228 pp.
- WEE, Vivienne
 1988 "Material Dependence and Symbolic Independence: Construction of Melayu Ethnicity in Island Riau, Indonesia", in: *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia*, edited by Terry Rambo, Kathleen Gillogly and Karl L. Hutterer, *Michigan Papers on South and Southeast Asia*, Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, n° 32, pp. 197-222.
- WIJEYEWARDENE, GEHAN
 2002 "The Frontiers of Thailand", in: *National Identity and its Defenders: Thailand Today* (edited by Graig J. Reynolds), Silkworm Books, Thailand, pp. 126-151.

“Sea Nomads, Burmese Fishers, and Inter-ethnic Relations”



Nomads versus Fishermen?

Economic structures and inter-ethnic relations in Southern Burma and Thailand

Maxime Boutry

*Program on Borders and Mobility among the Burmese populations of South Burma and South
Thailand*

Abstract

In the ongoing conquest of the Mergui Archipelago islands by the Myanmar fishermen, it appears that the strong interrelation with the Moken has been possible and settled mainly through the patron client relationship. Through it, the Myanmar fishermen had developed different ways to appropriate their environment, so far totally unknown until they choose to engage in fishing activities as far as these people are coming from the rice fields of central Myanmar. To understand how this patron client relationship succeeded in establishing an interrelation between Myanmar fishermen and Moken we have to take into account the Myanmar traditional social and cultural organization wherein the *kye'zu'shin* (which means “benefactor”, and literally “master of the ‘good deed for others’”) relationship is very pregnant. The different forms of this relation will be explored through the example of another fishermen population, the Burmese of the Ayeyarwaddy delta.

From this statement, we will explore how the non-understanding of the ‘master’ (*shin*) relationships by the humanitarian and development projects may have grave consequences over the targeted population, through the example of the post-Nargis cyclone response happening by the time being in the Ayeyarwaddy delta.

Finally, we will compare how these structural and identitary bonds within the Myanmar population and between fishermen and Moken allow the national, ethnic or social groups to adapt themselves to modern boundaries and forms of development. May this point of view threaten the usually accepted idea that ‘globalization’ imposed from far away ‘centres’, either nations or western countries, should finally suppress local cultural specificities?

Nomads versus Fishermen?

Economic structures and inter-ethnic relations in Southern Burma and Thailand

The patron-entrepreneur relationship is a characteristic of the interethnic organization as well as a vehicle of regional integration in the Malay Peninsula considered as a cultural and geographic unity. Our purpose is based on the interrelations between the Burmese and the Moken, sea nomads navigating in the Mergui Archipelago, strings of islands mostly situated in the deep south of Myanmar and continuing downward to the west coast of Thailand. The encounter of these two populations follows a recent migration of Burmese from the ethnical locally recognized *Bamar*, who succeed in a construction of dynamic of economical development of the marine fisheries in Myanmar. The appropriation of the Mergui Archipelago, and more widely of the Tenasserim region, went through interethnic relations, transfers of knowledge and new representations to integrate the marine environment, traditionally seen as “foreign” by the Burmese culture, essentially developed along the wet rice cultivation in the Ayeyarwaddy plains. Among the “instruments” used to achieve this appropriation is the patron-entrepreneur relationship, which helped structuring the bonds with the Moken.

How did the Burmese succeeded in assuming the role of the patron-entrepreneur? In which conditions (historical, geographical or cultural) is this relationship developed? Why is it still a structural socioeconomic pattern of the Malay Peninsula and may it defy the Nation-States’ centripetal wills of integration?

1. The Tenasserim, between Continental and Insular Southeast Asia, into the Malay Peninsula

Before taking a roundabout way by the delta of the Ayeyarwaddy in Lower Myanmar to assert further hypothesis, we will state that the Tenasserim as a part of the Malay Peninsula.

The Tenasserim is the southernmost region of the Union of Myanmar. It corresponds nowadays to the Tanintharyi¹ Division, since the new cutting-up of the ancient Burma into seven “ethnic” States and seven Divisions in 1983. But here we particularly consider the region, thus the Tenasserim to differentiate it from the administrative division, as the continuation of a cultural and geographic unity, including South Thailand peninsula and North of Malaysia.

For W. G. White, the Tenasserim marks the fusion between Myanmar and Malaysia, according to its geographic characteristics similar to the latter country. As he wrote, the Myanmar is the country of the peacock, while in the Tenasserim, like in Malaysia, the pheasant dominates (White, 1922: 27-28). Other animals common in Malaysia, as the pangolin and the mouse-deer

¹ The Malay name is *Tanah Sri*, “the royal (glory, prosperity, etc.) land”, and greatly resembles the Thai name *tanaosri*. Moreover, the Moken (sea gypsies of the region) use the Thai name *tanao* for the Burmese applying the geographic name to a region where the population lived. The seamen called the region *Tannaw ve*, which is the Malay form *Tanahsri* or *Tanasari*. The Burmese has been rendered as *Tenanthari*, *Tannethaiee*, *Ta-nen-tha-ri* and *Tanang-sari*. The Chinese name appears to be *Ta-na-ssu-li-sen*. *Tanhsri* is made of two Malay word, viz., *Tanah*, country, and *Sri*, prosperity, liberality, beauty, grace, glory; and *sri* the final syllab of *Tanaosi* also mean pretty, beautiful; glorious in Siamese. The similarity of *Tanah* and *Tanao* suggests a possible Sanskrit origin.

are found in this region. As far as the fauna is concerned, the resemblances with Malaysia are significant, with the kanyan for example that supplants the teak, and the presence of zalacca (*Zalacca rumphii*), indispensable for the construction of the *kabang*, the boat of the Moken sea nomads that are the northernmost point of the Austronesian migrations. Finally, besides the Moken, the Malays were in the majority to frequent the islands of the Mergui Archipelago, part of the Tenasserim region, which continues southward to Malaysia.

In fact, the dual reality (administrative and geo-cultural) of this area underlies its contemporary development. Indeed, the Tenasserim has been historically considered and situated at the peripheries of the surrounding kingdoms, namely Siam, Mon, Burma and the different Malay sultanates in the south. It is only recently that the Union of Myanmar claimed its right onto this forgotten region and its resources (even if the nowadays official borders has been settled at the middle of the 20th century) by consolidating the Thai-Myanmar border and displacing the region's capital from Moulmein (previous colonial capital) to Dawey toward the south in 1997. Afterwards, the Myanmar government counted on the intensification of marine fishing activities, along with the tourism industry², to develop the region and integrate it to the Nation-State economical, social and cultural boundaries. Throughout this period, while the tourism industry didn't progress and even decreased in the region, by contrast the marine fishing activities actually developed and are still developing, and carrying out well the assigned goals of integration. However it would not have been easy, as since centuries the exploitation of the Tenasserim resources remained a matter of preoccupation for the succeeding rulers of the region. It has been notably pointed out in the 19th century by the British occupants:

“Report places the Province of Tavoy far behind Martaban in point of fertility, [...] Mergui is as far behind Tavoy, as that place is inferior to Martaban. The average produce of good crops of paddy [...] in the neighbourhood of Mergui and Tenasserim is considered not to exceed from 20 to 40 times the expenditure in seeds” (*Selected Correspondence [...] for the years 1825-26 to 1842-43*. 1929 : 19).

Even the marine resources were hardly exploited, except by the Moken collecting shells, pearls and birds' nests (re-sold by Chinese patron-entrepreneur) and by some Malay fishermen. Later on, with the development of the Thai fishing industry, the waters of the Mergui archipelago were shipped by foreign vessels and the production by no means profiting to Myanmar. This point motivated partly the re-appropriation of this region and its resources. However, if it has not been undertaken sooner in the history, it may be mainly due to the geographic characteristics of the Tenasserim, mountainous and too narrow to extend in a large way the rice cultivations, over rained, thus unfavourable to the development of a State which power would be based on land control, organization and irrigation, as commonly shaped in continental Southeast Asia. Besides, this region serving as a buffer for the surrounding kingdoms was the scene of regular plundering on local populations, mainly conducted by Siam and Burma. So before the recent appropriation of the region by the Burmese, sparse resources as well as a depopulated region characterized the Tenasserim.

In this context, any control over the region's resources was difficult to undertake. On the contrary, it allowed the Moken to pursue their nomadism characterized by a non-accumulation

² 1997 has been dedicated to developing tourism in Myanmar.

ideology, at the margins of the economical centres (either Lower and Upper Burma or Siam). To summarize the Moken's non accumulation ideology, it consists in hunting (underwater and in the forest) and gathering (on the stands and in the forest) only the necessary amount of food to match the daily needs of the Moken's flotilla³ while the necessary surplus were obtained through the locally named *tauke* (Chinese middleman) who asked from specific sea products. In fact, to resolve the paradox between rejecting rice cultivation (for the same ideological reasons) and the need of rice as a base aliment in their diet, the Moken have to rely on exchange to obtain the cereal. This is where the patron-entrepreneur, formerly Chinese, act as a pivot between the nomads and the dominant economy. In fact, the Chinese took an important role in structuring the resources exploitation in this region, like tin and rubber. They found an economical niche by reselling the products of the Moken, giving them rice in exchange, but also protection and supply even during the rainy season when the Moken (usually nomads) stay on shore and reduce their activities, to ensure the fidelity of the Moken flotilla. The Moken traditionally get into debt with the patron-entrepreneur, they call *tauke*. The term *tauke* is of Chinese origin, and designates more widely a wealthy person, a patron. However, in the case of the Moken, its meaning includes an interdependence relationship of indebtedness, structural of their nomadism. This debt is contracted with some extra rice, drugs used to create dependence (opium, heroine and nowadays alcohol) and since the arrival of motorized boat (in the 1970s), to repair engines and fill diesel. In return, the Moken use to give a wife from their group to the *tauke*, a "sacrifice" to the exterior in order to ensure its fidelity as well, and to preserve the identity of the rest of the flotilla.

This traditional historical period of exploitation in the Archipelago changed in the late 1990s because of the modern development and strong will of the "center". In fact, the colonization of the Archipelago by the Burmese began with some pioneers who came and replaced the Chinese *tauke* to whom the Moken were structurally bound. This migration is related with the 1989 *coup d'état* in Myanmar and the degradation of economic conditions which pushed some Burmese to flee out by reaching the remote region of Tenasserim, less controlled by Myanmar authorities and promising greater possibilities of economic growth. Later, as I already underlined, some other Burmese originating from Centre and Lower Myanmar (Ayeyarwaddy, Yangon, Pegu, Moulmein) followed these pioneers to the islands to profit by the new economic dynamic created with the marine fishing activities and the border trade.

It would be the subject of another paper to explain all the facets of the appropriation of the sea and islands environment by the Burmese, but we can draw attention on the fact that they benefit a lot from the traditional knowledge of the sea by the Moken, the know-how to live in the islands. To simplify they pursued the knowledge transfer through systematic intermarriages with the nomads, following and amplifying the traditional Moken's practice of gift to their *tauke*.

During the last ten years, the cultural mixture between the Burmese and the Moken became effective, and now tends to redefine the identity of the Burmese involved with the nomads through a social segmentation process⁴ including ritual practices, social organization, etc.

³ Cf. J. Ivanoff, 1998. "Manger du riz ou ne pas manger du riz ? Le choix Moken (Archipel Mergui) in *Techniques et Culture*, 31-32, pp.331-346.

⁴ Cf. Boutry M. et. Ivanoff J., 2008. "De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim", *ASEANIE*, Bangkok (in press).

Here we can point out this segmentation process tends to get closer the Burmese of the Mergui Archipelago to the rest of the Malay Peninsula's populations.

Then, how did the Burmese succeed in replacing the Chinese *tauke*? Is this patron-entrepreneur system structural of the colonization and appropriation of new environments?

2. Interdependence relationship and the appropriation of new territories

We will take here the example of the population of the South of the Ayeyarwaddy delta, in Lower Myanmar, for two reasons: on the one hand, economic activities are quite recent and, on the other, the Ayeyarwaddy delta is a peculiar environment, perpetually reshaped by the current, which may necessitate a specific appropriation process, a process which can be applied to the Tenasserim.

Activities in the delta are much diversified. They include rice cultivation and different types of fishing activities, from fishing in the rice fields to fishing practices at sea as well as in brackish waters. Thus the socioeconomic organizations are diversified as well, but the patron-entrepreneur one is predominant, belonging to a wider system characterized by the Burmese recognized *kyé'zu'shin* relationship.

kyé'zu'shin means “benefactor”, and literally “master of the ‘good deed for others’”. This bond between a man and its benefactor tamper with every aspect of the life: economic, religious, social. In fact, one man owes its life to his *kyé'zu'shin*. This definition surpasses the *tauke* relationship, which even being structural to the Moken non accumulation ideology in order to preserve their nomadic way of life, is not related to the Moken supernatural world, ritual practices, etc.: the presence of one *tauke* in a group won't affect the Moken beliefs' system.

However, if the *kyé'zu'shin* relationship is the ultimate one in term of indebtedness, it is part of a more global system characterized by the relation to the “master”, *shin* in Burmese. Indeed, the relation can be notably declined in *ngwe shin*, literally “master of the money” and *lo'ngan shin*, literally “master of the work”, more properly related to the field of economical relations. For the populations of the Ayeyarwaddy delta, both fishing and cultivation practices are deeply structured by this interdependence system.

For instance, the owner of one boat who will employ some crews to work on, is considered as the *lo'nganshin*, the one who gives the work. He will himself rely on its retailer, *ngweshin*, who will lend him money to buy and repair its boat and nets, buy fuel, etc. In exchange, the boat owner has to resell fish exclusively to this retailer. The *tauke* relationship between Moken and Burmese fishermen is in many ways similar to the properly Burmese relationship that can be found in the Ayeyarwaddy. Nevertheless, *ngweshin* – retailer – and *lo'nganshin* – employer – are duties cumulated by the same man, and then called *tauke*. Regarding the Burmese fishermen groups, and the wider Burmese socioeconomic organization of the Myanmar fisheries in the Tenasserim as well, *ngweshin* and *lo'nganshin* can exist either separately or these two roles can be assumed by the same person, and both of them will be qualified as *tauke* by the Burmese as well (*htawké* according to the Burmese transcription).

However, what are the differences besides a very hierarchical model divided in *lo'ngan shin*, *ngwe shin* and *kyé'zu'shin*, and the more inclusive relationship of the *tauke*?

First, these two relationships can be qualified as interdependence relationship, which means that the two actors – the *tauke* and on the other hand the Moken group, or the patron-entrepreneur and the fishermen – are dependant of each other economically, and above all, can be differentiated from a simple relation of employment since this relation involve social and cultural aspects as well. The Moken depend on the *tauke* for their protection as well as for the rice and other goods and they win the loyalty of the *tauke* by giving him a wife from their group. Regarding the fishermen, relationships are not strictly economical ones neither. As the *ngweshin* for the boat owner, and the owner – here *lo'nganshin* – to its crew, each of them can take care of social aspects of their “subordinates” lives. For example, they can lend them money for a burial ceremony, a wedding or an initiation to Buddhism for their children.

The difference between the two systems is that the *ngweshin* and *lo'nganshin* relationship are part of a system dominated by the *kyé'zu'shin*, the master of the good deeds, which can be translated in the Buddhist culture and religion as the master of one's life. The actual delta's patron-client relationship has then a religious dimension, which is traditionally not the case for the *tauke* relationship among Moken which will explain why the *tauke* system do not extend in the strict hierarchical and controlled Upper Burma; a certain level of autonomy of “his” workers is needed for a *tauke* to be efficient. It is this level of autonomy which the new Burmese islands people learned. The *tauke* help the Moken integrating the wider economy by reselling their goods, and at the same time the Moken use the *tauke* as an intermediary to preserve their independence from the dominant economy as well as dominant culture and religion, in other terms, as a strategy to preserve their nomadic way of life. That's why, in order to do so, a Moken woman is scarified to the *tauke*, to become the only interface with foreign influences⁵.

Then, we can argue that the main difference between the patron client relationship among Moken and Ayeyarwaddy's Burmese is that the first one engages interethnic relations, while the later is a form of socioeconomic organization among Burmese groups only. Besides, a frontier and multiethnic environment such as the Tenasserim could seem far much different from the Ayeyarwaddy delta's context. However, according to some authors, the deltas' characteristics can be compared with frontier areas, according to their colonization and socioeconomic organization. First historically, as O'Connor (1995) pointed out, in the early era (700 A.D.), Mon, Khmer, Cham and Pyu ruled the southern part of mainland Southeast Asia. These ethnic groups were garden-farmers in uplands or flood-managing farmers in lowlands. People living in the Northern part of Southeast Asia, such as *Thai*, *Vietnamese* and *Burmese (Bamar)* specialized in wet rice agriculture and are known to be skilled irrigators. These people expanded to the South and conquered three of the largest rice bowls of Asia: the Mekong, Chao Phraya and Ayeyarwaddy river deltas.

⁵ However, this relation tends to change nowadays with the multiplication of the intermarriages between Burmese and Moken. In return, this cultural and ritual definition is necessary for the Moken and the Burmese to rethink their respective place as co-inhabitants of the islands.

Thus the appropriation of the lower parts of the deltas has already been historically a form of interethnic confrontation.⁶ However, the appropriation of these deltas differed in time, with the rice revolution (from extensive gardening to intensive wet rice cultivation) beginning first along the Red River in Vietnam, then in Burma, and finally in the Tai areas (O'Connor 1995). Regarding the colonization of the Chao Praya delta, Dao The Tuan and François Molle (1995, p.13), stressed out that “as a consequence of this gradual colonisation and “artificialisation” of the region, the delta society has much of the features attributed to frontier societies: a certain degree of independence from the grip of the central state, a propensity to evade social conflicts or responding to bankruptcy by moving further away, and the formation of villages with migrants from different origins and backgrounds, therefore with little “social glue”. At the same time, the integration to the wider economy and national sphere was provided by the marketing of the rice production surplus”.

This description would match with the one of the relationship between the Moken and the dominant economy, exchanging not exactly the surplus but in the same way some valuable goods through the *tauke* to be integrated in the wider economic sphere, a form of preserving an economic and ecological niche outside from direct competition. A strategy for the Moken, and an obligation to get profit from natural resources in “frontier areas” as in the Chao Phraya delta or in the Tenasserim. Indeed, “while the Chao Phraya delta frontier society can be considered loosely structured with regards to corporate communities, it is not deprived of strong “structural regularities” centred on flexible, voluntary patterns of relationships between individuals. Social control is apparent in issues such as money borrowing or land rental contracts”. (Dao The Tuan and Molle F., 2000, p.17)

3. The role of the *tauke* in the historical development of inter-ethnic relations

The Ayeyawardy delta must have been exploited at the beginning according to the same system, in a multiethnic environment. In fact, the Burmese people, *Bamar*, took control over the lowest part of the delta upon an older civilization in this region, the Pyu. Even if those practiced irrigation, the *Bamar* controlling wet rice agriculture supplanted them to some reasons linked to control and development stability of its civilization. Then, the master (*shin*) relationship, close to the *tauke*'s one, may have developed in an environment sharing some characteristics with the Malay Peninsula and Tenasserim.

More recently, according to M. Adas (1974), the more intensive colonization of the Ayeyarwaddy happened in three stages from 1858 to 1941. During the first stage, the rice economy of Lower Burma rapidly extended owing to the existence of large areas of virgin land and to the great number of migrants from Upper Burma. Afterward came the Indians and foreign Asiatic, mainly Chinese. Progressively, the fast economic growth of the Burmese migrants slows along with the disappearance of the “frontier”, followed by the rising of land prices and decreasing production due to lower land fertility, involving more and more debts among peasants.

⁶ We can even imagine a relationship similar to the one of Burmese and Moken in term of gradual integration of the latter, as we don't have any records about severe confrontations between Pyu and Bamar unlike the struggles between Bamar and Mon for the conquest of Lower Myanmar, that indicate the Pyu must have been progressively absorbed by the Bamar as the Moken may be in the future.

Then, while becoming a quite intensively exploited region, the former flexible system has probably turned to a more hierarchical patron client-system, reminding the description of the red river delta's organization in Vietnam which description is given by Dao The Tuan and F. Molle (2000, p.8):

“In general, the landowner provided the land and added livestock, advances of rice and paddy as food and seed, and a sum of money as credit. The *ta dien* supplied tools and labour and he paid a part of his harvest as a rent. The most common situation was the landowner renting his land to a land broker who recruited the *ta dien*. The profits of the land broker were a part of the land rent and the interest of the advances that he granted to the *ta dien*.”

This description is close to the hierarchical system of interdependence observed nowadays among the Ayeyarwaddy delta's populations. The landowner of the Red River's delta can be compared with the relailer, *ngweshin*, of the Ayeyarwaddy, the *ta dien* to the *lo'nganshin* providing work, with an additional degree in this system, the one of the land broker.

According to the succession in the deltas' appropriation, it seems that the more ancient it is, the more structured is the socioeconomic organization. So the patron-entrepreneur relationship can be seen as an inevitable or structural element of resources appropriation, particularly in multiethnic environment, which is worth in the Malay Peninsula as well as in deltas sharing some particularities with the frontier's areas.

Beyond a multiethnic environment, difficult to exploit according to sparse resources, we can argue also that this interdependent relationship is closely linked to the presence of the Chinese.

Looking to the development of south Thailand, Fournier writes:

“The Chinese constitute the second minority after Malays. They form in the Peninsula the most important Chinese group after the one of Bangkok. They appeared early in the region. The sailor, first arrived, pursued inter-Asiatic trade [...]. Later on, the Chinese flowed toward the Peninsula to initiate tin exploitation where they still hold the monopoly”⁷. (1983, p. 32)

Chinese initiated the first phases of development in this region, principally for tin, but also for rubber cultivation and marine fisheries. In the Tenasserim as well, the Chinese came for the same purpose, mostly tin, marine pearl exploitation and more widely for trade in general⁸. Working at the beginning as labour force, the Chinese acquired progressively the status of *tauke*.

In the Chao Praya delta, the Chinese even actively participated in its development. “From the reign of the king Rama III (1824) a large number of Chinese immigrants settled in Bangkok, and their hired labour provided a working force for canal digging which proved much more efficient than *corvée* labour, significantly contributing to the reclamation of the delta.” (Dao The

⁷ « Les Chinois constituent la deuxième minorité après les Malais. Ils forment, dans la Péninsule, le groupe chinois le plus important après celui de Bangkok. Ils sont apparus relativement tôt dans la région. Les marins, premiers venus, pratiquaient le commerce inter-asiatique [...]. Par la suite, les Chinois affluèrent vers la péninsule pour se lancer dans l'exploitation de l'étain dont ils détiennent encore le quasi-monopole. » (translation by the author).

⁸ About the Chinese presence in this region and their role in its economical development, see notably White (1992) and Selected Correspondence of Letters issued from and received in the Office of the Commissioner, Tenasserim Division for the years 1825-26 to 1842-43 (1929).

Tuan and Molle F., 2000, p.12). It is not clear yet if the Chinese had an as much significant role in the Ayeyarwaddy delta, but the rice brokers in this region are nowadays mostly of Chinese origin.

So the Chinese, after providing labour in the first steps of the resources appropriation in “savage” areas (or remote), they act as entrepreneur, in a role essential to organize the integration of sparse resources exploitation in a wider economy, as they still do for the Moken and they did for the delta resources.

The main difference between the Malay Peninsula is that the ethnic diversity persisted, probably because of its multiple boundaries, and the fact that unlike the Ayeyarwaddy or other deltas, the resources remain difficult to exploit. Moreover, they are still physically far from the decisional centre, either Bangkok or Yangon. On the contrary, after gathering the necessary workforce to transform the delta in intensive wet rice cultivation, the resources exploitation became more controllable and predictable in the delta.

In fact, in a multiethnic environment, the *tauke* act as “cement” among the multi identities in the south and a structural component in the interethnic relations. One basic evidence is the employment of the same term *tauke*, by Burmese, Moken, Moklen, Urak Lawoi and Malay, to whom they confer the same role. He is the master of a differentiated interdependence relationship that could be seen as unfair advantage for the patron-entrepreneur, but which guarantee a social and economical mobility against a direct economical exploitation⁹, a relay of integration maybe more efficient than national policies.

4. Segmentation, integration and development *From segmentation to national integration?*

For the Burmese of the Mergui Archipelago, the patron-entrepreneur system, in fact already known through the *shin* relationship in other parts of Myanmar helped the fishermen to adapt to this new environment, transgressing ethnic boundaries with the Moken, normally considered as “wild people”. The *tauke* interrelations with fishermen and Moken became the source of a Burmese social segmentation; they share for instance some rituals different from the ones of the continental Burmese. On the other hand, this “forced” interdependence of the Moken and the Burmese, is part of the strategic conception of alliances which permit to face the massive colonization of their islands, and maintain some privileges without direct competition with the Burmese fishing activities. This succeeded more than any policy drawn by the Myanmar government to give recognition to the Moken. The last action directly undertaken by the national authorities was in the year 2003, when they organized the *hsalon* ‘*yoya pwedaw*, “Salon¹⁰ traditional festival”, to stigmatize the ethnic differences and particularities of the Moken as any other ethnic minority in Myanmar like the Nâga for example. During the past, they notably tried at several times to settle the Moken in sedentary camps, mostly in the Moken island of Lampi (Ma Gyon Galet in Burmese). But at each “essay”, the Moken fled out through the archipelago’s islands. Nonetheless, these attempts to settle the nomads were accompanied by identity recognition to the Moken, defining them on the papers as Moken and not *hsa’lon* (the Burmese

⁹ See Boutry M., 2007. « L’appropriation du domaine maritime : des enjeux revisités » in *Birmanie Contemporaine*, under the direction of Gabriel Defert, Eds IRASEC et Les Indes Savantes, Paris, pp. 389-410.

¹⁰ The Burmese exonyme for Moken.

exonym), and as divers for profession. After 2003, the government finally abandoned, at least until now, any other policy regarding the Moken, and let instead the progressive colonization of the islands by the Burmese integrate the nomads in a much more efficient way. For instance, since the Moken village of Lengan (Moken name, meaning “hand” because it is a small archipelago formed by five islands) became official under the name of La Ngann (Burmese transcription and change of mean) with the help of Burmese pioneers who act as Moken’s *tauke* before bringing more and more Burmese, the nomads received identity papers recognizing them as *hsa’lon* (not Moken anymore), and fishermen, not divers. Besides the official suppression of two strong identity markers – the ethnonym and the difference between gatherer (diver) and accumulators (fishers) – the integration of Moken in the mixed groups is effective as many children are now born Burmese/Moken, promised for most of them to go to Burmese schools instead of going on nomadic life.

However, the Burmese *tauke* guarantee the Moken distinctiveness in term of economic competition. Without them, the Moken would be now directly confronted to the motorized and industrialized fishing activities. Instead, they still benefit from the protection of their *tauke* who, in exchange, can run activities which are more profitable and with less cost, as the squids hooking which became a new economic niche, indirectly competitive with the *lamparo* net fishing boats (different times and places for the same resources).

So the *tauke* interdependence relationship is an efficient tool of adaptation to modern national boundaries, as well as transgression of ethnic frontiers. It helps appropriating territories and resources for the Burmese, and reveals itself as a powerful vector of integration. Indeed, following the social segmentation of the Burmese of the islands, who at the present times are in the way of differentiation, the assimilation of the mixed groups to the wider Burmese social space seems inevitable, accomplishing the appropriation of the marginal Tenasserim to the State’s boundaries.

However, the singularity of the Tenasserim, and the rest of Malay Peninsula, is that ethnic diversity as well as cultural and national boundaries subsist, multiple, in a confined geographic space. This marks the difference with the appropriation of areas such as deltas where the patron-entrepreneur system become more and more rigidified while being more integrated to the national social space. This may be one root of the South Regionalism, standing in the way of assertive national integration plans.

5. *Tauke particularism versus national integration and development?*

May this particularism explain why these patron-entrepreneur relations tend to be suppressed, mostly through development projects or government’s integration plans? The *tauke* system, while providing the means for marginal populations to get integrated to the wider economy of nations without involving them directly, helped preserving the difference, thus the ethnic particularities and then identity of these marginal populations. We’ve seen the case for the Moken. The Burmese fishermen exploited these relations as well to appropriate the South, and still claim their structural relation with the nomads in the Mergui Archipelago to keep control on the resources. This claim puts right away the *tauke* system as a strategic socio-political tool (and

religious as well considering the ancestors' right on lands and islands) to maintain the control on an ecologic and economic niche.

However in South Thailand, the government will of integrating the Moklen¹¹ to the Nation-State, sometimes considering them as Thai people (then replacing the exonyme Chao Lay, people of the sea, by *Thai Mai*, "New Thai"), gives no place anymore for the *tauke* as an exterior intermediary. The Moklen (settled nomads of the Thai province Phang Nga) nonetheless reorganized themselves by giving the role of the *tauke* to one Moklen family among the village and keeping the same economic organization, which is the same situation with the Moken left aside the colonization of the Burmese island (Nyawi for instance). In this way, they still refuse an accumulation way of life, which would threaten their nomadic ideology.

But still, the disappearance of the interdependence relationship between ethnic groups and mostly Chinese *tauke* tends to create a new cut, finally reinforcing the national border between South Thailand and South Myanmar, and segment the Moklen populations in different groups, following other system units, like the village instead of the lineage – even if, as shown by O. Ferrari in this volume, rituals keep alive, through adaptive dynamics, the mythical and historical linkage of the whole Moklen population.

Even in the Ayeyarwaddy, where we saw the patron-entrepreneur relationship is more hierarchical and rigid, it still ensures economic and social mobility for the poorest fishermen. However, with reference to the Nargis cyclone, which hit the delta on the 2nd of May 2008, Non Governmental Organisations (NGOs) are trying to break the interdependence links between fishermen. In this region the borders between the different classes of fishermen are socioeconomic. The *kyé'zu'shin* socioeconomic system enables to organize the different classes of fishermen, as an indebtedness relation capable to offer means of property to fishermen who would normally not be able to handle the costs of boat and fuel. This is linked to the nature of exploiting marine resources¹² (which production cannot be control and cannot guarantee regular incomes) and the political context where means of enrichment are available only to upper economic classes.

However, most of NGO projects (encouraged by the donors' guidelines¹³) would prefer, in the name of the equality of chances (based on a liberal economic ideology), to avoid these relationship and provide everyone the direct ownership of smaller boats. But this doesn't take into account the cost coming along with boat property that everyone cannot handle without a retailer (or *ngwe shin*) behind. Besides, big boat owners (*lo'nganshin*) providing employment are former fishermen who acquired a higher status due to their own experience in fishing activities, so gaining the trust of retailers. Ignoring such a system would on the one hand slow the socioeconomic mobility, and on the other promote a "verticalization" of the economic system.

¹¹ Semi-nomadic population of South Thailand related with the Moken. See O. Ferrari, these proceedings, and Ivanoff J., Ferrari O., Hinshirnan N., Utpuay K., 2006. (in collaboration with Bourdon M., Boutry M., Lejard T., Mohamed A.) *Turbulence on Ko Phra Thong (Phang Nga Province, Thailand)*, coll. Kéto Anthropologie maritime/SDC (Swiss Agency for Cooperation and Development), 183 p.

¹² See Boutry 2007 for the intrinsic link between the exploitation of marine resources and differentiated interdependence relationship for structuring it socially and economically.

¹³ See O. Ferrari and M. Boutry, 2009. Une genèse holiste du monde: l'implémentation d'une idéologie dans l'aide humanitaire en réponse aux catastrophes naturelles, *Occasional Papers*, IRASEC (forthcoming).

Without *tauke* or *shin* to establish interdependent relations, the fishermen are subdued directly by bigger companies, in a one way dependence relation, as long as the companies are big enough to not really care to switch from one fisherman to the other in case this one doesn't produce enough to be profitable. At the contrary, a patron-entrepreneur is closely linked to his workers.

6. *Tauke*, a dynamic system and root of the South regionalism

Finally, it is important to point out that beyond relations between ethnic minorities and dominant populations, or an economic relation between different classes in the economic chain, the *tauke* interdependence relationship is above all a global system, which may be considered as a much more pertinent unit than villages or communities regarding any development or integration project, economically, culturally and socially. The interethnic relations exist, but change and evolve within this system. For example, the Moklen being integrated progressively into the Thai Nation-State, we could say being more and more "civilized" from a dominant point of view, it fall upon the Burmese to replace them in the works the Moklen used to do before for the *tauke*.

Burmese workers occupy almost all the rubber exploitations and fisheries works as well (either on boats or in sorting fish on jetties) in Southern Thailand. Now Burmese are in majority illegal in Thailand, and therefore have no rights regarding Thai law even if the development of this region depends most of all on them. Thus, the *tauke* interdependence system is the only one to offer them protection when being arrested, like the Moken use to benefit from the protection of their *tauke* too.

In fact, in the still existing *tauke* system, role are constantly redefined, the dominant Burmese population in the Tenasserim becoming the "wild people" in South Thailand, a role they consciously claim as a way to exist in the ethnic mosaic of the Malay Peninsula, more structured by its frontier and its characteristically socioeconomic system than by a centralized conception of the Thai Nation State.

In this way, the participation of some Burmese to the 10th month (*duan sip*) ritual¹⁴ shows a will to integrate the global ritual pattern fixing the interethnic relations in this region. This fact is more than circumstantial one: for the Burmese participating at the same ritual than Moklen, it is a significant way to take the role of the wild people; more of all when these Burmese make the direct relation between Moklen and Moken, by calling them with the same exonym, *hsa'lung*, normally given to the nomads of the Mergui Archipelago.

Thus, the South particularism or South regionalism must be understood to complete any action of development or integration among its populations. Nonetheless, the patron-entrepreneur (*tauke*) relationship gives its unity to the region, and act as cement between populations in an overall system dynamic enough to enable changes, ethnic adaptations and social segmentations and/or integrations under it, better than any centralized (either ideologically or nationally) model.

¹⁴ Cf. O. Ferrari, these proceedings.

References

- Adas Michael, 1974. *The Burma Delta: Economic Development and Social Change on an Asian Rice Frontier, 1852-1941*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 256 pp.
- Boutry Maxime, 2007. « L'appropriation du domaine maritime : des enjeux revisités » in *Birmanie Contemporaine*, under the direction of Gabriel Defert, Eds IRASEC et Les Indes Savantes, Paris, pp. 389-410.
- Boutry Maxime et Ferrari Olivier., 2009. Une genèse holiste du monde: l'implémentation d'une idéologie dans l'aide humanitaire en réponse aux catastrophes naturelles, *Occasional Papers*, IRASEC (forthcoming).
- Boutry Maxime et Ivanoff Jacques, 2008. "De la segmentation sociale à l'ethnicité dans les suds péninsulaires ? Réflexions sur les constructions identitaires et les jalons ethniques à partir de l'exemple des pêcheurs birmans du Tenasserim", *ASEANIE*, Bangkok (forthcoming).
- Dao The Tuan and François Molle, 2000. "The Chao Phraya Delta in perspective: a comparison with the Red River and Mekong deltas, Vietnam" in *Proceedings of the International Conference "The Chao Phraya Delta : Historical Development, Dynamics and Challenges of Thailand's Rice Bowl"*, Kasetsart University, Bangkok, 35 p., Bangkok: Kasetsart University, p. 399-421.
- Fournier Jean-Baptiste, 1983. « Le Sud péninsulaire de la Thaïlande. « Pak Tai » : la terre entre les deux mers » in *ASEMI (Asie du Sud-Est et Monde Insulindien)* EHESS-CNRS, vol. XIV (3-4), (en collaboration avec le SERIA), "Rôles et représentations de la mer", Paris, pp. 29-46.
- Ivanoff Jacques, 1998. "Manger du riz ou ne pas manger du riz ? Le choix Moken (Archipel Mergui) in *Techniques et Culture*, 31-32, pp.331-346.
- Ivanoff Jacques, Ferrari Olivier, Narumon Hinshirnan, Kunlasab Utpuay, 2006. (in collaboration with Bourdon M., Boutry M., Lejard T., Mohamed A.) Turbulence on Ko Phra Thong (Phang Nga Province, Thailand), coll. Kétos Anthropologie maritime/SDC (Swiss Agency for Cooperation and Development), 183 p.
- O'Connor Richard A., 1995. Agricultural change and ethnic succession in Southeast Asian states: A case for regional anthropology, *The journal of Asian studies*, Vol. 54, no 4, 1995, 968-996.
- Selected Correspondence of Letters issued from and received in the Office of the Commissioner, Tenasserim Division for the years 1825-26 to 1842-43, 1929.*

ประวัติผู้เขียน

พลเดช ฌ ป้อมเพชร

นักมานุษยวิทยา ศึกษาความรู้พื้นบ้านทางทะเลของชาวมอแกนเกาะสุรินทร์โดยการอาศัยอยู่ในชุมชนมอแกนหมู่เกาะสุรินทร์เป็นเวลากว่า 6 เดือน ระหว่างที่เก็บข้อมูลเพื่อเขียนวิทยานิพนธ์ พลเดชประสานงานกับชุมชนเพื่อรู้พื้นความรู้พื้นบ้านในการสร้างเรือกำบังไม้กระดานโดยกลุ่มมอแกนที่ได้รับการสนับสนุนจาก UNESCO และ UNDP ภายหลังเหตุการณ์สึนามิ พลเดชติดตามสถานการณ์เรื่องการไร้สัญชาติของชาวมอแกนและประสานงานกับฝ่ายทะเบียนอำเภอที่มีชาวมอแกนไร้สัญชาติ ปัจจุบันพลเดชทำงานที่สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยและทำงานวิจัยเกี่ยวกับเรื่องชาวเลอย่างต่อเนื่อง

นฤมล อรุโณทัย, ดร.

นักมานุษยวิทยาผู้ซึ่งใช้เวลาเกือบหนึ่งปีอาศัยอยู่ในชุมชนมอแกนเกาะสุรินทร์ในปี พ.ศ. 2536 เพื่อเรียนรู้วิถีชีวิตชนเผ่าที่เร่ร่อนทางทะเล ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2540 นฤมลได้ร่วมกับ UNESCO กรุงเทพฯ ริเริ่มโครงการนำร่องอันดามันเพื่อทำวิจัยเชิงปฏิบัติการในพื้นที่หมู่เกาะสุรินทร์ ต่อมาโครงการขยายไปทำวิจัยกับชาวเลกลุ่มอื่นๆ โดยเฉพาะในช่วงหลังเหตุการณ์สึนามิที่ได้รับทุนสนับสนุนเพิ่มเติมจาก UNDP ปัจจุบันนฤมลเป็นนักวิจัยประจำสถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

เมธิรา ไกรนที

หลังจากที่เรียนจบปริญญาบัณฑิตสาขาพัฒนาสังคมจากมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ เมธิราเข้าศึกษาต่อในหลักสูตรสหสาขาวิชาพัฒนามนุษย์และสังคม บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยและเขียนวิทยานิพนธ์เรื่องพัฒนาการการตั้งถิ่นฐานของชาวอูรักลาโว้ยในจังหวัดภูเก็ต เมธิราใช้เวลาหลายเดือนในการเก็บข้อมูลในชุมชนสะปำ แหลมตึกแก และหาดราไวย์ และได้นำข้อมูลมาเป็นประโยชน์ในการสนับสนุนการเรียกร้องสิทธิด้านความมั่นคงในที่อยู่อาศัยของชุมชน

Olivier Ferrari, Ph.D.

After a PhD in geology, Olivier Ferrari undertook anthropological studies, which were continued at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Olivier Ferrari works now on the subject of the Austronesian maritime populations of Thailand and southern Burma, on their relationship with the history of the Peninsula (origins, migrations, syncretic rituals...) and on the regionalisation of the integration phenomena. He is currently an associate researcher at the IRASEC, Bangkok, beneficiary of the grant “*Bourse pour Jeunes Chercheurs*” funded by the Swiss National Fund for Scientific Research (SNF). His works now focus on the integration

strategies adopted by the nomads to keep their place into the multicultural context of a dynamic South, which the numerous post tsunami project attempt to infiltrate and “globalize”.

Jacques Ivanoff, Ph.D.

Anthropologist, Jacques Ivanoff works on a multi-level scale (local, regional, national). He focuses on the ethnic interrelations, on the socioeconomic consequences of national and international integration policies which reveal the ideological construction of the multiethnic States. His well-known books include *The Moken Boat: Symbolic Technology* (1999) and *Rings of Coral. Moken Folktales* (2001).

Maxime Boutry, Ph.D.

Anthropologist, Maxime Boutry obtained the Lavoisier scholarship from the French Ministry of Foreign Affairs (2008) after achieving a Ph.D. in Social Anthropology and Ethnology of the EHESS (School of High Studies in Social Sciences) in 2007, dealing with the appropriation of the marine environment by the Burmese fishermen in the Tenasserim (South Burma). He is now working on the identity creation mechanisms from the example of the interactions between Burmese fishermen and Moken and works within the IRASEC’s program Borders and Mobility among the Burmese populations of South Burma and South Thailand.

**“พลวัตชาติพันธุ์ชาวเล
...ตั้งรับ ปรับตัว
...กลืนกลาย
...ความอยู่รอด
ของวิถีวัฒนธรรม?”**

โครงการนำร่องอันดามัน สถาบันวิจัยสังคม (CUSRI)

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศึกษาศาสตร์ประจำคณะ: ถนนพญาไท ปทุมวัน กรุงเทพฯ 10330

โทร. 0-2218-7366

www.andaman.cusri.chula.ac.th