

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา

ภาพวิถีชีวิต วัฒนธรรมและผู้คนหลากหลายกลุ่มที่ได้อาศัยอยู่ริมฝั่งโขงทางภาคเหนือของประเทศไทยในพื้นที่อำเภอเวียงแก่นนั้น ได้ถูกผู้คนภายนอกให้ภาพว่าเป็นดินแดนชายขอบที่มีมนต์เสน่ห์และมักก่อเกิดแรงบันดาลใจให้แก่กวีเขียน ศิลปิน นักเดินทางได้มาแวะเวียนสัมผัสและดำดิ่งสู่ห้วงอารมณ์แห่งการจินตนาการย้อนถึงชุมชนในอดีตซึ่งถูกปลูกเร้าผ่านภาพของวิถีชีวิตบ้านเรือน วัฒนธรรมอันหลากหลายในแบบสมัยอดีตที่ยังคงมีการสืบทอดและดำรงอยู่ของผู้คนที่อาศัยอยู่ริมฝั่งโขงอันเป็นเสมือนสายน้ำแห่งชีวิตของผู้คนในดินแดนแถบนี้ที่ผ่านมา ซึ่งมีได้มีแต่เฉพาะคนไทยเท่านั้นที่อาศัยอยู่ หากแต่ดินแดนแถบนี้ยังเป็น “บ้าน” ของผู้คนอีกหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ภาษาและวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นคนเมือง ไทลื้อ ม้ง ลาว กระเหรี่ยง จีนฮ่อ เมี่ยน (เย้า) และขมุ ที่ได้อพยพเคลื่อนย้ายถิ่นที่อยู่ที่ทำกินหรือแม้กระทั่งเดินทางเพื่อมาค้าขายข้ามพรมแดนกันมาเป็นระยะเวลาที่ยาวนาน จนกลายเป็นเสมือนเรื่องปกติในชีวิตประจำวันของผู้คนในแถบนี้และก่อเกิดเป็นรูปแบบของดินแดนพหุวัฒนธรรมที่มีการดำรงอยู่ร่วมกันอย่างหลากหลาย ทั้งการผลิตซ้ำ ผลิตใหม่ ครอบงำและผสมกลมกลืนเรื่อยมาจากอดีตจนถึงปัจจุบัน

แต่เมื่อแนวคิดเรื่องรัฐชาติในฐานะชุมชนทางการเมืองถูกจินตนาการขึ้นมาใช้ในพื้นที่ของประเทศไทย (Thongchai, 1994) จนเกิดเป็นความพยายามที่จะควบคุม ชัดเกล้าและหลอมละลายความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆในชาติไทยให้เป็นหนึ่ง ดินแดนแห่งพหุลักษณะทางวัฒนธรรมที่เคยสามารถผสมกลมกลืนอยู่ร่วมกันได้อย่างเป็นปกติบนเส้นพรมแดนริมฝั่งโขง เช่นที่ในเขตอำเภอเวียงแก่นจึงกลับถูกปกคลุมด้วยกลิ่นไอของความเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นจากความแตกต่างเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ วัฒนธรรม ภาษาและการถูกมองด้วยความแปลกแยกที่แฝงไว้ด้วยอคติทางชาติพันธุ์และความเป็นอื่นจากกลุ่มคนส่วนใหญ่ของรัฐไทยเพิ่มมากขึ้น

จากแนวคิดดังกล่าวของรัฐชาติที่พยายามทำให้ความหลากหลายคับแคบลงและความไม่เข้าใจในความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์อันมีคุณค่าที่เกิดขึ้นมาในสังคมนี้เอง จึงทำให้ปัญหาความขัดแย้งระหว่าง “รัฐ” (คนไทย) กับ “คนอื่น” ที่ถูกรัฐตีตราว่าไม่ใช่ไทยแท้เกิดขึ้นและดำเนินต่อไปอย่างไม่มีการสิ้นสุด ขณะเดียวกันอันติงค์ของสงครามเย็น การปฏิวัติคอมมิวนิสต์ในจีน การต่อสู้เรียกร้องเอกราชของเวียดนาม ลาว กัมพูชา ก็กลายเป็นสิ่งที่เร่งเร้าให้

พื้นที่พรมแดนของ “ประเทศไทย” ยิ่งถูกควบคุม กีดกันตรวจตราอย่างเข้มข้นจากหน่วยงานต่างๆ เช่น ด้านตรวจคนเข้าเมือง ด้านศุลกากร ตำรวจตระเวนชายแดน อันเป็นเสมือนตัวแทนสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ จนทำให้กลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มที่ไม่ใช่พลเมืองไทยถูกจับตามอง กวดขัน กีดกันเพิ่มมากขึ้น ซึ่งแม้ว่าพื้นที่ในเขตอำเภอเวียงแก่นจะเป็นบ้านของผู้คนหลากหลาย กลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้เข้ามาตั้งรกรากถิ่นฐานและดำรงชีวิตอยู่ก่อนการเกิดขึ้นของรัฐชาติก็ตาม หากแต่พวกเขาเหล่านั้นกลับไม่ได้รับการยอมรับและยังถูกแปลสภาพให้กลายเป็นคนชายขอบ คนแปลกหน้าและตกอยู่ในสภาพที่ครอบงำท่ามกลางผู้คนที่เคยไปมาหาสู่และอยู่ในสังคมเดียวกัน

ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงได้เกิดคำถามขึ้นมาว่า ภาพของเมืองชายแดนที่ถูกทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปนั้น ได้ส่งผลอย่างไรต่อสังคม วัฒนธรรมและวิถีการดำเนินชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่แถบนี้อย่างไรบ้าง โดยเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกตนเองว่า “ขมุ” ซึ่งถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งที่อาศัยอยู่เป็นจำนวนมากในเขตพื้นที่อำเภอเวียงแก่น และถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มักถูกจัดลำดับความสัมพันธ์ให้อยู่ต่ำสุดในกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่มีอยู่ในสังคมไทยและยังถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมกลุ่มหนึ่งที่ได้เข้ามาอาศัยอยู่ในประเทศไทยอย่างยาวนานแล้วก็ตาม

แต่กระนั้นก็ดูเหมือนว่า การรู้จักกับชาวขมุของผู้คนในสังคมไทยส่วนใหญ่จะมีอยู่เพียงแคในระดับของการรับรู้การมีอยู่ของคนกลุ่มนี้ที่มีชื่อเสียงในฐานะของการเป็นแรงงานรับจ้างที่เข้ามาจากประเทศลาว ซึ่งมีความแข็งแรง อดทนและเป็นที่ต้องการของเจ้าของปางไม้ โรงสีข้าว และงานต่างๆ ที่ต้องใช้พลังกำลัง แต่ในอีกด้านหนึ่งผู้คนในสังคมไทยมักรู้จักชาวขมุในฐานะของการเป็นตัวตลก คนที่ไม่รู้เรื่องราว ล้าสมัย สกปรก จนทำให้ชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ “ขมุ” จึงมักถูกนำมาใช้เป็นชื่อล้อเลียนในสังคมทางภาคเหนือของประเทศไทย หากแต่การรับรู้ในระดับของการเปิดพื้นที่ทางสังคมและการทำความเข้าใจวิถีชีวิตของชาวขมุ นั้น กลับดูจะพร่ามัวและแฝงไว้ด้วยอคติของการถูกเหยียดหยามทางชาติพันธุ์ที่มุ่งจะแบ่งแยกเพื่อนมนุษย์ที่มีความแตกต่างทางชาติพันธุ์ให้กลายเป็นอื่นจากผู้คนส่วนใหญ่ในสังคมและรัฐชาติไทยอยู่เสมอ ทั้งภาพของการเป็นชาวเขา แรงงานชั้นล่าง ข้ำทาส คนล้าสมัย งมงาย และด้อยพัฒนา จนก่อให้เกิดผลกระทบต่อการค้าขายของชาวขมุและการถูกผลักเข้าสู่ภาวะความเป็นชายขอบของสังคมจนแทบจะหาพื้นที่หรือจุดยืนของตนเองไม่ได้ ราวกับว่าชาวขมุมิใช่เป็นมนุษย์ที่มีสิทธิเท่าเทียมกับมนุษย์กลุ่มอื่นๆ ที่อยู่บนโลกเดียวกัน จนทำให้พวกเขาพยายามที่จะปิดบังความเป็นชาติพันธุ์ของตนเองไว้ เพราะความอับอายจากการโดนดูถูกดูหมิ่นเหยียดหยามจากผู้คนรอบข้างอยู่เสมอ “ภาพและเสียงของพวกเขา กลายเป็นสิ่งที่ถูกลบเลือน มองข้ามและไม่มีการได้ยินราวกับว่าพวกเขาไม่มีประวัติศาสตร์ของตนเองปราศจากชีวิต ปราศจากความคิด ปราศจากเสียง” ดังนั้น แม้ว่าชาวขมุจะอาศัยอยู่ภายในขอบเขตดินแดนของรัฐไทยมาเป็นระยะเวลาอันยาวนานแล้วก็ตาม โดยเฉพาะในพื้นที่อำเภอเชียงของและ

อำเภอเวียงแก่นซึ่งถือเป็นพื้นที่ที่มีชาวขมุอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก แต่ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ และการมีพื้นที่ทางสังคมที่ยังมีไม่มากนักของชาวขมุ ก็ทำให้พวกเขายังถูกมองว่าเป็น “คนอื่น” ท่ามกลางผู้คนที่ชาวขมุได้อาศัยอยู่ร่วมกันในสังคมและพื้นที่เดียวกันมาอย่างเนิ่นนาน

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ขมุที่กำลังถูกทำลายและจางหายไปในปัจจุบัน เพราะความรู้สึกอับอาย น้อยเนื้อต่ำใจ จนเกิดการปฏิเสธความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง แต่กระนั้นก็ยังคงมีชาวขมุบางกลุ่มที่ยังคงพยายามจะดำรงรักษาความเป็นชาติพันธุ์ขมุของพวกเขาเอาไว้ และพยายามที่จะต่อสู้ต่อรอง ปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยกระบวนการต่างๆ เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมและจุดยืนของพวกเขาและตอบโต้ต่อสภาพลักษณะที่ถูกสร้างขึ้นจากกลุ่มคนภายนอก ซึ่งถือเป็นสิ่งที่สำคัญและน่าสนใจศึกษาในฐานะบทบาทของผู้อ่อนแอที่เป็นผู้กระทำการทางสังคมเพื่อกระตุ้นให้เห็นถึงรูปแบบของการต่อต้านการครอบงำ การเปิดโปงมิติที่ซ่อนเร้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ อันนำไปสู่ “พื้นที่ของการต่อสู้” (Contested Terrain) เพื่อแย่งชิงอำนาจและควมมีตัวตนของคนกลุ่มต่างๆ และทำให้เรามองความสัมพันธ์ทางสังคม วิถีชีวิต ความเชื่อ ขนบธรรมเนียม ประเพณีของชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งแบบไม่หยุดนิ่ง หรือตายตัว เพราะในสังคมปัจจุบัน ความหลากหลายทางสังคม วัฒนธรรมในบริบทของทุนนิยม ยุคหลังซึ่งมีการอพยพโยกย้ายของผู้คน แรงงาน และการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดนของชาติอย่างรวดเร็ว นั้น มิได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งหรือถูกจำกัดอยู่แค่เพียงภายในอาณาบริเวณแห่งใดแห่งหนึ่งอย่างจำเพาะเจาะจงอีกต่อไป (Gupta and Ferguson, 1999) หากแต่สามารถที่จะเคลื่อนไหวไปมาได้เสมอ พื้นที่ผู้คนและวัฒนธรรม จึงเป็นเสมือนสิ่งสร้างทางสังคมและประวัติศาสตร์เพื่อแสวงหาทางเลือกใหม่ๆ ให้สามารถดำรงชีวิตอยู่รอดและหลีกเลี่ยงความเหลื่อมล้ำ ความไม่เท่าเทียมที่รายล้อมรอบตัวชาวขมุ แม้ว่าพวกเขาจะยังต้องเจอการถูกควบคุมและเบียดขับจากสังคมและรัฐไทยอยู่ก็ตาม

1.2 วัตถุประสงค์ของการศึกษา

1.2.1 เพื่อศึกษาและทำความเข้าใจถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวขมุกับกลุ่มอำนาจต่างๆ ที่แวดล้อมชาวขมุว่ามีส่วนทำให้พวกเขาต้องเผชิญกับความเป็นชายขอบอย่างไรบ้างในสังคมปัจจุบัน

1.2.2 เพื่อศึกษาถึงกระบวนการปรับตัว ต่อสู้ต่อรองของชาวขมุ ว่าพวกเขาใช้ยุทธวิธีการใดในการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อให้หลุดพ้นจากสถานะความเป็นชายขอบที่พวกเขากำลังเผชิญ

1.2.3 เพื่อศึกษาปฏิบัติการของชาวขมุว่าพวกเขาได้นำอัตลักษณ์หรือวัฒนธรรมของตนเองมาผลิตซ้ำหรือสร้างใหม่หรือไม่อย่างไร เพื่อให้หลุดพ้นจากสถานะความเป็นชายขอบที่พวกเขากำลังเผชิญ

1.3 คำถามการวิจัย

1.3.1 ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวมุสลิมกับกับกลุ่มอำนาจต่างๆที่แวดล้อมในพื้นที่ ชาวมุสลิมต้องเผชิญกับสถานการณ์กลายเป็นชายขอบได้อย่างไร

1.3.2 ชาวมุสลิมมียุทธวิธีการต่อสู้ต่อรอง หรือกระบวนการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มอำนาจต่างๆที่แวดล้อมเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองอย่างไร

1.3.3 ภายใต้สภาวะความเป็นชายขอบ ชาวมุสลิมได้นำเอาอัตลักษณ์หรือวัฒนธรรมของตนเองมาผลิตซ้ำหรือสร้างใหม่เพื่อใช้สร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองหรือไม่อย่างไร

1.4 ทบทวนแนวคิดและงานศึกษาที่เกี่ยวข้อง

การศึกษารุ่นนี้ ผู้ศึกษาได้ทบทวนแนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง โดยแบ่งเป็น 2 ประเด็น ได้แก่

1.4.1 แนวคิดเรื่องความเป็นชายขอบ

1.4.2 แนวคิดเรื่องการสร้างพื้นที่ทางสังคม

1.4.1 แนวคิดเรื่องความเป็นชายขอบ

แม้ว่าแนวคิดเรื่องความเป็นชายขอบจะถือเป็นแนวคิดที่มีผู้ศึกษากันมานานแล้วก็ตาม หากแต่แนวคิดดังกล่าวกลับยังคงเป็นคุณูปการสำคัญและยังเป็นที่สนใจของนักสังคมในการนำไปใช้ศึกษาปรากฏการณ์ต่างๆที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ปัจจุบัน และสามารถพิจารณาได้ในหลากหลายมิติ ดังเช่นชูศักดิ์ วิทยาภัก (2541) ได้เสนอให้เห็นว่า ภาวะความเป็นชายขอบนั้น เกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับกระบวนการสร้างรัฐชาติ และการขยายตัวของอำนาจรัฐในการควบคุมพื้นที่ (Control of Area) และผู้คน โดยสามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ลักษณะไม่ว่าจะเป็นใน **เชิงภูมิศาสตร์** ภาพของกลุ่มคนที่เป็นชายขอบนั้น มักจะตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณชายแดนของรัฐบนพื้นที่สูง หรือในพื้นที่ที่ยากต่อการเข้าถึง เช่น ป่าเขา ในเชิงทางการเมือง ภาพของคนชายขอบมักจะเป็นคนที่ไม่มีสถานภาพของการเป็นพลเมือง (Citizenship) ของรัฐใดรัฐหนึ่ง ถูกมองว่าเป็นกลุ่มเสี่ยงที่มีความล่อแหลมต่อความมั่นคงของประเทศและถูกกีดกันไม่ให้มีส่วนร่วมทางการเมืองในทางสังคม วัฒนธรรม ผู้คนเหล่านี้มักจะมีวัฒนธรรมที่แตกต่างจากสังคมใหญ่ ไม่ว่าจะเป็นภาษา ศาสนา ความเชื่อ และถูกมองว่าเป็นพวกล่างหลัง ไร้การศึกษา และใน**เชิงเศรษฐกิจ** ภาพของคนชายขอบมักถูกมองว่ามีระบบการผลิตที่

ไม่มีประสิทธิภาพ มีวิธีการดำรงชีวิตอยู่เพียงเพื่อยังชีพ ขณะที่ในเชิงสิ่งแวดล้อม ภาพของคนชายขอบก็ถูกมองว่าเป็นผู้ทำลายทรัพยากรธรรมชาติทั้งที่ตนเองมิได้เป็นผู้ก่อให้เกิดปัญหา

ในขณะที่งานของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541) ทวิช จตุรพฤกษ์ (2541) และประสิทธิ์ ลิปรีชา (2541) นั้น ก็มีแนวความคิดเรื่องความเป็นชายขอบที่สอดคล้องกับงานของชูศักดิ์ วิทยาภัก ด้วยเช่นกัน โดยงานศึกษาเรื่อง “วาทกรรมว่าด้วยชาวเขา” ของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ได้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการที่กลุ่มคนที่อาศัยอยู่บนพื้นที่สูงถูกทำให้ตกอยู่ในภาวะชายขอบของสังคมไทย ปิ่นแก้วชี้ให้เห็นว่า รัฐบาลซึ่งมีอาณาเขตที่แน่นอน และมีประชากรที่ผูกติดกับอาณาเขตดังกล่าวเป็นองค์ประกอบสำคัญควบคู่ไปกับการพยายามสร้างความเป็นไทย (Thongchai, 1994:169-174) โดยกระบวนการดังกล่าวนี้ ปิ่นแก้วได้ชี้ชวนให้เห็นว่า กลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงนั้น มักถูกมองจากสายตาของรัฐด้วยความหวาดระแวง และถูกจัดวางตำแหน่งแห่งที่ภายใต้วาทกรรมความเป็นคนป่า คนไร้อารยธรรม คนสกปรก คนแปลก และถูกจัดให้อยู่ปลายสุดของความเป็นไทยในเวลาต่อมาในฐานะเป็น “ชาวเขา” การเกิดขึ้นของชาติจึงเป็นการเบียดขับให้กลุ่มคนบนพื้นที่สูงกลายเป็นคนอื่นและเป็นชายขอบของสังคมภายใต้การสร้างมายาคติ 3 ประการต่อกลุ่มชาติพันธุ์ คือ มายาคติเรื่องความมั่นคงของชาติ มายาคติเรื่องยาเสพติด และมายาคติเรื่องสิ่งแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่การขยายตัวของอำนาจรัฐสู่พื้นที่สูงเพื่อควบคุมจับไล่ “ชาวเขา” ให้ออกจากพื้นที่ ซึ่งล่อแหลมต่อความมั่นคงของชาติโดยเฉพาะในยุคของการปราบปรามฝิ่นของรัฐ

เช่นเดียวกับงานศึกษาของ ทวิช จตุรพฤกษ์ (2541) และประสิทธิ์ ลิปรีชา (2541) ที่ได้สะท้อนเสียงจากกลุ่มคนที่ถูกทำให้กลายเป็นคนชายขอบว่าเกิดขึ้นจากการเผชิญหน้ากับการถูกกระแสการพัฒนาและทุนนิยมโดยอำนาจรัฐและอิทธิพลของระบบตลาดที่รุกคืบเข้ามาเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของพวกเขา จนทำให้วิถีชีวิต ภูมิปัญญา ระบบการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคม จารีตประเพณี และเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการพึ่งพาอาศัย และความเท่าเทียมกันในการเข้าถึงทรัพยากร ได้ถูกลดทอนศักยภาพลงไปและกำลังตกอยู่ในท่ามกลางสถานะของการกลายเป็นชายขอบของสังคม และชายขอบจากการพัฒนาของภาครัฐด้วย หรือที่ทวิชเรียกว่า “ภาวะตกขอบทางสังคม” (Marginalization) ซึ่งเป็นการนำไปสู่การสูญเสียอำนาจในการจัดการทรัพยากรและล่วงละเมิดศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ด้วยการถูกสร้างภาพมายาคติว่าเป็นพวกที่ทำลายป่าระบบนิเวศวิทยา ทำไร่เลื่อนลอย ไร่หมุนเวียน ผู้ค้ายาเสพติด ปลุกฝิ่น สร้างความไม่มั่นคงให้กับประเทศ เป็นต้น ซึ่งเป็นสิ่งที่สร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐในการเข้าไปควบคุมการใช้ทรัพยากร และเบียดขับให้กลุ่มชาติพันธุ์กลายเป็นผู้สูญเสียอำนาจในการจัดการทรัพยากร (Marginalization)

ดังนั้นความเป็นชายขอบสำหรับปิ่นแก้ว ทวิช และประสิทธิ์ จึงอาจหมายถึงการถูกสร้างภาพลบประทับเหมารวมว่าเป็นตัวการทำลายชาติ และทรัพยากร สิ่งแวดล้อม รวมถึงเป็นตัวการที่ทำให้เกิดปัญหาหาเสพติด ป่าไม้ถูกทำลายในสังคมไทย โดยที่รัฐมิได้พิจารณาถึงความสัมพันธ์กับนโยบายที่ตนเองได้สร้างหรือกำหนดไว้ จนในที่สุดก็ทำให้วิถีชีวิตการดำรงอยู่ของกลุ่มคนเหล่านั้นเกิดการเปลี่ยนแปลงไปจากอดีต เพราะการถูกกดทับ การสร้างภาพมายาคติ ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำทางสังคมระหว่างผู้ที่มีอำนาจกับผู้ที่ยึดอำนาจกว่า ซึ่งสิ่งเหล่านี้จึงเป็นเสมือนสิ่งที่บูดิเออร์ (Bourdieu) ได้เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์” (A Theory of Symbolic Violence) ซึ่งเป็นเสมือนเครื่องมือในการครอบงำ และสร้างความแตกต่างของลำดับชั้นทางสังคม โดยชอบธรรมให้กับการดำรงอยู่ของลำดับชั้นในสังคมด้วยการครอบงำให้ผู้ที่อยู่ภายใต้ความเหลื่อมล้ำในสังคมยอมรับการดำรงอยู่ของความเหลื่อมล้ำนั้น ว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้องชอบธรรม (Swartz, 1997:82-83)

นอกจากนี้ธงชัย วินิจจะกุล (2530) และชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2543) ก็ยังได้ชี้ให้เห็นว่าความเป็นชายขอบนั้นยังสามารถเกิดขึ้นได้จากการจำแนกแยกแยะแบ่งเขตพื้นที่หรือแม้กระทั่งวัฒนธรรม ภาษาซึ่งถูกกำหนดหรือสร้างขึ้นมาจากแนวคิดแบบรัฐชาติ ซึ่งพยายามที่จะควบคุม และครอบครองพื้นที่ เพื่อสร้างความชัดเจนในเรื่องของอธิปไตยเหนือดินแดนของประเทศ เพื่อให้ได้มาซึ่งอำนาจและการควบคุมผู้คนภายในประเทศ โดยบทความของธงชัย วินิจจะกุล (2530) และชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2543) ได้ชี้ให้เห็นถึงผลกระทบที่ตามมาอีกมากมายภายใต้บริบทของการสร้างรัฐชาติ โดยเฉพาะกระบวนการสร้างวัฒนธรรมตัวตนให้ผนวกเป็นหนึ่งเดียวหรือเนื้อเดียวกันนั้น โดยการพยายามรวบรวมพื้นที่รอบนอกเข้ามาเป็นของอาณาจักรสยาม แต่กระนั้นก็มีได้หมายความว่า จะยอมรับ “กลุ่มคน” ที่ถูกผนวกรวมกับสยามที่อยู่ในพื้นที่นั้นๆ เข้าเป็นส่วนหนึ่งของตัวตนทาง “ประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรม” ของ “สยาม” หรือ “ไทย” แต่กลับแฝงไว้ด้วยนัยของการจำแนกแยกแยะความเป็นอื่นหรือคนอื่นให้ออกจากตนเอง โดยอาศัยวิธีการแยกความเป็นคนอื่นผ่านทางวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการใช้ภาษาไทยมาตรฐาน รวมถึงใช้กลไกหลักที่ทรงประสิทธิภาพอีกนัยหนึ่งในการสร้างตัวตนทางสังคมวัฒนธรรมของรัฐไทย คือ การเขียนประวัติศาสตร์ไทย ซึ่งก็จะพบลักษณะอันเป็นที่น่าสังเกต คือ ไม่มีความเกี่ยวข้องแต่อย่างใดกับกลุ่มชนหลากหลายเชื้อชาติหลายวัฒนธรรมที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในพรมแดนของประเทศสยาม แต่จะให้ความสำคัญเฉพาะแต่อาณาจักรสุโขทัย อยุธยา ธนบุรี และ กรุงรัตนโกสินทร์ ต่อเนื่องเรื่อยมาเป็นเส้นตรงสายเดียว นอกจากนั้นก็ยังมีกลไกอื่นๆที่สำคัญ เช่น การประกาศรัฐนิยม การเปลี่ยนชื่อประเทศจาก “สยาม” เป็นไทยในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม

ด้วยเหตุนี้ จึงเห็นได้ว่างานของธงชัย วินิจจะกุล และชาญวิทย์ เกษตรศิริ นั้น ได้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการสร้างรัฐชาตินั้น ได้สร้างภาวะความชายขอบให้เกิดขึ้นกับกลุ่มคน หรือกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่มีเชื้อชาติ วัฒนธรรม ซึ่งแปลกแยกจากความเป็นไทยทั้งในทางภูมิศาสตร์ และการกีดกันทางสังคมวัฒนธรรม นอกจากนี้ในภาวะของการถูกเบียดขับออกจากพื้นที่ และการถูกกดทับ กดขี่จากคนในสังคมที่มีความแตกต่างกันในเรื่องของเชื้อชาติ สังคม วัฒนธรรม และความเป็นชาติพันธุ์ที่มีต่อกลุ่มคนชายขอบ ยิ่งทำให้คนชายขอบมีความต่ำต้อยเพิ่มมากขึ้น และถูกทำให้ต้องยอมจำนนต่อภาวะความเป็นชายขอบที่ตนเองเผชิญอยู่ แม้จะมีการตอบโต้ หรือสร้างพื้นที่ที่แสดงอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมา เพื่อที่จะใช้ในการต่อสู้ต่อรองก็ตาม แต่ส่วนใหญ่แล้วก็มักไม่สามารถที่จะดำรงอัตลักษณ์ของตนเองไว้ได้นานนัก เพราะมักถูกสังคมตีตราว่าเป็น “คนชายขอบ” เป็นคนอื่น หรือ ไม่ก็ถูกผลิตซ้ำความเป็นชายขอบเพิ่มมากขึ้น

ดังนั้นความเป็นชายขอบจึงอาจเป็นเสมือนกับ “ภาวะที่ถูกกระทำ” โดยการนิยามความหมายที่กีดกันกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยออกไปจากกลุ่มคนส่วนใหญ่ สร้างความด้อยโอกาสทางเศรษฐกิจและอำนาจให้เกิดในคนกลุ่มน้อย โดยผ่านการสร้างภาพ “ความเป็นอื่น” (The Otherness) ให้เกิดขึ้น อย่างเช่น ซึ่งการสร้างภาพความเป็นอื่นนี้เป็นกระบวนการสร้างความเป็นชายขอบที่หมายรวมถึงการกระทำกีดกัน การทำไร่ซึ่งสิทธิเสรีภาพและความเสมอภาคในการจัดการกับชีวิตและชุมชนของตนเอง ไร่ซึ่งพื้นที่ที่เท่าเทียมกับคนส่วนใหญ่ในสังคม (สุริชัย หวันแก้ว, 2543)

ในทำนองเดียวกันงานศึกษาของ Komart (1998) ที่ได้ศึกษาถึงความเป็นชายขอบและมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจของชาวกูย (Kui) ซึ่งเป็นคนเลี้ยงช้างในจังหวัดสุรินทร์ ที่มักถูกการกีดกัน (Exclusion) ให้เป็นชายขอบ และเบียดขับองค์กรทางสังคมของชุมชนชาวกูยที่ได้ถือทอผ่านวัฒนธรรม การคล้องช้างให้ตกไปอยู่ในฐานะของผู้ที่อ่อนแอในสังคม และถูกแทนที่ด้วยการเข้ามาครอบงำจัดการ โดยองค์กรของรัฐบาล หรือที่โกมาตรเรียการจัดการนี้ว่า “ระบบราชการ”

โกมาตรพยายามที่จะมุ่งเปิดเผยให้เห็นว่า ภาวะความเป็นชายขอบนั้น เป็นผลมาจากกระบวนการเสกสรรปั้นแต่งทางสังคม ซึ่งอยู่ภายใต้โครงสร้างและกระบวนการชุดหนึ่งที่ถูกนำมาใช้เพื่อกีดกันการเข้าถึงอำนาจของคนชายขอบ นอกจากนี้ความเป็นชายขอบของกลุ่มชาวกูยหรือความเป็นชายขอบของกลุ่มชนต่าง ๆ นั้น ก็มักมีความเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับกระบวนการสร้างชาติและเศรษฐกิจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการขยายอำนาจเข้าควบคุมเหนือดินแดนและประชากร

การเกิดขึ้นของรัฐชาติสมัยใหม่ไม่เพียงเป็นการสร้างศูนย์กลางทางการเมืองในรูปแบบใหม่เท่านั้น แต่ยังส่งผลทำให้องค์กรทางสังคมของชาวกูยแตกสลายลงอีกด้วย ทั้งนี้เพราะองค์กร

ทางสังคมของชาวกูยนั้น ถูกเชื่อมโยงผ่านประเพณีการคล้องช้างในฐานะเป็นศูนย์กลางของระเบียบทางการเมืองของชาวกูย ซึ่งมีการจัดลำดับไว้ชัดเจน หากแต่บทบาทฐานะของชาวกูยกลับถูกแทนที่ด้วยการเมืองสมัยใหม่ซึ่งเป็นเวทีของข้าราชการ นายทุนท้องถิ่นเชื้อสายจีน และถูกเบียดขับออกจากการมีส่วนร่วมทางการเมือง โดยเฉพาะหลังจากที่กระแสการพัฒนาความเป็นทุนนิยมเริ่มที่จะเข้ามาในจังหวัดสุรินทร์ ผ่านการรณรงค์ท่องเที่ยวและการถูกสร้างจุดขายในฐานะของการเป็นถิ่นเมืองช้าง ซึ่งถึงแม้ว่าชาวกูยจะถือได้ว่าเป็นกลุ่มคนผู้ที่มีความสามารถในการเลี้ยงช้าง และฝึกฝนบังคับช้างได้อย่างชำนาญ รวมถึงมีส่วนสำคัญในการประกอบทำพิธีกรรมการคล้องช้างมาแต่ในอดีต หากแต่ในปัจจุบันชาวกูยกลับถูกข้าราชการและนักการเมืองท้องถิ่นเข้ามาควบคุมจัดการกิจกรรมต่างๆ แทนเสมอ รวมถึงแสดงความเป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถในการดูแลเลี้ยงช้าง และประกอบพิธีกรรมคล้องช้างแทน จนทำให้ชาวกูยถูกลดบทบาทความสำคัญและถูกกีดกันออกจาก การเป็นส่วนหนึ่งของสังคมและเวทีทางการเมืองในพื้นที่ จนกลายเป็นคนชายขอบ ผู้ไร้สิทธิ ไร้เสียง และยังคงถูกสร้างภาพว่าเป็นพวกที่เห็นแก่ตัว ไม่ซื่อสัตย์ ต้องอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของข้าราชการและผู้มีอำนาจในท้องถิ่นแทน

แต่อย่างไรก็ตาม ในงานศึกษาของปีนแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541) ทวิช จตุรพฤกษ์ (2541) ประสิทธิ์ ลีปรีชา (2541) ธงชัย วินิจจะกุล (2530) ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2543) และ Komart (1998) ต่างก็ทำให้เราเห็นว่าความเป็นชายขอบนั้น ถูกสร้างขึ้นมาโดยผ่านการขยายตัวของอำนาจรัฐเพียงอย่างเดียว จนทำให้ความเป็นชายขอบกลายเป็นเสมือนภาพนิ่งที่ตายตัวอยู่เสมอ แต่สำหรับงานศึกษาของ Anna Tsing (1993) ที่ได้เข้าไปทำการศึกษาชาวเมอราทัสที่อาศัยอยู่ในทางตอนใต้ของเกาะกาลิมันตันประเทศอินโดนีเซียนั้น ถือเป็นเรื่องที่ทำให้เห็นความเป็นชายขอบที่สามารถเกิดขึ้นได้จากหลายสาเหตุปัจจัยซึ่งเกี่ยวข้องกับเรื่องของวัฒนธรรม (Culture) ชาติพันธุ์วรรณา (Ethnography) และการเมือง ซึ่งมีผลทำให้เกิดการก่อรูปของความเป็นชายขอบขึ้นมา (Political Construction of Marginality) แก่ชาวเมอราทัส ที่ถูกมองว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หรือชนกลุ่มน้อยชายขอบและถูกกีดกันขับไล่ออกไปไม่เป็นที่ยอมรับอยู่เสมอ ยิ่งไปกว่านั้น ความเป็นชายขอบของชาวเมอราทัสที่ Tsing ได้เข้าไปศึกษานั้น ยังเป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นว่าความเป็นชายขอบนั้นมิได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งตายตัว หรือก่อรูปขึ้นจากการขยายตัวของอำนาจรัฐเพียงอย่างเดียว แต่ความเป็นความชายขอบตามแนวคิดของ Tsing ยังมีการเลื่อนไหลและสามารถเกิดขึ้นได้จากปัจจัยอื่นๆ เช่น ผู้คนจากกลุ่มอื่นๆ ในสังคมหรือแม้กระทั่งผู้คนในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันที่ความแตกต่างกันระหว่างเพศสามารถทำให้เกิดความเป็นชายขอบขึ้นมาได้

โดยประเด็นสำคัญของเรื่องนั้น Tsing พบว่าชาวเมอราทส์นั้น ได้ถูกทำให้เป็นชายขอบในพื้นที่ทางการเมือง ซึ่งเกิดขึ้นมาจากการมีระยะห่างของพื้นที่ของชาวเมอราทส์กับศูนย์กลางอำนาจรัฐจนก่อให้เกิดช่องว่างระหว่างนโยบายกับการบังคับใช้ให้เป็นไปตามนโยบายซึ่งนโยบายของรัฐถูกตีความใหม่ในท้องถิ่นอย่างแพร่หลาย (Tsing, 1993:27) และยังมีผลเกี่ยวข้องกับเรื่องของวัฒนธรรมการดำรงชีวิตที่เปลี่ยนไป

Tsing ได้นำเสนอการขยายอำนาจของรัฐที่เกิดขึ้นจากความต้องการทรัพยากร และการควบคุมทางทหารทำให้รัฐขยายอำนาจเข้าไปยังดินแดนต่างๆ เช่น พื้นที่ดินแดนในเขตภูเขาเมอราทส์ ซึ่งทำให้การเคลื่อนย้ายของกลุ่มวัฒนธรรมชายขอบเป็นสิ่งที่ไม่สามารถเป็นไปได้ ภายใต้ระเบียบใหม่ในสมัยประธานาธิบดีชูซาโด ระบบการเกษตรแบบเคลื่อนย้ายของชาวเมอราทส์ได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของความไร้ระเบียบ เป็นข้อจำกัดต่อระเบียบของรัฐและข้อจำกัดต่อการพัฒนา รัฐจึงมีนโยบายโยกย้าย (Relocation) ประชากรที่มีปัญหาในสายตาเหล่านี้ไปยังชุมชนใหม่ที่รัฐสามารถชี้นำ ควบคุมได้ ทั้งทางการเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรม ศาสนา (Tsing, 1993:28) และสถาปนาสร้างวัฒนธรรมในการครอบงำทางวัฒนธรรมเหนือกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ

นอกจากนี้ Tsing ยังได้ทำการวิเคราะห์ความเป็นชายขอบและกระบวนการต่อรองของชาวเมอราทส์ที่ตอบโต้ต่อความเป็นชายขอบที่ถูกหยิบยื่นจากภายนอก โดยการนิยามความเป็นชายขอบของตนเองและกลุ่มคนที่อยู่แวดล้อมผ่านเรื่องราว (Stories) เรื่องเล่า (Narrative) เหตุการณ์ (Events) ซึ่งเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึง “พื้นที่ของการช่วงชิงทางวาทกรรม” (Sites of Discursive Contestation) (Tsing, 1993:8) โดยผ่านพื้นที่เหล่านี้ เช่น การที่ชาวเมอราทส์ต้องเผชิญกับการครอบงำจากกลุ่มที่นับถือมุสลิมบันจารี และแสดงอัตลักษณ์ของตนผ่านการนับถือศาสนาอิสลามอย่างเคร่งครัดจนทำให้ชาวเมอราทส์ถูกมองว่าเป็นพวกนอกรีต เป็นคนป่าเถื่อน ไม่มีศาสนา จึงทำให้ชาวเมอราทส์มีการตอบโต้ผ่านการเล่าโดยเชื่อมโยงกับทางประวัติศาสตร์ของชาวเมอราทส์กับอาณาจักรโบราณอันเป็นจุดกำเนิดของอารยธรรมอินโดนีเซีย

อีกทั้ง Tsing ยังได้แสดงให้เห็นว่าความเป็นชายขอบนั้น มักจะถูกนำไปเกี่ยวพันเชื่อมโยงกับกระบวนการสร้างความเป็นรัฐชาติ การขยายอำนาจรัฐเพื่อควบคุมพื้นที่ ประชากรและการเบียดขับให้ผู้คนตกอยู่ในภาวะความเป็นชายขอบของสังคมเพิ่มมากขึ้นแล้ว Tsing ยังชี้ให้เห็นว่าความเป็นชายขอบนั้น ยังมิได้เกิดขึ้นเพียงแค่พลังอำนาจจากภายนอกเท่านั้น แต่ความเป็นชายขอบยังเกิดขึ้นจากพลังอำนาจที่อยู่ภายในได้ด้วย โดยเฉพาะเรื่องของความเป็น

ชายขอบระหว่างเพศ ซึ่งในสังคมชาวเมอราห์นั้นจะเห็นได้ว่าผู้หญิงมักจะถูกทำให้เป็นชายขอบ เพราะผู้หญิงมักจะไม่ม้อานาจ หรือมีส่วนร่วมในการเป็นผู้นำในชุมชน และถูกกีดกันในเรื่องต่างๆ เป็นต้น

ดังนั้นงานของ Tsing จึงพยายามมุ่งเน้นที่จะนำเสนอการสังเคราะห์ความคิดรวบยอดทางสังคมวิทยาเรื่อง “ความเป็นชายขอบ” และเสนอมิติใหม่ในการพิจารณาเรื่องของ “คนอื่น” โดยชี้ให้เห็นว่า กระบวนการเปลี่ยนแปลงที่เกี่ยวกับประเด็นปัญหาดังกล่าวนี้ มันสามารถที่จะเกิดขึ้นต่อ คน พื้นที่ หรือแม้แต่ประเทศหรืออนุภูมิภาคได้ตลอดเวลา แต่ในขณะที่เดียวกันการเกิดขึ้นของชายขอบนั้น ก็มีได้ที่จะหมายความว่าต้องยอมจำนนต่อการถูกตีตราจากอำนาจรัฐหรือสังคมเสมอไป หากแต่ความเป็นคนชายขอบยังสามารถที่จะปรับตัว ดีความ และได้ตอบสนองสถานการณ์ที่ตนกำลังเผชิญหน้าในรูปแบบต่างๆ ได้ด้วยเช่นเดียวกัน ทั้งนี้ก็เพื่อการยืนยันถึงศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ และการผลิตซ้ำความเป็นกลุ่มชนของตนเองท่ามกลางกระแสของการเปลี่ยนแปลงในโลกาภิวัตน์

นอกจากนี้ หากมองถึงงานศึกษาของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนในประเด็นที่เสนอให้เห็นถึงอัตลักษณ์ วัฒนธรรมความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนที่มีผลต่อการเกิดขึ้นของความเป็นชายขอบท่ามกลางการเกิดขึ้นของกระแสการพัฒนาในยุคโลกาภิวัตน์นั้นอาจมีค่อนข้างจำกัด เพราะส่วนใหญ่งานศึกษาในกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนยังคงเป็นศึกษาในชาติพันธุ์วรรณนาที่ชี้ให้เห็นถึง เรื่องราวเชิงประวัติศาสตร์ วิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมเสียเป็นส่วนใหญ่ (โปรดดูในงานศึกษาของ Lebar (1964) ,บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ (2547) ดำรง ทายานิล (2548) และสุวิไล เปรมศรีรัตน์ (2531), (2541)) ที่พยายามอธิบายถึงประวัติศาสตร์วิถีชีวิตความเป็นมาและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนเสียเป็นส่วนใหญ่

หากแต่ยังคงพอมองงานศึกษาของชูศักดิ์ วิทยากัก (2548) สุวิธานนท์ รัตนภิมล (2537) นิพัทธเวช สืบแสง (2539) และJiang (2008) จึงถือเป็นงานที่ช่วยเปิดมุมมองในการศึกษาเรื่องความเป็นชายขอบของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนเพิ่มมากขึ้นนอกเหนือจากการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนเพียงแค่มุมมองเรื่องของประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนเท่านั้น โดยเฉพาะการเปิดมุมมองในเชิงความสัมพันธ์ทางสังคมกับกลุ่มอื่นๆของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนว่ามีรูปลักษณะการดำรงอยู่เช่นไรภายใต้บริบทของสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป และการเข้ามาของระบบทุนนิยมแบบตลาดเชิงพาณิชย์ โดยในงานศึกษาของชูศักดิ์ วิทยากัก (2548) ได้หยิบยกเอากลุ่มชาติพันธุ์ชุมชน ซึ่งเป็นหนึ่งในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต้องตกอยู่ท่ามกลางวงล้อม (Ethnic Enclave) ของสังคมและรัฐชาติไทย มาเป็นกรณีศึกษาและเปรียบเทียบกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ เช่น ลาวพวน และไทลื้อเพื่อแสดงให้เห็นถึงวิถีชีวิตระหว่างกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่เป็นทางการ และที่มิมาจากชาวบ้าน โดยในที่นี้

ชูศักดิ์ได้พยายามที่จะมองอัตลักษณ์ว่าเป็นกระบวนการ (Process) ที่ไม่หยุดนิ่งตายตัว ลื่นไหล เป็นยุทธวิธี และขึ้นอยู่กับบริบท (Contextual) หรือพูดง่ายๆ ก็คือ อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งที่คนเรา “มี” แต่เป็นสิ่งที่ผู้คน “ทำ” โดยเฉพาะภายใต้กระบวนการสร้างชาติไทยที่พยายามลดทอนความสลับซับซ้อนของธรรมชาติ ซึ่งถือเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดภาวะความเป็นชายขอบขึ้นในสังคมไทยด้วยเช่นกัน

ทั้งนี้ชูศักดิ์ ได้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการต่อรองของการบ่งบอกอัตลักษณ์แบบชาวบ้าน ภายใต้อัตลักษณ์ที่ตายตัวที่ถูกสร้างจากรัฐในด้านต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ภูมิอัตลักษณ์ที่ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของชาวบ้านทั้งในด้านสิทธิการเป็นพลเมืองสิทธิการเข้าถึงทรัพยากร การสร้างนโยบายทางด้านสิ่งแวดล้อม และความสัมพันธ์เชิงอำนาจในวิถีชีวิตประจำวัน ซึ่งสิ่งเหล่านี้ได้ทำให้เห็นว่ากลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้น ยังมีสมรรถนะที่จะหลุดพ้นจากความเป็นชายขอบได้ แม้ว่าทั้งชาวไทยเชื้อ และลาวพวนจะมีอัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์ที่เป็นอื่น (The Other Within) ในสังคมไทย เหมือนกลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้น ทั้งนี้เพราะกลุ่มชาติพันธุ์ไทยเชื้อ และลาวพวน ได้ถูกจัดประเภทให้เป็นชาวบ้านที่อยู่ตรงกลางระหว่างเมืองกับป่า เป็นกลุ่มคนที่มีการปรับตัวต่อกระแสการพัฒนาของรัฐ ความเชื่อและรูปแบบการดำเนินตามแบบอย่างของสังคมไทยได้เป็นอย่างดี (เลิกการปลูกไร่บนภูเขา หันมาทำนาดำ ตั้งถิ่นฐานบนพื้นที่ราบ) แต่ในขณะที่กลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้นถูกจัดให้เป็นคนป่าที่อยู่นอกปริมณฑลของความเป็นไทย โดยเฉพาะการที่กลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้นยังคงยึดมั่นในวัฒนธรรมที่พึ่งพิงกับทรัพยากรป่าไม้ การทำข้าวไร่เพาะปลูกบนภูเขา นับถือผีป่า และการต่อต้านกระแสการพัฒนาแบบทันสมัยจากทางภาครัฐ (สร้างอ่างเก็บน้ำ) ตามความเชื่อของตนเอง สิ่งเหล่านี้จึงเป็นเสมือนสิ่งที่ทำให้อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้นยังสามารถหลุดจากความ เป็นชายขอบ ถูกมองว่าเป็นผู้ที่ล่าหลัง ไม่พัฒนา และอาจนำมาซึ่งปัญหาที่เกิดขึ้นมาในสังคมและภาครัฐ จนทำให้ขมุ จึงกลายเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ยังมีความเป็นไทยได้ในสังคมไทย

นอกจากนี้ในงานศึกษาของ Jiang (2008) ที่ได้ทำการศึกษาถึงผลกระทบที่เกิดจากกระบวนการโลกาภิวัตน์และกระแสทุนนิยมแบบตลาด ที่ได้เข้าไปทำให้การดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้นที่อยู่อาศัยในประเทศจีนได้รับผลกระทบอย่างไม่รู้ตัว จนมีส่วนทำให้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และเศรษฐกิจ สังคมของกลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้นเกิดการเปลี่ยนแปลงไป โดยเฉพาะเมื่อรัฐบาลจีนได้เริ่มเปิดประเทศ และนำมาซึ่งการเปิดตลาดอุตสาหกรรมยางพาราขึ้นในพื้นที่บริเวณมณฑลยูนนานนั้น ได้ทำให้รูปแบบ วิถีชีวิต เศรษฐกิจ วัฒนธรรม และอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์มุมนั้นที่มีอยู่ในอดีตนั้น ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม การทำไร่แบบเผ่าถาง (Slash and Burn) ซึ่งขมุคิดว่าเป็นวิถีของการสร้างความสมบูรณ์ และอนุรักษ์ป่าถูกลดบทบาทลง การปลูกพืชผล เช่น

ข้าว ข้าวโพด มันเทศ เผือก งา ถั่ว และฟักทอง เพื่อใช้ในการดำรงชีพ และการใช้ภูมิปัญญาทักษะความชำนาญเรื่องไม้ไผ่ได้ถูกกลดเลื่อนไป พื้นที่ป่าไผ่เป็นแหล่งที่สร้างความหลากหลายทางธรรมชาติถูกทำลาย และแทนที่ด้วยพืชเศรษฐกิจตัวใหม่ เช่น ยางพาราได้ถูกนำเข้ามาผ่านการรณรงค์จากทางภาครัฐ และการเข้ามาของนายทุน พ่อค้า และโรงงานอุตสาหกรรม เกิดการหันมาปลูกพืชเชิงพาณิชย์ที่มีราคาสูงขึ้น เช่น อ้อย ข้าว และเกิดการนำเทคโนโลยีที่ทันสมัย เช่น ทีวีมอเตอร์ไซด์ โทรศัพท์ ฯลฯ เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตประจำวัน สิ่งเหล่านี้ได้นำมาซึ่งการสูญเสียความเชื่อ ภูมิปัญญา และวิถีชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์มุขุมที่วิถีชีวิตในอดีตเคยยึดติดกับป่าไผ่ การผลิตเพื่อใช้ในครัวเรือน และอัตลักษณ์ความเป็นมุขุมไปภายใต้การเข้ามาของระบบอุตสาหกรรมตลาดเกิดการเคลื่อนตัวของกลุ่มชาติพันธุ์มุขุมเพื่อลงมาทำงาน ในภาคอุตสาหกรรม และบริการมากขึ้น อีกทั้งเรื่องเล่าในประวัติศาสตร์ยังมีส่วนทำให้เกิดการปิดบังความเป็นเชื้อชาติของชาวมุขุม ไม่ว่าจะเป็นการอ้างถึงว่าตนเองเป็นคนไต มิใช่มุขุม เป็นต้น แต่การถาโถมของกระแสทุนในกระบวนการโลกาภิวัตน์นั้นมิได้ทำให้มุขุมสามารถที่จะยกระดับชีวิต หรือภาพลักษณ์ในอดีตที่ถูกมองว่าเป็นข้าทาส แรงงานของคนไตในอดีตได้เท่าที่ควร เพราะการเข้ามาของระบบทุนนิยม การค้าแบบตลาดมิได้ช่วยให้มุขุมสามารถเข้าถึงทุนเหล่านั้นได้ ประกอบกับความรู้ความสามารถประสิทธิภาพที่ตั้งสมมาแต่อดีต ก็มิได้เอื้อต่อการดำรงอยู่ในลักษณะนี้ จนทำให้มุขุมต้องตกอยู่ในการถูกเอารัดเอาเปรียบ ขาดความรู้ความชำนาญในการผลิตยาง จนนำมาซึ่งผลกระทบในวิถีการดำรงชีวิต วัฒนธรรม และการกลดเลื่อนจางหายไปของกลุ่มคนกลุ่มนี้

งานของสุวิชา นนท์ รัตนกมล (2537) นั้น ก็ถือเป็นงานที่ได้แสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงภายในสังคมมุขุม โดยสุวิชา นนท์ ได้พูดถึงมุขุมบ้านห้วยเกลบ กิ่งอำเภอสองแคว จังหวัดน่าน ซึ่งถือเป็นหมู่บ้านมุขุมที่ยังคงมีการดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ วัฒนธรรมความเป็นมุขุม ไม่ว่าจะเป็นการนับถือผีป่า ผีบ้าน ผีหมู่บ้าน ผีน้ำ ผู้หญิงยังรักษาวัฒนธรรมการแต่งกายแบบมุขุมดั้งเดิม บ้านหลังคามุงสังกะสีมีเพียงไม่กี่หลัง รถมอเตอร์ไซด์ยังมีอีก ทั้งชาวบ้านเชื่อว่าผีเป็นผู้กำหนดชีวิต และช่วยทำให้เกิดความอยู่ดี กินดี ความเชื่อเรื่องผีจึงเป็นเสมือนสื่อภูมิปัญญาอันลึกซึ้งของพวกเขาอีกอย่างหนึ่ง โดยเฉพาะ การมี “โศลก” (สะ-โหลก) หรือศาลากลางบ้าน หรือ “จอง” ในภาษามุขุม ซึ่งเป็นที่ประกอบพิธีของหมู่บ้าน และยังใช้เป็นที่พักพิงพิพากษาคดีต่างๆ ระหว่างบุคคลในหมู่บ้าน ซึ่งทุกคนจะเชื่อฟัง เคารพการสืบหาข้อเท็จจริงต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสถานที่ศักดิ์สิทธิ์แห่งนี้ และเป็นสถานที่ที่ใช้สำหรับการตีความคดีแก่ภายในหมู่บ้านด้วย

วิถีชีวิตมุขุมบ้านห้วยเกลบยังมีการแบ่งงานกันทำระหว่างชายหญิง เป็นเอกลักษณ์เฉพาะคือ ผู้หญิงมีหน้าที่หาฟืน ตัดข้าว ตักน้ำ ทำเหล้าอุ หาใบจาก ใบตาว หญาคา ทำหลังคา แต่การล่าสัตว์ ตัดหวาย ถางไร่ เผาไร่ สร้างบ้าน เป็นหน้าที่ของผู้ชาย นอกจากนี้ยังมีงานซึ่งต้องทำร่วมกัน

ได้แก่ การเกี่ยวข้าว ตีข้าว ขนข้าวเปลือกใส่ยุ้ง คายหญ้า เก็บข้าวโพด เก็บหน่อไม้ เก็บถั่ว หามะตาว
อีกทั้งบทเพลงขมุกขมูยที่สุวิฆานนท์ ได้ยกมาซึ่งเขียนว่า “กินข้าวร่วมกัน กินกล้วยร่วมหวี” ก็แสดงให้เห็น
เห็นถึงความสัมพันธ์ภายในหมู่บ้านก็ยังมีลักษณะที่พึงพิง และเอื้ออิงกันอย่างเหนียวแน่น ประกอบ
กับความเป็นพี่น้องร่วมเผ่า สืบสายเลือดกันมาตั้งแต่ครั้งบรรพชนเป็นผลให้หมู่บ้านห้วยแกลบมี
นามสกุลเพียงสองชื่อเท่านั้น คือ คำคง กับ แก้วแดง

อย่างไรก็ตาม ถนน ไฟฟ้าได้เข้ามาเกาะประจวบวันละหลายครั้ง เสาทีวีเริ่มปรากฏ
สเตอริโอดังกระหึ่มอยู่ทุกมุม กลางคืนสว่างไสว หลายครัวเรือนนั่งเฝ้าละครทีวีจนดึกดื่นอย่างมิ
รู้เบื่อ สิ่งเข้าชวนใจจากเมืองกำลังรุกเร้าเข้ามาอย่างหนัก ความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตเริ่มเห็นห่าง
มีชีวิตตัวใครตัวมันแย่งชิง มือใครยาวสาวได้สาวเอา หญิงสาวหลายคนเริ่มหายไปจากหมู่บ้าน
ไปทำงานในเมือง เด็กหนุ่มไปรับจ้างไกลถึงเมืองเพชรบูรณ์ เป็นคนงานในไร่ผลไม้ หลายครัวเรือน
ครอบครอง และใช้ยาฆ่าแมลงเพื่อให้ไร่ข้าวออกผลผลิตมากที่สุด (สุวิฆานนท์ รัตนกมล, 2537:162)

นอกจากนี้สุวิฆานนท์ ได้ยกตัวอย่าง นวล เด็กหนุ่มชาวขมุ ที่แสดงให้เห็นถึงการที่เขา
ไม่อยากจะบอกถึงเชื้อชาติ ชาติพันธุ์หรือถิ่นกำเนิดของตนเอง อันเนื่องมาจากการที่คนเมืองมักมองขมุ
ในทางที่ไม่ดี ซึ่งสืบเนื่องมาจากประวัติศาสตร์ชนเผ่ามักบ่งบอกว่า ขมุคือผู้รับจ้างในสวนในบ้าน
คนเมือง เป็นข้าทาสให้กลุ่มคนสมัยก่อน สิ่งเหล่านี้จึงกลายเป็นความน้อยเนื้อต่ำใจที่ทำให้คนรุ่น
หลังไม่อยากจะยอมรับว่าตัวเอง คือ สายเลือดขมุ ดังเช่นงานของจิตร ภูมิศักดิ์ (2544) ที่ได้พูดถึงเรื่อง
ข่า และปรัชญาแห่งความเป็นทาสที่ได้แสดงให้เห็นถึงประวัติศาสตร์ของสังคมมนุษย์ที่ผ่านมา
ชนชาติที่เจริญ มีอำนาจกว่า หรือมีฐานะปกครองทางการเมืองในสังคมมักจะเรียกชนชาติที่
ด้อยกว่า หรืออยู่ภายใต้อำนาจปกครองของตนด้วยชื่อที่มีความหมายต่ำทราม หรือถูก
เหยียดหยาม ถูกดูถูก ยิ่งชาติใดมีความเจริญทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมเพียงใด ก็ยังมีคำ
เรียกชนชาติต่างๆ อย่างถูกเหยียดหยามมากตามไปด้วยเพียงนั้น ประกอบกับเรื่องเล่าใน
ประวัติศาสตร์ในพงศาวดารล้านช้าง ที่ได้เล่าถึงการกำเนิดของมนุษย์จากน้ำเต้านั้น ก็เป็นสิ่งที่ถูก
สร้างขึ้นมาเพื่อต้องการให้พวกชนชาติข่านั้น ยอมรับตัวตนที่แท้จริงของตนเองว่าเกิดมาเพื่อเป็น
ข้าทาสรับใช้ผู้คน และเป็นชะตากรรมที่ถูกกำหนดเอาไว้แล้ว

แต่ถึงอย่างไรก็ดี แม้ชนชาติข่าจะไม่ยอมรับฐานันดรที่ตนเองได้รับจากผู้คนในสังคม
และต้องการที่จะต่อสู้เพื่อความเป็นคนเสรี แต่สภาพของสังคมโดยทั่วไปที่เป็นจริงก็เกิดฐานันดร
ข่า (ทาส) ขึ้นตามกฎาววิสัยของมัน ไม่ว่าผู้ที่ถูกกำหนดให้เป็นข่า (ข่า) จะพอใจหรือไม่ก็ตาม แต่ใน
อีกฝากหนึ่งสิ่งที่ปรากฏขึ้นมาเหล่านี้ ก็ได้สะท้อนให้เห็นถึงการความเหลื่อมล้ำทางสังคมที่
เกิดขึ้นมากับชนชาติขมุที่มีมาอย่างยาวนานจนถึงปัจจุบันด้วยเช่นกัน

อีกทั้งในงานศึกษาของนิพัทธเวช สืบแสง (2539) ที่ได้เข้าไปศึกษาขงหมู่บ้านน้ำสอด้ หมู่ที่ 12 ตำบลและ อำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่านก็ได้แสดงให้เห็นถึงผลกระทบที่เกิดจากการพัฒนา และการนำความรู้จากภายนอกเข้าจัดการปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์มุขุมที่ได้เคยสืบทอด กันมาตั้งแต่บรรพบุรุษ จนนำไปสู่การเปลี่ยนแปลง และกลายเป็นผลกระทบขึ้นในสังคมมุขุม โดยนิพัทธเวช ได้ชี้ให้เห็นว่าการพัฒนา เป็นเสมือนนวัตกรรม (Innovation) ที่เข้ามาจัดการ ควบคุม แปรเปลี่ยนสิ่งที่มีอยู่เดิมหรือภูมิปัญญาชาวบ้าน โดยเฉพาะการออกกฎหมายปิดป่าในปีพ.ศ.2532 นั้น ได้มีผลทำให้วิถีการผลิต การพึ่งพิงป่าไม้ของชาวบ้านถูกจำกัด จนเกิดการอพยพเคลื่อนย้ายของ ชาวขมุเข้าไปเป็นแรงงานในเมือง อันเนื่องจากการขาดรายได้ และเกิดความอดอยากมากขึ้นใน ชุมชน (นิพัทธเวช สืบแสง, 2532:8-16) นอกจากนี้ก็ยังมีกรณีการนำทฤษฎีวิถีการพัฒนาที่เป็นแบบของ คนพื้นราบเข้าไปใช้เพื่อก่อให้เกิดเปลี่ยนแปลงปรัชญา วิถีคิดของชาวขมุผ่านในเรื่องของการศึกษา จนมีส่วนทำให้ เด็ก วัยรุ่นชาวขมุเกิดการเปลี่ยนแปลงแนวคิดและละทิ้งวัฒนธรรม จารีตที่ดั้งเดิม ของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุไป และหันมาให้ความสนใจกับวัฒนธรรมภายนอก เทคโนโลยี และเกิด การละทิ้งถิ่นฐานเพื่อไปทำงานยังพื้นราบเป็นจำนวนมากขึ้น

จากการทบทวนแนวคิดและงานศึกษาว่าด้วยเรื่องความเป็นชายขอบข้างต้น จึงถือได้ว่าเป็นแนวคิดที่มีความสำคัญต่อการศึกษาเพื่อนำมาทำความเข้าใจสถานะความเป็นชายขอบของ ชาวขมุว่าเกิดขึ้นมาจากสาเหตุหรือเงื่อนไขใดบ้าง ภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่างๆ ที่ แวดล้อมพวกเขาซึ่งมีส่วนทำให้ชาวขมุต้องเผชิญกับสถานการณ์ของการกลายเป็นชายขอบดังกล่าว ทั้งนี้ความเป็นชายขอบของชาวขมุอันมิได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาจากกลุ่มอำนาจเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้น หากแต่อาจเกิดเกิดจากหลายสาเหตุปัจจัยที่ต้องทำการวิเคราะห์ ดังนั้นในงานศึกษาชิ้นนี้จึงพยายาม ที่จะดูว่าความเป็นชายขอบของชาวขมุจะมีความเหมือนหรือแตกต่างจากงานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับ เรื่องความเป็นชายขอบจากงานที่ผ่านๆมาหรืออย่างไรด้วยเช่นกัน

1.4.2 แนวคิดเรื่องการสร้างพื้นที่ เพื่อช่วงชิงและสร้างความหมายทางสังคม

สังคมสมัยใหม่ที่เต็มไปด้วยการเคลื่อนไหวของพื้นที่ วัฒนธรรมและสังคม ได้ทำให้ มุมมองเรื่องอัตลักษณ์ วัฒนธรรมและพื้นที่ได้มีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงไป และท้าทายกับแนวคิด สมัยเก่าในเรื่องอัตลักษณ์ วัฒนธรรมและพื้นที่ ที่มีลักษณะที่ถูกกำหนดตายตัวจากความเป็น รัฐชาติการเคลื่อนที่เคลื่อนย้ายไปมาข้ามพื้นที่ถือเป็นสิ่งที่ผิดปกติ และสร้างความเป็นอื่นให้ เกิดขึ้นอยู่เสมอ พื้นที่ในอดีตเป็นเสมือนสิ่งที่สร้างรากเหง้าทางสังคม วัฒนธรรม และลุ่มผู้คนไว้ ให้ถูกผูกติดอยู่ ณ ตำแหน่งแห่งที่นั้นๆไปตลอดกาล (Malki, 1999) นอกจากนี้พื้นที่ยังเป็นเสมือน

เครื่องมืออย่างหนึ่งของรัฐในการกักขังวัฒนธรรม สังคม ไว้กับอาณาเขตหรือดินแดนใดดินแดนหนึ่งๆ จนทำให้เกิดอัตลักษณ์เฉพาะ และสร้างหรือนิยามบทบาทหน้าที่ฐานะต่างๆ ขึ้นให้กับผู้คนในพื้นที่ของสังคมนั้นๆ ในรูปแบบต่างๆ ที่มีลักษณะแน่นอนตายตัว และไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้

แต่อย่างไรก็ตาม Gupta and Ferguson (1996) ได้พยายามที่จะตั้งคำถามกับอุดมการณ์รัฐชาติมากขึ้น โดยเฉพาะเมื่อความคิดที่เกี่ยวกับการจินตนาการเรื่องพื้นที่ที่ถูกยึดติดกับดินแดนและความหมายเพียงอย่างเดียว เริ่มมีสามารถอธิบายได้ โดย Gupta and Ferguson พยายามที่จะชี้ให้เห็นถึงการมองพื้นที่ในลักษณะเชิงกายภาพที่หยุดนิ่ง แน่นอนตายตัวและติดตรึงกับพื้นที่หรือดินแดนนั้น กลายเป็นสิ่งที่มีสามารถจะนำมาใช้ได้อีกต่อไป เพราะพื้นที่มิได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งต่อเนื่อง หรือมีความหมายที่ตายตัวและแน่นอนเสมอไป พื้นที่สามารถแปรเปลี่ยนไปได้ตามบริบทและเงื่อนไขต่างๆ ในเชิงที่เป็นนามธรรมซึ่งยังแฝงฝังไว้ด้วยอำนาจ และความหมายที่หลากหลายด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะในสภาวะการณ์ปัจจุบันที่อำนาจของรัฐชาติถูกทำลายลงไป อันนำไปสู่การเปิดพื้นที่ที่หลากหลายซับซ้อนตามมา ซึ่งเกิดจากการเพิ่มขึ้นของการไหลบ่าอย่างรวดเร็วของประชากร สินค้า ข้อมูลข่าวสารที่มีความรวดเร็วและจับไว่มากขึ้นจนนำมาสู่ความสั่นคลอน และท้าทายมุมมองเรื่องพื้นที่ในอดีตที่มักถูกกำหนด และแยกสิ่งต่างๆ ออกไปอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดจนทำให้เกิดความพรัม้วลงไม่ว่าจะเป็น พื้นที่ระหว่าง “เรา” กับ “คนอื่น” (We and Other) “ที่นี่” กับ “ที่อื่น” (Here and There) “ตะวันตก” กับ “ตะวันออก”(West and East) “โลกที่หนึ่ง” กับ “โลกที่สาม” (First World and Third World) “ศูนย์กลาง” กับ “ชายขอบ” (Center and Periphery) (Gupta and Ferguson, 1996:38) การกักขังผู้คน วัฒนธรรมหรือแม้แต่การสร้างการแบ่งแยกความเป็น “เรา” เป็น “เขา” ในพื้นที่แห่งหนึ่งๆ นั้น กลายเป็นสิ่งที่มีได้รับการยอมรับและเป็นสิ่งที่ไม่สมเหตุสมผล

การมองพื้นที่ในแบบอดีตกาลนั้น จึงเป็นการมองพื้นที่ในมิติทางกายภาพ และเป็นคู่ตรงข้ามอยู่เสมอ จึงมีสามารถที่จะนำไปมองพื้นที่ในโลกปัจจุบัน ซึ่งพื้นที่ที่มีความหลากหลายสลับซับซ้อนได้ โดย Appadurai (1990) ได้ทำการนิยามสิ่งที่เกิดขึ้นเหล่านี้ ว่าเกิดจากสิ่งที่เรียกว่า “โลกาภิวัตน์” (Globalizations) ซึ่งเกิดขึ้นจากการไหลเวียนข้ามพื้นที่ของ 5 สิ่ง (Scapes) ได้แก่ การเคลื่อนย้ายของผู้คนกับความคิดเรื่องชาติพันธุ์ (Ethnoscape) เทคโนโลยี (Technoscape) สื่อข้อมูล (Mediascape) เงินตรา ธุรกิจ (Financescape) และอุดมการณ์ (Ideoscape) สิ่งเหล่านี้เป็นเสมือนตัวที่บ่งบอกถึงสถานการณ์สภาวะปัจจุบันของโลกที่กำลังก้าวเข้าสู่การเปลี่ยนแปลงของพื้นที่ โดยเฉพาะการเคลื่อนย้ายของผู้คน เงินตรา สินค้า ข้อมูลข่าวสาร เทคโนโลยีและอุดมการณ์ที่มีการปรับเปลี่ยนเกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา จนสร้างความระส่ำระสายต่อความเป็นเอกภาพของแผ่นดินและอำนาจอธิปไตยของรัฐชาติที่เริ่มถูกจำกัด

สิ่งเหล่านี้ได้ทำให้เห็นถึงความไม่ต่อเนื่องระหว่างพื้นที่ ดินแดนกับวัฒนธรรม และการพยายามที่จะหลุดพ้นออกมาจากการยึดติดอยู่กับขอบเขตพื้นที่ความเป็นรัฐชาติของผู้คน และเกิดการสร้างพื้นที่ในจินตนาการขึ้นมาใหม่ในดินแดนแห่งใหม่ แต่ก็ยังแฝงไว้ด้วยอัตลักษณ์ วัฒนธรรมและความทรงจำของตนอยู่เสมอหรือที่ Anderson (1983) (เบนเนดิก แอนเดอร์สัน) เรียกว่าชุมชนในจินตนาการ (Imagined Communities) ซึ่ง Anderson ได้กล่าวไว้ว่าการก่อกำเนิดของ ชาติพันธุ์และความเป็นชาตินิยมนั้น เกิดขึ้นมาจากการสื่อสารมวลชนและการอพยพเคลื่อนย้ายของ มนุษย์ ซึ่งแม้ว่าคนชาติใดก็ตามย้ายไปอยู่ในพื้นที่ของชนชาติอื่นๆ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า จะถูกกลืนกลายเป็นคนชาตินั้นเสมอไป แต่อาจจะมีกรก่อร่างสร้างตัวขึ้นของกลุ่มคนที่เป็นชนชาติ เดียวกันในพื้นที่อื่นๆ ที่พวกเขาย้ายไปอยู่ที่ได้ (อ้างในเกษียร เตชะพีระ, 2535:3)

นอกจากนี้ความหมายของ “พื้นที่” ในงานศึกษาของวาสนา ละอองปลิว (2546) จึงไม่ใช่เพียงแค่เรื่องของความเป็นศูนย์กลางหรือ ความเป็นชายขอบเท่านั้น หากแต่ยังไม่สามารถที่จะมองพื้นที่ได้อย่างเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้อีกต่อไปด้วยเช่นกัน พื้นที่ในงานศึกษาของวาสนา ละอองปลิว ยังแสดงให้เห็นถึงสิ่งที่เต็มไปด้วยความไร้ระเบียบและโกลาหล และความเป็น ชาติพันธุ์ของคนก็มิใช่หยุดนิ่งตายตัวหรือมีพื้นที่ที่แน่นอนอีกต่อไป หากแต่มีการต่อสู้ต่อรองและ ปรับเปลี่ยนตัวเองโดยผ่านการสร้างกระบวนการความเหมือนและความแตกต่างไปพร้อมๆ กัน จนท้ายที่สุดได้ก่อให้เกิด “การสร้างพื้นที่” ทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในรูปแบบที่ ผสมผสาน (Hybrid Cultures and Identities) ขึ้นมาทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับสากล จนกลายเป็น สิ่งที่ยืดหยุ่นลื่นไหลไปมา ภายใต้กระบวนการสลายพรมแดนของรัฐชาติซึ่งเป็นพลังขับเคลื่อน อันสำคัญที่เกิดจากกระบวนการโลกาภิวัตน์ของโลกยุคใหม่ ซึ่ง “มิได้จำกัดหรือผูกติดกับ วัฒนธรรมที่เป็นต้นกำเนิด” (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2546:98) รวมถึงยังเป็นการทะลายข้ามพรมแดน ของรัฐชาติ (Deterritorialization) และวัฒนธรรมนั้น จนทำให้เกิดรอยแยกขึ้นในความกลมกลืน ระหว่างสถานที่และผู้คน (วาสนา ละอองปลิว, 2546:5) ด้วยเช่นกัน

ฉะนั้นความหมายของพื้นที่จึงมักเกิดขึ้น โดยการผสมผสานระหว่างกระบวนการสร้าง ขึ้นในแง่ของทางกายภาพและกระบวนการทางสังคมที่แฝงไปด้วยนัยยะของความหมาย (Coded Space) ที่หลากหลายซับซ้อน ขึ้นอยู่กับผู้คนหรือกลุ่มคนนั้นจะหยิบฉวยพื้นที่ไปใช้ใน ความหมายหรือสถานการณ์ใด ขณะที่ในแนวคิดของ Mitchell (1994) ก็ได้ทำให้เห็นว่าพื้นที่นั้น มีความหมายที่มากกว่าการเป็นพื้นที่ทางกายภาพ เพราะพื้นที่ยังมีความหมายในฐานะที่เป็น “คำกริยา” มากกว่าในฐานะที่เป็น “คำนาม” ซึ่งอาจหมายความว่า พื้นที่อาจอยู่ในฐานะที่เป็น ผู้กระทำการ เป็นตัวสร้างเอกลักษณ์หรือความหมายให้กับคนในสังคม พื้นที่จึงเป็นวิทยาการใน การบรรจุ บันทึก ใส่รหัส หรือตอกย้ำความหมาย ความทรงจำ คุณค่าชุดหนึ่งลงบนพื้นที่นั้นๆ

(Mitchell, 1994 อ้างใน ไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร, 2543:172-174) อีกทั้งนิยามเรื่องพื้นที่ของ Lefebvre (1991) ก็ได้สรุปไว้อย่างกระชับและแหลมคมยิ่ง เพื่อให้เราเห็นและเข้าใจเรื่องของพื้นที่ที่มีความสลับซับซ้อนเพิ่มมากขึ้นได้ด้วยเช่นกัน โดย Lefebvre มองว่า พื้นที่ไม่ใช่เป็นเพียงพื้นที่ทางกายภาพ แต่พื้นที่ยังเป็นสิ่งที่ถูกสร้างและให้ความหมายจากประสบการณ์แห่งชีวิตในความสัมพันธ์เชิงอำนาจของผู้คนภายในทางสังคมผ่านเทคนิควิทยาการในการต่อยอดหรือผลิตซ้ำลงบนพื้นที่ พื้นที่จึงมิใช่สิ่งที่แน่นอนตายตัว แต่เป็นสิ่งที่ผลิตสร้างจากความสัมพันธ์ทางสังคมซึ่งมีชื่อเรียกว่า “ปฏิบัติการเชิงพื้นที่” (Spatial Practice) ดังนั้น พื้นที่จึงเป็นทั้งพื้นที่ทางกายภาพ จิตใจ สังคม และเป็นผลผลิตของปฏิบัติการทางสังคมและวัตถุ (Material) เพื่อสร้างอัตลักษณ์หรือความหมายใหม่ทางสังคมขึ้นมา (Lefebvre, 1991 อ้างใน ไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร, 2543:129-190)

นอกจากนี้การดำรงอยู่ที่เต็มไปด้วยความซับซ้อนและเลื่อนไหลเช่นนี้ ทำให้เราต้องทำความเข้าใจใหม่ในมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับ ชนชั้น ชาตินิยม ความเป็นชาติพันธุ์ เผ่าพันธุ์ (Race) ซึ่งการทำความเข้าใจมโนทัศน์เหล่านี้ มิใช่ในฐานะของสิ่งที่เป็นแก่นแกนหรือเป็นการจำแนกแยกแยะเพียงแค่สิ่งที่มีอยู่จริงและมีขอบเขตที่ชัดเจนแน่นอน แต่ต้องทำความเข้าใจในฐานะเงื่อนไขของการเป็นสิ่งที่ประดิษฐ์ที่ถูกสร้างขึ้นจากการครอบงำ (Hegemonic Construct) ทั้งในบริบทของพื้นที่ใหม่ (Host Country) และพื้นที่ดั้งเดิม (Origin Country) อีกทั้งยังต้องมองมโนทัศน์เหล่านี้ภายใต้บริบทของการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ (Identity Politic) ที่ผู้อพยพ (Transmigrates) หรือคนกลุ่มน้อยเลือกหยิบความเป็นชาติ ความเป็นชาติพันธุ์ ชนชั้น หรือเผ่าพันธุ์มาใช้เป็นอัตลักษณ์ของตนในการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองท่ามกลางบริบทของการถูกครอบงำ (Hegemonic Process) ของทั้ง 2 สังคมและการทำความเข้าใจปฏิบัติการของกลุ่มคนชายขอบนั้น ยังต้องทำความเข้าใจในฐานะที่เป็นปฏิบัติการที่เกิดขึ้นภายใต้อิทธิพลของ Hegemonic Process ด้วยเช่นกัน หรือหากจะกล่าวอีกในหนึ่งก็คือ การเผชิญหน้ากับบริบทของการถูกครอบงำ (Hegemonic Process) ซึ่งมีผลต่อจิตสำนึกของผู้ที่ถูกผลักให้ตกไปอยู่ในฐานะของความเป็นชายขอบด้วยเช่นกัน แต่ในขณะเดียวกันคนชายขอบเหล่านี้ก็พยายามปรับเปลี่ยนบริบทที่ได้รับเหล่านี้ผ่านปฏิบัติการ (Practices) ที่หลากหลายของการเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์และต่อต้านต่อการถูกครอบงำบนพื้นที่ที่หลากหลายและเลื่อนไหลอยู่ตลอดเวลา จนเกิดพหุอัตลักษณ์ขึ้นภายใต้กระแสของความเป็นทุนนิยมและโลกาภิวัตน์ ฉะนั้นปฏิบัติการในการสร้างพื้นที่เพื่อช่วงชิงความหมายจึงมีมากมายหลากหลายซับซ้อน ดังนั้นในงานศึกษานี้จึงยังต้องการที่จะดูว่าพื้นที่ที่ถูกสร้างหรือการให้ความหมายเข้าไปในพื้นที่นั้นถูกนำไปใช้หรือสร้างขึ้นได้อย่างไรบ้าง ซึ่งผู้ศึกษาได้แบ่งลักษณะของการสร้างพื้นที่ที่เกี่ยวข้องออกได้เป็น 4 อย่าง ดังต่อไปนี้

1. การสร้างพื้นที่ผ่านทางประวัติศาสตร์ เรื่องเล่า วัฒนธรรม และความทรงจำ

ปฏิบัติการต่อสู้ของคนกลุ่มนี้เป็นการใช้เรื่องราวของประวัติศาสตร์ ความทรงจำเป็นเงื่อนไขในการเปิดพื้นที่เพื่อช่วงชิงความหมายให้กับตนเองเพื่อเป็นการลดทอนอำนาจจากกลุ่มอื่นๆ ที่พยายามเข้ามากดทับและเบียดขับให้ตกไปอยู่ภาวะความเป็นชายขอบ และเป็นการเชื่อมความสัมพันธ์ของสังคม 2 สังคมด้วยเช่นกัน ซึ่งในงานศึกษาของ Moore (1993) ได้ชี้ชวนให้เห็นถึงการที่ชาวบ้านในซิมบับเวนั้น ได้ใช้ความทรงจำทางสังคมเป็นเครื่องมือในการต่อสู้เชิงสิทธิในที่ดินของตนเอง โดยความขัดแย้งนั้นเกิดขึ้นระหว่างชาวบ้านกับรัฐในเรื่องของการขยายอาณาเขตพื้นที่ป่าอนุรักษ์ โดยภาครัฐได้เข้าไปขยายอำนาจเหนือพื้นที่ (Territorialization) ด้วยการเข้ามาโยกย้ายผู้คนที่ยาศัยอยู่ในพื้นที่ให้ออกไปจากเขตพื้นที่ที่รัฐได้เข้าไปประกาศให้เป็นเขตพื้นที่ป่าอนุรักษ์ ซึ่งสาเหตุของปัญหานี้ได้นำไปสู่การปรับตัวเปลี่ยนแปลงของชุมชนให้เกิดขึ้นมาในสังคมชนเผ่าของแอฟริกา

เรื่องเล่าและความทรงจำทางสังคม (Social Memory) ที่มีอยู่ในวัฒนธรรมของชาวบ้านนั้น ได้ถูกหยิบเลือกนำมาใช้ในการต่อรองกับอำนาจภายนอก (รัฐ) และมีการปรับเปลี่ยนวิถีคิดเกี่ยวกับอุดมการณ์ให้มีศักยภาพอย่างต่อเนื่องในการปรับตัวกับเงื่อนไขใหม่ในสถานการณ์ใหม่ที่เปลี่ยนแปลงไปอยู่เสมอ โดยชาวบ้านในซิมบับเวได้ออกมาเรียกร้องถึงสิทธิที่พวกเขาควรมีเหนือพื้นที่ ซึ่งได้มีการสืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษ ก่อนหน้าที่พวก Rhode และพวกคนผิวขาวจะเข้ามายึดครอง

นอกจากนี้ชาวบ้านในซิมบับเวก็ยังได้กล่าวอ้างถึงพื้นที่ที่มีชื่อว่า Kaerezi ว่าเป็นพื้นที่ที่ถูกสร้างขึ้นมาจากการกำเนิดของจักรวาลตามความเชื่อของศาสนาที่ชาวบ้านนับถือ และการพูดถึงสิทธิการใช้ในเรื่องของ Zvisikwa ซึ่งเป็นสิทธิการใช้ที่บรรพบุรุษของชาวซิมบับเวเป็นคนสร้างขึ้นมา โดยเกิดขึ้นจากประสบการณ์และเป็นสิ่งสร้างทางประเพณี วัฒนธรรมที่มีการสืบทอดและพูดถึงกันต่อมาเป็นทอดๆ อีกทั้งชาว Kaerezi ก็ยังใช้เรื่องเล่าในการต่อรองกับรัฐบาลของนายมุกาเบ่ ที่ครั้งหนึ่งชาว Kaerezi ได้เคยช่วยชีวิตพวกเขาไว้ และต่อมาเมื่อนายมุกาเบ่ได้ขึ้นมาดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีของซิมบับเว ชาว Kaerezi จึงได้ใช้เรื่องราวในอดีตที่เคยช่วยชีวิตของนายมุกาเบ่ไว้มาเล่าไปทั่วเพื่อทำการต่อรอง จนทำให้รัฐบาลของนายมุกาเบ่มีสามารที่จะเข้าไปรุกล้ำในพื้นที่ของพวกเขาบ้านได้

สิ่งเหล่านี้จึงเป็นเสมือนอุดมการณ์และพลังแห่งอำนาจที่ถูกตีความสร้างขึ้นมาจากความทรงจำที่อยู่ในวัฒนธรรม เรื่องเล่า และถูกนำมาฉายใช้ให้เกิดอำนาจในเชิงสัญลักษณ์ที่มีพลังมากกว่าการอ้างเพื่อผลประโยชน์ทางวัตถุ ซึ่งเป็นผลประโยชน์เฉพาะหน้า

นอกจากนี้ในงานศึกษาของ Leonard (1999) ที่ศึกษาถึงการอพยพเข้ามาในแคลิฟอร์เนียของชาวญี่ปุ่นและชาวปัญจาบ (Punjab) ที่เคยอาศัยอยู่ในประเทศอินเดียในช่วงก่อนศตวรรษที่ 20 นั้น Leonard ได้พยายามที่จะแสดงให้เห็นถึงการนำเสนอภาพตัวแทนของชาวญี่ปุ่นและชาวปัญจาบที่แสดงออกผ่านการสร้างพื้นที่ใหม่ หรือบ้านใหม่อย่างประณีตและให้มีความคล้ายคลึงกับที่อยู่อาศัยในบ้านเกิดของพวกเขา ทั้งในด้านสถาปัตยกรรม วัฒนธรรม เศรษฐกิจและการเกษตร ซึ่งสิ่งเหล่านี้ถือเป็นส่วนหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงการไว้รากของผู้อพยพ ไว้การเชื่อมโยงกับดินแดนใหม่ จึงทำให้ผู้อพยพเหล่านี้พยายามที่จะค้นหาพื้นที่ของตนเอง โดยการสร้างความผูกพันกับพื้นที่แห่งใหม่และสร้างรากเหง้าของตนเองผ่านการบอกเล่าและการจินตนาการพื้นที่แห่งใหม่ว่าเปรียบเสมือนบ้านเกิดเมืองนอนของพวกเขาทั้งนี้ก็เพื่อที่จะก่อให้เกิดความคุ้นเคยต่อดินแดนแห่งใหม่ และยังเป็นสิ่งที่ช่วยสร้างอัตลักษณ์ร่วมและความผูกพันกับพื้นที่ดินแดนแห่งใหม่ของผู้อพยพชาวญี่ปุ่นและชาวปัญจาบขึ้นมาด้วยเช่นกัน

โดยเฉพาะในช่วงศตวรรษที่ 20 ที่การเดินทางข้ามมหาสมุทรและทวีปนั้น ถือเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก การติดต่อสื่อสารมีความล่าช้าและขาดความแน่นอน การอพยพจากเอเชียไปสู่สหรัฐอเมริกาถือเป็นเรื่องที่ยากลำบาก ทั้งเหตุผลในเรื่องของระยะทาง และการถูกขังขังกีดกัน มิให้มีการอพยพชาวเอเชียไปยังสหรัฐอเมริกาคด้วยเหตุผลในเรื่องของแหล่งกำเนิด เชื้อชาติ จนต้องมีการกำหนด กักขังพื้นที่ให้กับผู้อพยพ ไว้ตรงบริเวณพื้นที่ที่ถูกมองว่าเป็นพื้นที่ชายขอบทางตะวันตกของแคลิฟอร์เนีย (As Outpost on the Western Edge of Occidental Civilization) และแม้ว่าต่อมามหาสมุทรจะกลายเป็นเสมือนรากฐานสำคัญที่ก่อให้เกิดการติดต่อค้าขายขึ้นมา และทำให้เกิดการผสมผสานแลกเปลี่ยนกันของชาวตะวันตกและชาวตะวันออกมากขึ้น แต่สุดท้ายก็ยังคงถูกกีดกันมิให้เกิดการอพยพ และหากมีชาวเอเชียอพยพมายังแคลิฟอร์เนียก็จะถูกมองว่าเป็น “คนต่างด้าว” (Alien) และเป็นตัวปัญหา (Immigration Problem) ซึ่งความแตกต่าง และมุมมองดังกล่าวทำให้ชาวเอเชียจึงถูกมองในเชิงลบอยู่ตลอดเวลา เช่น การที่ชาวญี่ปุ่น และชาวปัญจาบมักจะถูกเรียกว่า “Japs” “Blanket Boys” “Hindoos” หรือ “Rag-Heads”

แต่ต่อมาชาวญี่ปุ่นที่ได้อพยพเข้ามาแล้ว จึงได้พยายามที่จะกำหนดสร้างอัตลักษณ์ใหม่ขึ้นในชนบทของแคลิฟอร์เนีย โดยการก่อตั้งสมาคมญี่ปุ่นขึ้นในแคลิฟอร์เนีย ซึ่งมีพื้นฐานในเรื่องกฎระเบียบ อำนาจการปกครองที่รับมาจากประเทศญี่ปุ่น สำหรับชาวปัญจาบพวกเขาก็ยอมรับความเป็น “ชาวฮินดู” ภายใต้อัตลักษณ์ที่ถูกสร้างให้เป็นชนกลุ่มน้อยของอเมริกัน แต่ถึงแม้ว่าชาวปัญจาบจะถูกสร้างให้เป็นชนกลุ่มน้อยของอเมริกัน แต่กระนั้นภาษาปัญจาบก็ถือได้ว่ามีความสำคัญมากกว่าภาษาท้องถิ่น หรือภาษาพื้นเมืองของสหรัฐ เพราะภาษาปัญจาบถือได้ว่าเป็น

ภาษาที่แสดงถึงอัตลักษณ์ร่วมในความเป็นฮินดู ความเป็นกลุ่มคนมุสลิม และยังสามารถเชื่อมโยงไปถึงดินแดน วัฒนธรรมความเป็นคนรัฐปัญจาบที่ถือกำเนิดในประเทศอินเดียไว้ได้

นอกจากนี้ Leonard ยังพบว่า มีการเกิดขึ้นใหม่ของโครงสร้างทางสังคมของชาวเอเชียที่มีลักษณะของความเป็นลูกผสม (Hybrid) ซึ่งเกิดขึ้นมาผ่านการสร้างอัตลักษณ์ของตนเองในบริบทของสังคมชาวอเมริกันและเม็กซิกัน แต่ถึงอย่างไรพวกเขาก็ยังพยายามที่จะดำรงสร้างพื้นที่ให้มีลักษณะที่คล้ายคลึงกับบ้านเกิดของตนเองเอาไว้ให้มากที่สุด โดยเฉพาะการที่ชาวปัญจาบมองว่าพื้นที่บ้านเกิด (รัฐปัญจาบ) และพื้นที่ใหม่ (แคลิฟอร์เนีย) มีลักษณะที่คล้ายคลึงกัน ดังตัวอย่างของ Puna Singh ที่ได้รำลึกถึงความประทับใจเรื่องพื้นที่ทางตอนเหนือของแคลิฟอร์เนียว่า “เมื่อมองไปที่พื้นที่ราบเชิงเขา Sacramento แล้วนั้น ก็มักทำให้คิดถึงทุ่งนาที่อุดมสมบูรณ์ในรัฐปัญจาบที่แผ่กว้างไปจนถึงดินเขาเป็นระยะทางที่ยาวไกล หรือแม้แต่ทายาทของผู้อพยพชาวปัญจาบรุ่นก่อนก็ยังคงกล่าวซ้ำกันว่ารุ่นพ่อของพวกเขาบอกว่าพื้นที่หุบเขา The San Joaquin Valley หรือ The Sacramento Valley เหมือนกับพื้นที่หุบเขาที่ รัฐปัญจาบ รวมถึงวิธีการในการเพาะปลูกก็มีลักษณะเหมือนที่รัฐปัญจาบด้วยเช่นกัน

นอกจากนี้ชาวญี่ปุ่นและชาวปัญจาบในแคลิฟอร์เนียก็ยังมีการเชื่อมต่อ และปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กับส่วนอื่นๆ ในสังคมของแคลิฟอร์เนียอีกอย่างน้อย 2 ประการ ประการแรกคือพวกเขายังคงต้องพึ่งพิงกับผู้เพาะปลูกชาวอังกฤษ ผู้ค้าขายทางเรือ นักกฎหมายและธนาคารเพื่อช่วยเหลือในการที่จะสามารถทำไร่ทำนาได้ต่อไป แม้ว่าพวกเขาจะอยู่ในกฎหมายดินแดนต่างด้าว (Alien Land Law) ประการที่สอง คือ ผู้ชายชาวปัญจาบได้มีการแต่งงานกับผู้หญิงชาวเม็กซิกันจนเกิดเป็นชุมชนเม็กซิกัน-ฮินดูในแคลิฟอร์เนียขึ้นมา ซึ่งนอกจากนั้นชาวปัญจาบ ก็ยังคงพูดถึงวัฒนธรรมของชาวปัญจาบและเม็กซิกันก็มีความคล้ายคลึงกันอีกเช่นกัน โดย Leonard ได้ยกตัวอย่างของอาหารที่มีลักษณะที่คล้ายคลึงกันมาก เช่น อาหารที่มีลักษณะคล้ายโรตีสี่ซึ่งในสังคมเม็กซิกันเรียกว่า Tortillas นอกจากนี้ชาวปัญจาบก็ยังมีการเปรียบเทียบถึงศาสนาว่าศาสนาอิสลาม ฮินดูนั้น ก็มีลักษณะของหลักคำสอนที่คล้ายหลักคำสอนในคัมภีร์ Bible ด้วย โดยพวกเขาอาศัยหลักที่ว่า พระเจ้านั้นก็มีความเหมือนกัน เป็นองค์เดียวกัน เพียงแต่มีชื่อเรียกที่แตกต่างกัน เพราะมีภาษาที่แตกต่างกันเท่านั้น (All God are the Same But They are Called Different Names Because Languages are Different) ดังนั้น สิ่งที่ Leonard ได้กล่าวถึงมานั้น มันได้แสดงให้เห็นถึงความพยายามของผู้คนที่อพยพพลัดถิ่นที่ไร้รากมายังพื้นที่แห่งใหม่นั้น ต้องการค้นหาและสร้างพื้นที่ของตนเองบนพื้นที่แห่งใหม่ ผ่านการจินตนาการพื้นที่แห่งใหม่ให้กลายเป็นเสมือนพื้นที่ดั้งเดิมหรือพื้นที่บ้านเกิดของพวกเขา

แต่อย่างไรก็ตาม ก็มีได้หมายความว่ากระบวนการสร้างพื้นที่ หรือชุมชนแห่งใหม่ตามแบบอย่างของ Leonard นั้น ที่วางอยู่บนแนวคิดในเชิงบวกซึ่งพื้นที่ที่มีการเชื่อมโยงกับพื้นที่เดิม และสามารถทำให้สอดคล้องมีลักษณะเป็น “ลูกผสม” (Hybridist) ระหว่างดินแดนที่มีความเป็นท้องถิ่น วัฒนธรรมดั้งเดิมกับดินแดนแห่งใหม่ได้ตลอดเวลา โดยในงานศึกษาของ Sorensen (1997) นั้น ได้เสนอว่ากระบวนการสร้างพื้นที่นั้น มีอาจมองเป็นเชิงเดียวหรือเชิงกายภาพแบบตายตัวเฉกเช่นในงานของ Leonard ได้เสมอ แต่การสร้างพื้นที่ของ Sorensen ที่แสดงให้เห็นผ่านเรื่องของคนสองกลุ่มนั้น มันแสดงให้เห็นถึงการเชื่อมโยงกระบวนการสร้างความหมายที่ต้องมีความซับซ้อนหลากหลายทิศทาง เพื่อเชื่อมโยงให้เข้ากับบริบทและเงื่อนไขของท้องถิ่นและกลุ่มชน ทั้งนี้ก็เพื่อการพยายามช่วงชิงอำนาจในการนิยามความหมายที่หลากหลายและการควบคุมวิถีชีวิตของตนเองเอาไว้

โดยงานศึกษาของ Sorensen (1997) ได้ศึกษาถึงประสบการณ์พลัดถิ่นระหว่างผู้พลัดถิ่นกับคนพื้นเพเดิม ผ่านเนื้อหาสาระของการเล่าประสบการณ์ (Narratives) และการตีความหมายที่แตกต่างกันไป โดย Sorensen ได้เข้าไปศึกษาประสบการณ์ของคนพลัดถิ่นชาวสิงหลในประเทศศรีลังกาที่ได้รับผลกระทบจากโครงการพัฒนาชนบทของภาครัฐในคริสต์ทศวรรษที่ 1970 ซึ่งส่งผลทำให้เกิดการอพยพ เคลื่อนย้ายของคนพลัดถิ่นที่อยู่ทางตอนใต้และตอนกลางของประเทศศรีลังกาเป็นจำนวนมากมายมหาศาล เพื่อขึ้นมาประกอบอาชีพเกษตรกรรมบริเวณทางตอนเหนือของประเทศศรีลังกา ซึ่งในอดีตมีลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่ค่อนข้างทุรกันดาร แห้งแล้ง จนต้องมีการพัฒนาสร้างเขื่อน ระบบชลประทาน และถนนหนทางขึ้น เพื่อผันน้ำไปหล่อเลี้ยงพื้นที่ทำการเกษตรให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ และพัฒนาท้องถิ่นครัวเรือนชนบทให้เกิดความเจริญ แต่โครงการพัฒนาต่างๆเหล่านี้ได้ส่งผลให้เกิดการบุกรุกพื้นที่ป่าเพื่อขยายพื้นที่สำหรับทำการเกษตรเพื่อเพิ่มผลผลิต และกำไรของชาวบ้านในการเพาะปลูกข้าว และพืชเชิงพาณิชย์อย่างกว้างขวาง

Sorensen ได้ทำการศึกษาเปรียบเทียบกลวิธีในการสร้างพื้นที่ อัตลักษณ์ วัฒนธรรมผ่านเรื่องเล่า ของเกษตรกรชาวสิงหลหมู่บ้านปูรานา (Purana Village) และคนพลัดถิ่นที่อพยพเข้ามาตั้งรกรากใหม่ ทั้งสองหมู่บ้านทางตอนเหนือของประเทศศรีลังกา ซึ่ง Sorensen พบว่าเรื่องเล่าเกี่ยวกับประสบการณ์การพลัดถิ่นของชาวปูรานา ที่ได้เข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ทางตอนเหนือของประเทศศรีลังกามาอย่างยาวนาน กับผู้ที่อพยพเข้ามาภายหลังนั้น มีความแตกต่าง โดยสิ้นเชิงทั้งในแง่ของวิถีคิดและการให้ความหมายเกี่ยวกับพื้นที่ เวลา ตลอดจนอัตลักษณ์ของกลุ่มคนทั้งสองกลุ่มนี้

เรื่องเล่าทั้งสองแบบกลายเป็นผลผลิตของกระบวนการให้ความหมาย และสร้างพื้นที่อำนาจ ความชอบธรรม เพื่อแสดงออกถึงรูปแบบของการต่อต้านในลักษณะที่แตกต่างกัน ซึ่ง Sorensen ได้ชี้ให้เห็นถึงเรื่องเล่าที่ชาวบ้านที่อยู่ในพื้นที่มาแต่เดิมนั้นได้กล่าวถึง ผลกระทบที่

ได้รับจากการโครงการพัฒนาชนบทที่ส่งผลให้เกิดการเคลื่อนย้ายผู้คนแปลกหน้าเข้ามาตั้งรกราก ทำมาหากินในพื้นที่ของพวกเขา โดยชาวบ้านเจ้าของพื้นที่เดิมนั้นรู้สึกถึงการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น เกิดความรู้สึกสูญเสีย หรือพลัดถิ่นทางวัฒนธรรม (Cultural Displacement) โดยชาวบ้านกลุ่มนี้ได้เล่าเรื่องโดยการเปรียบเทียบกับช่วงเวลาก่อนที่โครงการพัฒนาชนบทจะเข้ามาว่า ในอดีตพวกเขาสามารถกำหนดความหมายของพื้นที่ในความสัมพันธ์กับอัตลักษณ์ของตนเอง ชีวิตทางสังคม ภูมิลักษณ์ในลักษณะของความสมานฉันท์ กลมเกลียวและเชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับผืนดิน ท้องถิ่น และอัตลักษณ์ของผู้คน ซึ่งทั้งหมดนี้ถึงหลวมรวมเป็น “บ้าน” เป็นชุมชนท้องถิ่น หากแต่โครงการพัฒนาชนบทที่เข้ามานั้น กลับได้กระทำย่ำยี และฝากรอยแผลกลายเป็น “ความทรงจำ” ของชาวบ้านที่อยากจะลืมเลือน จนทำให้ชาวบ้านต้องลุกขึ้นมาต่อสู้ เพื่อแสดงตนในฐานะที่เป็น ผู้พิทักษ์ระบบคุณค่าที่ให้ความสำคัญกับความเป็นชุมชน ความร่วมมือ แบ่งปันและเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ จนทำให้เรื่องเล่าเกี่ยวกับสภาพท้องถิ่นในอดีตของชาวบ้านกลุ่มนี้ จึงได้ถูกหลอมรวมกลายเป็น สำนึกร่วมทางวัฒนธรรมในอุดมคติของชาวลิงหล

แต่สำหรับคนพลัดถิ่นที่เข้ามาอยู่ใหม่นั้น กลุ่มคนกลุ่มนี้มิได้ให้ความสำคัญกับการหวนระลึกถึงอดีตที่เคยรุ่งเรือง หากแต่กลุ่มคนเหล่านี้กลับเน้นความสำคัญไปที่การสร้างความหมาย ภายใต้สถานการณ์ปัจจุบัน และมองข้ามวัฒนธรรมความเป็นชุมชนที่เคยมีมา ก่อนที่คนพลัดถิ่นเหล่านี้จะถูกทางการสั่งย้ายเข้ามาไป แต่กระนั้น การเป็นคนพลัดถิ่นไม่เพียงก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในชีวิต แต่ในทางกลับกันก็อาจเป็น โอกาสในการสร้างพื้นที่ของตนเองขึ้นมาใหม่ได้ด้วยเช่นเดียวกัน โดยคนพลัดถิ่นกลุ่มนี้ได้มองว่าตนเองเป็นกลุ่มคนผู้ที่บุกเบิกเข้ามาตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ที่ทุรกันดาร และได้มีการปรับปรุงเปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมทางสังคม และธรรมชาติให้กลายเป็น “พื้นที่” ทำกิน เป็นบ้านใหม่ เป็นชุมชนที่มีความเจริญขึ้น กลุ่มคนพลัดถิ่นเหล่านี้มิได้มอง ประสพการณ์ของการพลัดถิ่นว่าเป็นการสูญเสียหรือความหมายเช่นเดียวกับกลุ่มคนพลัดถิ่นดั้งเดิม จากหมู่บ้านปราณา ในทางตรงกันข้ามกลุ่มคนพลัดถิ่นเหล่านี้กลับมองตนเองว่าเป็นผู้ที่เข้ามา พัฒนา สร้างความเจริญและความหมายใหม่มาให้กลับกลุ่มคนชนบทที่พื้นที่มีแต่ความทุรกันดาร ว่างเปล่า การรำลึกนึกถึงแต่เหตุการณ์ในอดีตซึ่งเป็นสิ่งที่ไร้แก่นสาร แต่การพูดถึงเหตุการณ์ในปัจจุบัน และอนาคตต่างหาก ที่ถือเป็นสัญลักษณ์ของความหวังและความรุ่งโรจน์

อย่างไรก็ตามงานของ Moore, Leonard และ Sorensen ต่างก็ได้แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างการสร้างความเป็นชุมชนท้องถิ่น และอัตลักษณ์ของผู้คนผ่านเรื่องเล่า ประวัติศาสตร์ และความทรงจำนั้น เป็นเสมือนการแสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์มิได้มีลักษณะที่ตายตัว แต่มีการต่อรอง เปลี่ยนแปลง และสร้างใหม่ภายใต้เงื่อนไขบริบททางสังคมนั้นๆ

2. การสร้างพื้นที่ผ่านทางพิธีกรรม และการเฉลิมฉลอง

งานศึกษาของ Hayami (1998) ที่ได้ทำการศึกษาว่าด้วยความเป็นชาติพันธุ์กระเหรี่ยงกับผลกระทบที่เกิดจากการจัดการป่าสนในหมู่บ้านวัดจันทร์ ซึ่งอยู่ทางภาคเหนือของไทยนั้น Hayami ได้แสดงให้เห็นถึงว่าในบริบทที่มีแต่การมุ่งเน้นการพัฒนาทางเศรษฐกิจควบคู่ไปกับการสถาปนาแนวคิดว่าด้วยเรื่องการ “อนุรักษ์ป่า” ในรูปแบบของการกีดกันผู้คนในพื้นที่ และควบคุมการใช้ทรัพยากรผ่านการสร้างเขตอุทยานหรือเขตอนุรักษ์ป่าขึ้นมาของรัฐ ซึ่งเป็นนโยบายอันชอบธรรมเพื่อช้อนทับไปบนการจัดการเดิมหรือรูปแบบของการใช้สอยป่าของชุมชนกระเหรี่ยง แต่กระนั้นการจัดการโดยผ่านนโยบายอันชอบธรรมของทางภาครัฐนั้น กลับได้สร้างความขัดกันของนโยบายการอนุรักษ์ขึ้นมาจนส่งผลกระทบต่อชาวกระเหรี่ยงที่อยู่ในพื้นที่ เพราะในทางปฏิบัติจริงชาวบ้านกับพบเห็นว่านโยบาย การอนุรักษ์ป่าของทางภาครัฐนั้น กลับกลายเป็นสิ่งที่เอื้ออำนวยประโยชน์ให้แก่กลุ่มนายทุนได้เข้าไป ตักตวงผลประโยชน์ในเขตป่าแทน “วาทกรรมว่าด้วยการอนุรักษ์ของรัฐแท้จริง คือ การขโมย “สิทธิ” การใช้ป่าสนเดิมของชุมชนกระเหรี่ยงไป ภายใต้การอ้างความชอบธรรมว่าด้วยการอนุรักษ์ป่าของรัฐเพียงเท่านั้นเอง”

ดังนั้นเพื่อให้ได้มาซึ่ง “สิทธิ” ในการใช้สอยป่าของชุมชนกระเหรี่ยงกลับมาตามเดิม ชาวกระเหรี่ยงในชุมชนจึงได้กระทำการต่อรองหรือช่วงชิง “สิทธิ” ในการใช้พื้นที่กลับขึ้นมาผ่านการนิยามหรือสร้างความหมายใหม่ให้กับการอนุรักษ์ เพื่อใช้เป็นวาทกรรมด้านกับวาทกรรมของรัฐผ่านทางการจัดพิธีกรรม (Ritual) การบวชป่า เพื่อใช้ในการสร้างพื้นที่ และอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์กระเหรี่ยงว่าเป็นกลุ่มคนที่อนุรักษ์ป่าไม้ และรู้คุณค่าของป่ามิใช่เป็นกลุ่มที่เข้ามาทำลาย หรือแสวงหาประโยชน์จากป่าเพียงอย่างเดียว นอกจากนี้พิธีกรรมการบวชป่านั้นยังเชื่อมโยงไปถึงการช่วยให้กลุ่มชาติพันธุ์กระเหรี่ยงสามารถที่จะเข้าถึงการใช้ทรัพยากรได้ด้วยเช่นกันในฐานะที่เป็นเครื่องมือในเชิงปฏิบัติการเพื่อให้ได้มาซึ่ง สิทธิ และอำนาจในการเข้าถึงป่าไม้

นอกจากงานของ Hayami ที่แสดงให้เห็นถึงการช่วงชิงพื้นที่ในฐานะที่เป็นปฏิบัติการผ่านการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์ที่มีต่อรัฐ งานศึกษาของ Isager and Ivarson (2002) ก็ได้แสดงให้เห็นถึงการสร้างพื้นที่ผ่านการปฏิบัติการเชิงสัญลักษณ์ เพื่อต่อรองกับรัฐในเรื่องของสิทธิการดำรงชีวิตของชาวบ้านผ่านการใช้สัญลักษณ์ของ “พิธีการบวชป่า” ซึ่งเป็นกระบวนการทางวัฒนธรรมและคติธรรมภูมิปัญญา (Habitus) ในการที่จะสร้างหรือนิยามความหมายของสิทธิชุมชนขึ้นมา เพื่อใช้ในการต่อสู้ต่อรองที่จะตั้งถิ่นฐานและสร้างอำนาจการจัดการทรัพยากรเหนือรัฐผ่านการเคลื่อนไหวในการจัดการป่าชุมชน การใช้สัญลักษณ์ทางพระพุทธศาสนาและพระมหากษัตริย์ เป็นการกล่าวอ้าง และใช้เป็นเครื่องมือในการต่อรองและเปิดพื้นที่

โดยงานศึกษาของ Hayami (1998) และ Isager and Ivarson (2002) ต่างพยายามที่จะชี้ให้เห็นว่ากลุ่มชาติพันธุ์ที่เคยรักษาป่าเอาไว้ได้โดยอาศัยพื้นฐานของความเชื่อและประเพณีนั้น เมื่อมีการขยายตัวของรัฐและการใช้กฎหมายเข้ามาแทรกแซงปฏิบัติการของชาวบ้านทำให้ความเชื่อและประเพณีบางอย่างจำเป็นต้องปรับตัวให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น

นอกจากนี้ในงานศึกษาประสบการณ์ของชาวไทใหญ่พลัดถิ่นในอำเภอฝางของ อรัญญา ศิริผล (2548) นั้น ถือได้ว่าเป็นงานที่ทำให้เราพบว่า ชาวไทใหญ่ที่อพยพพลัดถิ่นเข้ามาตั้งรกรากและขายแรงงานอยู่ในฝั่งแผ่นดินของประเทศไทยนั้น มีความหลากหลายในวิถีการดำรงชีวิตภายในกลุ่มของชาวไทใหญ่ด้วยกันเอง แต่กระนั้นท่ามกลางของการเป็นคนชายขอบไทใหญ่พลัดถิ่น และการขัดแย้งกันเองทางเศรษฐกิจ พรมแดนทางชาติพันธุ์ก็ยังคงได้รับการผลิตซ้ำและสร้างใหม่อยู่ตลอดเวลา โดยผ่านทางพิธีกรรมทางศาสนา และสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สะท้อนความพยายามของแรงงานพลัดถิ่นไทใหญ่ที่จะนำเสนอตัวเองในฐานะ “คนไท” ที่มีรากเหง้าและบรรพบุรุษร่วมกับคนไทยในประเทศไทย โดยผ่านความทรงจำในการนับถือและการสร้างบูชาพระธาตุของสมเด็จพระนเรศวรที่บ้านต้นสูง หรือที่ชาวไทใหญ่เรียกว่าพระธาตุของเจ้าขุนหอคำ

พระธาตุของสมเด็จพระนเรศวรกลายมาเป็นสัญลักษณ์ของความหวังและความรุ่งโรจน์เป็นความพยายามของผู้อพยพที่ไร้รากในการสร้างความเชื่อมโยงกับแผ่นดินใหม่ และความพยายามค้นหาพื้นที่ของตนเองโดยการสร้างความผูกพันกับพื้นที่แห่งใหม่ และสร้างรากเหง้าของตนเอง ผ่านจินตนาการของบ้านเกิดที่ตนเองจากมา ว่ามีความสัมพันธ์เชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับแผ่นดินไทย การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ และการบูชานับถือสมเด็จพระนเรศวร รวมถึงการจัดงานปอยจึงเป็นเสมือนการจินตนาการพื้นที่ใหม่ หรือบ้านใหม่ และสร้างรากเหง้าของตนเองผ่านจินตนาการของบ้านเกิดที่ตนได้จากมาว่ามีความสัมพันธ์เชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับแผ่นดินไทย การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ผ่านสมเด็จพระนเรศวรนี้ จึงเป็นการจินตนาการให้พื้นที่ใหม่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับบ้านเดิม ก่อให้เกิดความคุ้นเคยผูกพันต่อผืนแผ่นดินใหม่ผ่านการสร้างอัตลักษณ์ร่วมของการนับถือพระมหากษัตริย์องค์เดียวกัน

อีกทั้งอำเภอฝางยังได้กลายเป็นพื้นที่ของการผลิตความหมาย พื้นที่ของการตีความ ถอดรหัส และกำหนดนามอัตลักษณ์ทางสังคมการเมืองของความเป็นชาติของชาวไทใหญ่ สัญลักษณ์และพิธีกรรมทางศาสนาถูกนำมาใช้เพื่อหลอมรวมความแตกต่างหลากหลายของประสบการณ์ในชีวิตประจำวันของคนพลัดถิ่น และการพยายามประสานตนเองเข้าเป็นส่วนหนึ่งของบ้านใหม่ในฐานะการเป็นชนชาติเดียวกัน

งานของขวัญชีวัน บัวแดง (2546) ซึ่งได้วิเคราะห์ให้เห็นถึงขบวนการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ทางศาสนาของชาวกระเหรี่ยงที่จากเดิม ชาวกระเหรี่ยงเคยนับถือผีมาก่อนในอดีต ได้หันกลับมานับถือศาสนาพุทธและศาสนาคริสต์แทน ซึ่งขวัญชีวันได้แสดงให้เห็นว่า เมื่อชุมชนกระเหรี่ยงเผชิญหน้ากับเงื่อนไขทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป ก็อาจทำให้ประเพณี ความเชื่อและการจัดระเบียบในชุมชนไม่สามารถอธิบายความสัมพันธ์ทางสังคมได้อีกต่อไป ในกรณีเช่นนี้ ประเพณีและพิธีกรรมเดิมที่เคยวางอยู่บนความเท่าเทียม อาจเริ่มเปลี่ยนไปเป็นการวัดความสัมพันธ์ทางสังคมจากฐานะทางเศรษฐกิจเช่นเดียวกับชุมชนภายนอก โดยขวัญชีวันพบว่า ชาวกระเหรี่ยงเริ่มปรับเปลี่ยนประเพณี ความเชื่อของตน โดยหันไปสร้างความสัมพันธ์กับอำนาจใหม่ผ่านการนับถือศาสนาพุทธ และศาสนาคริสต์เพื่อเป็นพื้นฐานในการปรับตัว

โดยการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางศาสนาใหม่นั้น สามารถช่วยให้ชาวกระเหรี่ยงสามารถปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้ และมีลักษณะที่ยืดหยุ่น และผสมผสานระหว่างอัตลักษณ์ดั้งเดิม และอัตลักษณ์ใหม่ที่ได้รับมาจากภายนอกไม่ว่าจะเป็นอำนาจในทางสังคม หรืออำนาจที่อยู่เหนือธรรมชาติ ทั้งนี้ก็เพื่อยกระดับสถานภาพทางสังคมของตนเองให้ดีขึ้น ท่ามกลางความสัมพันธ์ที่ชาวกระเหรี่ยงต้องปะทะปะสานกับอำนาจจากคนพื้นราบและรัฐอยู่ตลอดเวลา

ดังนั้น จากบทความในงานศึกษาของ Hayami, Isager and Ivarsson, อริยัญญา ศิริผล และขวัญชีวัน บัวแดงนั้น ล้วนแล้วแต่เป็นงานที่ชี้ให้เห็นว่า การทำความเข้าใจกับรูปแบบของ “พื้นที่” นั้น ไม่สามารถทำความเข้าใจผ่านรูปแบบที่หยุดนิ่งและตายตัวหรือเป็นสิ่งที่มียู่แล้ว (Given) ได้ แต่ “พื้นที่” เป็นเสมือนกระบวนการ (Processing) การปฏิบัติการ (Practice) ที่อยู่ในรูปแบบของการต่อรอง ช่างชิง เพื่อการอ้างสิทธิ หรือสร้างความชอบธรรมให้กับการเข้าถึงทรัพยากร นอกจากนั้น การสร้างพื้นที่ผ่านทางพิธีกรรม และการเฉลิมฉลองก็ยังถือเป็นกระบวนการที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ ในสังคม ตลอดจนยังเป็นช่องทางในการทำความเข้าใจกับความรู้สึกนึกคิดของกลุ่มชนที่ก่อตัวขึ้นมาใหม่ ซึ่งจะช่วยให้เกิดการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ในทางสังคมใหม่ ให้มีความเป็นธรรมมากขึ้น พร้อมๆกับการสร้างความเข้มแข็งให้สังคมเพื่อเป็นหลักประกันให้กับสิทธิของทุกคนอย่างเสมอภาค

3. การสร้างพหุอัตลักษณ์ในฐานะการปรับเปลี่ยนสถานภาพ

ในกระบวนการที่ต้องถูกเบียดขับ กดขี่ กดทับและทำให้กลายเป็นอื่นของผู้ที่ด้อยไร้ซึ่งอำนาจนั้น การต่อสู้ต่อรองของพวกเขาจึงยิ่งต้องแสดงให้เห็นถึงการดำรงอยู่ของตัวตนในสังคม

และสร้างอัตลักษณ์ของพวกเขาขึ้นมา ด้านหนึ่งของอัตลักษณ์คือ ความเป็นปัจเจกที่เชื่อมต่อกับสัมพันธ์กับสังคม (สังคมกำหนดบทบาทหน้าที่และระบบ) การแสดงออกของความสัมพันธ์ต่างๆ จึงกระทำผ่านระบบสัญลักษณ์ที่หลากหลาย แต่ในอีกด้านหนึ่งของอัตลักษณ์นั้น ก็เกี่ยวข้องกับ มิติภายในของตัวมนุษย์เอง ทั้งทางด้านอารมณ์ ความรู้สึก เนื่องจากการให้ความหมายหรือการเปลี่ยนแปลงความหมายจะเกี่ยวข้องกับกระบวนการที่เข้าไปสัมพันธ์กับโลก (อภิญา, 2546)

อีกทั้งในงานของเกียร เตชะพีระ (2539) ก็ยังชี้ให้เห็นว่า การประดิษฐ์ใหม่ของอัตลักษณ์นั้นจึงไม่ใช่สิ่งที่รัฐ หรือสถาบันทรงอำนาจในสังคมไทยจะกระทำ และบังคับใช้อยู่ฝ่ายเดียว หากแต่ยังเป็นกระบวนการที่กลุ่มชาติพันธุ์ชายขอบ สร้างและผลิตใหม่อยู่ตลอดเวลาด้วยเช่นกัน ฉะนั้น อัตลักษณ์จึงสามารถถูกหยิบฉวยหรือนำไปสร้างโดยใครก็ได้จนเกิดการบิดเบือนและหลากหลาย

งานศึกษาของปนัดดา บุญสาระนัย (2546) ได้พูดถึงกระบวนการสร้างภาพลักษณ์และการปรับตัวของชาวอาข่า ปนัดดาพบว่า การเข้ามาของกระแสโลกาภิวัตน์ ทำให้เป็นการทำให้เกิดการลดทอนอัตลักษณ์วัฒนธรรมทางชาติพันธุ์เสมอไป หากแต่อีกด้านหนึ่ง โลกาภิวัตน์ก็ได้ถูกนำมาใช้เพื่อผลิต และสร้างอัตลักษณ์ หรือเครือข่ายทางสังคมได้ด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะในช่วงของการพัฒนาที่ผ่านมา ชาวอาข่าในชุมชนบนพื้นที่สูงส่วนใหญ่ต้องเผชิญกับภาวะสูญเสียลักษณะทางวัฒนธรรมและตัวตนทางชาติพันธุ์ไป พร้อมทั้งที่ถูกถ่ายทอดภาพ ความสกปรก ล้าหลัง ทำลายสภาพแวดล้อมและเป็นอันตรายต่อสังคมผ่านสื่อในลักษณะต่างๆ เช่น เพลง ละคร โทรทัศน์และภาพยนตร์ เป็นต้น

จากการสร้างภาพลักษณ์ดังกล่าว ชาวอาข่าบางกลุ่มที่มีทางเลือกในการดำรงชีพน้อย และส่วนใหญ่ไม่มีบัตรประชาชน ได้พบพื้นที่เล็กๆ ที่พวกเขาจะยืนอยู่ได้ในสังคมนี้ นั่นคือการเรียนรู้ว่าหากพวกเขาแสดงตัวตนทางชาติพันธุ์ด้วยการแต่งกายในชุดชาวอาข่า พวกเขาจะอยู่ในฐานะของผู้“ดึงจุดใจนักท่องเที่ยว”และประสบความสำเร็จในการขายสินค้า การสวมทับภาพลักษณ์ของ “ความสกปรก ล้าหลังแต่ดึงดูดใจ” ที่สังคมไทยผลิตให้เป็นทางเลือกที่พวกเขาใช้เพื่อดำรงชีวิตให้อยู่รอด

อย่างไรก็ตามยังมีชาวอาข่าที่มีทางเลือกมากกว่าได้เลือกที่จะขัดขึ้นและต่อสู้กับภาพลักษณ์ดังกล่าว โดยอาศัยช่องทางจากการรวมกลุ่มสร้างเครือข่ายชาวอาข่าในพื้นที่เมืองและการจัดตั้งศูนย์การเรียนรู้เพื่อฝึกฝนอาชีพ ตลอดจนรื้อฟื้นภูมิปัญญาดั้งเดิมของเผ่า ดังนั้นจะเห็นได้ว่าการเคลื่อนไหวหรือปรากฏการณ์ของท้องถิ่นที่เกิดขึ้นนั้น ได้สะท้อนให้เห็นว่าพวกเขามีตัวตนอยู่ “ชุมชน” จึงเป็นเรื่องของการสร้างพื้นที่หรือหน่วยที่เราจะยืนอยู่ในฐานะที่เป็นมนุษย์ในสังคม เพื่อที่จะให้ตนเองรู้สึกว่ามีตัวตนอยู่ ไม่ว่าจะอยู่ในสลัมหรืออยู่ในพื้นที่ระบบนิเวศต่างๆ

แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าต้องเป็นพื้นที่ทางกายภาพหรือทางภูมิศาสตร์เท่านั้น แต่ยังหมายถึงพื้นที่ของหน่วยความสัมพันธ์ในระดับต่างๆด้วย

ในอีกแง่หนึ่ง “ความเป็นชุมชน” จึงเป็นเรื่องของความเป็นตัวตนหรือบางคนเรียกว่า “อัตลักษณ์” (Identity) ซึ่งความเป็นตัวตนอัน หลากหลายปรากฏในหลายรูปลักษณะที่มีความหมาย เพราะเป็นความพยายามจะบอกคนอื่นให้รู้ว่า “ฉันเป็นใคร” ซึ่งเป็นเรื่องของการเชื่อมโยงตัวเองกับคนอื่นในสังคม เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับมิติความสัมพันธ์เชิงอำนาจหรือสิทธิ นั่นคือได้รับการยอมรับว่าตัวเองมีความชอบธรรม (อาภรณ์ จันทรสมุทร, 2544:21)

อีกทั้งในงานของประสิทธิ์ ลิปรีชา (2546) ก็ได้แสดงให้เห็นว่า ม้งเป็นคนอีกกลุ่มหนึ่งที่ถูกเบียดขับและถูกแบ่งแยกจนกระทั่งกลายเป็นคนชายขอบของสังคม แต่ทว่าความลึกซึ้งของกระแสโลกาภิวัตน์ได้เปิดช่องว่างให้ผู้คนระดับท้องถิ่น เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ม้งนั้น ได้แสดงศักยภาพในการคานอำนาจของกระแสโลกาภิวัตน์ โดยสามารถเรียนรู้และใช้ให้เกิดประโยชน์ต่อตนเองและชุมชนได้

เมื่อชาวม้งต้องเผชิญกับกระบวนการสร้างรัฐชาติและกระแสวัฒนธรรมต่างชาติในยุคโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะที่กระทำผ่านกลไกของสถาบันการปกครอง การศึกษา และศาสนา ส่งผลให้อัตลักษณ์และความเข้มแข็งของระบบเครือญาติเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว แต่อย่างไรก็ตาม การถาโถมเข้ามาของปัจจัยภายนอกดังกล่าว มิใช่แต่เป็นการก่อให้เกิดความอ่อนแอและสูญเสียของระบบเครือญาติในสังคมม้งเสมอไป ชาวม้งเองได้อาศัยความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่ที่เข้ามาพร้อมกับกระบวนการเหล่านั้น ในการขยายเครือข่าย และสร้างความเข้มแข็งแก่ระบบเครือญาติของตนด้วย

ดังเช่นเรื่องราวของครูเต็งที่ใช้ประโยชน์จากการทำธุรกิจแอมเวย์ในการสืบค้นเครือข่ายญาติของตน ครูเต็งใช้แผนผังการหาลูกค้าของแอมเวย์เป็นแบบอย่างในการเขียนแผนผังแซ่ตระกูล และเมื่อครูเต็งต้องออกไปตามหมู่บ้านเพื่อหาลูกค้า หากพบว่าบ้านไหนมีคนใช้แซ่ซั่ว ครูเต็งจะใช้เวลาในการสอบถามถึงพ่อ ปู่ และปู่ทวดของพี่น้องแซ่ซั่วเหล่านั้น และเพิ่มรายชื่อที่ยังไม่มีเข้าไปในแผนผังเครือญาติ จนกระทั่งครูเต็งทำแผนผังเครือญาตินั้นเสร็จสมบูรณ์ และได้พบว่าพี่น้องร่วมบรรพบุรุษของตนนั้นอยู่ที่ไหนบ้าง และเมื่อกลุ่มญาติพี่น้องในฝรั่งเศสได้จัดงานรวมญาติขึ้นในปีพ.ศ.2542 ครูเต็งและภรรยาที่ได้รับเชิญให้ไปในงานดังกล่าว นอกเหนือจากนั้น ครูเต็งและภรรยา ยังได้รับเงินช่วยเหลือในการประกอบธุรกิจจากกลุ่มญาติพี่น้องที่อาศัยอยู่ในอเมริกาอีกด้วย ยังมีตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่า ในบางครั้งพลังโลกาภิวัตน์ได้เป็นสื่อนำองค์ประกอบ “วัฒนธรรมดั้งเดิม” บางอย่างที่มีใช้วัฒนธรรมดั้งเดิมของถิ่นนั้นเข้ามา และทำให้มันเข้มแข็งขึ้น

แต่ในขณะเดียวกันงานศึกษาอีกด้านหนึ่งของ Friedman (1990) ก็ทำให้เห็นภาพของการเคลื่อนไหวของคนสองสัญชาติที่มีความพยายามในการที่จะเคลื่อนไหวผ่านการปฏิบัติการที่แตกต่างกันเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม และอัตลักษณ์ทางสังคมของตนเองขึ้นมา โดยในกรณีแรกเป็นการศึกษาของชนกลุ่มน้อยชาวไอนุ (Ainu) ในประเทศญี่ปุ่น ที่ตกอยู่ภายใต้สถานการณ์การถูกกดขี่และความพยายามที่จะผนวกกลืนความเป็นไอนุของรัฐบาลญี่ปุ่นเพื่อที่จะหาผลประโยชน์ทางด้านเศรษฐกิจให้กับประเทศญี่ปุ่นเอง

สิ่งเหล่านี้ทำให้ชาวไอนุต้องตกอยู่ในสถานะที่ถูกกดขี่อย่างมาก ส่งผลให้พวกเขาต้องออกมาต่อสู้กับรัฐบาลญี่ปุ่น เพื่อหาวิธีสถาปนาความมีตัวตนของชาวไอนุ และลบล้างสถานะที่ด้อยค่าของตัวเอง ด้วยการประชาสัมพันธ์อัตลักษณ์ของตนให้เป็นที่น่าดึงดูดใจในสายตาของนักท่องเที่ยว ด้วยเหตุที่ภายในสังคมญี่ปุ่น การมีสถานะทางเชื้อชาติที่แตกต่างออกไปจะถูกมองว่าไม่มีความหมายในสังคม พร้อมๆกับการที่กลุ่มชาวไอนุ ถูกมองว่าเป็นกลุ่มที่ยากจะผสมผสานวัฒนธรรมตัวเองกับวัฒนธรรมอื่น เป็นกลุ่มที่มีสถานะทางเศรษฐกิจที่ไม่ดี และเป็นชนกลุ่มน้อยทางการเมือง

แต่อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนที่เคลื่อนไหวของกลุ่มไอนุ นั้น ได้ทำให้ชาวไอนุสามารถสร้างอัตลักษณ์ทางเชื้อชาติของกลุ่มตนขึ้นมาได้ จนทำให้กลุ่มได้รับการยอมรับจากสมาชิกกลุ่มอื่นๆในสังคมญี่ปุ่นว่ามี ความเท่าเทียมกัน ยิ่งไปกว่านั้น การเข้าร่วมในกิจกรรมการท่องเที่ยว ยังได้ทำให้มีการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ การเพาะปลูกพืชพันธุ์ท้องถิ่น ภาษา ประวัติศาสตร์ และพิธีกรรมต่างๆ ของกลุ่มขึ้นมาใหม่อีกครั้งหนึ่ง จนทำให้ผู้คนรู้จักกับชาวไอนุและความเป็นไอนุมากขึ้น โดยไม่หลงไหลหรือคล้อยตามไปกับการผลิต การแลกเปลี่ยนในรูปแบบของระบบทุนนิยมในยุคกระแสโลกาภิวัตน์

ในขณะเดียวกันกรณีศึกษาของชนกลุ่มน้อยวัยรุ่นชาวคองโกที่เรียกตัวเองว่า Sape ซึ่งมีฐานะเป็นชนชั้นล่างของสังคมในแอฟริกา นั้น Sape ได้สร้างอัตลักษณ์ชั้นสูงของตัวเองขึ้นมาจากการที่ได้ไปเที่ยวในกรุงปารีสและกลับมาพร้อมกับการสวมใส่เสื้อผ้าของดีไซเนอร์หรูที่เปะป่ายี่ห้อดังๆไว้ให้เห็นได้อย่างชัดเจน รวมถึงการที่จะต้องบริโภคน้ำกระป๋องโดยเฉพาะโคคาโคลา ด้วยเช่นเดียวกันซึ่งรสนิยมในการบริโภคสิ่งของเหล่านี้ของ Sape ได้แสดงนัยของสัญลักษณ์ทางความหมายต่างๆ เช่น การบริโภคสิ่งของที่มีรสนิยมของความเป็นฝรั่งเศส การสวมใส่เสื้อผ้าของดีไซเนอร์ชั้นนำ ก็เพื่อใช้ในการสร้างอัตลักษณ์ท้องถิ่นความเป็นชนชั้นสูงของแท้ขึ้นมาและเป็นการสร้างสมการต่อรองกันทางอำนาจ รวมถึงการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างคนในชาติของตนเองด้วย

ทั้งนี้การต่อสู้กับกระแสโลกาภิวัตน์ของคนชายขอบ หรือกลุ่มคนในชนบทท้องถิ่นนั้น ก็ได้แสดงให้เห็นว่าไม่ได้ปฏิเสธการเข้ามาของกระแสโลกาภิวัตน์เสมอไป หากแต่มีการนำมาปรับใช้เพื่อสร้างการต่อรองขึ้นมาสู้กับกลุ่มที่มีอำนาจเหนือกว่า เพื่อมิให้ต้องถูกตกไปเป็นฝ่ายถูกกระทำเพียงฝ่ายเดียวอยู่เสมอ ดังนั้นจึงทำให้เห็นว่า วัฒนธรรมท้องถิ่นกับการเข้ามาของกระแสโลกาภิวัตน์นั้น ก็แทบที่จะแยกไม่ออกจากกัน การปฏิบัติการของการต่อสู้ต่อรองจึงมีความสลับซับซ้อนไปมาระหว่างความเป็นท้องถิ่นกับความเป็นโลกาภิวัตน์ ยิ่งโลกเรามีการเน้นการผลิตแบบโลกาภิวัตน์มากขึ้นเท่าไร การแสดงออกและการคงไว้ซึ่งความเป็นท้องถิ่นก็จะยิ่งแสดงออกมากขึ้นเท่านั้น

ความเป็นท้องถิ่นชนบทและกระแสโลกาภิวัตน์ จึงเป็นพื้นที่ที่ถูกผลิตสร้าง ฉกฉวย แทรกอยู่กลางระหว่างช่องว่างของการสร้างความหมายที่แตกต่างกันออกไป อีกทั้งยังมีความเหลื่อมล้ำทับกันอยู่ตลอดเวลา กระบวนการในการใช้ท้องถิ่นและโลกาภิวัตน์ จึงเป็นการหยิบยกเอาพื้นที่ของอุดมการณ์มาปรับใช้เพื่อให้สอดคล้องกับอุดมการณ์อันใหม่ที่พวกเขาได้สร้างขึ้น เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการต่อรองกับอุดมการณ์ ความคิด ความเชื่อ และตัวตนของพวกเขา

จากงานศึกษาของ Friedman ก็จะทำให้เห็นมุมมองที่แตกต่างออกไปจากมุมมองของ เกษียร เตชะพีระ (2539) ที่ชี้ให้เห็นว่า การที่อัตลักษณ์วัฒนธรรมกลายเป็นสินค้าที่สามารถบริโภคได้นั้น สามารถส่งผลให้อัตลักษณ์วัฒนธรรมถูกลดคุณค่าและไร้การควบคุม แต่ในขณะเดียวกัน งานศึกษาของ Friedman ได้แสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์วัฒนธรรมที่ถูกปรับเปลี่ยนและบริโภคได้นั้น ก็มีหน้าที่ทำให้เกิดประโยชน์และเป็นพื้นที่หนึ่งของการเอามาใช้ในการแลกเปลี่ยนต่อรองและต่อต้านจากอำนาจที่มากดขี่ได้ด้วย

กรณีสุดท้ายคือเรื่องของการเคลื่อนไหวของกลุ่มวัฒนธรรมฮาวาย เพื่อให้วัฒนธรรมดั้งเดิมของตนรอดพ้นจากการถูกทำลายจากวิถีชีวิตของคนอเมริกัน และการรุกรานด้านเกษตรกรรมของชาวเอเชีย เพราะในขณะที่รายได้จากการทำกสิกรรมเริ่มลดลง ทำให้รายได้จากการท่องเที่ยวกลายเป็นปัจจัยหลัก อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้กลับถูกมองว่าเข้ามาคุกคามอัตลักษณ์ของกลุ่มฮาวาย ดังนั้นขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มวัฒนธรรมฮาวายจึงเกิดขึ้นมาเพื่อต่อต้านการท่องเที่ยว มากกว่าจะเห็นการท่องเที่ยวเป็นโอกาสดังเช่นในกรณีของกลุ่มไอนุ

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ในขณะที่ชนกลุ่มน้อยวัยรุ่นชาวคองโกหรือ sape นั้นได้มีการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์โดยการบริโภคความทันสมัยเพื่อสร้างความแข็งแกร่งให้กับกลุ่มของตน กลุ่มชาวไอนุก็ได้พยายามคงอัตลักษณ์ขนบธรรมเนียมดั้งเดิมไว้และถ่ายทอดอัตลักษณ์ของตนเองให้กลายเป็นสินค้าเพื่อที่จะได้ดำรงความเป็นไอนุของตัวเองไว้อีกครั้ง กลุ่มแรกนั้นใช้ความเป็นอื่นเพื่อที่จะสร้างความเป็นตัวเอง ในขณะที่กลุ่มหลังสร้างความเป็นตัวเองขึ้นมาสำหรับคนอื่นและกลุ่มฮาวายสร้างความเป็นตัวเองเพื่อตัวเอง สิ่งที่แสดงให้เห็นจากตัวอย่างทั้ง 3 นั้นคือ ทั้งกลุ่มและ

ปัจเจกบุคคลล้วนใช้กลยุทธ์ช่องว่างทางอุดมการณ์ อัตลักษณ์ และวัฒนธรรมท้องถิ่นในการช่วงชิงต่อรองพื้นที่ของตนเอง เพื่อให้ได้ผลลัพธ์ทางการเมืองและเศรษฐกิจในแบบที่ต้องการ

4. ปฏิบัติการในการปรับตัวในรูปแบบชีวิตประจำวัน

ประสิทธิ์ ลีปรีชา (2546) ได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่อง “ปฏิบัติการในรูปแบบชีวิตประจำวัน” ของ Bourdieu (บูดีเออร์) ว่า ปฏิบัติการในระดับชีวิตประจำวัน (Practice of Everyday Life) นั้น เป็นกระบวนการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนตั้งแต่ในอดีตที่ผ่านมา ประวัติศาสตร์ลงเอยด้วยการไม่มีจุดจบและขับเคลื่อนไปข้างหน้าด้วยกระบวนการของการผลิตและผลิตซ้ำของปฏิบัติการต่างๆ ในวิถีชีวิตโดยบูดีเออร์เรียกปฏิบัติการนี้ว่า “Habitus” ซึ่งปัจเจกบุคคลจะค่อยๆ ซึมซับและสั่งสมความเป็น Habitus ผ่านประสบการณ์และปฏิสัมพันธ์ทางสังคมตั้งแต่วัยเด็ก โดยฝังรากลึกกลงในจิตสำนึกของปัจเจกบุคคลและกลุ่มทางสังคม ในกรณีของกระบวนการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมนั้น ปัจเจกบุคคลจะค่อยๆ ซึมซับปฏิบัติการทางวัฒนธรรมที่กำหนดขึ้นโดยกลุ่มชนชั้นที่ครอบงำอยู่ในสังคมนั้นๆ ฉะนั้นการรับรู้ และความตระหนักของสมาชิกในกลุ่มเครือข่ายจึงเป็นผลผลิตที่สร้างขึ้นโดยกลุ่มผู้นำ เครือข่าย โดยการผลิตซ้ำแล้วซ้ำอีกผ่านทางพิธีกรรม และกิจกรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวัน (Recharad, 2002 อ้างใน ประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2546:214)

แต่สำหรับเรื่อง “ปฏิบัติการในรูปแบบชีวิตประจำวัน” ของ De Certeau (1984) นั้น ที่มองผ่านปฏิบัติการได้ตอบต่างๆ ในรูปแบบชีวิตประจำวันของกลุ่มคนในเมืองที่มีอำนาจไม่เท่าเทียม กันนั้น โดยได้มีการจัดสรรปรับการใช้พื้นที่ที่เหมาะสมกับตนเอง โดยปฏิบัติการต่างๆ ได้เกิดขึ้นและดำเนินในชีวิตประจำวัน De Certeau เรียกพื้นที่เหล่านี้ว่า “พื้นที่ที่มีชีวิต” (Lived Space) ที่ถูกปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน เช่น การเดินผ่าน การตั้งชื่อ การพูดคุย และการจดจำเข้าไปเข้ามา จนกลายเป็นวิถีปฏิบัติและระเบียบวินัย อำนาจและพื้นที่ที่เกิดขึ้นจากมุมมองของ De Certeau ในแง่นี้จึงหมายถึงเรื่องขอบเขต และเส้นขีดกั้นที่กำหนดขึ้นจากกลุ่มคนที่มีอำนาจไม่เท่าเทียมกันได้ทำการกำหนด จำแนก และจัดแบ่ง โดย De Certeau ซึ่งว่าอาวุธของผู้ที่มีอำนาจมากกว่าคือ ปฏิบัติการกลยุทธ์ที่ใช้เพื่อการจำแนกแยกแยะและจัดแบ่ง ซึ่งเขาเรียกมันว่า Strategies ขณะที่อาวุธของผู้ที่อ่อนแอกว่าได้ใช้การเคลื่อนไหวแบบแอบแฝง เส้นทางลัด และถนนหนทาง ที่เขาเรียกว่า Tactic เพื่อใช้ในการต่อรอง (Negotiation) กับการครอบงำอำนาจในเชิงพื้นที่ (อ้างใน อนุรักษ์ ศิริผล, 2548:16)

ดังเช่นกรณีการเดินของคนในเมือง (Pedestrian Walking) ที่ De Certeau ได้แสดงให้เห็นว่าการเดินของคนในเมืองใหญ่ถือเป็นภาษาเฉพาะแบบหนึ่ง ไม่แตกต่างจากภาษาพูด เพียงแต่

ไม่มีการออกเสียง แต่ก็สามารถสื่อความหมายหรือสร้างความหมายได้ การเดินเป็นการสร้างพื้นที่และสร้างความหมายเฉพาะชนิดหนึ่งขึ้นมา เนื่องจากการเดินเป็นการเชื่อมพื้นที่หนึ่งกับอีกพื้นที่หนึ่ง เช่น เชื่อมบ้านกับที่ทำงานเข้าด้วยกัน นอกจากนี้การเดินก็มีลักษณะของการพูดแบบหนึ่ง เช่น เดินเล่น เดินแข่ง เดินสำรวจ เดินคูของในร้าน ฯลฯ การเดินแต่ละแบบก็สื่อสร้างความหมายเฉพาะชุดหนึ่ง ฉะนั้นการเดินก็คือภาษาแบบหนึ่ง แต่เป็นภาษาในเชิงปฏิบัติการ (Speech Act) เป็นการแสดงออกแบบหนึ่งคล้ายกับการเปล่งเสียงหรือออกเสียง (Utterance) ในภาษาพูด (อ้างในไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร, 2542:142)

ยิ่งไปกว่านั้นการเดินยังมีลักษณะคล้ายกับงานเขียน (Writing) ด้วย กล่าวคือ การเดินสามารถสร้างความหมายใหม่ขึ้นมา โดยที่มิใช่แค่สร้างเฉพาะสื่อความหมายที่ดำรงอยู่เท่านั้น เพราะการเดินยังเป็นการเข้าไปแทนที่ สวมรอยพื้นที่ที่ดำรงอยู่ด้วยการเลือกที่จะเดินอย่างไร เช่น เดินข้าม เดินเล่น เดินลัด เดินไม่สนใจ ฯลฯ ลีลาการเดินแบบต่างๆนี้ ทำหน้าที่คล้ายกับสำนวนโวหารในงานเขียนและในภาษาพูด นั่นคือ การเดินเป็นการเปลี่ยนความหมาย เปลี่ยนหน้าที่ของพื้นที่นั้นๆ ด้วย เช่น เดินในสระว่ายน้ำ เดินบนหลังคา หรือเดินบนทางด่วน เป็นต้น

ในนัยนี้ การเดินก็คือการสร้างความไม่ต่อเนื่อง หรือการขาดตอน (Discontinuous) ให้เกิดขึ้นกับพื้นที่ที่ดำรงอยู่ การเดินจึงเป็นการสร้างความหมายใหม่ให้เกิดขึ้นด้วย (Spatial Practices as Signifying Practices) เช่น การสร้างความคิดเรื่องที่นี่ (Here) ขณะที่เรากำลังเดินอยู่ และความคิดเรื่องทีนั้น (There) ซึ่งหมายถึงที่ที่เราเดินผ่านมาแล้ว ดังนั้น การเดินก็คือวิถีในการแสดงออกของคนในเมืองซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นไปตามกฎเกณฑ์ของแผนที่ เส้นทาง ผังเมือง พื้นที่สถานที่ที่ดำรงอยู่อย่างตายตัว แต่การเดินของคนในเมือง ทำหน้าที่หลากหลายมาก เช่น การยืนยัน การสงสัยท้าทาย การแก้ไขเปลี่ยนแปลงความหมายของพื้นที่หรือสถานที่ที่ดำรงอยู่ การเดินจึงเป็นการสร้างความหมายที่ไม่รู้จบ แบบเดียวกับภาษาพูดและงานเขียน ฉะนั้นการเดินของคนในเมืองจึงไม่อาจลดทอนลงมาเป็นเพียงเรื่องง่ายๆ เกี่ยวกับเส้นทางหรือระยะทาง แต่การเดินในความหมายของ De Certeau ยังทำหน้าที่เป็นตัวสื่อ ตัวสร้างความหมาย หรือ Signifier ด้วย

นอกจากนี้งานของ Scott (1985) นั้น ก็ได้พยายามที่จะชี้ให้เห็นถึงกระบวนการปรับตัวต่อรองต่อต้านนั้นไม่จำเป็นที่จะต้องเกิดขึ้นจากกระบวนการต่อต้านชัดเจนโดยตรงจากการใช้ความรุนแรงเพียงอย่างเดียว จนอาจทำให้เกิดการถูกควบคุมและจัดการโดยอำนาจรัฐ เพราะการตอบโต้ต่อรองนั้น สามารถที่จะเกิดขึ้นโดยทางอ้อมได้เช่นกันภายใต้กิจกรรมการดำเนินชีวิตประจำวัน โดย Scott ได้เข้าไปศึกษาชุมชนในหมู่บ้าน Sedaka ซึ่งเป็นหมู่บ้านของชาวมุสลิมที่ยึดอาชีพเกษตรกรรมในประเทศมาเลเซีย เพื่อศึกษาให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกิดขึ้นมาจากการแบ่งแยกชนชั้นระหว่างกลุ่มชาวนาที่มีฐานะร่ำรวย กับกลุ่มชาวนาที่มีฐานะยากจน จนในที่สุดก็

นำมาซึ่งความขัดแย้งระหว่างชาวนาทั้งสองกลุ่ม เนื่องจากการที่ชาวนารัวยเริ่มที่จะไม่ยอมแบ่งปันสิ่งของให้กับชาวนายากจน ซึ่งถือเป็นขนบธรรมเนียมของชาวมุสลิมในหมู่บ้าน Sedaka ซึ่งชาวนาที่ร่ำรวยจะต้องช่วยเหลือ และแบ่งปันสิ่งของให้กับชาวนายากจน ซึ่งเป็นการสร้างความสามัคคีสามานฉันท์ให้เกิดขึ้นในสังคมและยังเป็นการแสดงถึงความเป็นบุคคลที่มีเมตตา ไม่ตระหนี่ และช่วยในการกำจัดบาปจากการได้ทรัพย์สมบัติมาอย่างมิชอบในทางศาสนา และยังถือได้ว่าเป็นการควบคุมแรงงานในทางเศรษฐกิจได้อีกด้วย

แต่หลังจากที่กระบวนการพัฒนาของรัฐเข้ามาในชุมชน ก็มีผลให้วิถีชีวิตในชุมชนเกิดการเปลี่ยนแปลงไป ชาวนารวยเริ่มหันมาเพาะปลูกและทำการเกษตรกรรมโดยใช้เครื่องจักรแทนการจ้างแรงงานที่เป็นชาวนายากจน ทำให้การแบ่งปันช่วยเหลือของชาวนารวยที่เคยมีต่อชาวนายากจนเริ่มถูกลดบทบาทและจางหายไป ซึ่งส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ในการผลิตในสังคมหมู่บ้าน Sedaka จนทำให้เกิดการโต้แย้งกันขึ้นอย่างรุนแรงระหว่างชาวนารวยกับชาวนายากจน จนนำไปสู่การเข้ามาควบคุมจัดการโดยอำนาจรัฐ ซึ่งภายใต้การพัฒนาดังกล่าวพบว่าได้เกิดกระบวนการต่อต้านขจัดขึ้นของชาวนา หรือที่เรียกกันว่า “กบฏชาวนา” ในรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะการตอบโต้ที่หลีกเลี่ยงการใช้ความรุนแรงและไม่เปิดเผยแอบแฝงออกมา โดย Scott ได้ชี้ให้เห็นถึงปฏิบัติการของชาวนายากจนในสังคมหมู่บ้าน Sedaka ที่ใช้ในการต่อสู้ ต่อรอง หรือที่ Scott เรียกว่าอาวุธของผู้ที่อ่อนแอ (Weapons of the Weak) เช่น โดยการนินทาวิพากษ์วิจารณ์คนรวยว่าเป็นคนขี้เหนียว เห็นแก่ตัว ไม่ซื่อสัตย์ หรือไม่ ก็ไม่ยอมทำงานที่ต้องใช้แรงงานคนให้กับชาวนารวย บ้างก็มีการแอบเข้าไปเผาทำลายเครื่องจักร และขโมยข้าวจากชาวนารวย ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นเสมือนเครื่องมือในการตอบโต้ของผู้ที่มีอำนาจน้อยกว่า หรือมักถูกโดนบีบบังคับอยู่เสมอ ทั้งนี้ทั้งนั้นก็เพื่อที่จะต้องดิ้นรนให้ตนเองอยู่รอดปลอดภัย และสามารถดำเนินชีวิตประจำวันของตนเองให้ได้

งานศึกษาของรัตนา พรหมพิชัย (2537) ซึ่งได้พูดถึงเรื่องของการบริโภคอาหารในชีวิตประจำวัน กับบทบาททางสังคมและวัฒนธรรมผ่านการทำอาหาร (ลาบจิ้น) โดยรัตนาได้เข้าไปศึกษายังหมู่บ้านสันหลวงเหนือ ตำบลจันจว้า อำเภอแม่จัน จังหวัดเชียงราย รัตนาพบว่า แม้ว่าลาบจิ้นจะเป็นอาหารดิบ และอาจเสี่ยงต่อการเกิดโรคได้นั้น แต่ลาบจิ้นก็เป็นเสมือนอาหารที่มีบทบาททางสังคมและวัฒนธรรมค่อนข้างสูงภายในหมู่บ้าน กล่าวคือ นอกจากจะเป็นอาหารที่กินเข้าไปเพื่อตอบสนองความต้องการของร่างกายแล้ว ลาบจิ้นยังเป็นอาหารพิเศษที่มีรูป ปรส และกลิ่นที่ชัดเจน โดยเฉพาะการทำให้เกิดอารมณ์และความรู้สึกผูกพัน เป็นอาหารที่ใช้สื่อความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในสังคมตั้งแต่ระดับครอบครัวจนถึงชุมชน และยังเป็นอาหารที่บ่งบอกถึงฐานะและสถานะภาพของบุคคล เช่น ความเป็นชายเป็นหญิง ความแข็งแรง ความอ่อนแอ ความร่ำรวย

ความยากจน เด็ก ผู้ใหญ่ เป็นต้น นอกจากนี้ลาบจิ้น ยังเป็นสัญลักษณ์ของโชคลาภ และใช้เป็นสื่อสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติได้ด้วยเช่นกัน

ส่วนงานของเสถียร ถันทะ (2542) นั้น ได้แสดงให้เห็นถึงว่าภายใต้การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วจากกระบวนการพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ สังคม ที่เข้ามาสู่ชุมชนได้ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตที่สะท้อนให้เห็นได้อย่างชัดเจนของระบบการผลิต และการดำรงชีวิตของชาวขมุ จนต้องมีการพยายามดำรงรักษาอัตลักษณ์ของตนเองไว้เพื่อมิให้เกิดการสูญหาย โดยในงานศึกษาของเสถียร ถันทะ ได้ศึกษาถึงวัฒนธรรมภูมิปัญญาของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุ โดยเฉพาะในเรื่องของภูมิปัญญาพื้นบ้านกับการจัดการทรัพยากร ความหลากหลายทางชีวภาพ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องวิธีการรักษาอาการเจ็บป่วยของชาวขมุภายในหมู่บ้านห้วยจ้อ การปรับตัวในระบบการผลิต และการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งงานศึกษาที่เสถียร ได้ศึกษาจึงทำให้เห็นถึงวัฒนธรรมของชนชาวขมุ และรูปแบบของการดำรงชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุ ที่ยังคงมีการดำรงรักษา และสืบทอดกันมาจนถึงปัจจุบัน ถึงแม้ว่าวัฒนธรรมบางส่วนของ กลุ่มชาติพันธุ์ขมุจะถูกจำกัด หรือลดบทบาทความสำคัญไปบ้างก็ตาม จากการเข้ามาของเทคโนโลยีสมัยใหม่และนโยบายการพัฒนาของทางภาครัฐ ที่มีต่อกลุ่มคนบนพื้นที่สูง

สำหรับงานของนิพัทธเวช สืบแสง (2541) ที่เข้าไปศึกษาการปรับตัวของการจัดการที่ดินและทรัพยากรตามแบบประเพณีของชาวขมุ ภายใต้บริบทของกฎหมายที่เกี่ยวกับป่าไม้ของไทย โดยนิพัทธเวชได้แสดงให้เห็นว่า การคุกคามของสิทธิอาณาเขตของชาวตะวันตกในรัชกาลที่ 5 ได้ก่อให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องเปลี่ยนแปลงกฎหมายของไทยเกี่ยวกับที่ดิน และทรัพยากรธรรมชาติ การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมีผลทำให้เกิดระบบกรรมสิทธิ์ในที่ดินแบบของรัฐ และเอกชนซึ่งไม่เคยมีมาก่อนในอดีต และเกิดการกีดกันไม่ยอมรับในระบบกรรมสิทธิ์ของชุมชนที่เป็นจารีตประเพณีในสังคมไทย และชาวเขามาตั้งแต่อดีตกาล ประกอบยังมีการจำกัดการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของประชากรเพิ่มมากขึ้นก่อให้เกิดการแย่งชิงทรัพยากรระหว่างรัฐกับประชาชน และภาคธุรกิจกับประชาชน อำนาจในการเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติตกไปอยู่ในมือของผู้ที่มีอำนาจ และร่ำรวย คนที่ยากจน และไร้ซึ่งอำนาจกลายเป็นผู้ที่ไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรนั้นได้ และถูกตีตราว่าเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้เกิดการลดลงของป่าไม้ในประเทศไทย และเกิดการหลั่งไหลของผู้คนชาวขมุให้กลายเป็นแรงงานเกือบทั้งหมด

สิ่งเหล่านี้ทำให้นิพัทธเวช สืบแสง พบว่า ชาวขมุจึงได้พยายามที่จะปรับปรุงการใช้ประโยชน์จากที่ดินให้มีประสิทธิภาพมากขึ้น มีการปรับเปลี่ยนวิธีการผลิตจากการเพาะปลูกข้าวไร่มาเป็นการเพาะปลูกข้าวแบบนาดำ มีการพัฒนานำระบบชลประทานเข้ามาช่วยในการทำการเกษตร และจากการที่แหล่งน้ำกลายเป็นเสมือนสิ่งที่มีคุณค่ายิ่งภายในหมู่บ้าน และชุมชน ชาวบ้านจึงมีการ

พยายามที่จะรักษา และอนุรักษ์แหล่งต้นน้ำลำธารผ่านการก่อกำเนิดพิธีกรรมการบูชาผีน้ำและสร้างศาลผีน้ำขึ้นมา เพื่อไว้สักการบูชา และ แสดงเห็นให้ในเชิงสัญลักษณ์ว่าเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ ห้ามผู้ไม่ให้ผู้ใดบุกเบิกพื้นที่ ด้วยเหตุนี้หมู่บ้านน้ำสอจึงได้ก่อเกิดป่าชุมชนขึ้นมาใหม่ นอกเหนือจากป่าใช้สอย ป่าพิธีกรรม และป่าช้าของชุมชน นอกจากนี้การศึกษาของนิพัทธเวช สืบแสง ยังพบอีกว่าระบบสิทธิของชุมชน ยังช่วยแก้ปัญหาในเรื่องของปลุสตัดว์ของหมู่บ้าน มีการเปลี่ยนแปลงการจัดการปลุสตัดว์จากระดับครัวเรือนให้เป็นระดับชุมชน จนเกิดการทุนแรงงานภายในหมู่บ้านได้ด้วยเช่นกัน

นอกจากนี้งานศึกษาของไพฑูรย์ พรหมวิจิตร (2539) ได้แสดงให้เห็นว่ากลุ่มชาติพันธุ์ขมุแม้ว่าจะเป็นกลุ่มที่มักโดนดูถูกเหยียดหยาม และถูกตีตราว่าเป็นกลุ่มคนชนชั้นแรงงาน ลูกจ้างเป็นข้าทาส แต่พวกเขากลับมิได้ยอมอยู่นิ่งและยอมรับอัตลักษณ์ที่ต่ำต้อยซึ่งถูกสร้างจากผู้คนในสังคมภายนอกเพียงฝ่ายเดียวต่อไป โดยเฉพาะหลังจากปีพ.ศ.2518 เป็นต้น มาหลังการเกิดสงครามกลางเมืองในลาวยุติลง เมืองลาวได้เปลี่ยนแปลงระบบการปกครองมาสู่ระบบสังคมนิยม รัฐบาลลาวภายใต้การนำของท่านไกสอน พรหมวิหารมีนโยบายสร้างชาติเน้นความเสมอภาค ดังนั้นกลุ่มชาติพันธุ์จึงได้พยายามที่จะแสดงตัวตน การมีสิทธิเสรีภาพ และการมีความสามารถไม่แพ้คนชาติอื่น จนทำให้ในปัจจุบันกลุ่มชาติพันธุ์ขมุในประเทศลาว สามารถเข้าไปทำงานในสังคมพื้นราบ และรับราชการในระดับตำแหน่งการปกครองท้องถิ่น เช่น ที่เมืองห้วยทราย แขวงบ่อแก้ว เป็นต้น ประกอบกับการจัดสร้างสถาบันเผ่าพันธุ์วิทยา ขึ้นเพื่อเป็นแหล่งทำการศึกษา ค้นคว้าวิจัยศิลปะ วัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย มีการจัดทำพจนานุกรมขมุ-ลาวขึ้น เป็นต้น เพื่อที่จะทำให้เห็นถึงประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และความรุ่งเรืองของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุในอดีตที่ผ่านมา

นอกจากนี้ในงานของยศ สันตสมบัติ (2542) และกรรณิการ์ พรหมเสาร์ (2542) ได้ชี้ให้เห็นว่าในขณะที่ชาวปกากะญอ ถูกคุกคามด้วยอำนาจรัฐ และระบบทุนนิยม ซึ่งอาจรวมถึงการถูกวางกรรมที่ผลิตซ้ำการเป็นกลุ่มคนที่ ทำลายป่า และธรรมชาติอยู่นั้น ซึ่งน้อยคนนักที่จะรู้ถึงความเชื่อ พิธีกรรม จารีต และวิถีชีวิตตามปกติของชาวปกากะญอนั้น จะมีภูมิปัญญาเข้าถึงความหลากหลายทางชีวภาพได้อย่างลึกซึ้ง ซึ่งพวกเขาพยายามที่จะอนุรักษ์และดำรงรักษาพื้นที่ และความหลากหลายทางชีวภาพอย่างยั่งยืน ผ่านการปฏิบัติตามภูมิปัญญา ความเชื่อ ตามแบบแผนวัฒนธรรม ประเพณีพิธีกรรมในการอนุรักษ์ป่าไม้ที่มีการสืบทอดกันมา เพื่อตอบโต้การคุกคามของอำนาจรัฐ และทุนนิยมที่เข้ามาคุกคามสังคมพื้นที่ของชาวปกากะญอ และพยายามดำรงอัตลักษณ์ของชาวปกากะญอในฐานะ “ผู้อนุรักษ์ป่า” การผลิตและการปกป้องรักษากลายเป็นแบบแผนการดำเนินชีวิตที่ไม่อาจแยกออกจากกันได้ เหมือนดังที่วัฒนธรรมอุตสาหกรรมได้แบ่งแยกระหว่างการผลิตกับการอนุรักษ์และทำให้ทั้งสองสิ่งนี้กลายมาเป็นความขัดแย้งกันเอง

การแบ่งแยกและวิธีคิดแบบทวิลักษณ์เช่นนี้เป็นข้อผิดพลาดพื้นฐานของนโยบายรัฐ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อมองจากความคิดของกลุ่มชาติพันธุ์บนดอย ซึ่งวิถีชีวิตดำเนินไปอย่างผูกพันกับความหลากหลายทางชีวภาพ หากแต่วัฒนธรรมของชนเหล่านี้กลับถูกผลักไสให้อยู่ตรงชายขอบของสังคมถูกปล่อยให้ลอยเคว้งคว้างท่ามกลางกระแสเชี่ยวกรากและเร่งเร้าของระบบตลาดและธุรกิจอุตสาหกรรมที่มุ่งหวังเพียงการเจริญเติบโตอย่างขาดสติและความสมดุล (ยศ สันตสมบัติ, 2542: 186)

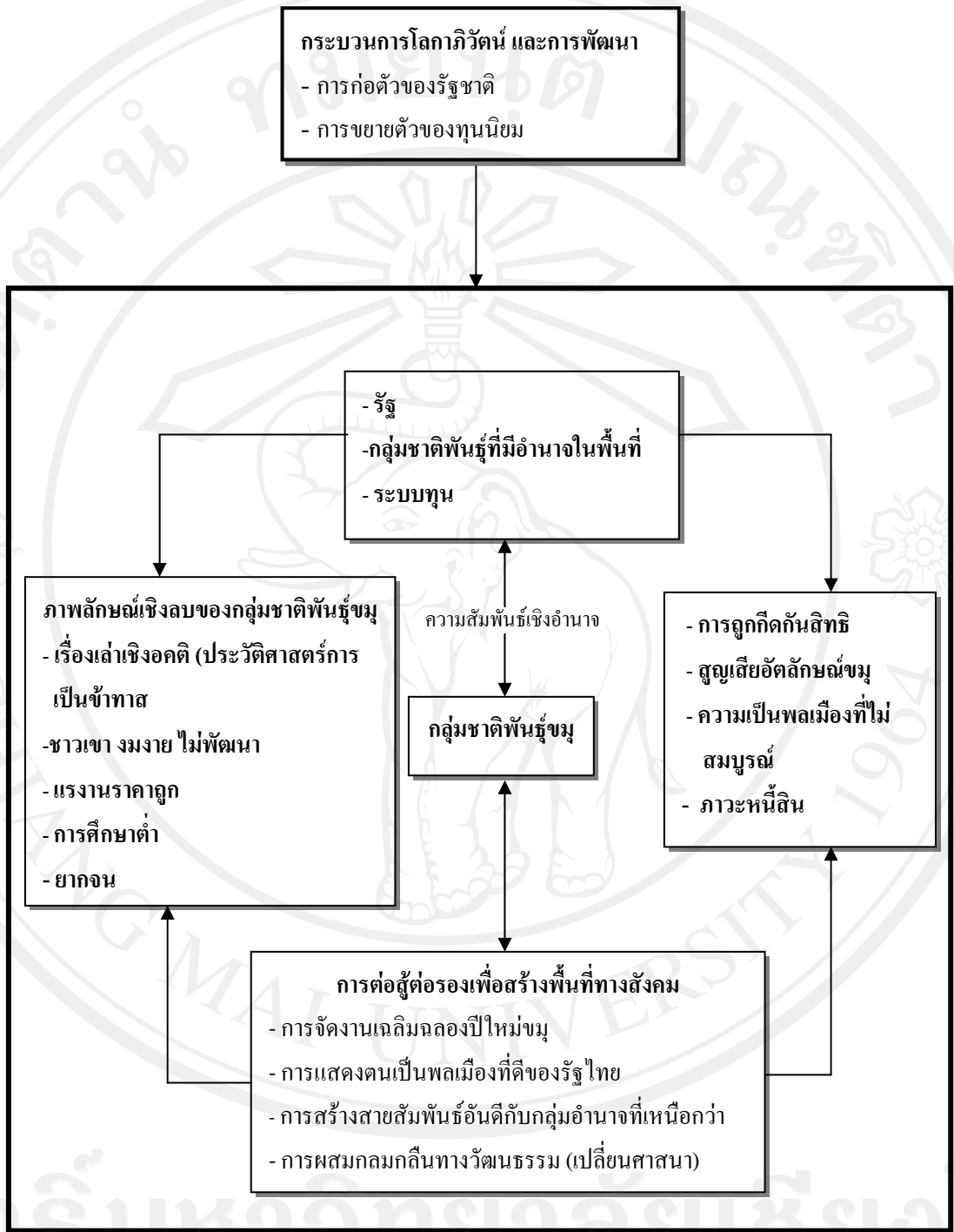
1.5 กรอบแนวคิดในการศึกษา

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ ผู้ศึกษาได้ให้ความสนใจในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นชายขอบของกลุ่มชาติพันธุ์มุ ว่าถูกสร้างหรือถูกอธิบายขึ้นมาอย่างไร โดยการนำแนวคิดเรื่องความเป็นชายขอบมาใช้ในการวิเคราะห์ โดยการมองผ่านความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวมุกับกลุ่มอำนาจต่างๆที่แวดล้อมซึ่งมีส่วนสำคัญทำให้ชาวมุต้องเผชิญกับความเป็นชายขอบภายใต้กระบวนการพัฒนากระแสหลัก กระบวนการสร้างรัฐชาติ และกระบวนการขยายอำนาจรัฐ ที่มีอุปนิสัยได้ว่าเป็นส่วนสำคัญที่ก่อให้เกิดการกีดกันสิทธิและปิดกั้นการเข้าถึงทรัพยากรต่างๆของกลุ่มชาติพันธุ์มุ จนทำให้กลุ่มชาติพันธุ์มุกลายเป็นคนชายขอบของสังคม โดยจากกระบวนการดังกล่าวผู้ศึกษายังได้พิจารณาความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกิดจากการนิยาม และสร้างความหมายใหม่บนพื้นฐานมิติทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมที่เป็นความคิดของกลุ่มคนอื่นที่เกี่ยวข้องหรือมีความสัมพันธ์กับสถานการณ์ที่สร้างความเป็นชายขอบให้กับกลุ่มชาติพันธุ์มุ โดยเฉพาะกลุ่มของคนเมือง คนลาวและกลุ่มนายทุนภายในพื้นที่ รวมถึงเรื่องของวิถีชีวิต ความเชื่อและวัฒนธรรมที่ถูกมองว่าแปลกแยก ล้าสมัย งามาย ยากจนและมีส่วนต่อการทำลายทรัพยากรธรรมชาติ เพื่อที่ได้นำมาพิจารณาให้เห็นถึงความหลากหลายของการกลายเป็นชายขอบตามแบบอย่างแนวคิดของ Tsing (1993) ที่มองว่าความเป็นชายขอบนั้น มิได้ถูกสร้างขึ้นมาในระนาบเดียว และมองได้แบบตายตัว แต่ความเป็นชายขอบนั้น สามารถที่จะถูกสร้างหรือถูกเชื่อมโยงให้เกิดขึ้นมาได้หลากหลายทาง

ฉะนั้นภาวะความเป็นชายขอบที่กลุ่มชาติพันธุ์มุได้รับมาในที่นี้นั้น จึงถือเป็นสิ่งสำคัญที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์มุไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรได้ด้วยการใช้ระบบความสัมพันธ์ทางสังคม และองค์ความรู้ท้องถิ่นดั้งเดิมได้ จนทำให้กลุ่มชาติพันธุ์มุตกอยู่ในสถานะที่ถูกเบียดจนตกไปอยู่ในฐานะชายขอบของชายขอบทางสังคมเกิดการสร้างภาพ และวาทกรรมเชิงลบซึ่งเป็นเสมือนความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ให้กับกลุ่มชาติพันธุ์มุขึ้นมาโดยที่พวกเขาคนมิสามารถหลีกเลี่ยงได้ จนนำไปสู่ความอ่อนแอและสูญเสียจารีตประเพณีไปทุกขณะ

แต่ในขณะเดียวกัน ผู้ศึกษาก็ยังมีความสนใจถึงภาคปฏิบัติการ (Subject) ของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนที่เกิดขึ้นต่อกลุ่มทางสังคมทั้งหลายด้วยเช่นกัน โดยผู้ศึกษาได้นำแนวคิดเรื่องกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space Construction) ของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชน มาพิจารณาในฐานะสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นบนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เชื่อมโยงไปสู่การได้มาซึ่งพื้นที่ที่เป็นจุดยืนของตนเอง และอำนาจในการเข้าถึงทรัพยากร โดยที่ผู้ศึกษาจะได้ทำการวิเคราะห์ถึงกระบวนการสร้างพื้นที่ต่อผู้ต่อรองของชาวขมุในระดับต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นในระดับสังคม เศรษฐกิจ วัฒนธรรมและการเมือง (รัฐ) ที่พวกเขาพยายามที่จะผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมและปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้สอดคล้องกับความคาดหวังของกลุ่มอำนาจต่างๆ ในพื้นที่ ไม่ว่าจะเป็นการนำเสนอตัวตนในฐานะพลเมืองที่ดี การปรับเปลี่ยนศาสนา การสร้างสายสัมพันธ์อันดีกับกลุ่มอำนาจที่เหนือกว่า รวมถึงการพิจารณากลยุทธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุว่ามีกลยุทธ์ใดอีกนอกเหนือจาก เรื่องเล่า พิธีกรรม งานเฉลิมฉลองในการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง และภายใต้เงื่อนไขอะไรที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ชุมชน จึงกลับมายอมรับตัวตนความเป็นชาติพันธุ์ชุมชนของตนเองมากกว่าในอดีตที่ผ่านมา ตลอดจนการพิจารณาถึงข้อจำกัดในเงื่อนไขบริบทของกระบวนการสร้างพื้นที่ในการต่อสู้ และกลยุทธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ชุมชนด้วยเช่นกัน

ดังนั้น การศึกษาครั้งนี้ จึงมีแนวคิดว่าการปรับตัวเปลี่ยนแปลง และการนิยามความหมายใหม่ เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุ นั้น มิได้เป็นเพียงการปรับเปลี่ยนวิธีการเพื่อให้ตนเองหลุดพ้นจากภาวะความเป็นชายขอบหรือดำรงอัตลักษณ์ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ขมุไว้เพียงเท่านั้น แต่ยังเป็นกระบวนการปรับเปลี่ยนตัวเองเพื่อเชื่อมหรือสร้างความสัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่นเพื่อที่จะสามารถเข้าถึงทรัพยากร และเกิดการยอมรับจากสังคมเพิ่มมากขึ้น เปรียบเช่นแนวคิดของ Gupta and Ferguson (1996) ที่แสดงให้เห็นว่าพื้นที่เป็นสิ่งที่มิได้คงทนถาวร สามารถเลื่อนไหลไปมา มิได้มีขอบเขต หรืออัตลักษณ์ที่แน่นอนเสมอไป ความหมายของพื้นที่ทางสังคมสามารถปรับเปลี่ยนช่วงชิง และนิยามใหม่ได้อยู่ตลอดเวลาในชีวิตประจำวัน ขึ้นอยู่กับเหตุผลปัจจัย และสิ่งเร้ารอบข้าง ซึ่งขึ้นอยู่กับว่ากระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมนั้นเกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจชุดใด



ภาพ 1.1 แผนภาพกรอบแนวคิดในการศึกษา

1.6 ขอบเขตและวิธีการศึกษา

1.6.1 พื้นที่ศึกษา

ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้ศึกษาเลือกทำการศึกษาร่วมชุมชนชาวมุที่อาศัยอยู่ ณ หมู่บ้านริมของ¹ ซึ่งเป็นหมู่บ้านชาวมุแห่งหนึ่งในอำเภอเวียงแก่น โดยมีชาวมุอาศัยอยู่จำนวน 85 ครัวเรือน ซึ่งถือเป็นหมู่บ้านที่มีจำนวนประชากรมุอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก และยังคงมีวิถีชีวิต วัฒนธรรมที่แสดงถึงความเป็น “มุ” หลงเหลืออยู่จนมักถูกกลุ่มคนภายนอกว่าเป็นหมู่บ้านที่ล่าสมัย งบประมาณน้อยพัฒนาและไร้ระเบียบ ซึ่งก่อนการอพยพมายังหมู่บ้านริมของในอดีตชาวมุริมของเคยอาศัยอยู่ที่หมู่บ้านห้วยसानมาก่อนภายหลังจากอพยพมาจากประเทศลาวเพื่อเข้ามาเป็นแรงงานรับจ้างและหลบหนีภัยสงคราม โดยในปัจจุบันหมู่บ้านริมของตั้งบ้านเรือนอยู่ในเขตป่าสงวนแห่งชาติในปีพ.ศ.2515 จึงทำให้พวกเขาต้องเผชิญกับปัญหาข้อจำกัดในการถือครองที่ดินเพื่อใช้ในการเพาะปลูกพืชผลทางการเกษตร โดยเฉพาะข้าวไร่และข้าวโพดที่ชาวมุใช้เพื่อการยังชีพและค้าขายในปัจจุบัน รวมถึงการถูกมองว่าเป็นกลุ่มคนที่มีส่วนต่อการบุกรุกทำลายป่าไม้ นอกจากนี้พื้นที่ใกล้เคียงของหมู่บ้านริมของนั้นก็ยังคงเป็นพื้นที่ตั้งของหมู่บ้านคนเมืองและคนลาว จึงทำให้เกิดการปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวมุกับกลุ่มคนเมืองและคนลาวกันบ่อยครั้ง ท่ามกลางความเหลื่อมล้ำทางสังคมที่ชาวมุมักถูกมองว่าอยู่ต่ำกว่าภายใต้การจัดวางความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคม

1.6.2 หน่วยในการวิเคราะห์

หน่วยในการวิเคราะห์ของการศึกษาครั้งนี้อยู่ที่ชาวมุหมู่บ้านริมของ ว่าพวกเขาตกอยู่ภายใต้สถานการณ์การเป็นชายขอบของสังคมในฐานะการเป็นกลุ่มคนไร้เสียง ไร้อำนาจ ไร้พื้นที่ได้อย่างไร รวมถึงการพยายามที่จะวิเคราะห์ถึงกระบวนการต่อสู้ต่อรองในการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวมุหมู่บ้านริมของว่าพวกเขาใช้ยุทธวิธีการปรับตัวหรือการต่อสู้ต่อรองเพื่อให้ตนเองสามารถดำรงอยู่ท่ามกลางสถานการณ์ความเป็นชายขอบที่พวกเขาถูกสร้างขึ้นมาจากทางเศรษฐกิจ สังคม การเมืองและวัฒนธรรมอย่างไรบ้าง โดยการวิเคราะห์ผ่านการแสดงออกทางปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน ไม่ว่าจะเป็นทางพิธีกรรม งานเฉลิมฉลอง การปรับเปลี่ยนภาพลักษณ์ของตนเองและการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีกับกลุ่มที่มีอำนาจในฐานะที่เป็นภาพสะท้อนในการแสดงให้เห็นถึงการสร้างพื้นที่ที่ต่อรอง ปรับเปลี่ยนและผลิตซ้ำเพื่อการดำรงอยู่ของชาวมุ

¹ ชื่อหมู่บ้านและชื่อแหล่งข้อมูล ผู้ศึกษาใช้เป็นนามสมมุติทั้งหมด

1.6.3 วิธีการเก็บข้อมูล

การศึกษาครั้งนี้ ได้ทำการเก็บรวบรวมข้อมูลต่างๆ เพื่อนำมาใช้ในการวิเคราะห์ถึงภาวะความเป็นชายขอบและการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองของชาวขมุ จากแหล่งข้อมูล 2 แห่ง คือ

1. การเก็บรวบรวมข้อมูลเอกสาร ซึ่งเป็นการรวบรวมข้อมูลจากตัวบทต่างๆที่เกี่ยวข้อง และมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับกลุ่มชาติพันธุ์ขมุ ไม่ว่าจะเป็นงานในเชิงวิชาการ หรือสารคดีท่องเที่ยว และข่าวสารจากวารสารหนังสือพิมพ์ต่างๆ ซึ่งอาจรวมไปถึงการเก็บรวบรวมข้อมูลจากหน่วยงานต่างๆของภาครัฐ ที่เกี่ยวข้องหรือรับผิดชอบงานในส่วนของชาวขมุด้วยเช่นกัน

2. การเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนาม ซึ่งจะเป็นการเก็บรวบรวมข้อมูลโดยการสัมภาษณ์พูดคุยกับกลุ่มคนต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นชาวขมุ คนเมือง เจ้าหน้าที่รัฐเอกชน และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆที่อยู่ในพื้นที่ เพื่อที่จะได้ทราบถึงข้อมูล บริบทพื้นที่ในปัจจุบันในด้านต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นเศรษฐกิจ การเมือง สังคม วัฒนธรรม และการปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุกับกลุ่มคนกลุ่มอื่นๆที่อยู่ทั้งภายในชุมชน และภายนอกชุมชน เพื่อนำมาวิเคราะห์ข้อมูล ด้านความสัมพันธ์ของชาวขมุกับกลุ่มคนต่างๆ ที่มีการเผชิญหน้าหรือมีปฏิสัมพันธ์กันอย่างไรในกระบวนการสร้างพื้นที่ของการต่อรองและปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับคนกลุ่มอื่นๆ เพื่อให้สอดคล้องกับสภาพการณ์ ซึ่งข้อมูลเหล่านี้จะได้รับการเข้าไปอยู่อาศัยและสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่างๆ ซึ่งอยู่ในวิถีการดำรงชีวิตของชาวขมุ ไม่ว่าจะเป็นกิจกรรมทางวัฒนธรรม พิธีกรรม ศาสนา สังคม อาชีพ เป็นต้น

1.7 ผลที่คาดว่าจะได้รับจากการศึกษา

1. เพื่อให้เกิดความเข้าใจในปรากฏการณ์ทางสังคม และสาเหตุพื้นฐานของปัญหาที่เกี่ยวข้องกับภาวะความเป็นชายขอบที่ไร้อำนาจของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุ ซึ่งถูกสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจชุดใดได้บ้าง

2. เพื่อให้เข้าใจถึงปฏิบัติการหรือกระบวนการต่อสู้ต่อรองของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุ ที่ใช้ในการปรับตัวเมื่อต้องเผชิญหน้ากับภาวะความเป็นชายขอบ ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ขมุได้นิยามความหมายผลผลิตซ้ำและสร้างพื้นที่ในการต่อรองอำนาจทางสังคม หรือฉวยใช้สิ่งใดในการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มักเกิดความเหลื่อมล้ำ และเชื่อมโยงกับโครงสร้างทางสังคม การเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมที่แตกต่างกันอยู่ตลอดเวลา

3. เพื่อให้เห็นถึงความหลากหลายในการผลิตซ้ำ และสร้างใหม่ทางวัฒนธรรม
อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ขมุภายใต้กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคม รวมถึงเงื่อนไขและ
ข้อจำกัดในการสร้างศักยภาพให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ขมุด้วยกัน

1.8 เนื้อหาของวิทยานิพนธ์โดยสังเขป

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ประกอบด้วยเนื้อหา 6 บท

บทที่ 1 เนื้อหาในบทนี้จะกล่าวถึงที่มาและความสำคัญของประเด็นปัญหาวัตถุประสงค์
ของการศึกษา ทบทวนงานศึกษาและแนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง กรอบแนวคิดในการศึกษา ขอบเขต
และวิธีการวิจัย ผลที่คาดว่าจะได้รับการศึกษาและเนื้อหาของวิทยานิพนธ์โดยสังเขป

บทที่ 2 เนื้อหาในบทนี้เป็นความพยายามที่จะแสดงให้เห็นถึงประวัติศาสตร์เส้นทาง
ชีวิตชาวขมุ โดยการนำเสนอให้เห็นถึงประสบการณ์ของการอพยพพลัดถิ่นของชาวขมุ และ
ประสบการณ์การอพยพเคลื่อนย้ายของชาวขมุภายใต้เงื่อนไขต่างๆ ทั้งที่อยู่ในประเทศลาวและ
บริบทการเคลื่อนย้ายสู่พื้นที่หมู่บ้านในรัฐไทย

บทที่ 3 เนื้อหาในบทนี้จะนำเสนอบริบทของพื้นที่ศึกษา โดยนำเสนอการตั้งถิ่นฐาน
วิถีชีวิตทางสังคมและยุคการเปลี่ยนผ่านของหมู่บ้านริมของจนถึงปัจจุบัน

บทที่ 4 เนื้อหาในบทนี้จะนำเสนอ กระบวนการกลายเป็นชายขอบของชาวขมุภายใต้
การเข้าไปปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐ กลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ และระบบ
เศรษฐกิจ ว่ามีส่วนทำให้ชาวขมุถูกทำให้กลายเป็นชายขอบได้อย่างไร

บทที่ 5 เนื้อหาในบทนี้จะนำเสนอกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวขมุ ภายใต้
การเผชิญกับภาวะการเป็นชายขอบจากความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่างๆ ชาวขมุเลือกใช้วิธีการใด
ในการต่อรอง การสร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเองและภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจที่
แตกต่างกันมีกระบวนการต่อรอง สร้างพื้นที่ทางสังคมที่แตกต่างกันอย่างไร และในกระบวนการ
สร้างพื้นที่ทางสังคมนี้ ชาวขมุได้นำเอาอัตลักษณ์หรือวัฒนธรรมของตนเองมาผลิตซ้ำหรือ
สร้างใหม่ในการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองหรือไม่อย่างไร

บทที่ 6 เนื้อหาในบทสรุปผลการศึกษา แบ่งออกเป็น 3 ส่วน โดยส่วนแรกเป็นข้อค้นพบ
จากการศึกษา ในประเด็นความเป็นชายขอบและการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวขมุ ส่วนที่สอง
นำเสนอข้ออภิปรายข้อถกเถียงทางทฤษฎี ในประเด็นแนวคิดเรื่องความเป็นชายขอบ แนวคิดเรื่อง
การสร้างพื้นที่ทางสังคม และส่วนที่สาม ข้อเสนอแนะในการพัฒนาสังคม