



การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น
ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี



โดย
วุฒินันท์ แทนนิล

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาการจัดการภาครัฐและภาคเอกชน

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร

ปีการศึกษา 2551

ลิขสิทธิ์ของบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร

การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น
ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี



ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาวิชาการจัดการภาครัฐและภาคเอกชน
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร
ปีการศึกษา 2551
ลิขสิทธิ์ของบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร

**SOCIAL SPACE CONSTRUCTION TO ESCAPE BEING DISPLACED MARGINALITY:
DISPLACED KAREN COMMUNITY, TAMBON BANKHA, BANKHA DISTRICT,
RATCHABURI**



By

Wuttinan Thannil

ผลงานวิทยานิพนธ์ระดับบัณฑิตศึกษา

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree

MASTER OF ARTS

Program of Public and Private Management

Graduate School

SILPAKORN UNIVERSITY

2008

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร อนุมัติให้วิทยานิพนธ์เรื่อง “การสร้างพื้นที่
ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา
อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี” เสนอโดย นายวุฒินันท์ แทนนิล เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตาม
หลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการจัดการภาครัฐและภาคเอกชน

.....
(รองศาสตราจารย์ ดร.ศิริชัย ชินะตั้งกูร)
คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย
วันที่.....เดือน..... พ.ศ.

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พิทักษ์ ศิริวงศ์

คณะกรรมการตรวจสอบวิทยานิพนธ์

..... ประธานกรรมการ

(อาจารย์ ดร.ธนินทร์รัฐ รัตนพงษ์ภิญโญ)

...../...../.....

..... กรรมการ

(อาจารย์ ดร.สุวิชา วรวิเชียรวงษ์)

...../...../.....

..... กรรมการ

(อาจารย์ ดร.ไพโรจน์ วิไลนุช)

...../...../.....

ผลงานวิจัยนิตศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

50601367 : สาขาวิชาการจัดการภาครัฐและเอกชน

คำสำคัญ : พื้นที่ทางสังคม / คนชายขอบ / กะเหรี่ยง / กลุ่มชาติพันธุ์

ผู้สนับสนุนที่แทนนิล : การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของคน
พลัดถิ่นชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา กิ่งอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี อาจารย์ที่ปรึกษา
วิทยานิพนธ์ : รองศาสตราจารย์ ดร.พิทักษ์ ศิริวงศ์ . 163 หน้า

การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษากระบวนการในการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อ
หลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบ ของชาวกะเหรี่ยงตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี เป็น
การศึกษาเชิงคุณภาพ ด้วยการสัมภาษณ์ระดับลึก การสังเกต ผู้ให้ข้อมูลหลักจำนวน 16 คน โดย
ศึกษาถึงการใช่วิธีการต่าง ๆ ของชาวกะเหรี่ยงใช้ในการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง เพื่อที่จะ
อยู่อาศัยในพื้นที่ด้วยความชอบธรรม อยู่ในสังคมไทยอย่างมีศักดิ์ศรี ประกอบอาชีพได้เช่นเดียวกับ
คนไทย หลุดพ้นจากการเป็นชายขอบของสังคม มีชีวิตความเป็นอยู่ที่ยั่งยืน ผลการวิจัยพบว่า ชาว
กะเหรี่ยงบ้านคาไม่ได้สยบยอมต่อสถานะการเป็นชายขอบที่ทั้งรัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นหยิบยื่นให้
แต่ได้สร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเองขึ้นมา โดยการนำเสนอภาพลักษณ์ที่ดึงมาของชาวกะเหรี่ยง
ในฐานะที่เป็นชนดั้งเดิมของพื้นที่ การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการแสดงถึงวิถีชีวิต มิติของ
ประเพณีวัฒนธรรม การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยมิติทางการศึกษา การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการ
ยื่นถวายฎีกา การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธเพื่อเทียบเคียงความ
เป็นไทย ซึ่งได้แสดงให้เห็นให้รัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นเห็นว่าตนเองมีวิถีชีวิต ประเพณีวัฒนธรรม ที่ผูกพัน
และสอดคล้องกับธรรมชาติ พื้นที่ทางสังคม และอัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว
แต่ปรับเปลี่ยน เลื่อนไหล เป็นไปตามความสัมพันธ์ที่ชาวกะเหรี่ยงเผชิญ

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

ภาควิชาการจัดการภาครัฐและเอกชน บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร ปีการศึกษา 2551
ลายมือชื่อนักศึกษา
ลายมือชื่ออาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ 1. 2. 3.

50601367 : MAJOR : PUBLIC AND PRIVATE MANAGEMENT
KEY WORDS : SOCIAL SPACE / MARGINAL PEOPLE / KAREN /
ETHNICITY

WUTTINAN THANNIL : SOCIAL SPACE CONSTRUCTION TO
ESCAPE BEING DISPLACED MARGINALITY : DISPLACED KAREN
COMMUNITY, TAMBON BANKHA, BANKHA DISTRICT, RATCHABURI.
THESIS ADVISOR : ASST. PROF. PHITAK SIRIWONG, Ph.D. 163 pp.

This research has an object to study about the process of social space construction to escape being displaced marginality of Karen of Tambon Bankha, bankha district, Ratchaburi. This research conducted with profound interview method is quality-based. It observed 16 main interviewees by studying various methods Karen used to construct their social space for living in the legally space, living in Thailand prestigiously, to earn for living as Thais do, to set themselves free from being marginality and living in stable life. The results of the research found that Bankha Karen did not agree of being margin that both government and other ethnics hand to them. But they constructed their space by raising their grace of Karen as the origin. The social space construction by showing their ways of life, the dimension of tradition, the social space construction by education ,the social space construction by offering petition, the social space construction by raising themselves as the Buddhist as Thai are. These ways manifested to the government and other ethnics that they had their ways of life, tradition to bind and relate to the nature. The social space and identity of Karen are flexible, but they can convert and flow along the relation that Karen faces.

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

Program of Management Science, Graduate School, Silpakorn University, Academic Year 2008

Student's signature

Thesis Advisor's signature 1. 2. 3.

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลุล่วงไปได้ด้วยความช่วยเหลืออย่างดียิ่งของพี่น้องชาว
กะเหรี่ยงบ้านคา ที่เปิดโอกาสให้ผู้วิจัยได้เข้าไปเรียนรู้ คอยให้ความช่วยเหลือ ให้คำแนะนำ และ
ช่วยตอบข้อคำถามต่าง ๆ ของผู้วิจัย และเบื้องหลังของวิทยานิพนธ์เล่มนี้ คือ อาจารย์ที่ปรึกษา
อาจารย์พิทักษ์ ศิริวงษ์ และคณะกรรมการทุก ๆ ท่านที่ช่วยอ่าน วิพากษ์วิจารณ์ และให้
ข้อเสนอแนะเพื่อให้งานนี้มีคุณสมบัติที่วิทยานิพนธ์เล่มนี้ควรมี

ขอบคุณ พ่อ แม่ พี่ ป้า น้า อา สำหรับความห่วงใย ที่ได้ให้โอกาสให้ผมได้พิสูจน์
ตัวเอง และที่สำคัญที่สุดสำหรับค่าเล่าเรียน (ทำงานได้ต้องใช้กิน)

และขอขอบคุณเพื่อน ๆ ร่วมรุ่นการจัดการภาครัฐ ฯ ศิลปากร รุ่น 1 ทุกท่านที่คอยดูแล
ช่วยเหลือ อำนวยความสะดวกทุกสิ่งอย่าง ที่คอยหยิบยื่นให้มาโดยตลอดและจะบอกเพื่อนทุกคนว่า

“การจะมีเพื่อนก็ต้องเริ่มจากการที่เราต้องให้ความเป็นเพื่อนแก่คนอื่นก่อน ต้องมี
การแผ่เมตตา นำพาเพื่อนไปสู่ทางที่ถูกต้อง คอยให้คำแนะนำแก่เขา แม้จะทำให้เขา
โกรธบ้าง ไม่พอใจบ้าง แต่ถ้ามั่นเป็นสิ่งที่ดี ถ้าเพื่อนหลงผิด ขอบหนี่เรียน คิดเหล่า
คิดบุหรี หรือ หลงเพศตรงกันข้ามอย่างไม่ลืมหูลืมตา เราก็ต้องคอยชักจูงเขาให้กลับ
สู่ทางที่ถูกต้อง มันอาจจะทำให้เขาไม่พอใจ เกลียด หรือเข้าใจผิดเรา แต่สักวันหนึ่ง
เขาจะเห็นความตั้งใจดีของเรา และเข้าใจคุณค่าความเป็นเพื่อนแท้ เป็นเพื่อนตายของเรา
และนั่นก็เป็นโอกาสที่เขาจะสามารถตอบกลับความเป็นเพื่อนที่ดีในภายภาคหน้า”

ท้ายที่สุดขออวยพรให้คุณพระศรีรัตนตรัยและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลาย จงดลบันดาลให้
ท่านทั้งหลาย และครอบครัวจงประสบแต่ความสุขความเจริญ ประสบผลความสำเร็จในอาชีพการ
งาน อันประกอบด้วยปฏิภาณชนสารสมบัติ และจงเจริญด้วย จตุรพิธพรชัยทั้ง ๔ ประการ คือ อายุ
วรรณะ สุขะ พละ ตลอดกาลนานเทอญ ฯ (สาร)

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	จ
กิตติกรรมประกาศ	ฉ
สารบัญภาพ	ญ
บทที่	
1 บทนำ	1
ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	1
วัตถุประสงค์ของการวิจัย	4
ขอบเขตในการศึกษา	4
ขั้นตอนการศึกษา	5
ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	7
2 วรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง	8
ประเด็นที่ 1 ความเป็นมาของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น (Karen)	8
ประเด็นที่ 2 แนวคิดความเป็นชายขอบ (Marginalization)	15
ประเด็นที่ 3 แนวคิดคนพลัดถิ่น (Diaspora)	21
ประเด็นที่ 4 แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity)	29
ประเด็นที่ 5 แนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space)	35
ประเด็นที่ 6 แนวคิดวาทกรรม (Discourse)	40
3 ระเบียบวิธีวิจัย	48
ประชากรและผู้ให้ข้อมูลหลัก	48
การเก็บรวบรวมข้อมูล	48
การออกแบบสัมภาษณ์	51
การวิเคราะห์ข้อมูล	51
4 ผลการวิเคราะห์ข้อมูล	53
ประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา	53

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบ ของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา	60
การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการต่อรองภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐ ผ่านพิธีการบูชาต้นไม้ใหญ่ (ป่าเซี้ยพ่าตุ้) และ พิธีการบวชป่า	64
การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยมิติทางการศึกษา	73
การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการแสดงถึงวิถีชีวิต ประเพณีวัฒนธรรมการทำไร่ หมุนเวียนไม่ใช่การทำไร่เลื่อนลอย	79
การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการยื่นถวายฎีกาต่อ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ฯ	89
การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธเพื่อเทียบเคียง ความเป็นไทย	92
5 สรุปรูป อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ	102
ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น	102
การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น	103
อภิปรายผลการศึกษา	110
ข้อเสนอแนะ	121
ข้อเสนอแนะในการพัฒนาสังคม	121
ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย	123
ข้อเสนอแนะเพื่อทำวิจัยครั้งต่อไป	124
บรรณานุกรม	125
ภาคผนวก	129
ภาคผนวก ก รายชื่อผู้ให้ข้อมูลหลัก	130
ภาคผนวก ข แนวคำถามในการสัมภาษณ์	132

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
ภาคผนวก ค เหตุผลและหลักเกณฑ์ของการพิจารณาให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา พ.ศ. 2517	136
ภาคผนวก ง พระราชบัญญัติสัญชาติ (ฉบับที่ 2) พ.ศ.2535	141
ภาคผนวก จ การตีฝั่งของชาวกะเหรี่ยง	144
ภาคผนวก ฉ ประเพณีผูกแขน เรียกขวัญวันกินข้าวห่อ	147
ภาคผนวก ช ภาพจากการเก็บข้อมูลภาคสนาม	152
ประวัติผู้วิจัย	163



ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

สารบัญภาพ

รูปภาพที่		หน้า
1	แผนที่แสดงที่ตั้งของอำเภอบ้านคา	153
2	การแต่งกายของชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเมื่อประมาณปี พ.ศ. 2504	153
3	ลักษณะบ้านแบบเก่าของกะเหรี่ยงที่ยังมีให้เห็นในหมู่บ้าน	154
4	การร่ำรำประกอบเสียงแคนของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา	154
5	ต้นไม้ใหญ่ประจำหมู่บ้าน	155
6	การบวชป่าของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา	155
7	วิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงที่ยังคงใช้น้ำจากลำห้วย	156
8	ลำห้วยที่ต้นเงินเป็นผลมาจากการทำเหมืองแร่	156
9	การทำเหมืองแร่ในพื้นที่อำเภอบ้านคา	157
10	พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ เสด็จเยี่ยมราษฎรบ้านคา เมื่อวันที่ 23 พฤษภาคม พ.ศ. 2518	157
11	การทำบุญสงฆ์น้ำปิตทองแห่งรูปเหมือนหลวงพ่อนวม วัดแจ้งเจริญ	158
12	ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาและชาวไทยในพื้นที่ร่วมกันตัดบาตร	158
13	เจดีย์บรรจุอัฐิหลวงปู่เทศน์ เทศน์รังสี บนยอดเขาของวัดป่าพระธาตุเขาน้อย ศูนย์รวมจิตใจของชาวกะเหรี่ยงและคนไทยในพื้นที่	159
14	การทำพิธีขอมาด้นไม้ก่อนขึ้นไปเก็บน้ำหวานจากรังผึ้ง	159
15	การตอกทอยด้วยลิ้มไม้ไผ่เพื่อใช้ในการปีนขึ้นต้นไม้	160
16	ตัวตอก ลิ้มที่ทำไม้ไผ่ และขวดบรรจุน้ำผึ้ง	160
17	การห่อข้าวห่อ (อั้งมีถ่อง) ด้วยใบตอง	161
18	ข้าวห่อเมื่อต้มเสร็จแล้ว น้ำจิ้มที่ทำจากน้ำผึ้ง และมะพร้าวขูดคั่วกับน้ำตาล	161
19	การแต่งกายของเด็กผู้หญิงชาวกะเหรี่ยง และเครื่องปั่นฝ้าย	162
20	การแต่งกายของเด็กนักเรียนโรงเรียนอนุบาลบ้านคา	162

บทที่ 1

บทนำ

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

กระบวนการสร้างรัฐชาติไทยและการสร้างความเป็นไทย (Thai-ization) ได้ดำเนินไปภายใต้แนวคิดการจำแนกแยกพวก (exclusion) และลัทธิชาตินิยมที่ส่งผลให้เกิดคนไทยเป็นคนกลุ่มใหญ่ของประเทศ และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่ไม่ใช่คนไทยได้กลายเป็นคนชายขอบของสังคมไทย ปฏิบัติการเชิงอำนาจของวาทกรรมการจำแนกแยกพวกในมิติต่าง ๆ มีอิทธิพลต่อสังคมไทย โดยเฉพาะการเป็นเครื่องมือของรัฐเพื่อสร้างความชอบธรรมในการใช้กำลังเข้าจัดการกับปัญหาบางอย่าง โดยเฉพาะปัญหาที่ถูกระบุว่าเกิดขึ้นจากกลุ่มชาติพันธุ์ และที่สำคัญ คือ การก่อดังของรัฐชาติ ยังทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่ยังไม่ถูกกลืนเข้ากับคนกลุ่มใหญ่ของสังคม หรือกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรม มีวิถีชีวิตแตกต่างไปจากคนส่วนใหญ่ในสังคม ได้กลายเป็น “กลุ่มชาติพันธุ์” ที่แปลกแยกแตกต่าง ถูกผลักดันให้กลายเป็นคนอื่น เป็นคนชายขอบของสังคม และได้รับการปฏิบัติที่แตกต่างจากคนส่วนใหญ่ของสังคมไทย (ธันวา เบลญจวรรณ 2550:1-2)

ด้วยลักษณะของสังคมไทยมีลักษณะเป็นพหุสังคม คือ ประกอบไปด้วยพลเมืองที่มาจากหลากหลายชาติพันธุ์ผสมผสานอยู่ในประเทศ ซึ่งแต่ละกลุ่มมีวิถีชีวิตขนบธรรมเนียมประเพณีแตกต่างกันออกไปตามสภาพแวดล้อมทางนิเวศวิทยาในภูมิภาคต่าง ๆ ซึ่งประชากรที่อาศัยอยู่ในแต่ละภูมิภาคต่างก็มีความเป็นมาทางด้านประวัติศาสตร์ ลักษณะทางชาติพันธุ์ การประกอบอาชีพหลักทางด้านเศรษฐกิจ ที่ได้ปรับใช้กับสภาพแวดล้อมทางนิเวศวิทยา ตลอดจนลักษณะทางสังคมภาษา และวัฒนธรรมอื่น ๆ ที่แตกต่างกันของกลุ่มชาติพันธุ์ อาจกล่าวได้ว่าแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ ต่างมีประวัติศาสตร์ และรากเหง้าทางสังคมวัฒนธรรมของตนเอง ซึ่งเป็นเอกลักษณ์ของสังคมไทยที่สะท้อนให้เห็นถึงความรุ่มรวยทางวัฒนธรรม และความอุดมสมบูรณ์ของความหลากหลายทางชีวภาพที่สามารถดำรงอยู่ร่วมกันบนความแตกต่างของเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมได้เป็นอย่างดี เมื่อกล่าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย โดยความเข้าใจทั่วไปก็จะหมายถึง กลุ่มคนที่มี เชื้อชาติ ศาสนา ภาษา ค่านิยม วิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีและวัฒนธรรม ที่แตกต่างไปจากคนส่วนใหญ่ของประเทศ ซึ่งส่วนใหญ่แล้ว กลุ่มชาติพันธุ์มักจะอาศัยอยู่ตามชายขอบของพื้นที่ ซึ่งห่างไกลจากการควบคุมดูแล

ของอำนาจรัฐจากศูนย์กลาง เช่น ตามป่าเขา บนพื้นที่สูง ตามแนวตะเข็บชายแดน กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ส่วนใหญ่ได้ตั้งถิ่นฐานอยู่ในดินแดนแถบนี้ ก่อนที่จะมีการสถาปนารัฐชาติไทยขึ้น ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 5 ดังนั้นกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้จึงอยู่ในฐานะของประชากรของประเทศไทยด้วย “ตามหลักการของบูรณะภาพแห่งดินแดนซึ่งยึดถืออาณาเขตในการสร้างรัฐประชาชาติ มิใช่ยึดหลักของชาติกำเนิด” (อานันท์ กาญจนพันธ์ 2545 :190-191) จะเห็นได้จากคำนิยามคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ซึ่งในกลุ่มชาติพันธุ์ด้วยกันก็ยังมี ความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ สังคม วัฒนธรรม วิธีการผลิต วิถีชีวิตที่สอดคล้องกับระบบนิเวศและสภาพแวดล้อมตามถิ่นที่อยู่ของตน ซึ่งมีรูปแบบที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ภาพลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์มิได้ปรากฏแก่สังคมตามความเป็นจริง ภาพลักษณ์ที่ถูกสร้างขึ้นจากวาทกรรมการพัฒนาของรัฐก็คือ กลุ่มชาติพันธุ์ เป็นคนป่า คนดง สกปรก ด้อยพัฒนา ยากจน ขาดการศึกษา มีชีวิตที่ลำบาก คุณภาพชีวิตต่ำ ไร้ถูกชักจูงง่าย ซึ่งภาพการมองกลุ่มชาติพันธุ์โดยตัดสินจากมาตรฐานความเจริญที่กำหนดจากศูนย์กลางอำนาจรัฐ ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ชายขอบของพื้นที่ซึ่งแทบจะเข้าไม่ถึงสิ่งที่เรียกว่าความเจริญ และบริการสวัสดิการที่รัฐจัดหาให้กับประชาชนทั่วไป จึงต้องตกอยู่ใน “สภาวะชายขอบของสังคม” (marginalization) คือ ตกอยู่ในสภาวะที่ไร้อำนาจที่จะกำหนดชีวิตของตนเอง ไม่สามารถที่จะกำหนดอัตลักษณ์ของตนเองในสังคม ศักดิ์ศรีและคุณค่าความเป็นคนถูกกดทับไว้ ต้องยอมรับความหมายที่ถูกสร้างขึ้นโดยวาทกรรมการพัฒนาของรัฐ

ความเป็นชายขอบของกลุ่มชาติพันธุ์นั้น ถูกตอกย้ำอย่างต่อเนื่องตลอดมาเป็นเวลานาน ภายใต้การเมืองของความ สัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ดังจะเห็นได้จากการสร้างภาพของภาครัฐให้กลุ่มชาติพันธุ์เป็นต้นตอต่าง ๆ ทั้งในแง่ของความมั่นคง ผู้อพยพ เป็นผู้ที่ทำไร่เลื่อนลอย และตัดไม้ทำลายป่า ซึ่งภาพลักษณ์ดังกล่าวกลายเป็นภาพรวมของกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่แบบเหมารวม โดยไม่มีการตั้งคำถามหรือพยายามอธิบายถึงเงื่อนไขที่ซับซ้อน การมองปัญหาอย่างแยกแยะจากภาครัฐที่มีอคติทางชาติพันธุ์ที่สะสมมายาวนาน ทำให้การมองภาพกลุ่มชาติพันธุ์อย่างตายตัวในฐานะเป็นคนอื่นและเป็นภัยที่ฝังรากลึก อยู่ในสังคมไทย ผลที่ต่อมาก็คือ ภาพความด้อยพัฒนาของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ปรากฏเป็นจริงในสังคม ทั้งโดยความรู้สึกของกลุ่มชาติพันธุ์เองและสังคมส่วนรวม ได้พยายามปรับรับสิ่งที่เรียกว่า “การพัฒนาของรัฐ” เข้ามาแทนที่ระบบสังคมดั้งเดิมของตน เพื่อจะได้รับการยอมรับในฐานะพลเมืองของประเทศ และมีพื้นที่ให้แก่ตัวตนทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ในทางกลับกันกลับก่อให้เกิดความสับสน ความขัดแย้ง และปัญหาต่าง ๆ ขึ้นในสังคมของพวกเขา ขาดความมั่นคงทางสังคม สูญเสียความมั่นใจ ความภาคภูมิใจในศักดิ์ศรีและคุณค่าที่เคยมีมาแต่เดิม ในขณะที่เดียวกันภาพของ ความเป็นคนอื่นของกลุ่มชาติพันธุ์ และอคติทางชาติพันธุ์ ที่ถูกตอกย้ำมาตลอดทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ถูกกีดกันด้วยวิธีการต่าง ๆ นานาจากภาครัฐ ทั้งในแง่สิทธิของความเป็น

พลเมือง สิทธิในการตั้งถิ่นฐาน และสิทธิในการจัดการทรัพยากร กลุ่มชาติพันธุ์จึงตกอยู่ในฐานะของผู้ถูกระทำและกลายเป็นคนชายขอบของสังคมไทย (วัลย์ลิกา สรรเสริญชูโชติ 2545:1-3)

การกลายเป็นคนชายขอบในสังคมไทยของกลุ่มชาติพันธุ์ เกิดจากการพลัดถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ จากประเทศพม่าเข้ามาในประเทศไทยมีหลายรูปแบบ อาทิเช่น ผู้อพยพ แรงงานข้ามชาติ ผู้ลี้ภัยทางการเมือง อันเนื่องมาจากภาวะทางการเมือง สงครามการสู้รบและความทุกข์ยากทางเศรษฐกิจ การพลัดถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ เป็นกระบวนการเชิงซ้อนที่เกิดขึ้นมาจากการปะทะประสาน (articulate) และการเป็นผู้ถูกระบายจากกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มอื่นที่มีอำนาจเหนือกว่า (subordination) (Avtar Brah 1996:198, อ้างถึงใน บัณฑิต ไกรวิจิตร 2550:16) ซึ่งมีอิทธิพลต่อการสร้าง และผลิตความหมายทางวัฒนธรรมหลากหลายแง่มุม และการพยายามหลอมรวมความแตกต่างหลากหลายของประสบการณ์ในชีวิตของคนพลัดถิ่น รวมถึงการพยายามผนวกประสานตนเองเข้าเป็นส่วนหนึ่งของบ้านใหม่ในฐานะที่เป็นคนชาติเดียวกันกับคนไทย คนพลัดถิ่นได้ถูกผลักให้ไปอยู่ชายขอบ กระจุกกระจาย ไม่มีสิทธิอะไร ไม่มีความสำคัญ คนพลัดถิ่นจึงได้สร้างเรื่องราวปกปิดอัตลักษณ์ของตนเอง และอัตลักษณ์นั้น ก็ได้ถูกสร้างขึ้นใหม่จากความสัมพันธ์เชิงสัมพันธ์กับคนไทย ขณะที่กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้เข้าไปอยู่ในสังคม ได้มีบางสิ่งที่คัดค้านพวกเขาออกจากสังคมไทย โดยเฉพาะลักษณะที่ถูกแสดงออกมาทางกายภาพและสิ่งที่เห็นด้วยตาสำเนียง การแต่งกาย ที่มา ที่ไป นั่นคืออัตลักษณ์ของคนชายขอบ ที่ฝืนก่อกำเนิดร่างกาย เสี่ยงบุคลิกลักษณะที่แสดงออกมาของคนพลัดถิ่น (บัณฑิต ไกรวิจิตร 2550:1-17) การพลัดถิ่นของชาวกะเหรี่ยงเป็นกระบวนการเชิงซ้อนที่เกิดขึ้น และมีอิทธิพลต่อการสร้าง และผลิตความหมายทางวัฒนธรรมหลากหลายแง่มุม ในชีวิตทางเศรษฐกิจ ที่พวกเขาใช้ชีวิตแรงงานรับจ้างราคาถูก ทำงานหนักเหนื่อยท่ามกลางความขัดแย้งในเรื่องต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง เศรษฐกิจ สังคม การเมือง และความขัดแย้งจากคนไทยในพื้นที่ใกล้เคียง แต่ชีวิตอีกด้านหนึ่ง สังคมของพวกเขา เวทีทางศาสนา และสัญลักษณ์ต่าง ๆ ทางวัฒนธรรมได้ผสมกลมกลืนกับคนไทย เช่น พิธีกรรมทางพุทธศาสนาได้กลายเป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรม ที่กะเหรี่ยงพลัดถิ่นใช้เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กับสิ่งที่มีอำนาจเหนือกว่าในพื้นที่ และพยายามหลอมรวมความแตกต่างหลากหลายของประสบการณ์ในชีวิตที่เกิดขึ้นของคนพลัดถิ่นเข้าไว้ด้วยกัน (เพื่อกลายกลืนเป็นไทย) รวมถึงการพยายามผนวกประสานตนเองเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทย ในฐานะเป็นชนชาติเดียวกันกับคนไทยเพื่อเป็นคนไทยอย่างครบถ้วนสมบูรณ์ คนพลัดถิ่นจึงแสวงหาวิธีต่าง ๆ เพื่อสร้างการยอมรับจากคนไทยในท้องถิ่น สร้างความชอบธรรมในการอยู่อาศัยในพื้นที่ปัจจุบัน และได้สร้างความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์กับกลุ่มคนในท้องถิ่น เพื่อให้พวกเขาสามารถอยู่รอดได้ในสถานการณ์ต่าง ๆ ที่ตนเองเผชิญอยู่ คนพลัดถิ่นจึงอยู่ท่ามกลางความรู้สึกแปลกแยกขัดแย้งแข่งขันกัน ถูกมองว่าเป็นพลเมืองชั้นสอง ทำให้

พวกเขาที่มีความรู้สึกกลัว กลัวเจ็บปวด และไม่ทราบอนาคตที่กำลังจะมาถึง ชีวิตของพวกเขากลายเป็นการอยู่อย่างกระจัดกระจาย ไม่มีความมั่นคงในชีวิต จึงพยายามแสวงหาวิธีการต่าง ๆ ด้วยวิธีการยกระดับฐานะทางสังคมของตนเอง เพื่อหลีกเลี่ยงหนีจากความเป็นชายขอบของสังคมไทย การมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจที่เหนือกว่าทั้งรัฐ และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น แรงกดดันต่าง ๆ ที่ชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นกำลังเผชิญอยู่ในยุคข้าวยากหมากแพง ทำให้ตกอยู่ในสภาพคนชายขอบที่กดทับและซับซ้อนมากยิ่งขึ้น ทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรม

เมื่อกลุ่มชาติพันธุ์ต้องเผชิญกับสถานการณ์ดังกล่าว การสร้างพื้นที่ทางสังคมจึงมีความสำคัญกับการอยู่รอดในสังคมไทย ซึ่งในกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงนั้นเกี่ยวข้องกับปัจจัยหลาย ๆ อย่าง ดังนั้น การศึกษาวิจัยนี้ จึงเป็นความพยายามในการศึกษากระบวนการ ในการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น กระบวนการดังกล่าวได้นำไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และความต้องการของกะเหรี่ยงพลัดถิ่นที่พยายามให้ตนเองกลายกลายเป็นคนไทยอย่างสมบูรณ์ ได้แสวงหาวิธีการในการยกระดับฐานะทางสังคม และพัฒนาตนเองให้มีความเท่าเทียมกันกับคนไทย เพื่อที่จะอยู่ในสังคมไทยอย่างมีศักดิ์ศรี มีการใช้ชีวิตอย่างปกติทั่วไป ประกอบอาชีพได้เหมือนกับคนไทย หลุดพ้นจากการเป็นชายขอบของสังคม มีชีวิตความเป็นอยู่ที่มั่นคง ในฐานะที่เป็นคนไทยคนหนึ่ง ที่อาศัยอยู่บนผืนแผ่นดินไทย

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษากระบวนการในการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบ ของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี

ขอบเขตในการศึกษา

ในการศึกษาการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบ ของคนพลัดถิ่น ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา กิ่งอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี ได้จำกัดขอบเขตของการศึกษาวิจัยไว้ดังนี้

1. ในการศึกษาวิจัยนี้ ผู้วิจัยเลือกศึกษาชุมชนชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นในพื้นที่ ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี เป็นกลุ่มประชากรและพื้นที่ในการศึกษาวิจัย
2. ในการศึกษาวิจัยนี้จะศึกษาถึงสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน ที่ชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นเผชิญอยู่นั้น ได้มีกระบวนการในการสร้างพื้นที่ทางสังคมอย่างไร เพื่อให้ตนเองสามารถดำรงอยู่ได้ในสังคมไทย มีหน่วยการวิเคราะห์อยู่ที่ชาวกะเหรี่ยง ในฐานะคนพลัดถิ่น (displaced

people) ว่ามีกระบวนการหลีกเลี่ยงนี้เป็นคนชายขอบอย่างไร

3. ในการศึกษาวิจัยนี้เก็บข้อมูล เพื่อการวิเคราะห์กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคม เพื่อหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น จากข้อมูล 2 ส่วนด้วยกันคือ

3.1 การศึกษาวิจัยข้อมูลจากเอกสาร ได้แก่ ข้อมูลจากเอกสารสื่อสิ่งพิมพ์ต่าง ๆ ทั้งจากภาครัฐ ภาคเอกชน และหน่วยงานต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง และเอกสารทางวิชาการ วิทยานิพนธ์ ที่ทำการศึกษาวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ คนชายขอบ คนไร้รัฐ คนพลัดถิ่น ในประเทศไทย และต่างประเทศ

3.2 การศึกษาวิจัยข้อมูลในภาคสนาม ได้แก่ ข้อมูลที่จะได้รับการเข้าไปอาศัย อยู่ในพื้นที่ เพื่อสังเกต พุคคยสอบถามข้อมูลจากชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นทั้งแบบที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ นอกจากนั้นข้อมูลบางส่วนได้รับการพูดคุยกับกลุ่มคนไทย ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ที่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับชาวกะเหรี่ยงกลุ่มนี้ เช่น นายทุน เจ้าหน้าที่ของรัฐ พระภิกษุสงฆ์ รวมทั้งคนไทยที่อาศัยอยู่บริเวณพื้นที่ใกล้เคียง

ขั้นตอนการศึกษา

การศึกษาการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา กิ่งอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี มีขั้นตอนในการศึกษาวิจัย 5 ขั้นตอนดังนี้

1. ศึกษาข้อมูลจากเอกสาร สิ่งพิมพ์ที่ผู้อื่นได้ศึกษามาก่อนแล้ว ผลงานการศึกษาวิจัยอื่น ๆ ทั้งสารนิพนธ์และวิทยานิพนธ์ ตลอดจนแนวคิดและทฤษฎีต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง เพื่อเป็นข้อมูลเบื้องต้นสำหรับการสร้างพื้นฐานความเข้าใจของการศึกษาวิจัยในครั้งนี้

2. ศึกษาภาคสนาม โดยแบ่งการศึกษาออกเป็น 4 ลักษณะ คือ

2.1 การสังเกตแบบมีส่วนร่วม (participant observation) ผู้วิจัยเข้าไปพักอาศัย อยู่ที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย ซึ่งวัดตั้งอยู่ในพื้นที่ที่จะทำการวิจัย สังเกตพฤติกรรมการดำเนินชีวิตประจำวันของกะเหรี่ยงพลัดถิ่นในชุมชน โดยจะเข้าไปมีส่วนร่วมกับกิจกรรมต่าง ๆ ที่สามารถจะเข้าร่วมได้อย่างสม่ำเสมอเสมือนเป็นสมาชิกคนหนึ่งของคนในชุมชน ด้วยการสังเกตดูแลเหตุการณ์ที่ปรากฏขึ้นในชุมชน ตั้งแต่ การเลี้ยงชีพ ขนบธรรมเนียมประเพณี พิธีกรรมตามความเชื่อ เป็นต้น เพื่อที่จะได้พูดคุยกับคนในชุมชน ตั้งแต่กลุ่มผู้อาวุโส กลุ่มหนุ่มสาว จนถึงวัยเด็ก เกี่ยวกับเรื่องราวและเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชน

2.2 การสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วม (nonparticipant observation) เป็นการสังเกตโดยผู้วิจัยไม่ได้เข้าไปร่วมกิจกรรม และสังเกตโดยไม่ให้ผู้ถูกสังเกตรู้ตัว ซึ่งสังเกตจาก

พฤติกรรมทั่ว ๆ ไปของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น เช่น ความสัมพันธ์ของคนในชุมชน การแต่งกาย ประเพณีวัฒนธรรม เป็นต้น

2.3 การศึกษาโดยใช้แบบสัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้าง (informal interview) โดยการพูดคุยกับชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นที่อยู่ในชุมชน ในเรื่องทั่ว ๆ ไป แล้วชักจูงเข้าสู่ประเด็นที่ผู้วิจัยสนใจ เช่น ประวัติศาสตร์ของชุมชน ระบบความเชื่อ การนับถือศาสนา ขนบธรรมเนียม ประเพณีวัฒนธรรม และความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในชุมชน เป็นต้น

2.4 การศึกษาโดยใช้แบบสัมภาษณ์แบบมีโครงสร้าง (formal interview) โดยการสัมภาษณ์กับตัวแทนของชุมชนชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นกลุ่มนี้ ซึ่งจะมีการตั้งแนวคำถามไว้ล่วงหน้า เช่น การประกอบอาชีพ ระดับการศึกษาของคนในชุมชน มีประเพณีวัฒนธรรมหรือพิธีกรรมอะไรบ้างที่ถูกสร้างขึ้นมาใหม่และมีพิธีกรรมอะไรบ้างที่ละทิ้งไป มีวิธีการในการหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบอย่างไร มีลักษณะหรือสัญลักษณ์และมีเงื่อนไขอะไรบ้างที่แสดงออกถึงการหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบ ความขัดแย้งต่าง ๆ และปัญหาที่เกิดขึ้นมีอะไรบ้าง

3. การวิเคราะห์ข้อมูล ผู้วิจัยแบ่งการวิเคราะห์ข้อมูลออกเป็น 2 ขั้นตอนคือ

3.1 การวิเคราะห์ข้อมูลเบื้องต้น ซึ่งได้จากการสังเกต สอบถาม สัมภาษณ์ และจากการบันทึกข้อมูลในแต่ละวัน แล้วทำการวิเคราะห์ไปพร้อม ๆ กับการเก็บข้อมูล โดยจัดแยกเป็นหมวดหมู่ตามประเด็นต่าง ๆ แล้วพิจารณาข้อมูลที่ได้ในแต่ละวันว่ามีเพียงพอแล้วหรือไม่ ถ้ายังขาดประเด็นที่ต้องการ ก็จะเก็บข้อมูลเพิ่มเติมอีกในวันถัดไป

3.2 การวิเคราะห์ข้อมูลรวม เมื่อทำการวิเคราะห์ข้อมูลเบื้องต้นแล้ว ผู้วิจัยจะทำการตรวจสอบข้อมูลที่ได้มาทั้งหมด จากการสังเกต สอบถาม สัมภาษณ์ ซ้ำ ๆ กันจากบุคคลและสถานที่ที่แตกต่างกัน จนกว่าจะได้ข้อสรุปที่ชัดเจนเป็นภาพรวมตามประเด็นที่ต้องการได้เพื่อนำไปเขียนบรรยายสรุปผลของการศึกษาวิจัยต่อไป

4. การสรุปผลของการศึกษา นำผลที่ได้จากการวิเคราะห์ข้อมูลมาแล้วสรุปผลการศึกษาด้วยการเขียนบรรยายโดยใช้กรอบแนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้องมาอ้างอิงในการอธิบายผลของการศึกษาวิจัย และสรุปเงื่อนไขที่ทำให้เกิดกระบวนการการหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของคนกะเหรี่ยงพลัดถิ่นกลุ่มนี้

5. การเสนอแนะ การเสนอความคิดเห็นถึงประเด็นที่ยังไม่ได้ศึกษาวิจัยหรือในการศึกษาวิจัยครั้งต่อไปควรจะทำการศึกษาเรื่องใดบ้าง และผลของการศึกษาสามารถนำไปใช้ประโยชน์ทางมนุษยวิทยาได้อย่างไร

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้ทราบถึงกระบวนการในการสร้างพื้นที่ทางสังคมของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น
2. ทำให้ทราบถึงวิธีการหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น
3. ผลของการศึกษาวิจัยครั้งนี้ อาจจะนำไปประยุกต์ใช้ในแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้นและนำไปสู่การพัฒนาชาวเขา หรือ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ต่อไป
4. เพื่อใช้เป็นแนวทางในการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับชาวกะเหรี่ยง และ กลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย



ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

บทที่ 2

วรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

ในการที่จะศึกษาและอธิบายเกี่ยวกับปรากฏการณ์การหลีกหนีความเป็นชายขอบ ให้ชัดเจนนั้นจำเป็นต้องศึกษาทำความเข้าใจกับแนวความคิดพื้นฐาน ทฤษฎี และผลงานวิจัยที่เกี่ยวข้องอย่างรอบด้านและชัดเจน เพื่อที่จะใช้เป็นแนวทางในการกำหนดประเด็นปัญหา และอธิบายวัตถุประสงค์ของการศึกษาวิจัยในครั้งนี้ว่ามีกระบวนการในการหลีกหนีความเป็นชายขอบอย่างไร เพื่อที่จะอธิบายและตอบปัญหาการวิจัยในครั้งนี้ได้อย่างถูกต้องตรงประเด็น และช่วยทำให้ผู้วิจัย ไม่หลงทิศทางการสืบค้นข้อมูลของแนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง ซึ่งในการเสนอรายละเอียดของแนวคิดทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเรื่อง การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกหนีความเป็นชายขอบของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ผู้วิจัยได้จำแนกเนื้อหาสาระของการศึกษาค้นคว้าออกเป็น 6 ตอน ดังนี้

ตอนที่ 1 ความเป็นมาของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น (Karen)

ตอนที่ 2 แนวคิดความเป็นชายขอบ (Marginalization)

ตอนที่ 3 แนวคิดคนพลัดถิ่น (Diaspora)

ตอนที่ 4 แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity)

ตอนที่ 5 แนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space)

ตอนที่ 6 แนวคิดวาทกรรม (Discourse)

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

ตอนที่ 1 ความเป็นมาของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น

สุริยา รัตนกุล (2531: 267-275) ได้กล่าวถึงประวัติความเป็นมาของชาวเขาเผ่ากะเหรี่ยงไว้ว่า กะเหรี่ยงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มแรกที่อพยพเข้าสู่ประเทศไทย ก่อนพวกอีก้อ มูเซอ ลีซอ และม้งเข้า หากจะนับเวลาก็มากกว่าสองร้อยปี นับเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีจำนวนมากที่สุดในประเทศไทย กระจายอยู่ตามจังหวัดต่าง ๆ ในประเทศไทย คือ เชียงราย เชียงใหม่ แม่ฮ่องสอน ลำปาง ลำพูน แพร่ สุโขทัย ตาก กำแพงเพชร อุทัยธานี สุพรรณบุรี กาญจนบุรี ราชบุรี เพชรบุรี ประจวบคีรีขันธ์

และ ระนอง ประชากรชาวกะเหรี่ยงนับว่ามีมากกว่าชาวเขาเผ่าใดทั้งหมดในประเทศไทย คือคิดเป็น 50.09 % ของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหมด (ประมาณ 237,163 คน) ที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย สุรพงษ์ กองจันทึก (2530: 14-16) ได้แบ่งประเภทเผ่าของชาวกะเหรี่ยงที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทยออกเป็น 4 กลุ่ม คือ

1. กะเหรี่ยงสะกอ (S'kow Karen) ชนกลุ่มนี้เรียกตนเองว่า “ปกากะญอ” หมายถึง “คน” แต่ก็ยังมีชื่อเรียกอื่นอีก เช่น ยางกะเลอ ยางขาว ยางป่า ฯลฯ คนไทยเรียกว่ากะเหรี่ยงขาวหรือ ยางขาว กะเหรี่ยงกลุ่มนี้เป็นกลุ่มที่ใกล้ชิดกับชนชาติพม่ามาก เพราะชาวพม่าเรียกกะเหรี่ยงสะกอว่า Bama Kayin ซึ่งหมายถึง “กะเหรี่ยงพม่า (Burmese Karen)” กะเหรี่ยงสะกอเป็นกลุ่มชาวเขาที่อาศัยอยู่ในที่พื้นราบในประเทศพม่า มีหลักฐานว่ากะเหรี่ยงสะกออาศัยอยู่นานแน่ที่เมืองสกุ (Sagu) ปัจจุบันคือ บริเวณเมืองมินบู (Minbu) อยู่บนฝั่งตะวันตกของกลุ่มแม่น้ำอิรวดี (สุริยารัตนกุล 2531: 266) กะเหรี่ยงสะกอเป็นกลุ่มชาวเขาที่ได้รับการศึกษาค่อนข้างสูงกว่ากะเหรี่ยงกลุ่มอื่น และยอมรับการพัฒนาได้เร็วกว่าชาวเขากลุ่มอื่น ที่เป็นเช่นนี้อาจเป็นเพราะอิทธิภของการยอมรับนับถือคริสต์ศาสนาและพุทธศาสนา ปัจจุบันในประเทศไทยจำนวนกะเหรี่ยงสะกอมีมากกว่ากะเหรี่ยงกลุ่มอื่น อาจมากถึงจำนวนสามในสี่ของกะเหรี่ยงทั้งหมดที่อาศัยในประเทศไทย ส่วนมากอาศัยอยู่ทางภาคเหนือของประเทศไทยตามแนวเขตแดนไทยพม่า และพบว่ามีอาศัยอยู่ในแถบภาคกลางด้วย

2. กะเหรี่ยงโป (Pwo Karan) คนไทยเรียกว่า “ยางโป” พม่าเรียกว่า “ตาลีงกะยีน” (Taliang Kayin) ซึ่งหมายถึงกะเหรี่ยงมอญ (Mon Karan) เนื่องจากกะเหรี่ยงโปจะมีชุมชนปะปนกับชนชาติมอญ และยังได้รับอิทธิพลทางวัฒนธรรมจากชนชาติมอญ เช่น พุทธศาสนาลัทธิเถรวาท ภาษาพูด ตลอดจนภาษาเขียน ที่ใช้อักษรมอญและยังคงสะกดไวยากรณ์ตามแบบของภาษามอญเช่นกัน ในขณะที่กะเหรี่ยงกลุ่มอื่นใช้การเขียนตามแบบของพม่าและแบบที่มีขงันนารีคั้นคิดขึ้น เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการเผยแพร่คริสต์ศาสนา กะเหรี่ยงโปเรียกตนเองว่า “โพลัว (Phlow)” หรือ “โพล่ง” ตามสำเนียงของแต่ละท้องถิ่นซึ่งหมายถึง “คน” กะเหรี่ยงโปมีจำนวนประชากรในประเทศไทยมากเป็นอันดับสอง รองจากกะเหรี่ยงสะกอ ส่วนใหญ่กะเหรี่ยงโปอาศัยอยู่ตามแนวชายแดนไทย – พม่าแถบ จังหวัดตาก กาญจนบุรี ราชบุรี เพชรบุรี และประจวบคีรีขันธ์ มีอาศัยอยู่ทางภาคเหนือบ้างแต่น้อยกว่าภาคกลาง

3. กะเหรี่ยงบเวหรือคะยา (Bwe หรือ Kayah Karen) กะเหรี่ยงบเวหรือคะยา ชาวเหนือและชาวไทยใหญ่เรียกว่า “ยางแดง” คงเป็นเพราะกะเหรี่ยงกลุ่มนี้ชอบสวมชุดสีแดงมากกว่าสีอื่น ๆ กะเหรี่ยงบเวนี้จะเรียกตนเองว่า “แบร” ทำให้เรียกกันว่า “บเว” ในหนังสือของ O. Gordon Yong (อ้างถึงใน สุริยารัตนกุล, 2531: 250) เรียกว่า B'ghwe กะเหรี่ยงบเวตั้งถิ่นฐานอยู่เป็นกลุ่ม

ทางทิศตะวันตกของจังหวัดแม่ฮ่องสอน ส่วน Luce 1969 (อ้างถึงในสุริยา รัตนกุล 2531 :250) ได้แบ่งกะเหรี่ยงกลุ่มนี้ออกเป็นสองสาขา คือ Western Bwe กับ Eastern Bwe ตามความเห็นของ Luce นั้นกลุ่ม Eastern Bwe ก็คือชาว “กะยา” หรือ “กะยา” (Kayah) ในประเทศไทยนั่นเอง กะเหรี่ยงบเวไม่มีบทบาทมากนัก เพราะมีจำนวนน้อยและเพิ่งจะอพยพเข้ามาหลังกะเหรี่ยงกลุ่มอื่น

4. กะเหรี่ยงตองอูหรือปาโอ (Taungthu หรือ Pao Karen) พม่าเรียกกะเหรี่ยงตองอูหรือปาโอว่า “Taungthu” แปลว่า “ชาวภูเขา” เพราะกะเหรี่ยงกลุ่มนี้อาศัยอยู่บนพื้นที่ที่เป็นภูเขาสองชั้นสูงกว่ากะเหรี่ยงกลุ่มอื่น คือแถบภูเขาในรัฐไทยใหญ่ชาวไทยใหญ่รับภาษาพม่ามาดัดแปลงเพี้ยนไปว่าตองอู กะเหรี่ยงกลุ่มอื่น ๆ จะเรียกตองอูว่า “เตอะซุ” ตองอูเป็นกะเหรี่ยงที่มีถิ่นฐานเดิมอยู่ที่ใกล้เมืองตองยี ลักษณะทางกายภาพแตกต่างจากกะเหรี่ยงกลุ่มอื่น ที่เห็นได้ชัดก็คือชาวตองอูมีผิวค่อนข้างคล้ำกว่ากะเหรี่ยงกลุ่มอื่นผมและขนคอกมาก กะเหรี่ยงตองอูในประเทศไทยมีจำนวนน้อยที่สุด และอาศัยอยู่ในพื้นที่จังหวัดแม่ฮ่องสอนเท่านั้น

แต่ในปัจจุบันการเข้ามาในประเทศไทยของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่นจากพม่ามีอยู่ด้วยกันหลายกลุ่มเข้ามาด้วยสาเหตุที่แตกต่างกันออกไป สามารถแยกออกเป็นกลุ่มต่าง ๆ คือ

1. ผู้หนีภัยการสู้รบ/ผู้อพยพ
2. ผู้ที่เข้ามาใช้แรงงาน
3. ผู้หลบหนีเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย
4. ผู้ที่เข้ามาอยู่อาศัยโดยใช้หนังสือเดินทาง
5. ผู้เข้ามาทำญาติหรือแต่งงานกับคนกะเหรี่ยงในประเทศไทย

ระบบครอบครัวและเครือญาติของชาวกะเหรี่ยง

ผลงานวิจัยระดับบัณฑิตศึกษา

ระบบความสัมพันธ์ในกลุ่มพี่น้อง ครอบครัวและเครือญาติในลักษณะของครอบครัว

ขยายจะมีการเปลี่ยนแปลง จากเหตุการณ์สงคราม การปรับความเชื่อ แต่ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มสังคมพี่น้องในสังคมกะเหรี่ยงยังถือว่าเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่ง และเป็นเสมือนเครือข่ายที่โยงใยสังคมกะเหรี่ยงไว้ ซึ่งนับตั้งแต่อดีตที่สังคมกะเหรี่ยงเป็นสังคมจารีต กลุ่มญาติพี่น้องจะช่วยดูแลกันเองในชุมชนจนเมื่อเริ่มมีการเปลี่ยนความเชื่อไปก็ได้เปลี่ยนความสัมพันธ์ เพราะบางครอบครัวที่คนรุ่นเก่ายังคงนับถือวิญญาณธรรมชาติ และคนรุ่นหลังเปลี่ยนเป็นพุทธหรือศาสนาอื่น แต่ความสัมพันธ์ก็ยังมีการติดต่อกันเหมือนเดิม โดยกลุ่มญาติพี่น้องในสังคมกะเหรี่ยงจะใหญ่มาก ทั้งนี้เนื่องจากในอดีตสังคมกะเหรี่ยงนิยมที่จะมีลูกมาก เพื่อช่วยงานในครอบครัว หรือบางครอบครัวที่อยู่ในเขตภูเขาต้องการแรงงานมาก หรือจากภัยธรรมชาติ เช่น การตายจากโรคภัย ทำให้มักจะพบกะเหรี่ยงในอดีต

นิยมมีลูกมาก ๆ อีกทั้งนิยมแต่งงานตั้งแต่อายุน้อย การแต่งงานพ่อแม่หรือผู้อาวุโสในครอบครัวจะมีอิทธิพลต่อการเลือกคู่ครองมาก ซึ่งฝ่ายชายจะเลือกบุคคลที่จะมาเป็นภรรยาของตน โดยผ่านทางพ่อสื่อหรือแม่สื่อในการเจรจากับฝ่ายหญิง ถึงแม้จะมีกะเหรี่ยงบางกลุ่มที่มีการแต่งงานและผสมข้ามเผ่าพันธุ์กะเหรี่ยงกับพวกอื่นบ้าง เช่น พม่า มอญ ไทย หรืออินเดีย แต่โดยหลักของสังคมกะเหรี่ยงผู้ใหญ่จะมีอิทธิพลอย่างมาก ส่วนพิธีการแต่งงานก็จะเกิดขึ้นที่บ้าน ในการเลี้ยงคนที่มาร่วมงานกันอย่างใหญ่โต มีพิธีกรรมทั้งพุทธและผีผสมกัน ซึ่งจากการแต่งงานก็จะเป็นการสร้างญาติพี่น้องที่ขยายออกไปมากขึ้น และมีการไปมาหาสู่กันตลอดเวลา ส่วนเรื่องการหย่าร้างในสังคมกะเหรี่ยงจะมีอยู่น้อยมาก เพราะผู้ใหญ่จะคอยดูแลอยู่ตลอด หรือถ้าเกิดมีการหย่าร้างขึ้นถือว่าเป็นเรื่องใหญ่มากในสังคมกะเหรี่ยง จะต้องมีการทำพิธีด้วยการ ฆ่าหมู ฆ่าไก่ เพื่อไหว้ผีบรรพบุรุษ

ภาษาและการสื่อสาร

ภาษาของกะเหรี่ยงนั้นเป็นภาษาในตระกูล จีน - ทิเบต (Sino-Tibetan) และเมื่อเริ่มมีการตั้งถิ่นฐานในพม่า ภาษาพูดกะเหรี่ยงก็เริ่มมีความหลากหลายมากขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ข้ามกลุ่มตนเองกับกลุ่มอื่น หรือกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงด้วยกันเองก็มีความหลากหลาย และมีความแตกต่างกันระหว่างกะเหรี่ยงด้วยกันเอง เช่น กะเหรี่ยงสะกอกับกะเหรี่ยงโป จนเมื่อมีการเกิดการพัฒนาอักษรเขียนของกะเหรี่ยงจากอักษรที่เทียบจากพม่าขึ้นในปี 1832 โดย Dr. Jonathan Wade (อ้างถึงใน สรพงษ์ วิชยดิษฐ์ 2547:67)ซึ่งทำงานในคณะอเมริกันแบปติสต์คริสต์เดียน จึงทำให้ภาษากะเหรี่ยงได้รับอิทธิพลมาจากอังกฤษมากในแง่ของการเขียนเสียงและประโยคของคำต่าง ๆ แต่ในแง่ของภาษาพูดจะได้รับอิทธิพลจากภาษาจีน และภาษาไทยค่อนข้างมาก จากการที่กะเหรี่ยงมีภาษาพูด และเขียนในสังคมกะเหรี่ยง ซึ่งส่วนใหญ่กะเหรี่ยงจะตัวแสดงความแตกต่างของกลุ่มตนเองอย่างชัดเจน เมื่ออยู่ร่วมกับกลุ่มอื่น ๆ โดยภาษากะเหรี่ยงจัดเป็นความภาคภูมิใจอย่างหนึ่งของสังคมกะเหรี่ยงในปัจจุบัน ถึงแม้ว่าในสังคมกะเหรี่ยงจะมีการเปลี่ยนแปลงไปทำให้กะเหรี่ยงต้องมีการเรียนรู้ภาษาอื่น ๆ เพื่อการเอาตัวรอดและดำรงอยู่ในสังคมนั้น ๆ ได้ เช่น ภาษาพม่า ภาษาอังกฤษ หรือภาษาไทย เป็นต้น โดยการเรียนรู้ในเรื่องอื่นของชาวกะเหรี่ยงก็มาหลายปัจจัยทั้งต้องเรียนรู้จากการทำงาน การปฏิสัมพันธ์กับคนไทย ทำให้การพูดภาษาไทยจะมีแต่กลุ่มที่เข้ามาอยู่ในประเทศไทยเป็นเวลานานแล้ว ที่มีการรับจากสื่อของไทยทั้งวิทยุและโทรทัศน์ หรือในกลุ่มของแรงงานที่เข้ามาทำงานในไทย เป็นต้น

การแต่งกาย

เมื่อกล่าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชาวกะเหรี่ยงนอกจากภาษาพูดแล้ว เอกลักษณะอีกอย่างหนึ่ง ที่แสดงถึง อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงคือ การแต่งกายถือได้ว่าเป็นการบ่งชี้ถึงความเป็น กะเหรี่ยงได้เป็นอย่างดี โดยทั่วไปแล้วกะเหรี่ยงมักนิยมที่จะปลูกฝ้ายและทอผ้าไว้ใช้เอง การทอผ้า ของกะเหรี่ยงจะมีการถ่ายทอดสู่ลูกหลานโดยตลอด การทอผ้าของกะเหรี่ยงจะเป็นการทอที่ไม่ได้ อาศัยเครื่องมือที่มากนัก โดยจะเป็นการนำฝ้ายมาตั้งเส้นแกน แล้วจะใช้เท้าในการยัดเส้นด้ายที่ขึง ไว้มาพันที่เอวและสอดด้ายที่พันอยู่บนกระสวยสอดสลับไปมา เมื่อได้มาเป็นผืนแล้วก็จะนำมาเย็บ ต่อกันอย่างง่าย ๆ จากการนำผ้าสองชิ้นมาต่อกันอาจจะมีการปักประดับสิ่งอื่นลงไป เช่น เม็ดเดือย ลูกปัด หรือลูกไม้ นำมาติดตกแต่งบนเสื้อผ้า เสื้อของกะเหรี่ยงจะเอกลักษณ์อีกอย่างคือ การปล่อย ด้ายเป็นชายพุทที่ชายเสื้อเพื่อความสวยงามของเสื้อทั้งผู้หญิง และผู้ชาย ซึ่งสิ่งที่บ่งบอกว่าเสื้อว่าเป็น ของผู้หญิงหรือผู้ชายคือสีของเสื้อ ผู้ชายจะนิยมสีแดง หรือสีที่หลากหลายในเสื้อตัวเดียวกัน และ นุ่งโสร่งที่เป็นลายเส้น ซึ่งแตกต่างกับโสร่งของพม่า ในขณะที่ผู้หญิงที่ยังเป็นเด็กสาวบริสุทธิ์จะแต่ง การด้วยเสื้อผ้าชุดขาวสีขาวคลุมขา หรือเสื้อสีขาวและนุ่งผ้าซิ่น ส่วนผู้หญิงที่แต่งงานแล้วจะใช้สีที่ หลากหลายได้ นอกจากเสื้อผ้าแล้วก็ยังมีการเป่า ย่าม และผ้าโพกศีรษะ ซึ่งเป็นสิ่งที่กะเหรี่ยงนิยม ในการแต่งกายในการดำเนินชีวิตประจำวัน ถึงแม้ว่าในปัจจุบันชาวกะเหรี่ยงจะนิยมแต่งกายด้วย เสื้อผ้าตามสมัยกันมากขึ้น แต่ในเกือบทุกครอบครัว ก็จะมีเสื้อผ้ากะเหรี่ยงไว้ในครอบครัวยกเว้น ทุกคน

การประกอบอาชีพและอาหารการกิน

ชีวิตความเป็นอยู่ของกะเหรี่ยงซึ่งมีชีวิตที่ค่อนข้างมีความหลากหลาย การประกอบอาชีพ และอาหารการกินก็จะมีความแตกต่างกันระหว่างกะเหรี่ยงที่อยู่ในเขตเมืองและในเขตชนบท โดย กลุ่มที่อาศัยอยู่ในเขตเมืองที่มีการศึกษา ก็จะทำงานตามความรู้ความสามารถที่มี เช่น หมอ ครู เลขานุการ ทหาร เป็นต้น ในขณะที่กลุ่มที่อาศัยอยู่ในเขตชนบท ก็จะประกอบอาชีพเกษตรกรรม หาของป่าและรับจ้างทั่วไป การประกอบอาชีพของชาวกะเหรี่ยงยังใช้เตาฟืนที่ปั้นจากดิน หุงข้าว แบบเขี่ยน้ำ บางครอบครัวถ้ามีฐานะก็ใช้หม้อหุงข้าวไฟฟ้า สิ่งหนึ่งที่ทุกครอบครัวต้องมีคือ ขมิ้น และพริกที่เป็นเสมือนสิ่งคู่ครัวของกะเหรี่ยง วิธีการปรุงอาหารในแต่ละมื้อก็ไม่ค่อยมีความซับซ้อน มากนัก เช่น ต้ม ผัด ทอด สิ่งสำคัญในแต่ละมื้อในสำรับกับข้าวคือ ผักตามแต่จะหามาได้ สำหรับการถนอมอาหารก็มีการหมักหรือการตากแห้ง ซึ่งการดำเนินชีวิตประจำวันของกะเหรี่ยงไม่ค่อยมีความซับซ้อนมากนัก การใช้ชีวิตประจำวันของคนที่อาศัยอยู่ในเขตเมืองจะทำงานตามหน้าที่ของตนเอง ทั้งผู้หญิงและผู้ชาย ส่วนกะเหรี่ยงที่อาศัยอยู่ในเขตชนบทก็จะมีชีวิตที่ชัดเจนค่อนข้างมาก

ในการทำงานของผู้หญิงจะทำงานอยู่กับบ้าน เช่น ปั่นฝ้ายทอผ้า จักสาน ปลูกผัก ผู้ชายทำงานนอกบ้าน เช่น หาของป่า ล่าสัตว์ ตัดไม้เพื่อซ่อมแซมบ้านและใช้ในครัวเรือน ซึ่งวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงที่อาศัยอาศัยอยู่ในสังคมในเขตเมือง และเขตชนบทจะมีความแตกต่างกันอย่างชัดเจนในการดำเนินชีวิตประจำวัน

ศาสนาและความเชื่อ

ในระบบความเชื่อของกะเหรี่ยง ซึ่งในปัจจุบันมีการปรับเปลี่ยนค่อนข้างมาก โดยมีระบบ ความเชื่อมีการผสมกลมกลืนกันที่หลากหลายมากขึ้น ตามสภาพความเป็นอยู่แต่ความเชื่อที่มีอยู่แต่เดิม ในขณะที่กลุ่มกะเหรี่ยงไปก็หันมานับถือศาสนาพุทธ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะได้มีการปฏิสัมพันธ์กับคนไทยที่นับถือศาสนาพุทธ และการเผยแพร่จากพระธาตุคงค์ และต่อมาก็ได้สร้างวัดในบริเวณหมู่บ้าน ซึ่งในปัจจุบันกลุ่มกะเหรี่ยงบางกลุ่มที่มีการปรับเปลี่ยนความเชื่อของตนเอง ก็ยังมีแบบแผนชีวิตที่สอดคล้องกับความเชื่อแบบเดิม เช่น การเก็บผลผลิตทางการเกษตรไว้ในครัว การใช้คาถาในการรักษาโรค ก็ยังคงมีอยู่ในสังคมกะเหรี่ยงที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาพุทธ

ศิลปกรรม วรรณกรรม การแสดง และดนตรี

ในสังคมของกะเหรี่ยงไปการแสดงที่พบส่วนใหญ่ ยังคงใช้เครื่องดนตรีในแบบของกะเหรี่ยง ซึ่งมักพบในงานพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับกรนับถือพุทธและผี เช่น งานพิธีกินข้าวห่อ งานบุญผูกข้อมือ งานปีใหม่กะเหรี่ยง หรือวันสำคัญทางพุทธศาสนา โดยเครื่องดนตรีที่นิยมของกะเหรี่ยง คือ พิณ หรือ กีตาร์ กะเหรี่ยง กระจับปี่ ฆ้องวง กลองกะเหรี่ยง แคนกะเหรี่ยง แตรกะเหรี่ยง และเครื่องดนตรีที่ได้รับอิทธิพลจากชนชาติอื่น ๆ เช่น ฆ้องวง กลองตะโพน ปี่ เป็นต้น ซึ่งเครื่องดนตรีเหล่านี้จะนำมาใช้ในการให้จังหวะในการแสดงของกะเหรี่ยงจากพม่า อาทิเช่น

1. ระบำกะเหรี่ยง (K. Done) เป็นการแสดงที่ถือได้ว่าเป็นการแสดงที่สำคัญประจำ

ชาติของสังคมกะเหรี่ยงเพราะในแทบทุกงานสำคัญของกะเหรี่ยงจะมีการแสดงโดยตลอดลักษณะการแสดงจะเป็นการโต้ตอบกลอนกันระหว่างชายหญิง ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับธรรมชาติ วิถีชีวิตประจำวันของกะเหรี่ยงหรือเรื่องความรักของหนุ่มสาว เป็นต้น มีการตีเครื่องดนตรีประกอบด้วย เช่น กลอง ฆ้องวง ฆ้อง คอยให้จังหวะ พร้อม ๆ กับการเต้นรำของหนุ่มสาวที่เป็นนักแสดงที่มีจำนวนประมาณ 30-50 คน ในการแสดงแต่ละครั้ง

2. ระบำไม้ไผ่ (Gee Kree) เป็นการแสดงของหนุ่มสาวคล้ายกับลาวกระทบไม้ของไทย เพียงแต่ในการแสดงของกะเหรี่ยงจะใช้ไม้ไผ่จำนวน ประมาณ 16 ลำ นำมาวางเป็นสี่เหลี่ยมเหมือนตาหมากรุก แล้วเคาะจังหวะตามเสียงเพลง โดยที่หนุ่มสาวคอยเคาะไม้ไผ่และก้าวเท้าตาม

จังหวัดในวงไม้ไฟ หรือในบางคณะอาจมีการให้เคาะจังหวะ การแต่งกายของผู้เล่นผู้หญิงจะใส่เสื้อสีขาว และนุ่งผ้าซิ่น ผู้ชายใส่เสื้อสีแดงและนุ่งผ้าโสร่ง โปกผ้าที่หน้าผาก แต่ที่สำคัญคือจะมีอุปกรณ์ในการทำมาหากิน เช่น กระจ่างมีด กล่องข้าว เครื่องมือ จักรสาน นำมาเป็นส่วนประกอบในการเต้นรำด้วย เนื้อหาของเพลงจะเกี่ยวข้องกับการทำมาหากิน ธรรมชาติและการใช้ชีวิตประจำวัน

3. ละครจำ (Ja) ละครจำเป็นการแสดงออกที่มีพัฒนาการมาจากละครพม่า และมีการแสดงบทไหว้ครูก่อนแสดงด้วยคล้าย ๆ กับละครนอกของไทย โดยมีผู้แสดงตั้งแต่เด็กไปจนถึงผู้ใหญ่ ที่ร้องรำเป็นฉาก พร้อมกับมีการแสดงสลับฉาก เช่น ตลก หรือการประชาสัมพันธ์ต่าง ๆ มีคณะมโหรีคอยให้จังหวะดนตรี เช่น ซ้องวง ปี่ กลอง เป็นต้น การแสดงจะใช้เวลาที่ค่อนข้างนานคือเริ่มตั้งแต่หัวค่ำจนถึงเกือบถึงเช้า แต่ในปัจจุบันการแสดงเหล่านี้เหลือเพียงไม่กี่คณะ ทั้งนี้เพราะการอพยพย้ายถิ่นหนีภัยสงคราม หรือจากการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เช่น การนับถือศาสนา วิถีชีวิตที่เปลี่ยนไป รวมไปถึงเด็กเยาวชนคนรุ่นใหม่ไม่นิยมการแสดงแบบดั้งเดิม แต่นิยมการร้องเพลงสมัยใหม่เหมือนเด็กไทยทั่วไป คณะครุฑวิ ดุหนั่งและฟังเพลงจากวิทยุและจากแผ่นซีดี

ระบบการปกครองและกฎหมาย

ในอดีตสังคมกะเหรี่ยงจะมีรูปแบบการปกครอง ที่อาศัยระบบจารีตประเพณีที่มีความสัมพันธ์กับความเชื่อในเรื่องของผีบรรพบุรุษ และระบบกลุ่มเครือญาติ ทำให้ชุมชนกะเหรี่ยงเป็นชุมชนเล็ก ๆ ที่อยู่กระจัดกระจายกัน ผู้นำหรือผู้อาวุโสของแต่ละชุมชนก็จะเป็นผู้นำทางพิธีกรรม จึงไม่มีความซับซ้อนมากนัก ทำให้กฎจารีตในชุมชนกลายเป็นกฎในการปกครองของกลุ่มเครือญาติ ที่จะช่วยในการกำหนดจารีตต่าง ๆ เพื่อเป็นข้อปฏิบัติของชุมชนโดยจะมีผู้เฒ่าฝ่ายหญิงเป็นผู้ดูแลความประพฤติจะมีความเข้มงวดกับหญิงสาวในหมู่บ้านมาก ในเรื่องพรหมจรรย์ของหญิงสาวที่ถือได้ว่าเป็นสิ่งสำคัญมากในสังคมกะเหรี่ยง เช่นกรณีการตั้งครภัก์โดยไม่มีพ่อหรือแอบคบชู้ก็จะมีคนนำไปขังหรือฆ่าโดยการโยนน้ำ ส่วนหน้าที่ของฝ่ายชายก็จะคอยดูแลเรื่องความปลอดภัยในหมู่บ้าน ถ้ามีคนจากภายนอกเข้ามาจะต้องมีการแจ้งให้หัวหน้าที่เป็นผู้อาวุโสของหมู่บ้านให้ทราบโดยทันที จะมีการตั้งยามดูแลหมู่บ้าน ดังนั้นชุมชนกะเหรี่ยงในอดีตจึงมีกฎเกณฑ์ที่เข้มงวดและเคร่งครัดเป็นอย่างมาก แต่ในปัจจุบันกฎเกณฑ์เหล่านี้ได้ถูกปรับเปลี่ยนและยกเลิกไปบางอย่างตามสภาพแวดล้อม การนับถือศาสนา และจากกระแสโลกาภิวัตน์ (สรพงษ์ วิชัยดิษฐ์ 2547:67-75)

จากสถานการณ์ความรุนแรงในประเทศพม่า ซึ่งเป็นผลมาจากความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงต้องอพยพหนีภัยการสู้รบ การถูกกดขี่ข่มเหงจากทหารพม่า เข้าสู่พื้นที่ประเทศไทยกระจัดกระจายตัวอยู่ตามแนวตะเข็บชายแดนตามจังหวัดต่าง ๆ ของประเทศไทย แต่ด้วยความ

ที่ชาวกะเหรี่ยง มีวิถีชีวิต ระบบความเชื่อ ภาษา ประเพณีวัฒนธรรม ฯ ที่เป็นเอกลักษณ์ของตนเอง นั้นกลับส่งผลร้ายต่อพวกเขา เพราะสิ่งเหล่านี้ได้ถูกคนส่วนใหญ่ในสังคมไทยมองว่า แปลกแยก แดกต่าง ล้าหลังมลาย ตีตราว่าเป็นคนชายขอบของสังคม จึงถูกใช้เป็นเหตุผลในการ จำกัดสิทธิ ถูกกีดกัน และแบ่งแยก จากรัฐไทย และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่มีอำนาจเหนือกว่า ทั้ง ๆ ที่ชาว กะเหรี่ยงบางกลุ่มนั้นอพยพเข้ามาอยู่ในพื้นที่ก่อนรัฐไทยจะมีการสถาปนารัฐชาติอย่างลัทธิเหนือ พื้นที่ดังกล่าว ดังนั้นชาวกะเหรี่ยง จึงอยู่ในฐานะประชากรของรัฐไทยด้วย “ตามหลักการของบูรณะ ภาพแห่งดินแดนซึ่งยึดถืออาณาเขตในการสร้างรัฐประชาชาติ มิใช่ยึดหลักของชาติกำเนิด” (อานันท์ กาญจนพันธ์ 2545:190-191)

ตอนที่ 2 แนวคิดความเป็นชายขอบ (Marginalization)

การนำแนวคิดความเป็นชายขอบมาใช้อธิบายในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ เพื่ออธิบาย ปรากฏการณ์ความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น การทำความเข้าใจระหว่างกรอบแนวคิดทฤษฎีและ ข้อมูลทางชาติพันธุ์ ที่เกี่ยวข้องกับ “กลุ่มคน” บางประเภท ซึ่งขาดอำนาจ ถูกมองข้าม ถูกมองว่า แปลกแยกจากคนส่วนใหญ่ แปลกแยกจากบรรทัดฐาน กฎระเบียบ และศีลธรรม กลุ่มคนดังกล่าวนี้ อาจถูกเรียกหรือถูกนิยามแตกต่างกันไป เช่น เรียกว่าพวกนอกรีต นอกคอก นอกระเบียบ พวก ผิดปกติ ไร้การศึกษา พวกชั้นต่ำ ไม่มีหัวนอนปลายเท้า พวกที่สังคมรังเกียจ พวกด้อยโอกาส พวกมีปัญหา พวกจิตวิปริต และอื่น ๆ อีกหลายอย่าง คำเรียกดังกล่าวที่ยกตัวอย่างมาแล้วนั้น แสดง ให้เห็นถึงความตั้งใจและความมีอคติบางอย่างของสังคม ที่พยายามกีดกันคนบางประเภทออกไป จากระเบียบแบบแผนและจารีตประเพณี หากแต่เรายังไม่แน่ใจว่า คนที่ถูกกีดกันออกไปนี้จะเป็นคน ที่น่ารังเกียจจริงหรือไม่ และชีวิตของพวกกลุ่มชาติพันธุ์แตกต่างออกไปจากคนส่วนใหญ่มากน้อย เพียงไร นอกจากนั้นแล้วเรายังมีข้อสันนิษฐาน และยังมีคำถามมากมายเกี่ยวกับความหมายของ ความแตกต่างหลากหลายในชีวิตมนุษย์ ซึ่งเราไม่อาจมองข้ามเงื่อนไขความแตกต่างกันนี้ไปได้เลย เราอาจตั้งคำถามง่าย ๆ ว่า อะไรคือความปกติ และอะไรคือความผิดปกติ อะไรคือนอกรีต และ อะไรคือจารีต คำถามเหล่านี้ยังต้องมีการทบทวนตรวจสอบ และต้องย้อนกลับไปหารากเหง้าทาง ทฤษฎี ซึ่งปรากฏอยู่ในศาสตร์ต่าง ๆ มาช้านาน (นฤพนธ์ ดิววิเศษ 2545:1) ในที่นี้ผู้วิจัยจะใช้ แนวคิดความเป็นชายขอบอธิบายกลุ่มชาติพันธุ์ที่แปลกแยก แดกต่างจากกลุ่มคนส่วนใหญ่ของ สังคมไทย

คนชายขอบ มาจากคำว่า “Marginal People” และ “Marginalization” หมายถึง บุคคลหรือกลุ่มคนที่สังคมไม่สนใจเหลียวแล ถูกทิ้งขว้างแปลกแยกจากสังคมกระแสหลัก เช่น ชาวเขา ชนกลุ่มน้อย ผู้หญิงขายบริการ กลุ่มรักเพศเดียวกัน หรือคนพิการ นอกจากนี้ คนชายขอบยัง

รวมถึงผู้ที่ถูกปฏิเสธ โดยสังคมส่วนใหญ่ ก็กลายเป็นคนชายขอบได้เช่นกัน เพราะฉะนั้น จึงไม่ใช่แค่ คนที่อยู่ชายขอบแบบ ที่อยู่ตามชายแดนระหว่างประเทศ เท่านั้น แต่หมายถึงคนที่ถูกคนส่วนใหญ่ มองว่าเป็นคนส่วนน้อยในสังคม อันเป็นที่ว่างทางวัฒนธรรมด้วยเช่นกัน กลุ่มคนที่มีชีวิตอยู่กึ่งกลาง หรือห่างไกลจากศูนย์กลางทั้งในภูมิภาคและสังคม วัฒนธรรม ในภูมิศาสตร์ คนชายขอบมักจะเป็น กลุ่มคนที่ต้องเคลื่อนย้ายจากภูมิลำเนาดั้งเดิมด้วยเหตุผลทางธรรมชาติ เศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม การตั้งถิ่นฐานการประกอบอาชีพ หรือวิถีชีวิตของคนกลุ่มนี้ต้องเผชิญกับการ แกร่งแย่งแข่งขัน เพื่อเข้าถึงทรัพยากรที่มีอยู่อย่างจำกัด ถูกกีดกันและเอาเปรียบจากคนกลุ่ม ใหญ่ซึ่งอยู่อาศัยในดินแดน หรือเขตภูมิศาสตร์นั้นมาก่อน ในทางสังคมวัฒนธรรม “คนชายขอบ” ย่อมกลายเป็นคนกลุ่มน้อยในสังคมใหม่ วัฒนธรรมประจำกลุ่มจึงเป็นวัฒนธรรมย่อย ที่ไม่ได้ รับการยอมรับ หรือได้รับการเลือกปฏิบัติจากผู้คนในกระแสวัฒนธรรมหลัก การเรียนรู้การปรับตัว และการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อที่จะเอาตัวรอดหรือมีชีวิตอยู่ภายใต้สภาพการณ์ต่าง ๆ จึงเป็นสาระสำคัญของวิถีชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ ที่อาศัยอยู่ในวัฒนธรรมของคนชายขอบ ในสังคมทุกแห่งมีคน ชายขอบ ซึ่งอาศัยอยู่ห่างจากศูนย์กลางทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรม คนกลุ่มนี้ขาด อำนาจการต่อรอง ขาดการศึกษา ขาดเครื่องมือที่เข้าถึงอำนาจ และถูกกีดกันออกจากระบบการ ต่อรองอำนาจและการจัดสรรทรัพยากร อำนาจและความมั่นคงในสังคม ลักษณะของคนชายขอบ อาจจะแตกต่างจากประชากรส่วนใหญ่ของสังคมในแง่ของชาติพันธุ์ ศิพพรรณ ศาสนา อุดมการณ์ การศึกษา ฐานะทางเศรษฐกิจและชนชั้นทางสังคม (สุริชัย หวันแก้ว 2550:19-20) หากพิจารณาแล้ว สามารถแบ่งประเภทของคนชายขอบได้ 3 ประเภทคือ (สุริชัย หวันแก้ว 2544:2)

1. ชายขอบของภูมิศาสตร์ซึ่งใครก็ตามที่อยู่ขอบริมของแผนที่ คนเหล่านั้นก็คือ คน ชายขอบ แต่รายละเอียดของความเป็นชายขอบนั้นอาจมีเนื้อหาแตกต่างกัน เช่นบางคนอยู่ชายขอบ กลับเป็นการเอื้อต่อการลงทุนที่ข้ามไปลงทุนในชายแดนกับอีกประเทศหนึ่ง บางคนเป็นผู้ซึ่งมี อิทธิพลต่อกิจกรรมทางเศรษฐกิจอยู่ตรงบริเวณนั้น เช่น มีโรงงานอุตสาหกรรม มีการร่วมลงทุน ในทางธุรกิจการท่องเที่ยว ธุรกิจบ่อนการพนัน การฟอกเงินต่าง ๆ ส่วนบางคน กลับถูกกีดกัน ในการเข้าถึงทรัพยากรในระดับพื้นฐานที่สุด เช่น ไม่มีที่ทำกิน ถูกเอาเปรียบขูดรีดแรงงาน และถูก ใช้เป็นกันชนในเขตชายแดนที่มีปัญหาข้อพิพาท เป็นต้น

2. ชายขอบของประวัติศาสตร์ สำหรับเรื่องนี้มีพลวัตเปลี่ยนแปลงไปมา และสัมพันธ์ กับสภาพภูมิศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไป อย่างเช่น สมัยอาณาจักรสุโขทัย ยุทธยาที่เป็นเพียงเมืองชาย ขอบ มาถึงสมัยอยุธยา สุโขทัยก็เปลี่ยนแปลงความสำคัญของตัวเองไป และศูนย์กลางอย่าง กรุงเทพ ฯ ก็จัดว่าเป็นดินแดนชายขอบของอาณาจักรอยุธยา เป็นต้น จะเห็นว่า หากมองจากแง่ของ ประวัติศาสตร์มีความเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัต

3. ชายขอบของความรู้ หากเรามองกันที่ตัวของความรู้ ความรู้ใดที่ไม่สอดคล้องกับความรู้อื่น ๆ ความรู้ใดที่ไม่ใช่กระแสหลัก ความรู้นั้นก็เป็นชายขอบ แม้แต่คนที่อยู่ที่ศูนย์กลางขอบเขตทางภูมิศาสตร์ หากมีความรู้ต่างไปจากสังคม ต่างไปจากความเชื่อ ความคิด ความเห็นของคนส่วนใหญ่ ความรู้นั้นก็เป็นชายขอบในท่ามกลางศูนย์กลางนั่นเอง ตัวอย่างในเรื่องนี้ที่จะขอยกขึ้นมาก็คือ ในสมัยเริ่มต้นการพัฒนาเมื่อประมาณ 40 กว่าปีที่แล้ว จอมพลสฤษดิ์ได้มีจุดหมายไปถึงมหาเถรสมาคมไม่ให้สอนเรื่องสันโดษ ทั้งนี้เข้าใจว่า หลักการดังกล่าวของพระพุทธศาสนาไปขัดกับหลักของการพัฒนาประเทศอย่างนี้ ความรู้เกี่ยวกับเรื่องของสันโดษก็คือเป็นความรู้แบบชายขอบ ภาวะหรือกระบวนการที่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลถูกปฏิเสธ การเข้าถึงทรัพยากร อำนาจ เศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ในสังคมนั้น ๆ

ในสภาพเศรษฐกิจและสังคมปัจจุบันอยู่ในช่วงของการปรับตัว และต้องเผชิญกับสิ่งใหม่ ๆ ที่ท้าทายอยู่ตลอดเวลา ทำให้ต้องหันกลับไปดูกลุ่มคนบางกลุ่มในสังคม ซึ่งถูกมองว่าเป็นพวกที่อยู่นอกพรมแดนของ “เส้นระเบียบทางสังคม” หรือนอกสถาบันที่เป็นทางการหรือชายขอบ (marginality) ภายใต้ความเป็นชายขอบนี้ กล่าวได้ว่าเป็นส่วนที่อยู่ตรงข้ามกับความ เป็นศูนย์กลาง (center) ผู้คนเหล่านี้ถูกมองว่าเป็นพวกด้อยพัฒนา และล้าหลัง ทำให้ส่งผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคม และวิถีปฏิบัติที่มีต่อกัน ขณะเดียวกันกลุ่มคนเหล่านี้มีพรมแดนของตนเอง มีรูปแบบชีวิต ประสบการณ์ชีวิต การดำเนินชีวิตของตนเอง ซึ่งเรียกได้ว่าเป็น “วัฒนธรรมชายขอบ” การสร้างความเป็นชายขอบ จึงหมายถึงการแยกตัวตนออกจากศูนย์กลางบนความเชื่อหรือวาทกรรมชุดหนึ่งที่ถูกอธิบาย โดยกลุ่มผู้มีอำนาจในสังคม หรือผู้ที่อยู่บนศูนย์กลางของโครงสร้างสังคม ความสัมพันธ์จึงเกิดขึ้นอย่างเลื่อมล้ำ และเชื่อมโยงกัน ขณะเดียวกันผู้ที่อยู่ชายขอบจะรู้สึกว่าเขาขาดความ มั่นคงและคลุมเครือกับสถานภาพที่เป็นอยู่ ทำให้พวกที่อยู่ชายขอบต้องค้นหา “พื้นที่ ทรัพยากร และเวลา” ของตนเอง เพื่อแสดงถึงความมั่นคงและอัตลักษณ์ของตนในสังคม เรามักจะพบว่าบุคคลเหล่านี้มีบุคลิกลักษณะเฉพาะ และสามารถปรับเปลี่ยนตามการเปลี่ยนแปลงของสังคมและวัฒนธรรมใหม่ ๆ ได้อย่างรวดเร็ว (สิริพร สมบูรณ์บุรณะ 2545:184-185) คนชายขอบเป็นประเด็นที่ได้รับการพูดถึงอย่างแพร่หลายในแวดวงวิชาการในปัจจุบัน โดยหมายถึง กลุ่มคนที่ด้อยอำนาจ (powerless) ที่ถูกเบียดขับออกจากพื้นที่ทางสังคม การเมือง วัฒนธรรม เศรษฐกิจ ให้ไร้ตำแหน่งแห่งที่ในสังคม (ชูศักดิ์ วิทยากค์ 2547:17-18) งานวิจัยหลายชิ้นแสดงให้เห็นว่าการเบียดขับคนด้อยอำนาจ ให้ตกอยู่ในภาวะชายขอบเกี่ยวข้องอย่างแนบแน่นกับการสร้างรัฐชาติ และการขยายตัวของอำนาจรัฐศูนย์กลางในการควบคุมผู้คนในพื้นที่ห่างไกลในสังคมไทย งานของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541) เรื่อง “วาทกรรมว่าด้วยชาวเขา” ได้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการที่กลุ่มคนที่อาศัยอยู่บนพื้นที่สูง ถูกทำให้ตกอยู่ในภาวะชายขอบของสังคมไทย

ปีนแก้วชี้ให้เห็นว่า ผู้นำไทยได้สร้างรัฐชาติซึ่งมีอาณาเขตที่แน่นอนและประชากรที่ผูกติดกับอาณาเขตดังกล่าว เป็นองค์ประกอบสำคัญควบคู่ไปกับการพยายามสร้างความเป็นไทย (Thongchai 1994 :169-174, อ้างถึงใน ปิ่นแก้ว 2541)

ในกระบวนการดังกล่าวกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่บนพื้นที่สูง ซึ่งในสายตาของชนชั้นนำคือ คนป่าคนไร่อารยะธรรม จึงอยู่ปลายสุดของความเป็นไทย ถูกมองในฐานะเป็น “ชาวเขา” การเกิดขึ้นของรัฐชาติจึงเป็นการเบียดขับให้กลุ่มคนบนพื้นที่สูงกลายเป็นคนอื่น การเบียดขับกลุ่มชนบนพื้นที่สูงได้ดำเนินไปภายใต้มายาคติสามประการต่อกลุ่มชาติพันธุ์ คือ มายาคติเรื่องความมั่นคงของชาติ มายาคติเรื่องยาเสพติด และมายาคติต่อสิ่งแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่การขยายตัวของรัฐสู่พื้นที่สูงเพื่อควบคุมชาวเขาอย่างใกล้ชิด ในอดีตนโยบายอพยพชาวเขาถูกนำมาเพื่อย้ายชาวเขา ออกจากพื้นที่ซึ่งต่อแหลมต่อความมั่นคงของชาติ อย่างไรก็ตามในภาวะของการถูกเบียดขับออกจากพื้นที่ในสังคม คนชายขอบก็ไม่ได้ยอมจำนนต่อภาวะความเป็นชายขอบที่ตนเองเผชิญอย่างราบคาบ แต่คนชายขอบได้พยายามดิ้นรนเพื่อหาพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองในลักษณะต่าง ๆ กัน (วาสนา ละอองปลิว 2546:9-11) การที่กลุ่มคนชายขอบที่ยังไม่ถูกกลืนเป็นส่วนหนึ่งของคนกลุ่มใหญ่อย่างสมบูรณ์นั้น จะละทิ้งวัฒนธรรมเดิมของตนไปบางส่วน และยังไม่ได้เป็นที่ยอมรับอย่างสมบูรณ์ในวัฒนธรรมใหม่ ที่กลายมาเป็นวิถีชีวิตของตนมักใช้กับกลุ่มคนที่อพยพย้ายเข้ามาอยู่ใหม่ จึงมีลักษณะเป็นวัฒนธรรมผสม เพราะฉะนั้นทัศนคติคุณค่า และแบบอย่างพฤติกรรมที่แสดงออกมาจึงมิได้มีลักษณะเป็นแบบวัฒนธรรมใดวัฒนธรรมหนึ่ง อันเป็นสาเหตุให้เกิดความหลากหลายไม่กลมกลืน ทั้งนี้ทำให้การปรับตัว และการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อเอาตัวรอดภายใต้สถานการณ์ดังกล่าว จึงเป็นสาระสำคัญของวิถีชีวิตของประชากรที่อาศัยอยู่ในวัฒนธรรมชายขอบ ซึ่งอาจจะเกิดมาจาก

- 1) ความเป็นชายขอบเป็นผลมาจากการจัดวางตำแหน่งในสังคม
- 2) ความเป็นชายขอบคือความเป็นอื่นที่ถูกให้ความหมายโดยสังคมนั้น
- 3) ความเป็นอื่นอันเป็นผลมาจาก เพศสถานะ เพศวิถี
- ชนชั้น ชาติพันธุ์ อายุ เป็นต้น และ
- 4) ความเป็นอื่นที่มีถูกมองว่าเป็นปัญหาที่เกิดจากจุดอ่อนหรือเป็นธรรมชาติที่มีอยู่ก่อนแล้ว ภายใต้ร่มเงาอิทธิพลของกระแสทุนนิยมกระแสโลกาภิวัตน์ และการก่อตัวของแนวคิดเรื่องรัฐชาติสมัยใหม่ ทำให้คนหลายกลุ่มถูกเบียดขับให้กลายเป็น “กลุ่มคนชายขอบ” หรือ “ผู้ด้อยโอกาสในทางเศรษฐกิจสังคม วัฒนธรรม ทรัพยากร และการเมือง” ด้วยความแตกต่างทางด้านชาติพันธุ์ ศาสนา วัฒนธรรมประเพณี ความเชื่อ และค่านิยมของพวกเขา (สุไลพร ชลวิไล 2545:96)

กระบวนการทำให้เป็นคนชายขอบในสังคมไทย : งานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับคนชายขอบ

ประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับคนชายขอบคือ “ความเป็นชายขอบ” นั้นเกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติหรือว่าถูกกระทำให้เป็นชายขอบ คนเหล่านี้มักจะถูกกีดกัน หรือเบียดขับออกจากสังคม (the excluded or marginalized) ไม่ว่าจะเป็นในบริบททางภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมือง และสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาติพันธุ์กลุ่มน้อยที่มักเรียกกันในงานวรรณกรรมพัฒนาว่าเป็นกลุ่มคนโลกที่สี่ (The Fourth World) (สุริชัย หวันแก้ว 2550:18-19) ซึ่งสาเหตุของการเป็นคนชายขอบนั้น เกิดมาจากการกระทำและเป็นการกระทำที่มีกระบวนการ ซึ่งมาจากสาเหตุดังนี้

1. ยุคของการกำเนิดรัฐชาติ นับจากการกำเนิดรัฐชาติเมื่อร้อยกว่าปีมานี้ มีการสถาปนาดินแดนขึ้นเป็นประเทศสยาม และต่อมาก็ตั้งชื่อประเทศโดยอาศัยชนเผ่า “ไท” ที่มีอยู่อย่างกระจุกกระจายมาตั้งเป็นชื่อประเทศไทย จากเหตุการณ์ดังกล่าว ทำให้เกิดการนิยามและการแบ่งแยกเชื้อชาติขึ้น ซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์หลากหลายเชื้อชาติอาศัยอยู่ปะปนกัน และด้วยเหตุนี้จึงทำให้เกิดคนชายขอบขึ้นมานับแต่นั้น หมายถึงคนที่ไม่ใช่คนไทย แต่กลายเป็นคนชายขอบของสังคมไทย

2. ยุคของการพัฒนา ในยุคนี้ได้มีการนิยามศูนย์กลางของการพัฒนา ซึ่งก็คือเขตบริเวณที่ลุ่มภาคกลางของประเทศไทยเป็นหลัก แล้วค่อย ๆ ขยายพื้นที่ออกไปทั้งในส่วนที่เป็นอาณาบริเวณ และในด้านมิติของเวลา แต่ก็ได้ทอดทิ้งพื้นที่ของประเทศบางส่วนซึ่งไม่ได้การพัฒนาจากการพัฒนานี้จึงทำให้เกิดการแบ่งแยกกระหว่าง พื้นที่ที่พัฒนาแล้วและพื้นที่ที่ยังไม่ได้รับการพัฒนา จึงทำให้เกิดความเป็นชายขอบขึ้นมาอย่างชัดเจน ซึ่งเป็นเรื่องที่ซ้อนทับลงไปกับเรื่องความเป็นไทยที่กล่าวมาแล้ว

3. ยุคโลกาภิวัตน์ ในยุคนี้ซึ่งร่วมสมัยกันกับพวกเรา เป็นสมัยของการปรับตัวให้เข้ากับกระแสโลกาภิวัตน์ ใครก็ตามที่ปรับตัวเข้ากับกระแสโลกาภิวัตน์นี้ได้ก็ไม่ใช่คนชายขอบ ส่วนคนที่ปรับตัวไม่ได้หรือตามกระแสโลกาภิวัตน์ไม่ทัน ก็กลายเป็นพวกคนชายขอบและต้องพิจารณาถึงมิติต่าง ๆ ด้วย ทั้งทางด้านการเมือง เศรษฐกิจ สังคม การศึกษา และประเพณีวัฒนธรรม ฯลฯ

เมื่อย้อนกลับมามองในสังคมไทย จะเห็นว่าไม่ค่อยมีใครตระหนักถึงปัญหาของคนชายขอบว่าเป็นปัญหาของสังคมไทย คนไทยส่วนมากยังไม่มีใครรู้สึกว่าคุณลักษณะของคนกลุ่มหนึ่งที่อยู่ห่างไกลกำลังถูกละเมิด ถูกละเลย ถูกกีดกันออกจากกรรมมีส่วนร่วมในการใช้ทรัพยากร และถูกเอารัดเอาเปรียบจากผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่าในทุกรูปแบบ กระบวนการทำให้เป็นคนชายขอบในสังคมไทย (marginalization) ที่ผ่านมามีการศึกษาวิจัยที่ประยุกต์ใช้มโนทัศน์ดังกล่าว รวมถึง การศึกษาวิจัยที่เกี่ยวข้องกับคนชายขอบในสังคมไทย แม้ว่าแนวทางในการศึกษาจะพิจารณาจากแง่มุมการทำความเข้าใจ และการนำมโนทัศน์ความเป็นชายขอบมาใช้อธิบายความ

เป็นจริงของสังคมวัฒนธรรมไทย แต่ผู้วิจัยก็ต้องการให้ความสำคัญต่อแง่มุมการมองจากองค์ความรู้ความเข้าใจทางสังคม (social knowledge) ภายในสังคมเราเองด้วยว่าสังคมไทยเราเองมีประสบการณ์ ความนึกคิด และ ประสบการณ์ ทางนโยบายในเรื่องนี้กันอย่างไร ทั้งนี้ไม่ว่าจะมีหรือไม่มีนักวิชาการพูดถึงความคิดจากต่างประเทศก็ตาม การทบทวนงานศึกษาวิจัยเกี่ยวกับการกลายเป็นชายขอบนี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องพิจารณาควบคู่ไปกับบริบททางสังคม การเมือง เศรษฐกิจในสังคมไทย เพราะกระบวนการทำให้เป็นชายขอบนั้น สัมพันธ์ซับซ้อนทั้งมิติพื้นที่ ภายภาพ มิติพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรม มิติทางเศรษฐกิจ และ โดยเฉพาะมิติความสัมพันธ์อำนาจ หรือกระบวนการทางอำนาจที่กระทำต่อคนชายขอบ หากพิจารณาจากมุมมองของสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ (sociology of knowledge) ด้วยแล้ว บริบททางสังคมเหล่านี้ยังสัมพันธ์กับงานศึกษาเกี่ยวกับคนชายขอบ ควบคู่ไปกับบริบททางวิชาการ ตลอดจนการเปลี่ยนกระบวนการทัศน์ในการพัฒนา ซึ่งสะท้อนผ่านมุมมองและแนวความคิดทฤษฎีต่าง ๆ ที่นำมาใช้ในการศึกษาอีกด้วย แต่อย่างไรก็ตามจากปัญหาความไม่เป็นธรรม ที่คนกลุ่มหนึ่งได้ถูกคนอื่นกลุ่มหนึ่งกระทำ ปัญหาเริ่มมีภาคส่วนต่าง ๆ ให้ความสนใจมากขึ้น และพยายามที่จะเข้ามาแก้ไขปัญหเหล่านี้ให้เบาบางลง แต่เท่าที่ผ่านมา การดำเนินหรือการปฏิบัติการเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ เป็นไปอย่างล่าช้า และไม่มีประสิทธิภาพ ทำให้ปัญญคนชายขอบนั้นยังคงอยู่และมีความซับซ้อนมากขึ้น รัฐไทยควรหันมาให้ความสนใจกลุ่มคนเหล่านี้ ให้พวกเขาได้มีโอกาสมีสิทธิเท่าเทียมเท่าคนไทยในประเทศอย่างสมบูรณ์ อย่างน้อยคนชายขอบก็เป็นคนไทยคนหนึ่งเหมือนกับคนไทยที่มีเชื้อชาติไทย สัญชาติไทย มีความเป็นไทยอยู่เต็มหัวใจ การเป็นคนชายขอบนั้นจึงเกิดขึ้นได้ทุกหนทุกแห่ง เกิดกับทุกคนในเกือบจะทุกสถานการณ์ ขึ้นอยู่กับมุมมอง เช่น นักการเมืองหรือนักวิชาการบางคนก็เป็นคนชายขอบได้ ดังนั้น การเป็นคนชายขอบจึงไม่ได้หมายความว่า เกิดขึ้นเฉพาะในบริเวณใดบริเวณหนึ่งเท่านั้น ซึ่งความเป็นชายขอบเกิดขึ้นได้ในมุมที่ทุกหนทุกแห่ง เมื่อมีการกีดกันพื้นที่ขึ้นในรูปของการสร้างพรมแดน (border) ขึ้นมาปิดกั้นผู้คนบางกลุ่มของนโยบายของรัฐที่ผลักดันให้คนเหล่านี้กลายเป็นชายขอบ และหลังจากนั้นรัฐพยายามที่จะมีโครงการต่าง ๆ เข้าไป เพื่อที่จะผสมกลมกลืน คือ ดึงให้กลุ่มชาติพันธุ์กลายเป็นคนไทยในที่สุด

ความเป็นชายขอบนั้นเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับกระบวนการสร้างรัฐชาติ การขยายอำนาจรัฐเพื่อควบคุมพื้นที่และประชากร ได้เบียดขับให้ผู้คนจำนวนหนึ่งต้องตกอยู่ชายขอบของสังคม แต่กลุ่มคนชายขอบคืออำนาจเหล่านี้ก็ไม่ได้ยอมศิโรราบให้กับภาวะชายขอบที่ตนเองเผชิญ แต่ได้มีการปรับตัว การตีความ การตอบโต้ กับสถานการณ์ที่ตนเองเผชิญ เพื่อให้สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้ในสังคมท่ามกลางแรงกดดันต่าง ๆ

ตอนที่ 3 แนวคิดคนพลัดถิ่น (Diaspora)

คนพลัดถิ่นแปลความหมายมาจาก “diaspora” ซึ่งแปลมาจากภาษากรีกอีกทอดหนึ่ง “diaspora” เกิดจากการผสมสองคำ คือ “dia” หมายถึง ทะลุผ่านเข้าไป และ “speirein” หมายถึง การหว่าน/เพาะเมล็ด รวมความแล้ว diaspora จึงหมายถึง การแพร่ออกไป การขายออกไป (ฐิรวุฒิ เสนาคำ 2547:198) เนื่องจากการศึกษาคนพลัดถิ่นได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง ความหมายของคำจึงถูกปรับแก้ ปรุ้งแต่ง หรือนิยามใหม่ แต่เพื่อความสะดวกต่อความเข้าใจ นักวิชาการบางท่าน เช่น สตีเวน เวอร์โตเวค (Vertovec, อ้างถึงใน ฐิรวุฒิ เสนาคำ 2547:203) ได้จัดประเภทการใช้ นิยามคนพลัดถิ่นไว้ 3 ความหมาย คือ

1. Diaspora as social formation หมายถึง องค์ประกอบทางสังคม คนพลัดถิ่นในความหมายนี้มีลักษณะสำคัญคือ 1) มีรูปแบบพิเศษถึงความสัมพันธ์ทางสังคม ที่เกิดจากความสัมพันธ์ของกลุ่มคนกับประวัติศาสตร์และภูมิศาสตร์เฉพาะ และถือว่าคนพลัดถิ่นเกิดจากการอพยพออกนอกมาตุภูมิไปอยู่ต่างแดนตั้งแต่สองแห่ง หรือสองประเทศขึ้นไป คนเหล่านี้ยังคงธำรงอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มไว้อย่างต่อเนื่อง สร้างเครือข่ายทางสังคมข้ามหรือแทรกผ่านพรมแดนรัฐ - ชาติ เมืองคักรของกลุ่มที่ตั้งอยู่ในประเทศพักพิง ติดต่อสัมพันธ์กับมาตุภูมิ เพื่อสร้าง ความสมานฉันท์ (solidarity) กับคนพลัดถิ่นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน แต่ได้อาศัยอยู่ในต่างแดนของอีก ประเทศ และไม่ได้รับการยอมรับโดยสมบูรณ์จากสังคมของประเทศพักพิง ทำให้คนพลัดถิ่นเกิดความแปลกแยกและถูกกีดกัน 2) มีวิถีชีวิต/วัฒนธรรมเฉพาะ อันเกิดมาจากความสัมพันธ์ ข้างต้น และจากการดำรงชีวิตในสังคมหลายสังคมในเวลาเดียวกัน 3) มีความขัดแย้งของแนวคิด ทางการเมือง (divided loyalties) คือ ด้านหนึ่งภักดีต่อมาตุภูมิแต่อีกด้านภักดีต่อประเทศพักพิง 4) มีความสัมพันธ์สามด้านคือ สัมพันธ์กับประเทศพักพิง ประเทศมาตุภูมิ และกับคนพลัดถิ่นชาติ พันธ์ุเดียวกันที่อยู่ในอีกประเทศ และ 5) มียุทธศาสตร์พิเศษทางเศรษฐกิจ ที่ทำให้กลุ่มผู้อพยพ กลายมาเป็นกลุ่มที่มีอิทธิพลทางการค้าและการเงินระหว่างประเทศ

2. Diaspora as a mode of cultural production หมายถึง วิธีการผลิตทาง วัฒนธรรม ความหมายนี้พบในงานศึกษาประเด็นโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะในงานศึกษาทาง มนุษยวิทยาที่ปฏิเสธความเป็นสารัตถะของวัฒนธรรม ความมีแก่นแก่นของอัตลักษณ์ งานศึกษาใน แนวนี้ให้ความสำคัญกับรูปแบบและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของคนพลัดถิ่น มองว่าอัตลักษณ์เกิด จากกระบวนการผลิต และการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม วัฒนธรรมและอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคือ อัตลักษณ์/วัฒนธรรมพันธุ์ทาง คนพลัดถิ่นคือกลุ่มที่อัตลักษณ์มีขีดคั่นกลาง (hyphenated identities) เช่น อินเดีย-อเมริกัน เม็กซิกัน-อเมริกัน แอฟริกัน-ฝรั่งเศส เป็นต้น การมีขีด (-) คั่นกลางหมายถึงการไม่เป็นหนึ่งเดียว การแตกหัก การไม่อยู่ที่ใดที่หนึ่ง แต่ดำรงอยู่ตรงกลาง (in-

between) ที่ไม่อาจลดทอนลงสู่ด้านใดด้านหนึ่ง ดังนั้น วัฒนธรรม/อัตลักษณ์/สัญชาติของกลุ่มคนดังกล่าวจึงไม่ใช่สิ่งที่มีรากกำเนิดจากแห่งใดแห่งหนึ่ง มิได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่แตกต่างกันและแตกหัก (rupture)

3. Diaspora as type of consciousness หมายถึง ประเภทจิตสำนึก คนพลัดถิ่นในความหมายนี้ให้ความสำคัญกับสภาพจิตใจและสำนึกของคนพลัดถิ่น เช่น สำนึกแห่งการสูญเสีย สำนึกถึงความเป็นชายขอบ สำนึกการถูกกีดกัน สำนึกแห่งการดำรงอยู่สองสถานที่ในเวลาเดียวกัน สำนึกความภักดีที่แบ่งแยก สำนึกความเป็นบ้านแต่ไม่ใช่บ้าน เพราะบ้านที่แท้จริงคือบ้านที่อยู่ไกล สำนึกการดำรงอยู่ในความเป็นจริงและในจินตนาการในเวลาเดียวกัน

งานของออสเต็น วอลท์เบ็ค (Wahlbeck 2002, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:205) ได้จัดประเภทความหมายคนพลัดถิ่นไว้ 4 ความหมาย คือ

1. Diaspora as deterritorialisation of identities หมายถึง อัตลักษณ์ของกลุ่มคนข้ามพรมแดน โดยคนพลัดถิ่นถูกนำมาใช้แทนแนวคิดกลุ่มชาติพันธุ์ และเชื้อชาตินิยม (racism) เพราะทั้งสองแนวคิดถูกครอบงำจากมุมมองแบบสารัตถะนิยม (essentialism) งานศึกษาที่ใช้คนพลัดถิ่นในความหมายส่วนใหญ่คือ งานด้านวัฒนธรรมศึกษา และ งานอื่นที่สนใจประเด็นการสังเคราะห์รวมของอัตลักษณ์ หรือวัฒนธรรม อัตลักษณ์หรือวัฒนธรรมพันธุ์ทาง และงานที่สนใจประเด็นเรื่องชาติพันธุ์ใหม่ (new ethnicities)

2. Diaspora as a mode of culture production หมายถึง วิธีการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม ส่วนใหญ่พบในงานด้านมานุษยวิทยาที่สนใจเรื่องการผลิต และการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมในมิติข้ามพรมแดน และงานด้านวัฒนธรรมศึกษาที่สนใจประเด็นการผสมผสานทางวัฒนธรรม หรือ อัตลักษณ์ และวัฒนธรรมหรืออัตลักษณ์พันธุ์ทาง

3. Diaspora as the political dimension หมายถึง คนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นตัวกลางในกลางเมืองระหว่างประเทศ ส่วนใหญ่พบในงานศึกษาด้านรัฐศาสตร์ และการเมืองระหว่างประเทศ งานกลุ่มนี้ให้ความสำคัญกับการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศที่มีความสลับซับซ้อน คือ มิใช่เฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับรัฐเท่านั้น หากแต่คือความสัมพันธ์ระหว่างรัฐมาตุภูมิกับคนพลัดถิ่นระหว่างรัฐที่พำนักกับคนพลัดถิ่น และความสัมพันธ์ของทั้งสามฝ่าย

4. Diaspora as a form of social organization หมายถึง องค์ประกอบทางสังคมในแง่มนี่ชุมชนพลัดถิ่นถูกถือว่าเป็นประเภทหนึ่งของชุมชนข้ามพรมแดน วอลท์เบ็ค เห็นว่าชุมชนข้ามพรมแดนมีมายาวนานแต่ปัจจุบันชุมชนประเภทนี้มีลักษณะต่างไป คือ มีสายสัมพันธ์กับมาตุภูมิ เข้มข้นมากกว่าในอดีต

แม้ปัจจุบันจะมีหนังสือและบทความจำนวนมากใช้แนวคิดคนพลัดถิ่น แต่ดูเหมือนว่างานเหล่านี้จะอิงอยู่กับแนวคิดที่สำคัญสองแนวคิด คือ 1) แนวคิดตัวแบบคนพลัดถิ่น และ 2) แนวคิดเงื่อนไขคนพลัดถิ่น

1. แนวคิดตัวแบบคนพลัดถิ่น (Diaspora as typological tool) ได้รับการพัฒนา ก่อนข้างยาวนาน ในบทความขึ้นบุกเบิกของ จอห์น อาร์มสตรอง (Armstrong 1967, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:207) ได้ให้ความหมายคนพลัดถิ่นว่าหมายถึง ชุมชนเชื้อชาติที่ปราศจากพื้นที่ หรืออาณาเขตที่เป็นหน่วยทางการเมืองของตนเอง และจำแนกคนพลัดถิ่นเป็นสองประเภท คือ คนพลัดถิ่นประเภทกรรมมาชีพและ คนพลัดถิ่นที่ได้รับการกระตุ้น ในบทความตีพิมพ์ในวารสาร Diaspora ฉบับแรกของ วิลเลียม ซาฟราน (Safran 1991, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:207) ได้สร้างตัวแบบของคนพลัดถิ่น และให้ความหมายของคนพลัดถิ่นว่า หมายถึง กลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกขับออกจากดินแดนที่สมาชิกมีลักษณะร่วมหกประการ คือ 1) ถูกขับออกจากศูนย์กลาง ถิ่นกำเนิด ไปอยู่ในต่างแดน ตั้งแต่สองแห่งขึ้นไป 2) ยังคงรักษาความทรงจำร่วม และมายาคติเกี่ยวกับถิ่นกำเนิด 3) ไม่ได้รับการยอมรับโดยสมบูรณ์จากสังคมประเทศที่อาศัย จึงรู้สึกแปลกแยก โดดเดี่ยว 4) ถือว่ามาตุภูมิคือบ้านที่แท้หรือบ้านในอุดมคติ และเป็นสถานที่ที่ต้องกลับไปในเวลาที่เหมาะสม 5) มีพันธะที่ต้องรักษา บุรณะ พื้นฟู หรือสถาปนามาตุภูมิของตน 6) มีสายสัมพันธ์กับมาตุภูมิ ทั้งโดยส่วนตัว หรือโดยฐานะตำแหน่งสายสัมพันธ์ดังกล่าวมีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะเป็นที่มาของสำนึกความเป็นเชื้อชาติและความมีสมานฉันท์ของเชื้อชาติ

ตัวแบบคนพลัดถิ่นของวิลเลียม ซาฟราน (Safran 1991, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:208) นั้นค่อนข้างแคบ เพราะผูกโยงคนพลัดถิ่นไว้กับ “การถูกขับหรือบังคับให้ออกจากมาตุภูมิ” ทำให้คนพลัดถิ่นได้รับความเจ็บปวด ขมขื่น และเป็นเหยื่อ ต่อมา มิเชล บรูโน (Bruneau 1995, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:208) ได้สร้างตัวแบบการศึกษาคน พลัดถิ่นในความหมายที่กว้างขึ้น โดยเขาได้กำหนดเกณฑ์ว่า คนพลัดถิ่นคือกลุ่มคนที่มีลักษณะดังนี้คือ

1. ตระหนักหรืออ้างความเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ หรืออัตลักษณ์แห่งชาติของตน
2. มีองค์กรทางการเมือง ศาสนา และวัฒนธรรมของกลุ่มในต่างแดน
3. สัมพันธ์กับมาตุภูมิ ทั้งในแง่ที่เป็นจริงและในจินตนาการ

ความหมายคนพลัดถิ่นของบรูโนกว้างขึ้น เพราะได้ตัดการถูกขับหรือบังคับให้ออกจากมาตุภูมิออกไปจากเกณฑ์หรือนิยามคนพลัดถิ่น จากเกณฑ์ดังกล่าว บรูโนได้คนพลัดถิ่นไว้ 3 ประเภท คือ 1) คน พลัดถิ่นที่ก่อรูปมาจากเหตุผลหรือกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น กลุ่มพ่อค้าชาวจีน ชาวอินเดีย และเลบานอนในต่างแดน 2) คนพลัดถิ่นที่ก่อรูปมาจากกิจกรรมหรือปัจจัยทางศาสนา เช่น คนยิว กรีก และอาร์เมเนียนพลัดถิ่นและ 3) คนพลัดถิ่นที่ก่อรูปมาจากปัจจัยด้านการเมือง เช่น

ปาเลสไตเนียน เคริดส์ และชิเบตพลัดถิ่น

ส่วนโพลยา แอนไรส์ (Anthias 1998, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:209) มองว่างานที่เป็นตัวแทนของแนวคิดนี้ในปัจจุบันคืองานของ โรบิน โคเฮน (Cohen 1997, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:209) ซึ่งได้ก้าวเลยไปจากตัวแบบการศึกษาคนพลัดถิ่นที่ได้จากการศึกษาคณิว เพราะเห็นว่าตัวแบบจากประสบการณ์ดังกล่าว อาจจะไม่เพียงพอกับการอธิบายคนพลัดถิ่นปัจจุบัน ดังนั้น โคเฮน จึงให้ความหมายคนพลัดถิ่นใหม่ว่า หมายถึงกลุ่มคนหรือชุมชนข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ ที่มีลักษณะสำคัญแก่ประการคือ 1) กระจายอยู่นอกมาตุภูมิตั้งแต่สองแห่ง หรือสองประเทศขึ้นไป 2) เหตุของการกระจายนี้ อาจมาจากการบังคับ การแสวงหางานทำ การค้าหรือนโยบายเจ้าของอาณานิคม 3) มีความทรงจำร่วมเกี่ยวกับถิ่นกำเนิด 4) มีอุดมคติและพันธะร่วมในการรักษา ฟื้นฟู สร้างความปลอดภัย ความมั่งคั่งแก่มาตุภูมิ 5) มีสำนึกร่วมและกระบวนการเคลื่อนไหวเพื่อกลับมาตุภูมิ 6) มีสำนึกความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้มข้น และสำนึกดังกล่าวได้รับการธำรงไว้ข้ามกาลเวลา 7) มีความสัมพันธ์ไม่ราบรื่นกับสังคมของประเทศที่ตนอาศัยอยู่ในปัจจุบัน 8) มีความเห็นอกเห็นใจและมีความเป็นปึกแผ่นหรือความสมานฉันท์กับคนพลัดถิ่นชาติพันธุ์เดียวกันในอีกประเทศ 9) อาจจะมีชีวิตที่เฉพาะ สร้างสรรค์ และมั่งคั่งในประเทศพักพิง ที่มีวัฒนธรรมต่อความแตกต่างทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม ลักษณะของคนพลัดถิ่นดังกล่าวไม่จำเป็นต้องพบครบทุกประการในชุมชนคนพลัดถิ่น

นอกเหนือจากงานที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ยังมีงานที่จำแนกคนพลัดถิ่นอย่างน่าสนใจคืองานของ ลูซี่ เฉิง และ มาเรียน แคทซ์ (Lucie Cheng and Mariah Katz 1998, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:221) ที่สร้างตัวแบบการจำแนกประเภทคนพลัดถิ่นจากเอเชียแปซิฟิก และนิยามคนพลัดถิ่นในความหมายกว้างกว่า หมายถึงชุมชนคนกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่ในสังคมหรือรัฐ-ชาติ ที่มีนโยบายสนับสนุนความหลากหลายของชาติพันธุ์ และชุมชนคนกลุ่มดังกล่าวมีบรรพบุรุษร่วม และสนับสนุน ส่งเสริมอัตลักษณ์ร่วมข้ามท้องถิ่น ข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ จากความหมายข้างต้น เฉิงและแคทซ์ จำแนกคนพลัดถิ่นจากเอเชีย - แปซิฟิกออกเป็น 5 ประเภทหลัก คือ 1) คนพลัดถิ่นที่เกิดจากการขยายตัวของจักรวรรดินิยม 2) คนพลัดถิ่นด้านแรงงาน 3) คนพลัดถิ่นด้านการค้าและบริการ 4) คนพลัดถิ่นที่ถูกบังคับ 5) คนพลัดถิ่นด้านวิชาชีพและปัญญาชน เกณฑ์ที่ใช้จัดประเภทคนพลัดถิ่นสี่ประเภทแรกไม่ต่างจากที่ โคเฮนใช้ ส่วนคนพลัดถิ่นด้านวิชาชีพและปัญญาชนนั้น เฉิงและแคทซ์นิยามว่า หมายถึงกลุ่มคนที่มีการศึกษาสูง อพยพจากแดนมาตุภูมิ เข้าไปทำงานในประเทศอื่น คนพลัดถิ่นกลุ่มนี้เกิดขึ้นอย่างแพร่หลายในช่วงกลางศตวรรษที่ 20 ตัวอย่างมีอาทิ พยาบาลชาวฟิลิปปินส์ นักวิทยาศาสตร์ชาวรัสเซีย วิศวกรจีน ศาสตราจารย์ชาวเกาหลี ที่อพยพไปในประเทศศูนย์กลางพัฒนา เช่น อังกฤษและอเมริกา เป็นต้น ลักษณะเด่นของ

คนพลัดถิ่นประเภทนี้ คือ เดินทางข้ามพรมแดนอย่างสม่ำเสมอมีอัตลักษณ์พันธุ์ทาง และมีสำนึกการเป็นพลเมืองโลก (Cosmopolitan) มากกว่าการภักดีต่อประเทศใดประเทศหนึ่ง เฌงและแกทซ์กล่าวอย่างชัดเจนว่า การกำหนดนิยามและการจำแนกประเภทคนพลัดถิ่นที่กล่าวถึงข้างต้นนั้นคือการสร้างตัวแบบการวิเคราะห์ ซึ่งในความจริงชุมชนพลัดถิ่นอาจจะมีลักษณะ หรือรูปแบบที่ผสมผสานกันและกัน ซึ่งแอนโธนีได้เห็นคล้ายกันว่า การจำแนกประเภทคือ การสร้างตัวแบบเพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์คล้ายกับตัวแบบที่ใช้โดย แมกซ์ เวเบอร์ (Weber 1978, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:222) และเห็นว่าการจำแนกประเภทคนพลัดถิ่นอาจจะมีประโยชน์ต่อการศึกษาเปรียบเทียบ แต่มีข้ออ่อนคือ เน้นความเป็นเอกภาพ ความเป็นหนึ่งเดียวของคนพลัดถิ่นชุมชนพลัดถิ่นถือเป็นชุมชนตามธรรมชาติ ไม่เปลี่ยนแปลงปราศจากความขัดแย้งทางเพศ ชนชั้น เชื้อชาติ และวัย ในส่วนของเวอร์โตเวควิจารณ์การจำแนกประเภทว่าเน้นความสำคัญเชิงโครงสร้างมากเกินไป จนทำให้มองคนพลัดถิ่นในลักษณะที่หยุดนิ่ง ดังนั้นเวอร์โตเวคจึงเสนอว่า การศึกษาคนพลัดถิ่นควรจะหาจุดสมดุล ระหว่างการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างกับการวิเคราะห์ตัวผู้กระทำ

2. แนวคิดเงื่อนไขคนพลัดถิ่น (Diaspora as social condition) มีอิทธิพลอย่างสูงต่อการศึกษาคคนพลัดถิ่นในปัจจุบันแนวคิดนี้มองคนพลัดถิ่นว่าเกิดภายใต้เงื่อนไขสังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมโลก ในยุคสังคมสมัยใหม่ตอนปลายหรือสังคมข้ามพรมแดน และโลกาภิวัตน์ มโนทัศน์เงื่อนไขคนพลัดถิ่นนี้นำเสนอโดยนักเขียนพลัดถิ่นสองท่าน คือ สจ๊วต ฮอลล์ และ พอล กิลรอย (Hall 1978 and Gilroy 1997, อ้างถึงในจีรวุฒิ เสนาคำ 2547:223) ได้ให้ความสำคัญกับงานของฮอลล์ ทั้งนี้ด้วยเหตุผลสองประการคือ ประการแรกงานของกิลรอยค่อนข้างจะทำความเข้าใจได้ยากในเวลาจำกัด ประการที่สองตรงปัจจุบันดูเหมือนว่างานของฮอลล์ จะมีอิทธิพลต่อการศึกษาคนพลัดถิ่นมากกว่า คนพลัดถิ่นที่ฮอลล์ให้ความสนใจคือประเด็นอัตลักษณ์ โดยฮอลล์เห็นว่าประเด็นอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคือ อัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นหรือผลิตขึ้นใหม่ภายใต้เงื่อนไขของสังคมสมัยใหม่ ซึ่งเป็นยุคที่สังคมโลกอยู่ภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ โดยฮอลล์เห็นว่ากระแสโลกาภิวัตน์มิได้นำมาซึ่งความเป็นหนึ่งเดียวของวัฒนธรรมโลก และภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์เองก็มีแรงต้านการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของวัฒนธรรมโลกดำรงอยู่ ด้านหนึ่งกระแสโลกาภิวัตน์คือการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของสังคมโลก แต่อีกด้านคือกระแสการสร้างความแตกต่างดังนั้นโลกาภิวัตน์จึงไม่ใช่การแทนที่ความเป็นท้องถิ่นด้วยความเป็นสากล หากแต่คือการปะทะประสานความเป็นท้องถิ่นกับความเป็นสากล และสร้างความเป็นท้องถิ่นกับสากลขึ้นมาใหม่ โลกาภิวัตน์ คือ กระบวนการพัฒนาที่ไม่สม่ำเสมอและการพัฒนาที่ไม่สม่ำเสมอของโลกาภิวัตน์ ส่งผลกระทบต่อผู้คนต่างสถานที่ในระดับที่แตกต่างกัน ความไม่สม่ำเสมอและผลกระทบที่แตกต่างนี้ ได้นำไปสู่ปรากฏการณ์การอพยพของผู้คนจากประเทศที่ด้อยพัฒนา (อดีตอาณานิคม) สู่อุทิศที่พัฒนาว่า

(ประเทศอดีตเจ้าอาณานิคม) ในระดับที่กว้างขวางกว่าในอดีต และได้ก่อกำเนิดชุมชนพลัดถิ่นขึ้น ซึ่งฮอลล์ได้เสนอมุมมองพลัดถิ่น และอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นไว้ 6 ประการ คือ

1. อัตลักษณ์คนพลัดถิ่นไม่มีแก่นแกน อัตลักษณ์มิใช่สิ่งที่กำหนดมาล่วงหน้า มีความเป็นหนึ่งเดียวแบ่งแยกไม่ได้ การมองอัตลักษณ์ในแง่นี้ ทำให้หมโนทัศน์คนพลัดถิ่นของฮอลล์แตกต่างจากหมโนทัศน์ตัวตนที่รู้แจ้งและแนวคิดปฐมกำหนดชาติพันธุ์ (primordialism) ฮอลล์กล่าวถึงแนวคิดหลังนี้ว่า คือแนวคิดที่กลับไปค้นหาจุดกำเนิดหรือรากเหง้าที่แท้จริงของอัตลักษณ์ การกลับไปหาแดนมาตุภูมิหรือบ้านที่แท้จริง แนวคิดนี้สืบทอดการศึกษาคนพลัดถิ่นจากตัวแบบคลาสสิกคือประสบการณ์อันเจ็บปวดของชาวยิว ฮอลล์เห็นว่าการกลับไปมาตุภูมิเพื่อค้นหาอดีตที่แท้จริง มิได้จำกัดอยู่เฉพาะคนยิวพลัดถิ่น คนยิวคำพลัดถิ่นเองก็สืบทอดแนวคิดนี้ ดังปรากฏในแนวคิดของกลุ่มคนยิวคำที่เข้าร่วมในการเคลื่อนไหวการกลับไปหาอดีตที่แท้ในแอฟริกา เช่น การเคลื่อนไหวของผู้สนับสนุนการวีและการเคลื่อนไหวของกลุ่มราสตาฟารี การมองอัตลักษณ์ คือ รากเหง้าที่มีแก่นแกนและจริงแท้เช่นนี้ ท้ายที่สุดไม่ได้นำไปสู่อะไรอื่นนอกจากความรุนแรงและการทะเลาะขัดแย้งกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ดังเห็นชัดในกรณีที่ยิวกลับไปอิสราเอลและก่อความขัดแย้งกับเพื่อนบ้านในตะวันออกกลาง และขับชาวปาเลสไตน์ออกจากมาตุภูมิ ดังนั้น เพื่อหลีกเลี่ยงจากความรุนแรงของอัตลักษณ์แก่นแท้ ฮอลล์จึงเสนอให้มองคนพลัดถิ่นใหม่ในฐานะกลุ่มคนที่ไม่มีแก่นแกนของอัตลักษณ์ ไม่มีความเป็นหนึ่งเดียวของอัตลักษณ์ และมีสิ่งที่กำหนดล่วงหน้า

2. อัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคือสิ่งที่ถูกสร้าง อัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นในทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม การเมือง และวาทกรรม และไม่มีวันสร้างได้สมบูรณ์ อัตลักษณ์มิได้เป็นเพียงสิ่งที่ “เป็นอยู่” (being) แต่รวมไปถึงสิ่งที่ “กำลังจะเป็น” (becoming) อัตลักษณ์ส่วนหนึ่งอยู่ในอนาคตอีกส่วนอยู่ในอดีต อัตลักษณ์จึงไม่ได้มีหนึ่งเดียว หยุคนึง ตายตัว อัตลักษณ์เกิดจากการปะทะประสานระหว่างความเหมือนหรือความต่อเนื่อง กับความแตกต่างหรือแตกหัก อัตลักษณ์มิใช่ผลผลิตสำเร็จรูป แต่คือสิ่งที่อยู่ในกระบวนการผลิตตลอดเวลา อัตลักษณ์ถูกผลิตหรือสร้างขึ้นจากความกำกวม และผ่านกระบวนการของการแบ่งแยกแตกหัก ซึ่งหมายถึงการแตกหักหรือแบ่งแยกระหว่างความเป็นตนกับความเป็นอื่น ดังนั้น อัตลักษณ์จึงมีความขัดแย้งและถูกสร้างจากความแตกต่างและสิ่งที่มาไม่ถึง ดังอัตลักษณ์ชาวคาริบเบียนพลัดถิ่น ที่ถูกสร้างจากการปะทะประสานของสิ่งที่ปรากฏและไม่ปรากฏ สิ่งที่แตกต่างกันและมาไม่ถึงสามสิ่ง คือ การปรากฏ (บางสิ่ง) และมาไม่ถึง (ไม่ปรากฏบางสิ่ง) ของความเป็นแอฟริกันหรือวัฒนธรรมแอฟริกัน การปรากฏและมาไม่ถึงของความเป็นยุโรป และการปรากฏและมาไม่ถึงของความเป็นอเมริกันหรือวัฒนธรรมอเมริกัน

3. อัตลักษณ์พลัดถิ่นคือ อัตลักษณ์พันธุ์ทาง ฮอลล์เห็นว่าอัตลักษณ์พันธุ์ทางของชาวคาริบเบียนพลัดถิ่น เกิดจากการปะทะประสานของสิ่งแตกต่างที่ปรากฏแต่มาไม่ถึงสามสิ่งข้างต้น การปะทะประสานดังกล่าวทำให้อัตลักษณ์ของคนคาริบเบียนพลัดถิ่น กลายเป็นอัตลักษณ์ผสมหรือพันธุ์ทาง คือไม่เหมือนกับ อัตลักษณ์ของคนในแอฟริกา คนในคาริบเบียน คนอเมริกา และคนยุโรป หากแต่เป็นลูกผสมหรือพันทางของทั้งสามสิ่ง ที่ไม่อาจจะสืบสาวหารากเหง้าที่แท้จริงอันใดอันหนึ่งได้ การเสนออัตลักษณ์พันธุ์ทางหรืออัตลักษณ์ผสมของฮอลล์มีนัยทางการเมืองที่ชัดเจน อัตลักษณ์ผสมนี้เสนอขึ้นเพื่อแก้ปัญหาการแบ่งแยกตัวตนและคนอื่น การรวมพวกและการกีดกันคนอื่นอย่างชัดเจน ที่ท้ายที่สุดนำไปสู่ความรุนแรงทางการเมือง อัตลักษณ์ผสมคือสิ่งที่ช่วยคลายขอบเขตหรือพรหมแดนระหว่างตัวตนและคนอื่น ทำให้ตัวตนและคนอื่นไม่อาจแยกจากกันได้เด็ดขาด เพราะมองจากฐานคิดอัตลักษณ์ผสมแล้ว คนอื่นก็อยู่ในตัวเราและตัวเราก็อยู่ในคนอื่น

4. อัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคืออัตลักษณ์ของการเปลี่ยนความเหมือน อัตลักษณ์ในทัศนะของฮอลล์มีใช้ “ความเหมือน” (the same) แต่คือ “การเปลี่ยนความเหมือน” (changing same) การเปลี่ยนความเหมือนนี้ ฮอลล์อธิบายว่าแม้คนผิวดำจะสืบทอดหรือมีประสบการณ์ความเจ็บปวดในอดีตยุคเดียวกัน แต่อัตลักษณ์ของคนผิวดำใน อังกฤษ อเมริกา และในคาริบเบียนไม่เหมือนกัน หากแตกต่างกันตามบริบทของแต่ละประเทศ ที่คนผิวดำไปเข้าอาศัยอยู่ ดังนั้นสำหรับฮอลล์แล้ว ประวัติศาสตร์ หรือประสบการณ์อันเจ็บปวดก็เป็นเพียงขนบอันหนึ่งที่เป็นเสมือนวัตถุดิบ และทรัพยากรที่คนผิวดำพลัดถิ่นนำมาสร้างอัตลักษณ์หรือตัวตนใหม่ ที่ต่างออกไปตามบริบทของประวัติศาสตร์ และสังคมของประเทศที่คนผิวดำไปอาศัย คนผิวดำจึงไม่ใช่กลุ่มคนที่ถูกรอบด้วยประวัติศาสตร์หรือความเหมือน หากแต่เป็นกลุ่มคนที่สามารถเปลี่ยนประวัติศาสตร์ และความเหมือนทั้งในด้านองค์ประกอบของชาติพันธุ์และวัฒนธรรม

5. อัตลักษณ์ไม่แยกขาดจากการนำเสนอ ฮอลล์กล่าวย้ำในหลายบทความว่า อัตลักษณ์คือสิ่งที่ถูกสร้าง แต่สร้างไม่เสร็จสมบูรณ์ และอยู่ในกระบวนการตลอดเวลา แต่การสร้างอัตลักษณ์นั้นมิได้สร้างภายนอกแต่สร้างขึ้นภายในกระบวนการนำเสนอ (representation) อัตลักษณ์ที่ไม่แยกจากการนำเสนอนี้ เห็นได้ชัด จากกรณีที่ฮอลล์กล่าวถึงการสร้างอัตลักษณ์ของชาวคาริบเบียนในอังกฤษ ว่าเกิดจากการปะทะประสานของการปรากฏ และมาไม่ถึงของความเป็นแอฟริกันหรือวัฒนธรรมแอฟริกัน การปรากฏและมาไม่ถึงของความเป็นยุโรปหรือวัฒนธรรมยุโรป และการปรากฏและมาไม่ถึงของความเป็นอเมริกันหรือวัฒนธรรมอเมริกัน โดยเขากล่าวว่า ความสัมพันธ์ระหว่างชาวคาริบเบียนในอังกฤษปัจจุบันกับความเป็นแอฟริกัน หรือวัฒนธรรมหรือประวัติศาสตร์แอฟริกัน คือ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นหลังการแตกหัก ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นหลังการแตกหักนี้ ทำให้ประวัติศาสตร์ หรือวัฒนธรรมแอฟริกัน ที่มาถึงชาวคาริบเบียนในอังกฤษ มิใช่ประวัติศาสตร์

หรือวัฒนธรรมที่เป็นของแท้หรือบริสุทธิ์ หากแต่ถูกส่งผ่านหรือนำเสนอจากความทรงจำ ผ่านมายาคติ แฟนตาซี เรื่องเล่า คำพูด ศิลปะ เพลง ดนตรี ภาพยนตร์หรือสื่อการนำเสนออื่น วัฒนธรรมหรือประวัติศาสตร์จึงเกิดขึ้นจากจินตนาการ และถูกเปลี่ยนแปลงด้วยสื่อการนำเสนอแต่ความไม่แท้ของประวัติศาสตร์ หรือวัฒนธรรมแอฟริกันนี้ คือ ทรัพยากรหรือวัตถุดิบที่ชาวคาริบเบียนนำไปปะทะประสานกับปรากฏการณ์ และการมาไม่ถึงของความเป็นอเมริกัน และยุโรปซึ่งส่งผ่านมาโดยสื่อหรือการนำเสนออีกทอด และกลายเป็นอัตลักษณ์คาริบเบียนพลัดถิ่น อัตลักษณ์คาริบเบียนพลัดถิ่นนอกจากจะถูกสร้างจากผลลัพธ์ของการนำเสนอแล้ว การที่อัตลักษณ์นี้จะปรากฏต่อคนอื่นก็ปรากฏผ่านกระบวนการนำเสนอเช่นกัน คือ ผ่านการประกาศ การเล่า การพูด การเขียน และสื่อการนำเสนออื่น อัตลักษณ์จึงกลายเป็นสิ่งที่ถูกสร้าง และนำเสนอผ่านวาทกรรมที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับ “อำนาจ/ความรู้” ซึ่งเป็นคู่แฝดศักดิ์สิทธิ์ของฟูโกต์ (Foucault 1970, อ้างถึงใน จีรวุฒิ เสนาคำ 2547:248)

6. คนพลัดถิ่นไม่มีบ้านเกิดและมาตุภูมิศักดิ์สิทธิ์ ความสัมพันธ์ระหว่างคนพลัดถิ่นกับมาตุภูมิ คือประเด็นหลักที่นักวิชาการให้ความสนใจ เพราะความสัมพันธ์ดังกล่าวคือหมายบอกการเป็นคนพลัดถิ่น ฮอลล์เองกล่าวไว้ว่า ปกติคนพลัดถิ่นมักจะถูกนิยามว่าหมายถึงกลุ่มคนที่กระจัดกระจายออกไปจากบ้านเกิดอัตลักษณ์ของคนกลุ่มนี้ เกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนที่กระจัดกระจายออกไปกับมาตุภูมิ และมาตุภูมิ คือ ดินแดนศักดิ์สิทธิ์ที่คนพลัดถิ่นต้องกลับไปการกลับมาตุภูมิคือการกลับไปหาความดั่งามในอดีต และแนวคิดนี้อิงอยู่กับแนวคิดการมีจุดกำเนิด หรือรากเหง้าการมีวัฒนธรรมที่แท้ อย่างไรก็ตาม ฮอลล์เห็นว่า มีคนพลัดถิ่นอย่างน้อยก็คาริบเบียนพลัดถิ่นที่ไม่สามารถกลับบ้านได้ การไม่สามารถกลับบ้านนี้เป็นเพราะฮอลล์เชื่อว่าไม่มีจุดกำเนิด ไม่มีรากเหง้าที่แท้จริงของวัฒนธรรมและบ้านเกิด สิ่งที่มีคือเส้นทาง (routes) และในแต่ละเส้นทาง “ความเป็นจริง” หรือ “แก่นแท้” ของวัฒนธรรมล้วนแปรเปลี่ยน และสิ่งที่เราได้รู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมและจุดกำเนิดนั้นล้วนแต่รู้ผ่านทางจินตนาการ ความสัมพันธ์ระหว่างคนพลัดถิ่นกับจุดกำเนิด คือ ความสัมพันธ์ที่เกิดหลังการแตกหัก เมื่อเป็นเช่นนี้ คนพลัดถิ่นจะกลับไปแห่งใด ฮอลล์ยกตัวอย่างว่า คาริบเบียนที่มักถือวาคือ จุดกำเนิดของชาวคาริบเบียน ที่จริงมิใช่จุดกำเนิด เพราะคาริบเบียนคือทางผ่านของคนผิวดำจากแอฟริกา และการอยู่ที่ทางผ่านก็มิได้มีความเป็นแอฟริกันที่แท้ เพราะ ณ ที่นั่นทั้งวัฒนธรรมดั้งเดิมของคนพื้นเมืองและวัฒนธรรมที่แท้ของแอฟริกาต่างถูกแปรเปลี่ยน หรือทำลายด้วยระบบเศรษฐกิจแบบอาณานิคมยุโรป และกล่าวตามความจริงแล้ว คาริบเบียนคือดินแดนของแอฟริกันพลัดถิ่น และวัฒนธรรมของแอฟริกันพลัดถิ่นก็ถูกผสมผสานด้วยวัฒนธรรมยุโรป จีน อินเดีย เอเชีย คาริบเบียน คือแหล่งที่วัฒนธรรมที่แตกต่างมาบรรจบหรือปะทะ (contact zone) วัฒนธรรมคาริบเบียนจึงกลายเป็นวัฒนธรรมที่ “ถูกผสมข้าม”

(crossover) หรือ “ถูกตัดต่อและผสมใหม่” (cut-and-mix) เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว คาริบเบียนพลัดถิ่น จะกลับไปหาความจริงแท้และดึงามในอดีต ณ ที่ใด หรือจะกลับไปแอฟริกา แต่แอฟริกาใน ความเห็นของฮอลล์ มิใช่สิ่งที่ดำรงอยู่และรอการค้นพบแอฟริกาที่พบได้มิใช่แอฟริกาที่แท้จริง หากแต่คือแอฟริกาที่ถูกผลิต และเล่าอดีตใหม่ ผ่านสัญญาณดนตรี และสื่ออื่น ๆ อดีตหรือกำเนิด แอฟริกันขนานแท้มิได้ถูกแช่แข็งและรอคุณอยู่ ณ แอฟริกา เพราะแอฟริกาเองก็ถูกแปรเปลี่ยนไป อย่างมหาศาลด้วยระบบทุนนิยมและโลกาภิวัตน์มาร่วมหกดศตวรรษ นับตั้งแต่ยุโรปเข้ายึดครอง ดังนั้น การคืนถิ่น การกลับไปหาจุดกำเนิดการกลับมาตุภูมิที่แท้จริงเป็นไปได้ เว้นแต่การคืนถิ่น ทางจินตนาการประเด็นที่น่าสนใจของฮอลล์ คือ ฮอลล์สามารถที่จะมองทะลุจุดตันในงานของนักคิด สำนักโครงสร้างนิยม ที่มองประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์และคนพลัดถิ่นโดยปราศจาก “ตัวตน” ซึ่งทำให้งานของเขาได้รับความสนใจอย่างสูงและทำให้มุมมองคนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์ ใหม่ของเขามีพลวัต ไม่แข็งทื่อ ตายตัว (ฐิรวุฒิ เสนาคำ 2547:198-252)

ในสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ การอพยพโยกย้ายของผู้คนในชุมชนเป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ใน ความรับรู้ของพวกเขามานานแล้ว การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ ที่ขาด อำนาจ ถูกมองข้าม แปลกแยกจากบรรทัดฐาน กฎระเบียบ ของคนส่วนใหญ่ในสังคม หรือคน ชายขอบของสังคม มักจะเป็นกลุ่มคนที่ต้องเคลื่อนย้ายจากภูมิลำเนาเดิมด้วยเหตุผลทางธรรมชาติ เศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม เพื่อแสวงหาที่อยู่ใหม่ โดยมีความหวังว่าแหล่งที่อยู่ใหม่ที่ พวกเขาเข้าไปอยู่ สามารถที่จะใช้ชีวิตได้อย่างปกติสุข ดำรงชีวิตอย่างมั่นคงตามแบบแผนวิถีชีวิต ของตนเอง แต่การเข้าไปตั้งถิ่นฐานในที่อยู่แหล่งใหม่ การประกอบอาชีพ หรือวิถีชีวิตของคนกลุ่มนี้ ต้องเผชิญกับการแก่งแย่ง แข่งขันเพื่อเข้าถึงทรัพยากรที่มีอยู่อย่างจำกัด ถูกกีดกันและเอารัดเอาเปรียบจากคนกลุ่มใหญ่ที่มีอำนาจเหนือกว่า

ตอนที่ 4 แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity)

อัตลักษณ์ คือ กระบวนการที่เป็นพลวัต หรือเกิดขึ้นมาได้หลากหลายอัตลักษณ์ และเกิดขึ้นได้ตลอดเวลา ถึงแม้การดำรงอยู่ของมันจะขัดแย้งกันเอง เช่น แม้ว่ามันจะถูกสร้างขึ้นมา และทำให้เห็นเป็นภาพแสดงอัตลักษณ์พลัดถิ่นว่ามีลักษณะจำกัด ไม่เปลี่ยนแปลงก็ตาม แต่ใน ความเป็นจริงอัตลักษณ์นั้นเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ซึ่งผู้ศึกษาวิจัยจะนำแนวคิด อัตลักษณ์ทาง ชาติพันธุ์ เป็นกรอบในการอธิบายอัตลักษณ์ของกะเหรี่ยงพลัดถิ่นกลุ่มนี้ว่าในปัจจุบันได้มีการ สร้างใหม่ หรือ การผสมกลมกลืนของอัตลักษณ์อย่างไร

อัตลักษณ์ (identity) มีรากศัพท์มาจากภาษาละติน คือ identitas เดิมใช้คำว่า idem ซึ่งมีความหมายว่าเหมือนกัน (the same) ปทานุกรมภาษาอังกฤษฉบับแรกก็บรรจุคำว่า อัตลักษณ์

(identity) ไว้และนิยามว่า “ความเหมือนของบุคคลหรือสรรพสิ่งข้ามกาลเวลาและสถานที่ หรือ เฝื่อนไซ หรือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับตัวบุคคลหรือสิ่งของในตัวของมันเองและมีสิ่งอื่น” กล่าวอีกนัย คือ “ความเป็นหนึ่งเดียวหรือเอกภาพของตัวตน” อัตลักษณ์มีแก่นแกน มีรากเหง้าที่แท้จริง อัตลักษณ์มีอยู่ก่อนแล้วและดำรงอยู่เพื่อรอการค้นพบ และสามารถดำรงอยู่และเป็นหนึ่งเดียวข้าม มิติของเวลา สถานที่ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรม (จิรวุฒิ เสนาคำ 2547:229-230) อัตลักษณ์ หรือ ตัวตน หมายถึงเราเป็นใครมาจากสมาชิกของกลุ่มใด มีที่มาประวัติร่วมกัน ประสบการณ์ร่วม มี นักวิชาการหลายท่านได้เสนอแนวคิด คำนิยามอัตลักษณ์ เช่น ลีช (Leach 1954, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:35) ได้นำเสนอเรื่องการข้ามไปมาระหว่างวัฒนธรรม และอัตลักษณ์ทาง ชาติพันธุ์ที่แปรผันตามสถานการณ์มีการเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ส่วน บาร์ท (Barth 1996, อ้าง ถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:35) เสนอเรื่อง เส้นขอบเขตอันยืดหยุ่นของความเป็นชาติพันธุ์เกิดจาก การที่สมาชิกในกลุ่ม สามารถที่จะเลือกใช้คุณสมบัติทางวัฒนธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งที่มีอยู่ การ นิยามความเป็นตัวตนของตนเองก็ดี วัฒนธรรมก็ดี จึงไม่ใช่แบบแผนปฏิบัติหรือความเชื่ออันเดียว แต่เป็นพหุวัฒนธรรม (cultures) ที่คนเลือกและปรับเปลี่ยนเพื่อนำมานิยามตนเองและกลุ่มขอบเขต หรือความเป็นสมาชิกภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ จึงเป็นสิ่งที่ซับซ้อน และเปลี่ยนแปลงไปมา (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี 2546) อัตลักษณ์คือสิ่งที่ทำให้เรารับรู้ตนเองว่าเราคือใคร หรือสิ่งที่กำหนด ทางเดินให้กับเราเป็นสิ่งที่บ่งบอกว่าใครเป็นพวกเดียวกับเรา และใครที่แตกต่างจากเรา นั่นก็คือ อัตลักษณ์ สามารถใช้เป็นเครื่องแบ่งแยก “พวกเรา” ออกจาก “พวกเขา” ซึ่งถูกสร้างขึ้นมาภายใน วัฒนธรรม (วัฒนธรรมในที่นี้คือ “วิถีชีวิต” ของผู้คนในสังคม) คำว่าพวกเดียวกับเรานั้น มี ลักษณะเป็นอัตลักษณ์ร่วม (collective identity) หมายถึง อัตลักษณ์ที่ปัจเจกจำนวนหนึ่ง มีร่วมกัน ซึ่งอัตลักษณ์ร่วมนี้เกี่ยวข้องกับการกระทำหรือปฏิบัติการ (action) ของตัวตน (self) และคนอื่น ๆ (others) ดังนั้นอัตลักษณ์ร่วมจึงมีทั้งด้านที่เป็นอัตลักษณ์ส่วนตัว (personal identity) และอัตลักษณ์ทางสังคมควบคู่กันไป นอกจากนี้อัตลักษณ์ยังเกี่ยวข้องกับการมี ค่านิยม อารมณ์ความรู้สึก สัญลักษณ์และเป้าหมายต่าง ๆ ร่วมกันของผู้คนในกลุ่ม (ฉลาดชาย รมิตานนท์ 2547) อัตลักษณ์คือเรื่องเล่า อัตลักษณ์คือเรื่องที่เราบอกว่าเราคือใคร และคนอื่นบอกว่า เราคือใครนัยของการเป็น “เรื่องเล่า” (narrative) ก็คือ ความไม่เป็นหนึ่งเดียวของอัตลักษณ์ อัตลักษณ์เป็นเรื่องเล่าที่แปรเปลี่ยนไปตามเวลา และสถานที่เล่ากับใคร เล่าอะไร และเล่าทำไม อัตลักษณ์ถึงแม้ว่าจะเป็นเรื่องเล่าที่มี โครงสร้าง มีหัวเรื่องกลุ่ม มีคนอื่นและสังคมกำหนดว่าคุณ คือใคร อัตลักษณ์เกิดจากการระบุโดยคนอื่น และการนิยามจากตัวเรา การมีคนอื่นระบุ ทำให้ อัตลักษณ์มีไว้ที่เรากำหนดเองทั้งหมดแต่การมีโครงสร้างกำหนด ก็ไม่อาจกำหนดได้อย่างเบ็ดเสร็จ ดังนั้นจึงมี ตัวตนตัวน้อย (minimal selves) ของเราดำรงอยู่ อัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นเรื่องราว

จึงเป็นเรื่องเล่าตามฐานะ และตำแหน่งทางสังคม อัตลักษณ์แม้จะเป็นเรื่องเล่าก็เล่าในสถานที่ เวลา ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมที่เฉพาะเจาะจงอันหนึ่ง สิ่งทีเล่าจึง อยู่ในบริบทของอัตลักษณ์ ตลอดเวลา (จิรวุฒิ เสนาคำ 2547:250-251)

อย่างไรก็ตามโดยพื้นฐานทางภาษาอังกฤษแล้ว อัตลักษณ์มีความหมายสองนัยด้วยกัน คือ ความเหมือน และความเป็นลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไป นั่นคือการตีความหมายเหมือนกัน บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ และการเปรียบเทียบกันระหว่างคนหรือสิ่งของในสองมุมมอง คือ ความคล้ายคลึงและความแตกต่าง นอกจากนั้นแล้วเจนกินส์ (Jenkins 1996, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:33) ยังชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์มิใช่เป็นสิ่งที่มียู่ในตัวของมันเอง หรือกำเนิดขึ้นมาพร้อมกับคนหรือสิ่งของ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น และมีลักษณะของความเป็นพลวัตอยู่ตลอดเวลา ซึ่งสอดคล้องกับการให้ความหมายของเบอร์เจอร์ และลักแมน (Berger and Luckmann 1967, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:33) ที่ว่าอัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นโดยกระบวนการทางสังคมครั้ง เมื่อตกผลึกแล้วอาจจะมีความคงที่ ปรับเปลี่ยน หรือ แม้กระทั่งเปลี่ยนแปลงรูปแบบไป ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ทางสังคมเป็นหลัก กล่าวโดยอีกนัยหนึ่ง อัตลักษณ์เป็นเรื่องของความเข้าใจ และการรับรู้ที่เราเป็นใครและคนอื่นเป็นใคร นั่น คือเป็นการก่อกำเนิด และดำรงอยู่ว่าเรารับรู้เกี่ยวกับตนเองอย่างไรและคนอื่นรับรู้เราอย่างไร โดยมีกระบวนการทางสังคมในการสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์ ทั้งนี้ย่อมขึ้นอยู่กับบริบทของความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีต่อคนหรือกลุ่มอื่น ๆ ด้วย อัตลักษณ์มีทั้งที่เป็นระดับปัจเจก (individual) และอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม (collective) ในระดับปัจเจก บุคคลคนหนึ่งอาจจะมีหลายอัตลักษณ์อยู่ในตัวเอง เช่น เพศสภาพ กลุ่มชาติพันธุ์ ชาติ ช่วงชั้นทางสังคม อาชีพ และศาสนา ในขณะที่อัตลักษณ์ ร่วมของกลุ่มนั้นความเป็นอัตลักษณ์ร่วมถูกสร้างขึ้น บนพื้นฐานของความเหมือนกันของกลุ่มนั้นย่อมมีความแตกต่างกับกลุ่มอื่นมาเป็นตัวกำหนดความเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของกลุ่มตนเองด้วย ฉะนั้นเมื่อพูดถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ จึงเป็นลักษณะอัตลักษณ์ร่วมของสมาชิก ของกลุ่มในสังคมเดียวกันซึ่งแตกต่างออกไปจากกลุ่มอื่น ๆ การศึกษา และข้อถกเถียงทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับความเป็นชาติพันธุ์ (ethnicity) และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) เริ่มมาตั้งแต่ปลายช่วงทศวรรษ 1950 ต่อต้นทศวรรษ 1960 โดย นาโรลล์ (Naroll 1964, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:34) นำเสนอว่าแต่ละกลุ่มชนมีลักษณะและรูปแบบของวัฒนธรรมเฉพาะ (cultural traits) ที่เป็นตัวเองในการบ่งบอกความเป็นอัตลักษณ์และเกียรติยศ (Geertz 1973, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:34) นำเสนอว่าความเป็น “primordial attachments ” ซึ่งมีติดตัวมาตั้งแต่เกิด เป็นต้นว่า ความผูกพันกันของระบบเครือญาติ ศาสนา ภาษา และ พฤติกรรมทางสังคม เป็นลักษณะร่วม และมีความเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของกลุ่มคนเดียวกัน ซึ่งยังคงเป็นลักษณะของภาพนิ่ง ในขณะที่ลึข

และบาร์ท (Leach 1954 and Barth 1996, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:35) ซึ่งให้เห็นถึงความ เป็นพลวัตของกลุ่มคนและวัฒนธรรม โดยให้ความเห็นว่าแม้จะมีเส้นแบ่งความเป็นรูปแบบเฉพาะ ของแต่ละวัฒนธรรม แต่คนก็สามารถข้ามไปข้ามมาระหว่างวัฒนธรรมได้ นอกจากนั้นแล้วเมอร์ มอน (Moerman 1965, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:35) ยังพบว่า การที่สมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่ง ๆ จะบอกว่าตัวเองเป็นใครนั้น ต้องขึ้นอยู่กับบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่พวกเขา มีกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ด้วย

งานเขียนของคายส์ (Keyes 1976, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:35) นำเสนอ ว่าอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นการหล่อหลอม ที่มีมายาวนานของความรู้สึกร่วมกันในสายเลือด (shared descent) ตัวอย่างเช่น ภาษาที่สมาชิกในกลุ่มใช้สื่อสารกันได้ นิทานหรือนิยายที่สมาชิก ในกลุ่มเชื่อว่ามิจุคกำเนิดร่วมกัน และบริบททางประวัติศาสตร์ที่สมาชิกในกลุ่มประสบมาด้วยกัน เป็นต้น นอกจากนั้นแล้ว คายส์ยังได้ขยายบริบทความสัมพันธ์ และการปรับเปลี่ยนความเป็น อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่กว้างออกไปกว่างานของคนอื่น ๆ นั่นคือการพิจารณาถึงอิทธิพลของ รัฐชาติสมัยใหม่ Keyes ได้เสนอแนวคิดอัตลักษณ์ของพื้นที่ ที่สำคัญการสร้างคามเหมือนและ ความแตกต่างของสมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์ มาจากแนวคิดเรื่องกำเนิด หรือต้นกำเนิดร่วม(shared descend) ที่คนในกลุ่มชาติพันธุ์สืบทอด และปฏิบัติร่วมกันมาจนกลายเป็นที่มาและรากฐานของ กลุ่มที่มาของกำเนิดร่วมจนเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ มีลักษณะเป็นเรื่องเล่าของที่มา การอพยพ มาตั้งถิ่นฐานในที่ใหม่ความทรงจำร่วมถึงประวัติศาสตร์ การถูกกดขี่จากชาติพันธุ์อื่น เพลง ตำนาน และการละเล่น เช่นเดียวกับงานศึกษาของนิโคลัส แทป (Tapp 1989, อ้างถึงใน ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:36) ที่นำเสนอว่าจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ (historical consciousness) เป็นส่วน หนึ่งในการกำหนดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) โดยคนในกลุ่มชาติพันธุ์จะเลือกเอา บางสถานการณ์ หรือเรื่องราวบางเรื่องที่มีนัยสำคัญต่อตนเอง (แต่อาจไม่เป็นความจริงใน ประวัติศาสตร์) มาทำให้เป็นความจริงทางประวัติศาสตร์ ของกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย (ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:32-36) ซึ่งในปัจจุบันได้แต่งแต่อดีต เพื่อสร้างอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมา การสร้างประวัติศาสตร์ จึงเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่อง และเป็นกระบวนการต่อสู้ เพื่อนิยาม ความหมายของการมีตัวตนของกลุ่ม การสร้างประวัติศาสตร์ จึงเป็นเงื่อนไขของกระบวนการ สืบทอดฟื้นฟู และการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ราวสองทศวรรษที่ผ่านมา อัตลักษณ์หรือ ความมีตัวตนที่ได้ถูกสร้างขึ้นมานบนพื้นฐานของความเป็นรัฐชาติ ได้เคลื่อนตัวเข้าสู่จุดวิกฤตจน พังทลายลงในหลายประเทศ ชุมชนจินตนาการแบบเดิมที่วางอยู่บนเงื่อนไขแห่งความเป็นพลเมือง ของรัฐชาติ เริ่มเสื่อมความสำคัญลงอย่างรวดเร็วภายใต้ การถั่งโถมของกระแสโลกาภิวัตน์ ชุมชน จินตนาการในรูปแบบใหม่ที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ เชื้อชาติ และความเป็น

ท้องถิ่น เริ่มเข้ามามีบทบาทและความสำคัญมากขึ้น การก่อร่างสร้างตัวของชุมชนจินตนาการบนพื้นฐานของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ซึ่งกำลังเกิดขึ้นในภูมิภาคต่าง ๆ ทั่วโลกอาจมีรูปแบบที่แตกต่างกันออกไป ในกรณีของกลุ่มชาติพันธุ์ ที่เคยถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติอย่างหลวม ๆ และยังคงรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และชาติพันธุ์ของตนไว้ได้ กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มักมีการสืบทอดทางวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของตนเองแยกออกจากชนกลุ่มใหญ่ในรัฐชาติ ดังนั้น กระบวนการต่อสู้เพื่อแยกตัวหรือเรียกร้องอิสรภาพ จึงไม่ได้เน้นการผลิตของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมท้องถิ่น เพราะกลุ่มมีความต่อเนื่องทางวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์มาโดยตลอด แต่ในกรณีของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกผสมผสานในบางระดับและกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่วางอยู่บนพื้นฐาน ของการใช้ภาษาเดียวกันเชื้อชาติเดียวกัน ศาสนาเดียวกัน หรือสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่างจะมีความสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างตัวตนของคนพลัดถิ่น (ประสิทธิ์ ลิปรีชา 2547:170-171)

มิเชล ฟูโกต์ (Foucault 1986, อ้างถึงใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี 2541:6) ได้กล่าวว่ามนุษย์ไม่ได้ดำรงอยู่ในตัวของมันเอง แต่มีโครงสร้างถาวรแน่นอนในสมองของเขาซึ่งได้สร้างหรือกำหนดสรรพสิ่ง ตัวตนของมนุษย์ถูกผลิต ถูกกระทำจากโลกทางสังคมและเปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ แนวคิดนี้สอดคล้องกับงานของ เฟรดริก บาร์ท (Barth 1996, อ้างถึงใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี 2541:6) ใน Ethnic Groups and Boundaries อธิบายแนวคิดเรื่องเส้นขอบอันยืดหยุ่นของความเป็นชาติพันธุ์ ว่าเกิดจากการที่สมาชิกในกลุ่มนั้นสามารถที่จะเลือกใช้สมบัติทางวัฒนธรรม (cultural attribute) อย่างใดอย่างหนึ่งที่มีอยู่ ในการนิยามความเป็นตัวตนของตนเอง วัฒนธรรมจึงไม่ใช่แบบแผนปฏิบัติ หรือความเชื่ออันเดียว (a culture) ที่สืบทอดต่อเนื่องกันมาแต่โบราณ แต่เป็นพหุวัฒนธรรม (cultures) ที่คนเลือกและปรับเปลี่ยนเพื่อนำมานิยามตนเอง และกลุ่มขอบเขตหรือความเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่ขยับเขยื้อน และเปลี่ยนแปลงไปมาได้ คืออัตลักษณ์เป็นสิ่งที่เลื่อนไหลและปรับเปลี่ยนไปมาได้ (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี 2541:6-7) จากการศึกษาทบทวน และสังเคราะห์วรรณกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) ทำให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนเคลื่อนไหวความเป็นพลวัตอยู่ตลอดเวลา และไม่สามารถที่จะกำหนดตายตัวได้ถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แต่ขึ้นอยู่กับว่าจะนิยามกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งในเวลาใดเวลาหนึ่ง เพราะเพื่อให้ได้ผลประโยชน์สูงสุดแก่ตน (ยศ สันตिसุมภ์ 2543 : 123) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไม่ใช่สิ่งที่สามารถกำหนดตายตัวได้ สามารถมองหรือวิเคราะห์ได้หลายแง่มุม อัตลักษณ์เป็นสิ่งที่มนุษย์แต่ละกลุ่มแต่ละยุคสร้างขึ้นมาและสามารถสร้างขึ้นมาใหม่ได้ ขึ้นอยู่ว่าจะเลือกนิยามตนเองอย่างไร เช่น กลุ่มชาติพันธุ์จะกำหนดให้นิยามตนเองอย่างไร ในขณะที่เดียวกันคนกลุ่มใหญ่ในประเทศ กำหนดนิยามอัตลักษณ์ให้กลุ่ม ชาติพันธุ์อย่างไร ตัวตนของ

มนุษย์จึงถูกสร้างขึ้นจากกฎเกณฑ์ที่มาจากภายนอกตัวเขา โดยระบบสัญลักษณ์ และภาษาของวัฒนธรรมรอบตัวเรา ดังนั้นปัจเจกบุคคลอาจมีความแตกต่างหลากหลาย มีอัตลักษณ์เฉพาะตัว ซึ่งแท้ที่จริงเป็นผลผลิตของการสร้างขึ้นอย่างแตกต่าง หลากหลาย ในกระบวนการเรียนรู้ และกระบวนการทำให้เป็นมนุษย์ (ธงชัย วินิจจะกุล 2534:11)

ในงานวิจัยของ อรัญญา ศิริผล (2544) พบว่าอัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์ไม่ได้ถูกผูกขาดโดยกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเสมอไป ไม่ว่าชาติพันธุ์กลุ่มใด หรือแม้แต่รัฐไม่ได้ให้นิยามความหมายอย่างหยุดนิ่งตายตัวเป็นแบบเดียวเสมอไป แต่ “อัตลักษณ์” ความเป็นชาติพันธุ์กลับเป็นการสร้างขึ้น และสามารถถูกสร้างขึ้นใหม่ให้มีความหลากหลายและซับซ้อน มีความเลื่อนไหลและเปลี่ยนผ่านเพื่อใช้เป็นยุทธวิธีในการต่อรองและนำเสนอตัวเอง ที่ลื่นไหลไปตามเงื่อนไข สถานการณ์ และผลประโยชน์ที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างต่อเนื่อง และอัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์ไม่อาจถูกมองเป็นหนึ่งเดียวแบบ “ชนเผ่า” ดั้งเดิมที่มีรูปแบบเฉพาะเจาะจง แต่อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์กลับมีความหลากหลายซับซ้อน ที่ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างอำนาจเชิงสัญลักษณ์ในฐานะ โครงสร้างที่รัฐกระทำการครอบงำกับผู้กระทำ ที่มีชีวิตอันแตกต่างหลากหลายซับซ้อนมากขึ้น จากประสบการณ์การเรียนรู้ ฐานะชนชั้น และรุ่นวัย ทำให้เลือกยอมรับและแสดงอัตลักษณ์ของแต่ละกลุ่มต่างแตกต่างหลากหลายและซับซ้อน อัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นเกิดขึ้นจากความไม่มั่นคง จากตัวตนที่แตกกระจายท่ามกลางสังคมที่แตกต่าง คนพลัดถิ่นจึงได้สร้างพื้นที่ทางสังคมของเขายื่นมา จากการปกปิด ตัวตนจริง ๆ ของตนเองไว้ การสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นเรื่องของการสร้างความหมาย หรือการให้นิยามตนเองของกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้บริบทของสถานการณ์แวดล้อมหนึ่ง ๆ ในแต่ละช่วงเวลาของประวัติศาสตร์และเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์นั้นกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในสังคม ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงสังคมไปสู่ความเป็นรัฐประชาชาติสมัยใหม่ สังคมมีความหลากหลายมากขึ้น เกิดกลุ่มสังคมใหม่ ๆ เพิ่มขึ้น (รัตนา บุญมรรษะ 2546: 124-125)

กลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มจึงต้องสร้างอัตลักษณ์ของตนเอง เพื่อเรียกร้องสิทธิที่จะดำรงอยู่อย่างแตกต่าง และ ความเสมอภาคในการอยู่ร่วมกับคนส่วนใหญ่ในสังคม ทั้งนี้เพื่อปรับหรือลดความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เที่ยมมั่นให้ดีขึ้น อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ จึงเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม เป็นกระบวนการของการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ มีลักษณะเป็นพลวัต ไม่หยุดนิ่ง มีการต่อรองปรับเปลี่ยนและเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลาขึ้นอยู่กับเงื่อนไขต่าง ๆ ในโครงสร้าง ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในสังคมไทย อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์จึงไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว แต่ได้ผลิตซ้ำสร้างอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมาใหม่ เลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงไปตามความสัมพันธ์ที่ตนเองเผชิญ

ตอนที่ 5 แนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space)

การสร้างพื้นที่ทางสังคม ภายใต้เงื่อนไขและการจัดการกับปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น การแก้ปัญหาเหล่านั้นจะให้สอดคล้องกับทั้งแนวคิดและแนวทางปฏิบัติจึงเป็นภารกิจที่สำคัญในทางวิชาการ คำถามแรกที่จะต้องตอบก็คือ ทำอย่างไรจึงจะได้รับความชอบธรรม อันเป็นที่ยอมรับจากทุกฝ่ายในพื้นที่ทางสังคม ในเมื่อพื้นที่ทางสังคมดังกล่าว ได้กลายเป็นสนามการแข่งขันแย่งชิงอำนาจ ในเชิงสัญลักษณ์ในลักษณะที่แก่งแย่ง แข่งขัน สังคมที่มีความขัดแย้งต่อกันในเรื่องของอัตลักษณ์ อยู่ในสภาวะเหมือนกับสนามแห่งอำนาจภายในพื้นที่ทางสังคม สนามดังกล่าวประกอบไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย โครงสร้างการเมืองปกครอง ประเพณีวัฒนธรรม รวมทั้งการจัดการ โครงสร้างอำนาจจะต้องสอดคล้องกับการต่อสู้ทางสัญลักษณ์ และกลายเป็นส่วนหนึ่งในการผลิตซ้ำ และสร้างใหม่ของการต่อสู้เชิงสัญลักษณ์ ดังนั้นจึงนำแนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space) เป็นกรอบในการอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น

ในทางมนุษยวิทยามีการศึกษาเรื่องความสัมพันธ์ ระหว่างวัฒนธรรมกับพื้นที่อย่างกว้างขวาง งานศึกษาวัฒนธรรมในยุคแรก มีแนวโน้มที่มองวัฒนธรรมในลักษณะ แก่นสารนิยม (essentialism) โดยมองว่าผู้คนในแต่ละชุมชนไม่ค่อยมีการเคลื่อนย้ายผู้คนมีความผูกพันมีรากเหง้าทางวัฒนธรรมที่ผูกติดกับพื้นที่ อาณาเขตที่แน่นอน (Malki, 1999 อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:4) ซึ่งเป็นการกักขังวัฒนธรรมไว้กับอาณาเขตหรือดินแดน จากมุมมองนี้ ทำให้อัตลักษณ์ของบุคคลเป็นสิ่งที่ได้รับออกมาจากโครงสร้างทางการเมือง ศาสนาของสังคมดังกล่าว และทำหน้าที่ในการนิยามบทบาททางสังคมของคน อัตลักษณ์ (identity) ของคนคนหนึ่งจึงมีลักษณะที่แน่นอนตายตัว หยุดหนึ่งและไม่เปลี่ยนแปลง (Kellner 1986; Sorenson 1997; Lavie and Swedenburg 1996; Gilroy 1997, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:4) แต่ในสังคมยุคสมัยใหม่ มุมมองเช่นนี้ได้ถูกท้าทายโดยการเพิ่มขึ้น ของการไหลของประชากร สินค้า ข้อมูลข่าวสาร และความคิดทั้งภายใน และข้ามพรมแดนการปรากฏตัวของกรอบพหุวัฒนธรรมทั่วโลก ในงานของ Gupta and Ferguson (Gupta and Ferguson 1999a, 1999b, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:5) ได้นำเสนอมุมมองเกี่ยวกับความสัมพันธ์ ระหว่างวัฒนธรรมกับดินแดน (Place) ซึ่งได้ทะลายมุมมองที่มองวัฒนธรรมผูกติดตายตัวอยู่กับดินแดน (deterritorialized culture) และนำเสนอถึงความไม่ต่อเนื่อง (disjuncture) ของดินแดนและวัฒนธรรม การมองวัฒนธรรมจึงไม่สามารถยึดติดกับขอบเขตของชาติได้ ซึ่งปรากฏให้เห็นเด่นชัดในกรณีของผู้คนที่ใช้ชีวิตข้ามพรมแดนของชาติ (border crossings) ซึ่ง Gupta and Ferguson เสนอว่าคนที่เคลื่อนย้ายเหล่านี้จะมีจินตนาการเรื่องดินแดน (imagined community) ซึ่งดินแดนในจินตนาการของคนเหล่านี้เกิดจาก การใช้ความทรงจำของดินแดนมา สร้างโลกทางจินตนาการใหม่ในที่อยู่ใหม่

(Gupta and Ferguson 1999b:38, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:5) โดยที่บ้านเกิดก็ยังเป็นสัญลักษณ์ที่สำคัญสำหรับการสร้างบ้านใหม่ของคนเหล่านี้

การศึกษาของ Leonard และ Sorensen 1997, (อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:7) ก็ได้แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างการสร้างความเป็นท้องถิ่น การสร้างความเป็นชุมชน กับอัตลักษณ์ของผู้คนที่ถูกสร้างขึ้น เรื่องเล่าของคนพลัดถิ่น (displaced people) แสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์ไม่ได้มีลักษณะตายตัว แต่มีการต่อรอง การสร้างใหม่อยู่ตลอดเวลาภายใต้เงื่อนไขบริบททางสังคม ซึ่งคนไม่ได้ปล่อยตัวเองให้ถูกนิยามโดยพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น แต่มีความพยายามอย่างกระตือรือร้นการสร้างพื้นที่ และการควบคุมเหนือนิยามของอัตลักษณ์ที่ตนเองและคนอื่นสร้างขึ้น (Sorenson,1997:161 อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว2546:7) การศึกษาการสร้างความเป็นชุมชน การอัตลักษณ์ จึงไม่สามารถหลีกเลี่ยงการพิจารณาถึงบทบาท และความสำคัญของอำนาจ เพราะในการสร้างความเป็นชุมชนและการอัตลักษณ์ของผู้คนนั้น เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์ของการสร้างความแตกต่าง (construction of difference) ซึ่งต้องมีการผนวกรวม (inclusion) และการกีดกัน (exclusion) ซึ่งนำไปสู่การสร้างความเป็นอื่น (otherness) อัตลักษณ์และวัฒนธรรมจึงเป็นผลผลิตของความสัมพันธ์ของอำนาจ และความไม่เท่าเทียมกัน (Gupta and Ferguson 1999a : 13-14, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:7) ดังนั้นอัตลักษณ์ของคนจึงสามารถพิจารณาได้ในฐานะเป็นการผลิต (production) ซึ่งเป็นกระบวนการ (process) ที่ไม่เคยสมบูรณ์ แต่มีการเคลื่อนย้าย มีความหลากหลาย มีการเปลี่ยนแปลงและสร้างใหม่อยู่เสมอจากการปฏิสัมพันธ์กับสังคมและคนอื่น (Kellner1986; Hall 1997a;Hall1997b,อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:7) อัตลักษณ์จึงไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่อย่างเป็นสารัตถะควบคู่กับชุมชน ควบคู่กับท้องถิ่น การมองอัตลักษณ์ในลักษณะที่ไม่ตายตัว (fixity) แต่มีความเคลื่อนไหว (fluidity) (Woodward 1997:21, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว2546:8) ได้เปิดโอกาสให้สามารถได้พิจารณาอัตลักษณ์ ในแง่มุมของการช่วงชิง (contestation) การเปลี่ยนรูปใหม่ (reformulation) และการต่อต้าน (resistance) ในฐานะที่เป็นประสบการณ์ของการสร้างและการสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ และวัฒนธรรมของคนพลัดถิ่น (Gupta and Ferguson 1999a :18-19, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว,2546:8) กระบวนการสร้างความเป็นชุมชน ดำเนินควบคู่ไปกับการสร้างวัฒนธรรมด้วยจารีต และอัตลักษณ์ของผู้คนนั้น ไม่ได้ผูกติดอยู่กับอาณาเขตที่แน่นอน (deterritorialized culture) เกิดรอยแยกในความกลมกลืนระหว่างพื้นที่ กับวัฒนธรรม และผู้คน วัฒนธรรมและอัตลักษณ์ที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่ไม่เท่าเทียมกันจึงมีลักษณะยืดหยุ่น มีกระบวนการต่อรอง การสร้างใหม่ อยู่ตลอดเวลา เพื่อใช้ในการตีความต่อรอง และตอบโต้ต่อสถานการณ์ที่ตนเองเผชิญอยู่

วาสนา ละอองปลิว (2546:164-167) ได้ทำการศึกษาการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวคาระอั้งพลัดถิ่น พบว่า ภายใต้การเผชิญกับสภาวะชายขอบที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำระหว่างชาวคาระอั้งกับกลุ่มอำนาจที่หลากหลายได้แก่ ภาครัฐ กลุ่มชาติพันธุ์ที่แวดล้อม และทุน ชาวคาระอั้งพลัดถิ่น ก็ไม่ได้จำนนต่อสภาวะชายขอบของตนเองอย่างเฉื่อยช้า แต่ได้พยายามแสวงหายุทธวิธีต่าง ๆ ในการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเอง เพื่อให้ตนเองสามารถดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ภายใต้สถานการณ์ปัจจุบันที่กำลังเผชิญกระบวนการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของชนชายขอบ จึงไม่ได้นำไปสู่การนิยามความหมายการสร้างคุณค่าใหม่ให้หลุดพ้นไปจากคุณค่า วาทกรรมหลักของกลุ่มอำนาจ ในกรณีของชาวคาระอั้งการสร้างพื้นที่ทางสังคมเกิดขึ้นผ่านการนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับคุณค่า วาทกรรมของรัฐ และจัดวางตนเองใกล้ชิดกับอำนาจรัฐ เพื่อเปิดพื้นที่ทางสังคมของตนเองและพื้นที่ดังกล่าวก็ถูกใช้ในการจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจอื่นที่เหนือกว่า การสร้างพื้นที่ทางสังคมโดยจัดวางความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับรัฐเกิดขึ้นภายใต้บริบทของสถานภาพทางสังคม และความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวคาระอั้งกับรัฐมีความเหลื่อมล้ำกันสูง ซึ่งแตกต่างจากการต่อสู้เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เช่นชาวกะเหรี่ยงปกากะญอ ซึ่งมีเรื่องเล่าถึงความเชื่อมโยงของตนเองกับรัฐไทยมานานนับร้อยปี และสามารถอ้างความเป็นคนดั้งเดิม (indigenous people) ซึ่งเป็นคนชายขอบที่มีสถานภาพ และเครือข่ายที่กว้างขวางกว่า และการสร้างพื้นที่ทางสังคมจึงสามารถปรากฏผ่านการโต้ตอบ การเผชิญหน้ากับอำนาจรัฐโดยตรง เพราะอย่างน้อยการได้รับการยอมรับ ในฐานะคนดั้งเดิม (indigenous people) ก็ทำให้มีความมั่นคงในการอยู่ในประเทศไทย ในขณะที่ชาวคาระอั้งซึ่งมีสถานภาพของคนพลัดถิ่น ไม่ได้รับการยอมรับในฐานะคนดั้งเดิม การเผชิญหน้ากับรัฐอาจนำไปสู่ความไม่มั่นคงในการอยู่ในพื้นที่ประเทศไทยมากขึ้น สถานะที่เปราะบางทำให้ชาวคาระอั้ง เลือกอิงอยู่กับกลุ่มอำนาจ โดยเฉพาะรัฐมากกว่าคนชายขอบกลุ่มอื่นที่มีสถานะดีกว่า กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวคาระอั้งนี้ ผ่านการนิยามความหมาย อัตลักษณ์ของตนเองเกิดขึ้นควบคู่กับการกีดกัน และการนิยาม อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่แวดล้อมจากตนเอง อัตลักษณ์ของชาวคาระอั้ง จึงถูกสร้างขึ้นผ่านกระบวนการสร้างความแตกต่างระหว่างตนเองและกลุ่มอื่น เป็นผลของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน โดยพบว่าภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ต่างกัันของชาวคาระอั้ง ก็เลือกนำเสนออัตลักษณ์ที่ต่างกััน และความแตกต่างของเงื่อนไขทางสังคมที่คนแต่ละกลุ่ม ในชุมชนเผชิญก็ทำให้ชาวคาระอั้งแต่ละกลุ่ม เลือกนำเสนออัตลักษณ์ของตนเองที่ต่างกัันเลือกจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ต่างกััน ซึ่งแสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์ไม่ได้มีลักษณะหยุดนิ่งตายตัว แต่มีความเลื่อนไหลอยู่ตลอดเวลาภายใต้เงื่อนไข และบริบททางสังคมที่คนพยายามอย่างกระตือรือร้น

ในการสร้างพื้นที่การนิยามการต่อรองอัตลักษณ์ของตน ในท่ามกลางการถูกนิยามจากคนอื่น (Sorensen 1999, อ้างถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:166) พื้นที่ทางสังคมของชาวคาระอั้งจึงไม่ได้มีลักษณะหยุดนิ่ง แต่เป็นพื้นที่ของการต่อรอง (contested space) ระหว่างชาวคาระอั้งและกลุ่มอำนาจอื่น ขอบเขตของพื้นที่ทางสังคมของชาวคาระอั้งจึงไม่ตายตัว แต่สามารถถูกต่อรองและปรับเปลี่ยนไปตามการเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกี่ยวข้อง และเงื่อนไขที่ชาวคาระอั้งแต่ละกลุ่มเผชิญ การสร้างพื้นที่ทางสังคม อัตลักษณ์วัฒนธรรม ของคนชายขอบจึงได้ถูกเลือกสรรเพื่อผลิตซ้ำ สร้างใหม่อย่างหลากหลายในฐานะยุทธวิธีของการต่อรอง เพื่อสร้างความอยู่รอดให้กับตนเองในสภาวะชายขอบของสังคม

องรี เลอเฟบร์ (Lefebvre 1998, อ้างถึงใน กาญจนา แก้วเทพ 2544) ได้เขียนหนังสือชื่อ The Production of Space ให้ความหมายพื้นที่ออกเป็นสามประเภท คือ พื้นที่ทางธรรมชาติ หรือพื้นที่ทางกายภาพ (natural or physical space) พื้นที่ทางจิตใจ (mental space) และพื้นที่ทางสังคม (social space) ได้วิเคราะห์การผลิต “พื้นที่จริง” (Real space) “พื้นที่มีชีวิต” (live space) และแบ่งพื้นที่ทางสังคมออกเป็น 3 ประเภท (A triad concept) ได้แก่ ปฏิบัติการเกี่ยวกับแห่งที่ว่าง (spatial practice) การแสดงของพื้นที่ (representation of space) และภาพแสดงพื้นที่ (representational space) (Lefebvre 2004, มิเชล ฟูโก (Foucault 1986, อ้างถึงใน กาญจนา แก้วเทพ 2544) มีแนวคิดว่า “พื้นที่” (Space) ทำหน้าที่เชื่อมโยงพื้นที่ชนิดอื่น จำแนกออกได้ 2 ชนิด คือ พื้นที่ในอุดมคติ (the utopias) เป็นพื้นที่ในจินตนาการมีความสัมพันธ์คล้ายคลึง หรือตรงกันข้ามกับพื้นที่จริงทางสังคม แต่ไม่มีที่ตั้งจริงในสังคม พื้นที่ชนิดพิเศษ (heterotopias) เป็นพื้นที่ซึ่งมีรูปแบบพบเห็นได้ในสังคม มีสถานที่จริงเชื่อมโยงสะท้อนอยู่ระหว่าง พื้นที่ในอุดมคติกับพื้นที่จริงหลักการของพื้นที่ชนิดพิเศษ (principles of heterotopology) สรุปได้ว่าพื้นที่ชนิดพิเศษมีอยู่ในทุกสังคมวัฒนธรรม ได้แก่ พื้นที่ชนิดพิเศษขั้นวิกฤติ (crisis heterotopias) และพื้นที่ชนิดพิเศษซึ่งเบี่ยงเบนไปจากมาตรฐานหลักของสังคม (heterotopias of deviation) พื้นที่ชนิดพิเศษทำหน้าที่ในสิ่งที่นิยามกันให้ดำรงอยู่ พื้นที่ชนิดพิเศษสามารถอยู่ร่วมกับพื้นที่แบบอื่น ในที่ตั้งทางสังคม และมีหน้าที่เฉพาะพื้นที่ชนิดพิเศษเชื่อมโยงสู่มิติของเวลา พื้นที่ชนิดพิเศษทำงานภายใต้ระบบเปิดและปิดไปพร้อมกัน พื้นที่ชนิดพิเศษทำหน้าที่เชื่อมความสัมพันธ์ให้พื้นที่อื่นในสังคมเข้าด้วยกัน แนวคิดดังกล่าว นำมาประยุกต์ใช้เพื่อเป็นแนวทางค้นหาคำตอบว่า ปฏิบัติการเกี่ยวกับแห่งที่ว่างซึ่งเป็นปฏิบัติการทางสังคมถูกกำหนดขึ้นในพื้นที่แหล่งท่องเที่ยว โดยมีสถาบันใดเกี่ยวข้อง และสถาบันเหล่านั้นเกี่ยวข้องกับกับ “การผลิตพื้นที่” ใดๆ การแสดงของพื้นที่ซึ่งเป็นพื้นที่อยู่ในความนึกคิด มีการวางแผนใช้ประโยชน์จากส่วนต่าง ๆ ในพื้นที่แหล่งท่องเที่ยวอย่างไร ภาพแสดงพื้นที่ในฐานะผู้กระทำเป็นตัวสร้างความหมายเกี่ยวกับพื้นที่

ชนิดพิเศษ ในแหล่งท่องเที่ยวอย่างไร แปรเปลี่ยนหรือไม่ แนวคิดดังกล่าว จะช่วยให้มองเห็นปรากฏการณ์ สามารถวิเคราะห์องค์ประกอบ กระบวนการและเครือข่ายความสัมพันธ์ใน “พื้นที่ทางสังคม” และ “พื้นที่ชนิดพิเศษ” ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น “พื้นที่” เป็นองค์ประกอบที่เด่นชัดประการหนึ่งในงานเขียนเชิงอัตชีวประวัติที่ปรากฏในยุคหลังอาณานิคม ความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนและพื้นที่ไม่ว่าจะเป็นบ้านเกิด ชุมชน หรือรัฐชาติเป็นประเด็นหลักอันหนึ่งที่มีการศึกษามากแล้ว ในงานเขียนทางวรรณกรรม แต่สิ่งที่น่าสนใจในการศึกษางานเขียนเชิงอัตชีวประวัติ ในยุคหลังสมัยใหม่คือ การมองความหมายของพื้นที่ และความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่กับตัวตน ที่มาจากมุมมองของคนชายขอบ ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่ไม่เป็นที่ทาง หรือถูกมองว่าเป็นพวกพลัดถิ่นในสังคมของคนกลุ่มใหญ่ในการศึกษาเรื่องดังกล่าว ผู้ศึกษาได้หยิบยกงานเขียน 2 ชิ้น เพื่อใช้ในการวิเคราะห์ คือเรื่อง Obasan ซึ่งเขียนโดยนักเขียนชาวแคนาดาเชื้อสายญี่ปุ่น ชื่อ Kogawa (อ้างถึงใน ชุติมา ประกาศวุฒิสาร 2550) และเรื่อง The Woman Warrior ซึ่งเขียนโดยนักเขียนชาวอเมริกันเชื้อสายจีน ชื่อ Kingston (อ้างถึงใน ชุติมา ประกาศวุฒิสาร 2550) สิ่งที่ปรากฏในงานเขียนทั้ง 2 ชิ้นคือ การค้นหาอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์โดยผ่านการเล่าเรื่องในมิติของพื้นที่ (spatial narrative) ทั้งของ Kogawa และ Kingston ซึ่งให้เห็นว่า “การกลับบ้าน” โดยทางเรื่องเล่า มีความสำคัญสำหรับคนชายขอบ เนื่องจากการรื้อฟื้นความทรงจำเกี่ยวกับชุมชน สังคม และวัฒนธรรม ที่ถูกบดบังหรือทำให้ลึบเลือนในสังคมของคนกลุ่มใหญ่ ฉะนั้นความหมายของพื้นที่ในงานเขียนดังกล่าว จึงไม่เพียงแต่พื้นที่ทางกายภาพที่เป็นฉากในการดำเนินเรื่อง แต่เป็นพื้นที่ในจินตนาการที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างอัตลักษณ์ให้กับคนชายขอบ (ชุติมา ประกาศวุฒิสาร 2550)

องรี เลอเฟบร์ (Lefebvre 1998, อ้างถึงใน กาญจนา แก้วเทพ 2544) ได้สรุปว่า “พื้นที่” (space) ไม่ได้มีความหมายภายใต้ขอบเขตลักษณะทางภูมิศาสตร์ หรือมิได้มีลักษณะของความเป็นกลางเท่านั้น แต่เป็นพื้นที่แห่งการต่อสู้ของอำนาจต่างๆ ในสังคม พื้นที่จะถูกผลิต ผลิตซ้ำ ให้กลายเป็น “พื้นที่ทางสังคม” (social space) แบบต่าง ๆ เคลื่อนไหวตามกลุ่มอำนาจของผู้สร้าง ดังนั้นทุกแห่งหนสามารถถูกประดิษฐ์ขึ้นเป็น “พื้นที่ทางสังคม” หรือ “พื้นที่ชนิดพิเศษ” ได้หากมีปฏิบัติการทางสังคมเกิดขึ้นในบริเวณดังกล่าว เป็นการมองพื้นที่ในฐานะที่ถูกสร้างขึ้นในความสัมพันธ์ทางสังคม เพื่อใช้ในการต่อรองเพื่อสร้าง พื้นที่ทางสังคม อัตลักษณ์ วัฒนธรรม ของกลุ่มชาติพันธุ์ชายขอบ ซึ่งได้ถูกเลือกสรรเพื่อผลิตซ้ำ สร้างใหม่อย่างหลากหลาย ในฐานะยุทธวิธีของการต่อรอง ครอบได้ เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองของกลุ่มชาติพันธุ์

ตอนที่ 6 แนวคิดวาทกรรม (Discourse)

มิเชล ฟูโกต์ (Foucault 1986) เป็นนักปรัชญาประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศสที่มีความคิดสุดโต่งแบบสุดที่สุดในต้นศตวรรษที่ 20 แนวคิดของเขาได้เผยให้เห็นถึงโครงสร้างทางประวัติศาสตร์ ที่บิดเบือนจากข้อเท็จจริงผ่านรูป “วาทกรรม” และที่สำคัญวาทกรรมนั้นจะทรงพลังมากพอจะต้องเข้าสู่กระบวนการสถาปนา อำนาจ ในการสร้างชุดความรู้ขึ้นมาสิ่งเหล่านี้คือ ลัทธิ ในบริบททางสังคม กรณีคนบ้ามิได้เกิดขึ้นเพียงเพราะเขาเหล่านั้นบ้า แต่เกิดขึ้นมีกลุ่มบุคคลที่อ้างชุดความรู้หนึ่งในการจัดนิยาม ความบ้าและสถาปนาชุดความรู้เหล่านั้นโดยแบ่งแยก คนบ้า และคนปรกติซึ่งมีลักษณะการที่ต่างกัน เราจึงมิได้บ้าโดยธรรมชาติ แต่กระบวนการทำให้กลายเป็นคนบ้า ขึ้นอยู่กับอำนาจวินิจฉัยของแพทย์ผู้เชี่ยวชาญเช่นเดียวกับเกย์ เลสเบียน กระเทยที่ถูกสร้างนิยามจากกลุ่มคนที่จัดประเภทเพื่อแบ่งแยกระหว่าง ผู้ที่มีรสนิยมทางเพศต่างเพศกับผู้ที่มีรสนิยมทางเพศเดียวกันการนิยามเหล่านี้ จึงต้องอ้างอิงชุดความรู้ทั้งวิทยาศาสตร์ทั้งในการจำแนกแบบสัตว์สองเพศ หรือผู้มีจิตใจเบี่ยงเบนจากบรรทัดฐานทางสังคมหรือแนวคิดอื่น ๆ ที่เป็นประโยชน์ต่อการจัดจำแนกนิยาม และสร้างการยอมรับผ่านมิติทางประวัติศาสตร์ บุคคลผู้มีอำนาจในการสร้างชุดความรู้ จึงสามารถสร้างชุดวาทกรรม ต่าง ๆ เพื่อสร้างอำนาจมากดทับ ผู้ที่อยู่ภายใต้อำนาจ สร้างวัฒนธรรมหลักเพื่อผลักดันวัฒนธรรมชายขอบออกไปจึงพบเห็นคำว่า วัฒนธรรมราษฎร์ กับ วัฒนธรรมหลวง หรือวัฒนธรรมหลัก และวัฒนธรรมรอง โลกทัศน์แบบจัดจำแนกประเภท จากการสร้างชุดวาทกรรมขึ้นมา จึงมีสารัตถะสำคัญที่ว่าใครพูด มากกว่าที่จะบอกว่า เขาพูดอะไรเราจึงเลือกที่จะเชื่อวาทกรรม จากบุคคลที่มีอำนาจของการสถาปนาชุดความรู้มากกว่า ที่จะเข้าใจว่า ความหมายที่แท้จริง คืออะไรนั่นเองตัวอย่างที่เห็นได้ชัดในสังคมไทย คือ การเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ล้วนแล้วแต่มีอคติทางวัฒนธรรมแทบทั้งสิ้น คนหลายคนเรียก “กลุ่มมราบริ” หรือ “ขุมบริ” ในจังหวัดน่านว่าเป็นผีตอเหลืองแสดงว่าเราจัดประเภทให้พวกเขาเหล่านั้นไม่ใช่คน หรือเป็นผู้ที่มีพฤติกรรมประหลาดการนิยามเหล่านี้ ถือเป็นการเหยียดทางวัฒนธรรมและสร้างให้พวกกลุ่มชนเหล่านั้นเป็นชายขอบหรือเงาะซาไกก็ยังคงมีความหมายที่ไม่ดี เพราะเราจะหมายถึงคนป่าหรือคนป่าเถื่อนนั่นเอง แสดงว่าเราจำแนกให้พวกเขามีวัฒนธรรมที่ด้อยกว่าวัฒนธรรมหลัก ในขณะที่กลุ่มของพวกเขาถือเจ้าป่าคนของแผ่นดินที่เชี่ยวชาญสมุนไพรในนาม “นิกริตโต เซม้ง” การสร้างวาทกรรมจึงเป็นการต่อสู้ระหว่างอำนาจของกลุ่มที่มีอำนาจ และกลุ่มผู้ที่อยู่ภายใต้อำนาจ และประวัติศาสตร์ก็เผยให้เห็นความพ่ายแพ้ของกลุ่มชนเล็ก ๆ ที่ถูกผลักดันให้เป็นชนชายขอบการสถาปนาชุดความรู้ที่เรียกว่า “วาทกรรม” จึงเอื้อประโยชน์การสร้างความชอบธรรมในสังคม เพื่อประโยชน์ต่อการกดขี่ปกครองหรือระเบียบ เอาไว้ควบคุมผู้ไร้อำนาจจึงมีอาจด้านทานพลาญภาพเพราะเป็นเสียงจากชนกลุ่มเล็ก ๆ เช่นกลุ่มชาติพันธุ์ไร้สิทธิในที่ทำกิน เพราะไม่ใช่เจ้าของมาตุภูมิเพียงแต่เป็น

ผู้อพยพมาอาศัยแผ่นดินเพียงเท่านั้นซึ่งไม่เป็นธรรมอย่างยิ่งและยังได้สิทธิความเป็นพลเมืองชั้นสอง เพียงเพราะพวกเขามีอำนาจที่จะต่อสู้เรียกร้องที่เบาบางกว่ากลุ่มชนหลักพวกเขา จึงถูกเอารัดเอาเปรียบในหลายด้านและยังขาดโอกาสที่จะได้รับความเสมอภาคและความเท่าเทียมในสังคม

มิเชล ฟูโกต์ (Foucault 1986) ได้ให้ความหมายของวาทกรรมไว้ว่า หมายถึง กระบวนการสร้างความหมายโดยภาษาและสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ในสังคม ประกอบกันเป็น ความรู้ ความเข้าใจในเรื่องหนึ่ง ๆ ซึ่งส่งผลต่อการกำหนดค่าอะไรคือความรู้ ความจริง และอะไร ไม่ใช่วาทกรรมเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยสังคม ทั้งโดยกลุ่มที่ครองอำนาจและกลุ่มที่ต่อต้านอำนาจ จัดเป็นเทคโนโลยีทางอำนาจที่ถูกใช้ทั้งการเก็บกดปิดกั้นและจัดระเบียบวิถีชีวิตของคนในสังคม แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ถูกใช้เพื่อต่อต้านอำนาจ (counter discourse) ต่อต้านระเบียบที่วาทกรรมหลัก ครอบงำอยู่การวิเคราะห์วาทกรรมทำให้เห็นแง่มุมของอำนาจ โดยเฉพาะในแง่มุมของความรู้ได้ละเอียดอ่อนยิ่งขึ้นเมื่อวาทกรรมเป็นสิ่งที่ไม่สามารถอ้างได้ว่ามีผู้ผลิตผู้ควบคุมวาทกรรมอย่างชัดเจน อำนาจในแง่มุมของวาทกรรมเป็นอำนาจที่กระจายตัว แทรกซึมในแนวระนาบเชื่อมต่ออย่าง หลากหลาย ยากที่จะหาจุดกำเนิด จุดศูนย์กลางของการผลิตดังนั้นไม่ว่าผู้กระทำการใด ๆ ล้วนตก อยู่ภายใต้วาทกรรม หรือความสัมพันธ์อำนาจ ในเรื่องความรู้และความจริงด้วยกันทั้งสิ้นประเด็น ของการวิเคราะห์วาทกรรม ไม่ได้อยู่ที่คำพูดนั้น ๆ เป็นจริงหรือเท็จ แต่อยู่ที่กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งที่เป็น ตัวกำกับให้การพูดนั้น ๆ เป็นไปได้มากกว่าจะเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงวาทกรรมจึงไม่ใช่เป็นเพียง ผลลัพธ์ ซึ่งเกิดจากการต่อสู้เพื่อเปลี่ยนแปลงระบบของการครอบงำ แต่วาทกรรมในตัวของมันเอง นั้นคือการต่อสู้และการครอบงำ ที่มีต่อรูปแบบและวิถีชีวิตของผู้คนในสังคม

คำว่า “วาทกรรม” เข้ามาในวงการสังคมศาสตร์ไทยเป็นครั้งแรกในเชิงอรรถของ บทความเกี่ยวกับ ฌอง โบคริยาร์ด ของสุทธิพันธ์ จิระธิวัฒน์ และ จิรดี Tingsabhat ในวารสาร จดหมายข่าวสังคมศาสตร์ Vol.10 No.4 พ.ศ. - ก.ค. ค.ศ. 1988 (พ.ศ. 2531) อย่างไรก็ดีผู้ที่เป็นคน ใช้คำว่า “วาทกรรม” ในฐานะคำแปลของคำว่า “discourse” นั้นก็คือ สมเกียรติ วันทะนะ บรรณาธิการของจดหมายข่าวสังคมศาสตร์ คำว่าวาทกรรมนั้นก็ปรากฏตัวอย่างเต็มรูปแบบใน บทความ “ฟังวาทกรรมว่าด้วยอุทฺตวิทยา” ในจดหมายข่าวสังคมศาสตร์ Vol.11 No.1 1998 ซึ่ง หลังจากนั้นคำว่าวาทกรรมก็ได้มีการใช้ในวงวิชาการอย่างกว้างขวางขึ้นเรื่อย ๆ และขยายออกม นอกวงวิชาการในเวลาต่อมา แนวคิดเรื่องวาทกรรมที่นักวิชาการไทยนำมาเผยแพร่ราว พ.ศ. 2524- 2525 เป็นของ มิเชล ฟูโกต์ (Foucault 1986)ซึ่งพยายามเชื่อมโยงเรื่องสำคัญ 3 เรื่องเข้าด้วยกันนั้น คือ ความรู้ อำนาจและความจริง กล่าวโดยรวม ๆ ได้ว่าวาทกรรมเป็นการสร้างความรู้ การผลิต ความรู้ หรือ การนิยามความรู้บางอย่างขึ้นมาเพื่อให้มีอำนาจในการกำหนดความจริง ตัวอย่าง เช่นเรื่องของการพัฒนา เรานิยามคำว่า “การพัฒนา” ว่าเป็น “การทำให้ดีขึ้น” แล้วเราก็พยายามจะ

บอกว่าสภาพที่ดีขึ้นจากการพัฒนาเป็นความจริงเพียงอย่างเดียวเท่านั้น ทำให้คนคิดว่าการพัฒนา
 ย่อมทำให้ดีขึ้นเสมอ ในขณะที่ในความเป็นจริงการพัฒนา อาจจะทำให้เกิดผลกระทบด้านอื่น ๆ
 ด้วยก็ได้ วัตถุประสงค์เรื่องการพัฒนาจึงเป็นการนิยามให้การพัฒนามีความจริงแต่เพียงด้านเดียว ถ้า
 หากเรายอมรับคำนิยามนั้นมาและเชื่อว่ามันเป็นจริง เราก็อาจจะคิดว่าเรา “ด้อยพัฒนา” เรา “โง่ จน
 เจ็บ” อะไรต่าง ๆ นานา ความคิดนี้เองจะมีอำนาจมาควบคุมตัวเราให้ปฏิบัติไปในแนวทางที่เชื่อว่า
 การพัฒนาจะทำให้ดีขึ้นเสมอ อันจะทำให้เราเชื่อว่าสิ่งใดก็ตามที่มีคนมาบอกว่าเป็น หรือเกี่ยวข้องกับ
 การพัฒนา เราก็จะเชื่อและปฏิบัติตามโดยมั่นใจว่า สิ่งนั้นจะทำให้ชีวิตความเป็นอยู่เราดีขึ้นได้
 จริง ๆ เราจึงยินยอมมอบอำนาจให้รัฐเข้ามาจัดการชีวิตความเป็นอยู่ของเรา อันจะทำให้เกิดความ
 ขอบขรรคม ในการที่รัฐจะทำสิ่งใดต่อชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนก็ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อชีวิตความ
 เป็นอยู่ของชาวบ้านในชนบท เมื่อย้อนกลับไปดูงานของฟูโกต์ ที่มาของแนวคิดเรื่องวาทกรรมใน
 งานของฟูโกต์เกิดจากความพยายามที่จะอธิบาย ปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคมทุนนิยมยุคปัจจุบัน ฟูโกต์
 มองว่าการสร้างหลักเหตุผลต่าง ๆ นานาขึ้นนั้น แท้จริงแล้วมีลักษณะของ “การครอบงำความคิด”
 เพราะความคิดเหล่านี้มาควบคุมเราและแนวทางปฏิบัติของเรา เช่น การปลูกฝังให้เราขยันหรือมี
 วินัยโดยอ้างว่าเป็นการสร้างนิสัยที่ดีขึ้นจริง ๆ แล้วก็คือการเตรียมเราให้เป็นคนงานที่ดีเพื่อให้
 ระบบทุนนิยมดำรงอยู่ได้ ฟูโกต์จึงพยายามขุดลงไปเบื้องลึกถึงสิ่งที่เรากำลังเชื่อ หรือถูกครอบงำ
 อยู่เพื่อให้เห็นว่ามันไม่ใช่ความจริง แต่เป็นการนิยามหรือสร้างความจริงขึ้นมา เริ่มแรก ฟูโกต์ใช้
 แนวคิดเรื่องวาทกรรม มาวิเคราะห์คำนิยามเกี่ยวกับ “ ความบ้า ” เพื่อชี้ให้เห็นว่าการที่คนบ้าถูก
 มองว่าเป็นคนที่แตกต่างจากคนธรรมดาขึ้นเกิดจากการสร้างนิยามขึ้นมา ซึ่งการสร้างความหมายนี้
 เกิดขึ้น และทำงานร่วมกับการสร้างสถาบันที่ทำหน้าที่ดูแลรักษาคนบ้า เมื่อก่อนนั้น คนบ้ากับ
 คนธรรมดาอยู่ร่วมกัน ทำให้เราไม่รู้สึกรู้ว่าคนบ้ากับคนธรรมดาต่างกันเท่าใดนัก แต่เมื่อมีสถาบันที่
 เรียกว่าโรงพยาบาลบ้าเกิดขึ้น ก็ทำให้โรงพยาบาลบ้าเป็นเครื่องมือในการตอกย้ำ ความหมายของ
 “ความบ้า” ว่าเป็น “ความจริง” นอกจากนี้ สถาบันที่เกิดขึ้นยังกินความหมาย ทั้งในแง่ของการ
 เป็นสถานที่สำหรับให้คนบ้ามาอยู่ร่วมกันและวิชาการแขนงต่าง ๆ เช่น วิชาจิตวิเคราะห์ ที่ช่วยกัน
 สร้างเส้นพรมแดนขึ้นเพื่อแยกแยะระหว่างความบ้ากับความไม่บ้า และพรมแดนนี้จะถูกตอกย้ำ ให้
 นิยาม และทำให้เป็นจริงมากขึ้นด้วยวิชาความรู้ ด้วยสถาบันต่าง ๆ เช่น สถาบันทางวิชาการ
 สถาบันทางกฎหมาย ซึ่งช่วยกันทำให้เส้นพรมแดนนั้นชัดเจนมากยิ่งขึ้น เรื่องต่อมาที่ฟูโกต์ศึกษา
 คือเรื่องการแพทย์ โดยชี้ให้เห็นว่า “หมอ” เป็นคนที่สามารถ (และมีอำนาจ) ชี้ว่าคนนี้ป่วยหรือไม่
 ป่วย ดังนั้น พอหมอบอกว่าป่วย เราก็คิดว่าป่วยจริงเพราะหมอมีวิชาความรู้ที่จะมาสร้างเส้นแบ่งนี้
 ได้ ด้วยเหตุนี้ เมื่อเราเข้าโรงพยาบาล ก็หมายความว่าเรา “ป่วย” ไปเรียบร้อยแล้ว อีกเรื่องที่ฟูโกต์
 ศึกษาคือเรื่องคนคุก หรือนักโทษ เมื่อเราถูกกฎหมายกำหนด และถูกศาลตัดสินให้เราไปอยู่ในคุก

คุณก็จะทำหน้าที่ต่อความผิดทางกฎหมาย หรือความเป็นคนผิดกฎหมายและสร้างเส้นแบ่งระหว่างคนผิดกับคนถูก ทั้งที่จริง ๆ แล้ว เราไม่อาจทราบที่เราผิดหรือถูกกฎหมายอย่างที่เขายกจริง ๆ ไหม ในงานศึกษาชิ้นนี้ฟูโกต์ใช้คำว่า discipline and punish ซึ่ง discipline ในที่นี้ นอกจากจะหมายถึงกฎระเบียบต่าง ๆ แล้ว ยังหมายถึงสาขาวิชาหรือองค์ความรู้ต่าง ๆ ที่เข้ามาช่วยกันต่อความผิดทางกฎหมาย หรือคนถูกด้วยเรื่องสุดท้ายที่ ฟูโกต์ศึกษาคือเรื่อง sexuality กล่าวคือคนที่เป็นผู้หญิง ผู้ชาย หรือกะเทยจะถูกสร้างเส้นแบ่ง หรือถูกนิยามจากความรู้ทางชีววิทยา และการแพทย์ว่าเพศในลักษณะดังกล่าวเป็นสิ่งที่ต้องมีมาตั้งแต่ต้นแล้ว หลังจากที่มีการสร้างเส้นแบ่ง คนก็จะยอมรับความจริงตามที่เขานิยาม ความจริงที่เขานิยามนั้นก็กลายเป็นสิ่งที่มีความจำเป็นหรือควบคุมตัวเราให้ปฏิบัติไปตามที่เราเชื่อว่าเป็นจริงนั้น คือพอเรายอมรับเราก็จะถูกกำหนดโดยนิยามนั้นทันที (Foucault 1986)

ดังตัวอย่างของการนำแนวคิดเรื่อง “วาทกรรม” ในสังคมไทย ขอยกตัวอย่างค่านิยมของคำว่า “ป่า” ซึ่งมีความพยายามจะบอกว่าป่าคือธรรมชาติที่มีมาก่อนดั้งเดิม และพยายามจะเผยแพร่ความหมายนี้ออกไป จนทำให้เราคิดว่าคนที่อาศัยอยู่ในป่าแต่เดิมนั้น ไม่ควรจะต้องออกไป เนื่องจากป่ามีมาก่อน ที่จะมีคนมาอยู่ การนิยามแบบนี้ทำให้คนรู้สึกว่าการอยู่ในป่าเป็นสิ่งที่ผิดในขณะเดียวกัน ก็มีความพยายามที่จะตอบโต้จากคนที่อยู่ในป่าว่าคนอยู่ในป่าได้ ถ้ามีวิถีชีวิตและวัฒนธรรมที่สอดคล้องกับการรักษาป่า จากกรณีนี้ เราจะพบว่าการศึกษาเรื่องวาทกรรมนั้นมิได้มุ่งศึกษาเฉพาะเรื่องของวาทกรรมที่ครอบงำอยู่แต่เพียงด้านเดียวเท่านั้น แต่หากยังศึกษาเรื่องของการตอบโต้ทางวาทกรรมด้วย ซึ่งการตอบโต้นี้มีได้หลายรูปแบบ การศึกษาเรื่องวาทกรรมจึงมีทั้งการศึกษาเรื่องของการครอบงำการครอบงำความคิด และเรื่องของการกบฏและความพยายามในการ “ช่วงชิงความหมาย” ว่าใครจะมีสิทธิ์อย่างไรในการ (แย่งกัน) กำหนดนิยามให้เรื่องต่าง ๆ และทำอย่างไรให้นิยามนั้นเป็นที่ยอมรับของคนอื่น ตัวอย่างวาทกรรมในเรื่องอื่น ๆ เช่น “จินตนาการสำคัญกว่าความรู้” (อ้างว่ามาจากคำพูดของ อัลเบิร์ต ไอน์สไตน์) “หม่าคอมมิวนิสต์ไม่บอบ” (เริ่มโดยพระกิตติคุณโท ภิภุ ในช่วงเหตุการณ์ 6 ตุลา พ.ศ. 2519) “ชาวไทยทุกคนรักชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์” “ผู้หญิงมีค่าที่ความสวย” “เอ็นจีโอรับเงินต่างชาติ” ฯลฯ วาทกรรมแต่ละชุดในเรื่องเดียวกันจึงมีปฏิสัมพันธ์กันในเชิงขัดแย้ง อยู่เสมอ แต่ละวาทกรรมต่างก็มีฐานทางความคิดที่สร้างขึ้นมาสื่อสร้างความถูกต้อง ให้กับวาทกรรมของกลุ่มตน สิ่งที่สำคัญที่สุดน่าจะเป็นการช่วยให้เราได้ “เปิดมุมมอง” และตระหนักว่าสิ่งที่เรา (เคย) เชื่อว่าเป็นความจริงนั้น ที่แท้ กลับเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา อย่างเช่น วาทกรรมเรื่องการพัฒนา วาทกรรมเรื่องเศรษฐกิจพอเพียง หรือแม้กระทั่งวาทกรรมที่ว่าด้วยความเป็นไทยในกระแสหลัก วาทกรรมเหล่านี้ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อทำให้ผู้สร้างมี “อำนาจ” ในการกระทำสิ่งต่าง ๆ ได้อย่างชอบธรรม อย่างเช่น เมื่อเรานิยามว่าผู้ที่คิดยาบ้าคือคนไม่ดี

แม้เราฆ่าตายไป เราก็ไม่ผิด เช่นเดียวกับเมื่อก่อนที่มีการนิยามว่าคนที่เชื่อถือในแนวคิดคอมมิวนิสต์คือคนไม่ดี การฆ่าคนเหล่านี้จึงเป็นสิ่งที่ไม่ผิด (อย่างที่มีพระผู้ใหญ่วะศโนออกวิฑูว่าเปรียบเสมือนการฆ่าปลาถวายพระ การฆ่าคนที่เป็น “คอมมิวนิสต์” จึงไม่บาป) เมื่อนิยามหรือแนวคิดนี้แพร่หลายไปจนเป็นที่ยอมรับ หลายคนก็จะไม่ตั้งคำถามกับสิ่งที่เกิดขึ้น โดยวาทกรรมนั้นจะทำหน้าที่ปิดหูปิดตา ไม่ให้เรามองลึกลงไปถึงความจริงหรือแง่มุมอื่น ๆ ของสิ่งที่เกิดขึ้นเลย ทั้งที่เราอาจพบว่าสิ่งที่เกิดขึ้นนั้นสามารถมีหลายด้านและสามารถมองได้จากหลายแง่มุม มิได้เป็นความจริงเพียงอย่างเดียวและไม่ได้มีความจริงเพียงด้านเดียวการศึกษาเรื่องวาทกรรมจึงช่วยให้เรามองเห็นและตระหนักว่าเรื่องต่าง ๆ มีหลายด้าน ความเป็นจริงในเรื่องเดียวกันนั้นมีหลากหลาย ซึ่งตรงกันข้ามกับผู้สร้างวาทกรรมครอบงำที่พยายามจะบอกว่านิยามที่เขาำหนด หรือสร้างขึ้นนั้นเป็นสากล สามารถใช้ได้กับทุกกรณีและเป็นความจริงแท้เพียงอย่างเดียว (วาทกรรม 2551)

วาทกรรม จึงเป็นระบบและกระบวนการในการสร้าง/ผลิต (Constitute) อัตลักษณ์ (Identity) และความหมาย (Significance) ให้กับสรรพสิ่งต่าง ๆ ในสังคมที่ห่อหุ้มเราอยู่ ไม่ว่าจะเป็ความรู้อ ความจริง อำนาจ หรือตัวตนของเราเอง นอกจากนี้วาทกรรมยังทำหน้าที่ตรึงสิ่งที่สร้างขึ้นให้ดำรงอยู่และเป็นที่ยอมรับของสังคมในวงกว้าง (Valorize) กลายสภาพเป็นสิ่งที่เรียกในงานศึกษานี้ว่า “วาทกรรมหลัก” (Dominant discourse) หรือที่ฟูโกต์เรียกว่า “Episteme” (Foucault 1970b;1970a:55 และ 1972b:191-192, อ้างถึงใน ไชยรัตน์ เจริญสิน โอฟาร 2543:20) แต่ฟูโกต์เองไม่เห็นด้วยกับการวิเคราะห์แบบที่เรียกว่า “วาทกรรมหลัก” เพราะนอกจากจะทำใ้เรามองไม่เห็นความสลับซับซ้อนของการต่อสู้ระหว่างวาทกรรมแล้ว ยังอาจทำให้เราเข้าใจผิดไปได้ว่ามีการแบ่งแยกกันเด็ดขาด ระหว่างวาทกรรมหลักกับวาทกรรมรอง โดยยกให้วาทกรรมหลักมีอำนาจสมบูรณ์เด็ดขาด ทำใ้เรามองไม่เห็นการจับเกี่ยวระหว่างวาทกรรม และทำให้เรามองไม่เห็นอย่างัที่ฟูโกต์มองว่า วาทกรรมคือ ชุดของส่วนเสี้ยวที่ไม่มีวามต่อเนื่องสัมพันธ์กันแต่ต้องมาอยู่รวมกัน และอยู่รวมกันมิใช่ในฐานะที่เป็นเอกภาพหรือมีความมั่นคง แต่ในฐานะที่เป็นชุดของวาทกรรมที่มีความแตกต่างและหลากหลาย และต่างก็มียุทธศาสตร์เฉพาะตัวที่ไม่เหมือนกันในการมาอยู่รวมกัน (Foucault, 1978b:100, อ้างถึงใน ไชยรัตน์ เจริญสิน โอฟาร 2543:20) ขณะเดียวกันวาทกรรมก็ทำหน้าที่เก็บกด/ปิดกั้นมิให้อัตลักษณ์ หรือความหมายของบางอย่างเกิดขึ้น(subjugate) หรือไม่ก็ทำให้อัตลักษณ์และความหมายบางอย่างดำรงอยู่แล้วในสังคม เลื่อนหายไปได้พร้อม ๆ กันด้วย (displace) วาทกรรมคือรูปแบบของความคิด หรือกรอบความคิด เกี่ยวกับเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่มีลักษณะเป็นสถาบันและมีการสืบทอด ซึ่งแสดงออกผ่านทางารพูดและเขียนอย่างจริงจังเพื่อที่จะคงไว้ซึ่งลักษณะของวาทกรรม และการปรับเปลี่ยนลักษณะของวาทกรรมนั้น ๆ วาทกรรมแต่ละเรื่องมีระบบความคิด และเหตุผลของตนในการอธิบาย หรือมอง “ความจริง” ซึ่งวาทกรรม

เรื่องเดียวกันแต่ต่างระบบความคิดและเหตุผลก็จะมี ความแตกต่างกันออกไป ในการให้ธรรมาธิบาย ต่อเรื่องนั้น ๆ ดังนั้นในเรื่องเดียวกันจึงมีวาทกรรมหลายชุดที่เกี่ยวข้อง และวาทกรรมแต่ละชุด ก็มีความขัดแย้งหรือปฏิเสธ “ความจริง” ของวาทกรรมอีกชุดหนึ่งได้ นอกจากนี้แล้วการเกิดขึ้น ของวาทกรรมแต่ละชุดในแต่ละเรื่องย่อมมีจุดประสงค์ ตัวอย่างเช่น วาทกรรมของกลุ่มที่ต่อต้าน เกย์ ก็มีจุดประสงค์เพื่อที่จะต่อต้านชาย ที่มีพฤติกรรมรักร่วมเพศ และพยายามที่จะแสดงให้เห็นว่า พฤติกรรมรักร่วมเพศ เป็นพฤติกรรมที่ขัดต่อศีลธรรมอันดีของสังคมไทย และยังเป็น การละเมิด บรรทัดฐานของสังคม ตลอดจนถือว่าพฤติกรรมเช่นนี้เป็นสิ่งผิดปกติ และสมควรที่จะได้รับการ แก้ไขให้ถูกต้อง นี่ก็คือตัวอย่างหนึ่งของเป้าหมาย หรือวัตถุประสงค์ของวาทกรรมชุดหนึ่งเมื่อเป็น เช่นนี้วาทกรรมแต่ละชุดในเรื่องเดียวกัน จึงมีปฏิสัมพันธ์กันในเชิงขัดแย้งอยู่เสมอ วาทกรรม เกี่ยวกับเกย์ก็เช่นเดียวกันเมื่อศึกษาถึงรายละเอียดของวาทกรรมที่เกี่ยวกับเกย์แต่ละชุดแล้ว จะเห็น ได้ถึงลักษณะเฉพาะของ วาทกรรมเกี่ยวกับเกย์ในแต่ละชุดว่า แต่ละวาทกรรมต่างก็มีฐานทาง ความคิดที่สร้างขึ้น มา เพื่อสร้างความถูกต้องให้กับวาทกรรมของกลุ่มตนเอง

ฉะนั้น วาทกรรม จึงเป็นมากกว่าเรื่องของภาษาหรือคำพูด แต่มีภาคปฏิบัติการจริง ของวาทกรรม (discursive practices) ซึ่งรวมถึงจารีตปฏิบัติ ความคิด ความเชื่อ คุณค่าและ สถาบันต่าง ๆ ในสังคมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ ด้วย ฟูโกต์กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า วาทกรรมถูก สร้างขึ้นมาจากความแตกต่าง ระหว่างสิ่งที่สามารถพูดได้อย่างถูกต้องในช่วงเวลาหนึ่ง (ภายใต้ กฎเกณฑ์และตรรกะชุดหนึ่ง) กับสิ่งที่พูดได้อย่างแท้จริง สนามของวาทกรรมในขณะใดขณะหนึ่งก็ คือกฎเกณฑ์ว่าด้วยความแตกต่างนี้ ฉะนั้น วาทกรรมจึงสร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ ขึ้นมา ภายใต้ กฎเกณฑ์ที่ชัดเจน กฎเกณฑ์นี้จะเป็นตัวกำหนดการดำรงอยู่ การเปลี่ยนแปลงหรือการเลื่อน หายไปของสรรพสิ่งนั่นคือการควบคู่ไปกับสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่สังคมสร้างขึ้นยังมีการสร้าง และ การเปลี่ยนแปลงสิ่งที่ถูกพูดถึงโดยวาทกรรมอีกด้วย (Foucault 1972a :63, อ้างถึงใน ไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร 2543:21) อັดลักษณะและความหมายในความเห็นของฟูโกต์ จึงเป็นเรื่องของ การใช้อำนาจ และความรุนแรงเข้าไปบังคับยึดเหนี่ยวให้เป็นของวาทกรรมชุดหนึ่ง ขณะเดียวกัน วาทกรรมชุดดังกล่าว ก็จะเก็บกด บดบัง ปิดกั้น ขจัด หรือ ทำลายมิให้สิ่งที่แตกต่างไปจากอັดลักษณะ และความหมายของสิ่งที่วาทกรรมนั้นสร้างขึ้นมาปรากฏตัวขึ้น มากกว่าเป็นเรื่องของการผูกติดกัน อย่างเหนียวแน่นของคุณสมบัติเฉพาะ (Attributes) บางอย่างในตัวของสิ่งเหล่านั้นเอง ที่ทำให้เป็น อย่างที่เป็นอยู่อย่างที่นิยมเข้าใจกันจารีตปฏิบัติ และกฎเกณฑ์ของสังคมในรูปของวาทกรรม และ ภาคปฏิบัติการจริงของวาทกรรมในเรื่องนั้น ๆ ต่างหาก ที่เป็นตัวกำหนดอັดลักษณะและความหมาย ให้เกิดขึ้น ดังนั้น อັดลักษณะและความหมายจึงมีลักษณะลื่นไหล (elusive) เปลี่ยนแปลงไปตาม วาทกรรมที่สร้างสิ่งเหล่านั้นขึ้นมาไม่แน่นอนตายตัว หยุคนี้ หรือที่เรียกว่า “discursive/narrative

identity” สำหรับฟูโกต์ วาทกรรมเป็นมากกว่าเรื่องของภาษา คำพูดหรือการตีความ แต่เป็นเรื่องของอำนาจ และความรุนแรงที่แสดงออกมาในรูปของภาคปฏิบัติการจริงของวาทกรรม ในสังคม (discursive practices) หรือที่ฟูโกต์กล่าวไว้ในอีกตอนหนึ่งของปาฐกถานำขึ้นดังกล่าวว่า “ในทุกสังคม การผลิตวาทกรรมจะถูกควบคุม คัดสรร จัดระบบและแจกจ่ายภายใต้กฎเกณฑ์ชุดหนึ่ง ซึ่งมีหน้าที่พลิกแพลงเพื่อให้เรามองไม่เห็นถึง อำนาจ และอันตราย รวมตลอดถึงความหน้าเกลียดน่าสะพรึงกลัวของวาทกรรม เพื่อให้วาทกรรมดังกล่าวดำรงความเหนือกว่า / ความเป็นเจ้าในสังคม สำหรับสังคมปัจจุบันของเรา กฎเกณฑ์ที่รู้จักกันดีคือการกีดกัน/ปิดกั้น ในรูปแบบที่เราแสนจะคุ้นเคยและเคยชินอย่างมาก นั่นคือการห้ามทำ พูดสิ่งนั้นสิ่งนี้ วาทกรรมโดยสาระสำคัญแล้วก็คือ การพยายามศึกษา และสืบค้นถึงกระบวนการ ขั้นตอน ลำดับเหตุการณ์ และรายละเอียดปลีกย่อยต่าง ๆ ในการสร้างเอกลักษณ์และความหมายให้กับสรรพสิ่ง ที่ห่อหุ้มเราอยู่ในสังคมในรูปของวาทกรรม และภาคปฏิบัติการของวาทกรรมด้วยเรื่องนั้น ๆ ว่ามีความเป็นมาอย่างไร มีการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนำ (hegemony) ในการกำหนดกฎเกณฑ์ว่าด้วยเรื่องนั้น ๆ อย่างไรบ้างมีความเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับบุคคล สถาบัน สถานที่ เหตุการณ์อะไรบ้าง และผลกระทบที่เกิดขึ้นจากการสร้าง รวมตลอดถึงการเก็บกด/ปิดกั้น สิ่งเหล่านี้ของวาทกรรมนั้นมีอย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่ง หัวใจของวาทกรรมอยู่ที่มาจากพิจารณาค้นหา ด้วยวิธีการหรือกระบวนการใดที่สิ่งต่าง ๆ ในสังคมถูกทำให้กลายเป็นวัตถุ เพื่อการศึกษาเพื่อการพูดถึงของวาทกรรม หรือการพิจารณาถึงภาคปฏิบัติการจริงของวาทกรรมนั่นเอง วัตถุประสงค์ของวาทกรรมนี้ ฟูโกต์ไม่ได้หมายถึงโลกวัตถุที่สามารถจับต้องได้ แต่หมายถึงชุดของความสัมพันธ์ที่มีความสลับซับซ้อนในสังคม ที่เป็นตัวกำหนดการพูดถึงสิ่งนั้น ๆ เช่น สถาบันต่าง ๆ ในสังคม รวมตลอดถึงระบบเศรษฐกิจ กระบวนการทางสังคม แบบแผนพฤติกรรม จารีตปฏิบัติ เทคนิควิทยาการ ระบบการจัดประเภทแยกแยะต่าง ๆ ในสังคม แต่ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้นก็คือ ชุดของความสัมพันธ์ที่สลับซับซ้อนนี้ มิได้ดำรงอยู่ในตัว วัตถุประสงค์ของวาทกรรม หรือโลกแห่งความเป็นจริง แต่อยู่ภายนอกตัววัตถุประสงค์ของวาทกรรม และเป็นตัวกำหนดการดำรงอยู่ของวัตถุประสงค์นั้น ๆ อีกต่อหนึ่งในรูปของวาทกรรม หรือบรรดาปัจจัยเงื่อนไขต่าง ๆ ที่ก่อให้เกิดวาทกรรมขึ้นมา สิ่งที่วาทกรรมพูดถึง ก็คือการพิจารณาศึกษาถึงชุดของความสัมพันธ์ที่เป็นตัวกำหนดภาคปฏิบัติการของวาทกรรม จะเป็นตัวกำหนดของเขตขอบเขตของสิ่งที่พูด/สิ่งที่ศึกษาว่าจะพูดอย่างไร พูดเรื่องอะไร ใครเป็นผู้พูด จึงจะได้ความหมายสื่อสารกันรู้เรื่อง และเป็นที่ยอมรับกันในสังคม นอกจากนี้ภาคปฏิบัติการจริงของวาทกรรมยังสถาปนาผู้พูดที่เป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมให้มีอำนาจ มีความชอบธรรมในการพูดเรื่องนั้น ๆ อีกด้วย (ไชยรัตน์ เจริญสิน โอปาร 2543:24-29)

วาทกรรมจึงเป็นตัวกำหนดกฎเกณฑ์ว่าใครจะเป็นผู้พูด พูดอะไร พูดเมื่อไร และพูดอย่างไรใน ประโยคเดียวกัน ถ้าหากพูดโดยบุคคลที่มีฐานะทางสังคมแตกต่างกัน ต่างโอกาส ต่างสถานที่กัน ความหมายก็ไม่เหมือนกัน ซึ่งวาทกรรมเป็นระบบของอำนาจ ระบบของการผลิต/สร้าง และการเก็บกดปิดกั้น วาทกรรมเป็นเรื่องของ ระบบ ระเบียบ กฎเกณฑ์ เงื่อนไขและความเป็นไปได้ของการดำรงของสรรพสิ่ง วาทกรรมพยายามปิดบังฐานะของตัวเองในรูปของความรู้ ความจริง ความเป็นธรรมชาติ หรือความเป็นปกติธรรมดา วาทกรรมช่วยให้เราตระหนักว่า เรื่องของจุดยืน ความคิด ความเห็น ความเชื่อ ความรู้ ความหมาย ฯลฯ ของคนในสังคมนั้น มิใช่เป็นเรื่องของการ ไตร่ตรองอย่างรอบคอบหรือการตกลึกทางความคิด หรือเป็นผลมาจากการ ได้แย้งถกเถียงในเชิง เหตุผลหรือตรรกะล้วน ๆ แต่สิ่งเหล่านี้เป็นผลมาจากกฎเกณฑ์ของวาทกรรมชุดหนึ่งที่บุคคลนั้น รับมาและยึดถือไว้ นั่นคือ วาทกรรมเป็นตัวกำหนดจุดยืน ความคิด ความเห็น ความเชื่อ ความรู้ ความหมาย ฯลฯ ทำหน้าที่เก็บกดปิดกั้นกดทับแทนที่สวมรอยวัฒนธรรมท้องถิ่น ภูมิปัญญาพื้นบ้าน ในประเทศโลกที่สามไว้ ภายใต้อัตลักษณ์หรือตัวตนที่เรียกว่า “ความด้อยพัฒนา”

การสร้างวาทกรรมจึงเป็นการต่อสู้ระหว่างอำนาจของกลุ่มที่มีอำนาจ และกลุ่มผู้อยู่ ภายใต้อำนาจและประวัติศาสตร์ก็เผยให้เห็นความพ่ายแพ้ของกลุ่มชนเล็ก ๆ ที่ถูกผลักดันให้เป็นชน ขาขบการสถาปนาชุดความรู้ที่เรียกว่า “วาทกรรม” จึงเอื้อประโยชน์การสร้างความชอบธรรมใน สังคม เพื่อประโยชน์ต่อการกดขี่ปกครองหรือระเบียบ เอาไว้ควบคุมผู้ไร้อำนาจจึงมีอาจด้านทาน พลาญภาพเพราะเป็นเสียงจากชนกลุ่มเล็กเช่นกลุ่มชาติพันธุ์ไร้สิทธิในที่ทำกิน เพราะไม่ใช่เจ้าของ มาตุภูมิเพียงแต่เป็นผู้อพยพมาอาศัยแผ่นดินเพียงเท่านั้น ซึ่งไม่เป็นธรรมอย่างยิ่งและยังได้สิทธิ ความเป็นพลเมืองชั้นสองเพียงเพราะพวกเขามีอำนาจที่จะต่อสู้เรียกร้องที่เบาบางกว่ากลุ่มชนหลัก พวกเขา จึงถูกเอารัดเอาเปรียบในหลายด้านและยังขาด โอกาสที่จะได้รับความเสมอภาคและความ เท่าเทียมในสังคม การศึกษาแนวคิดวาทกรรมจึงมีทั้งการศึกษาเรื่องกระบวนการครอบงำทาง ความคิด และเรื่องของกลยุทธ์และความพยายามในการช่วงชิงความหมาย ว่าใครจะมีกลวิธีอย่างไร ในการกำหนดนิยามความหมายในเรื่องต่าง ๆ และทำอย่างไรให้นิยามเป็นที่ยอมรับของคนอื่นด้วย

บทที่ 3

ระเบียบวิธีวิจัย

การวิจัยครั้งนี้มีจุดมุ่งหมายที่ศึกษา การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น โดยมุ่งเน้นเรื่องกระบวนการหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบ ของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ว่ามีวิธีการและกระบวนการหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบอย่างไร ผู้วิจัยจึงใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research Methodology) เป็นเครื่องมือการศึกษาวิจัย และในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้นำเสนอข้อมูลพื้นฐานต่าง ๆ อาทิเช่น จำนวนประชากร สัดส่วนการประกอบอาชีพ เพศ สถานะทางการศึกษา เป็นข้อมูลเชิงปริมาณ (Quantitative) เพื่อประกอบในการอธิบายและทำความเข้าใจของข้อมูลเชิงคุณภาพในการวิเคราะห์ข้อมูล โดยเลือกชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี เป็นกลุ่มประชากรและพื้นที่ในการศึกษาวิจัยและเก็บข้อมูลภาคสนาม

ประชากรและผู้ให้ข้อมูลหลัก

ประชากรที่ใช้ในการศึกษาวิจัย คือ ผู้อาวุโส คนหนุ่มสาว ผู้นำหมู่บ้านทั้งที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณและผู้นำที่ได้รับการแต่งตั้งจากภาครัฐ ชาวไทยและพระภิกษุสงฆ์ ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ใกล้เคียง รวมถึงหัวหน้าครัวเรือนหรือผู้ที่อาศัยอยู่ในครัวเรือนที่สามารถให้ข้อมูลได้ (Key Informants) ที่อาศัยอยู่ในบริเวณชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี เป็นประชากรและผู้ให้ข้อมูลหลัก

การเก็บรวบรวมข้อมูล

1. แหล่งข้อมูลเชิงเอกสาร (Documentary research)

ผู้วิจัยได้ศึกษาค้นคว้าและรวบรวมข้อมูลพื้นฐาน ในการวิจัยจากข้อมูลเอกสาร จากผู้ที่ทำการศึกษาวิจัยไว้ก่อนแล้ว เช่น เอกสาร บทความ สารคดี ตำรา และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ทั้งที่เป็นภาษาไทย และภาษาต่างประเทศ ที่มีผู้ศึกษาประเด็นที่เกี่ยวกับ ประวัติความเป็นมาของชาว

กะเหรี่ยงพลัดถิ่น (Karen) ความเป็นชายขอบ (Marginalization) คนพลัดถิ่น (Diaspora) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) การสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space) และ วาทกรรม (Discourse) เพื่อใช้เป็นแนวทางในการวิเคราะห์ข้อมูล อันจะเป็นประโยชน์ในการศึกษาและเป็นแหล่งข้อมูลพื้นฐานประกอบในการเก็บข้อมูลภาคสนาม เช่น

ก. เอกสารข้อมูลของหน่วยงานราชการที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ พัฒนามุขมณฑลจังหวัดราชบุรี

ข. เอกสารทางวิชาการ ได้แก่ งานวิจัย วิทยานิพนธ์ที่เกี่ยวข้อง และหนังสือเกี่ยวกับแนวคิดทฤษฎีทางมนุษยวิทยา ทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ

2. แหล่งข้อมูลภาคสนาม (Field research)

ในการเก็บข้อมูลภาคสนาม ผู้วิจัยเข้าไปอาศัยอยู่ในชุมชน ซึ่งมีวิธีการในการเก็บรวบรวมข้อมูลที่หลากหลาย เนื่องจากในการศึกษาค้นคว้าหาความรู้ ความจริง หรือการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้น ที่เกี่ยวข้องกับพฤติกรรมของมนุษย์ โดยตรงจะมีลักษณะเป็นพลวัตคือมีการเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา ซึ่งการเก็บข้อมูลเชิงคุณภาพมีพื้นฐานแนวคิดอยู่ว่า “ถ้าอยากทราบว่าใคร ทำอะไร อย่างไร ก็จงเฝ้าดูและสังเกตพฤติกรรมของคนผู้นั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ย่อมทำให้เกิดความเข้าใจในการกระทำนั้น ๆ อย่างชัดเจนยิ่งขึ้น” (เบญญา ยอดดำเนิน แอ็ดดิกซ์ 2536:109) ซึ่งผู้วิจัยเก็บข้อมูลภาคสนามจากกลุ่มประชากรที่อาศัยอยู่ในบริเวณชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา กิ่งอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี ด้วยการสังเกต สอบถาม และสัมภาษณ์ในการดำเนินชีวิตประจำวันและกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชน เพื่อรวบรวมข้อมูลต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการวิจัย โดยมีขั้นตอนและรายละเอียดในการเก็บข้อมูลวิจัยดังนี้

ก. เข้าสำรวจพื้นที่ที่ใช้ในการทำวิจัย โดยให้พระภิกษุที่จำวัดอยู่ในพื้นที่ (วัดป่าพระธาตุเขาน้อย) ช่วยชี้แจงวัตถุประสงค์ในการศึกษาวิจัย และแนะนำตัวผู้วิจัยให้เป็นที่รู้จักของคนในชุมชน

ข. เข้าพบเจ้าหน้าที่ฝ่ายปกครอง เช่น ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน หรือผู้ที่เกี่ยวข้องกับชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา กิ่งอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี เพื่อขออนุญาตเข้าเก็บข้อมูลและขอความร่วมมือในการทำวิจัย

ค. สำรวจและทำแผนที่หมู่บ้าน เพื่อศึกษาสภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์ สภาพการตั้งถิ่นฐาน การประกอบอาชีพ ที่ดินทำกิน และโครงสร้างพื้นฐานของชุมชน เป็นต้น

ง. สร้างความคุ้นเคยกับชาวกะเหรี่ยงในชุมชน เพื่อทำให้เกิดความไว้วางใจ จะทำให้ได้ข้อมูลที่ครบถ้วนรอบด้าน ถูกต้อง และเป็นจริง

ง. สัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลในชุมชน เกี่ยวกับข้อมูลพื้นฐานของชุมชน ทั้งประวัติความเป็นมาของหมู่บ้าน วิถีชีวิต การคมนาคม การศึกษา การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก ระบบความเชื่อศาสนา การประกอบอาชีพ ขนบธรรมเนียมประเพณีวัฒนธรรม ลักษณะทางสังคม การปกครอง เศรษฐกิจ และการเมือง

จ. สังเกตและสัมภาษณ์ผู้ที่มีส่วนร่วมในการทำกิจกรรมต่าง ๆ ของชุมชนจากพิธีกรรม ความเชื่อ การทำมาหากิน และวิถีชีวิต เพื่อเป็นข้อมูลสำหรับการวิจัย

โดยมีขั้นตอนในการเก็บรวบรวมข้อมูลดังนี้

1. การสังเกตแบบมีส่วนร่วม (participant observation) ผู้วิจัยเข้าไปพักอาศัยอยู่ที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย ซึ่งอยู่ในพื้นที่ที่จะศึกษาสังเกตพฤติกรรมการดำเนินชีวิตประจำวันของกะเหรี่ยงพลัดถิ่นในชุมชน โดยจะเข้าไปมีส่วนร่วมทำกิจกรรมต่าง ๆ ที่สามารถจะเข้าร่วมได้อย่างสม่ำเสมอเสมือนเป็น สมาชิกคนหนึ่งของคนในชุมชน ด้วยการสังเกตเหตุการณ์ที่ปรากฏขึ้นในชุมชน ตั้งแต่ การทำมาหากินเลี้ยงชีพ ขนบธรรมเนียมประเพณีต่าง ๆ พิธีกรรมตามความเชื่อ เป็นต้น เพื่อที่จะได้พูดคุยกับคนในชุมชน ตั้งแต่กลุ่มผู้อาวุโส กลุ่มหนุ่มสาว จนถึงเด็ก ๆ เกี่ยวกับเรื่องราวและเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชน

2. การสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วม (Nonparticipant observation) เป็นการสังเกตโดยผู้วิจัยไม่ได้เข้าไปร่วมกิจกรรม และสังเกตโดยไม่ให้ผู้ถูกสังเกตรู้ตัว ซึ่งสังเกตจากพฤติกรรมทั่วไปของกะเหรี่ยงพลัดถิ่น เช่น ความสัมพันธ์ของคนในชุมชน การแต่งกาย

3. การสัมภาษณ์ (Interviews) เป็นการสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth interview) โดยผู้วิจัยใช้การสัมภาษณ์ทั้งสองรูปแบบ คือ การสัมภาษณ์แบบเป็นทางการ (Formal interview) และการสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ (Informal interview) ซึ่งทั้งสองรูปแบบผู้วิจัยเลือกใช้ตามความเหมาะสมและตามลักษณะของผู้ที่ให้ข้อมูล ดังนี้

3.1 การสัมภาษณ์แบบเป็นทางการ (Formal interview) ผู้ศึกษาวิจัยจะเลือกใช้วิธีการสัมภาษณ์แบบนี้กับกลุ่มผู้ให้ข้อมูลที่ มีความรู้ความเข้าใจในคำถามที่มีสาระเฉพาะเจาะจงตรงประเด็นที่ผู้วิจัยได้วางแนวคำถามในแบบสอบถามไว้ เช่น การสัมภาษณ์ กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน พระภิกษุสงฆ์ และชาวกะเหรี่ยงที่สามารถให้ข้อมูลได้

3.2 การสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ (Informal interview) เป็นวิธีการที่ผู้ศึกษาวิจัยใช้มากที่สุดในการวิจัยครั้งนี้ โดยการเลือกใช้กับกลุ่มที่ให้ข้อมูลที่เป็นชาวกะเหรี่ยงที่ให้ความร่วมมือโดยการพูดคุยอย่างเป็นกันเอง ด้วยการพูดคุยเกี่ยวกับเรื่องทั่วไป ๆ และโน้มเข้าสู่ประเด็นที่ผู้วิจัยมีความสนใจควบคู่ไปกับการสังเกตการณ์ เพื่อเป็นการสร้างความผ่อนคลาย และ

ความคุ้นเคยกับผู้ให้ข้อมูล ซึ่งผู้วิจัยจะเตรียมคำถามแนวกว้าง ๆ ไว้โดยใช้คำถามที่กำหนดขึ้นเป็นแนวทางในการสัมภาษณ์เท่านั้น เพราะในการพูดคุยสอบถามข้อมูล คำถามก็จะเปลี่ยนแปลงไปตามภูมิหลัง และประสบการณ์ของผู้ให้สัมภาษณ์ ซึ่งคำถามจะมีลักษณะที่ไม่เป็นทางการแต่จะเป็นไปในรูปแบบของการพูดคุยสนทนากัน โดยที่ผู้วิจัยใช้กลยุทธ์ที่ดีในการสนทนา คือ การกระตุ้นและทำให้ผู้ให้ข้อมูลเกิดความรู้สึกที่อยากเข้าร่วมในการสนทนา แต่ผู้วิจัยก็คอยระมัดระวังตัวอยู่เสมอที่จะไม่ชี้นำหรือยัดเยียดความคิด ความรู้สึกของตนเอง ใ้เข้าไปในการสนทนาโดยจะทำตัวเป็นผู้ฟังที่ดี และจดจำบันทึกข้อมูลด้วยสมุดบันทึก เครื่องบันทึกเสียง และกล้องถ่ายรูป นอกจากจะสัมภาษณ์กะเหรี่ยงพลัดถิ่นและบุคคลที่เกี่ยวข้องแล้ว สิ่งที่สำคัญที่ไม่อาจละเลยได้คือ สถานที่ต่าง ๆ ที่อยู่ในชุมชน เช่น วัดในหมู่บ้าน สถานที่ที่ใช้ในการทำพิธีกรรมต่าง ๆ เครื่องมือเครื่องใช้บางชนิด เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่บ่งบอกเรื่องราว ที่ไปที่มาและช่วยเพิ่มความชัดเจนให้กับข้อมูลที่ได้มาจากการสนทนาได้เป็นอย่างดี

การออกแบบสัมภาษณ์

แบบสัมภาษณ์ที่ใช้ในการวิจัย คำถามจะมีลักษณะกว้าง ๆ เป็นการถามเกี่ยวกับเรื่องทั่วไป เช่น สถานภาพ ความเป็นอยู่ ประเพณีวัฒนธรรม การประกอบอาชีพ การศึกษา เป็นต้น เป็นคำถามที่ถามเกี่ยวกับปรากฏการณ์ หรือเหตุการณ์ที่เกิดว่ามีกระบวนการค้นรณหลิหนึ่ความเป็นชายขอบอย่างไร ตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน และสิ่งที่คาดว่าจะเกิดในอนาคต โดยจะเลือกสัมภาษณ์ผู้นำชุมชน ทั้งที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ ผู้นำที่ได้รับการแต่งตั้งจากทางราชการ พระภิกษุสงฆ์ หรือตัวแทนของครัวเรือนที่สามารถให้ข้อมูลได้

การวิเคราะห์ข้อมูล

จากการรวบรวมข้อมูลทั้งข้อมูลเชิงเอกสาร และข้อมูลภาคสนามด้วยวิธีการต่าง ๆ ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ผู้วิจัยจะนำข้อมูลเหล่านั้นมาจัดเป็นหมวดหมู่ และ ตรวจสอบความถูกต้องครบถ้วนสมบูรณ์ของข้อมูลที่บันทึกไว้ ในแบบบันทึกการสังเกตและสัมภาษณ์ แล้วแยกประเภทของข้อมูลออกเป็นหมวดหมู่เพื่อความสะดวก ในการวิเคราะห์ข้อมูลเกี่ยวกับด้านต่าง ๆ ที่ทำการศึกษาเช่น การประกอบอาชีพ ขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรม เป็นต้น แล้วนำแนวคิด ทฤษฎี ความเป็นชายขอบ (Marginalization) คนพลัดถิ่น (Diaspora) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) การสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space) และวาทกรรม (Discourse) มาประกอบและอ้างอิงในการอธิบายข้อมูล แล้วนำเสนอรายงานผลการวิจัย ด้วยการเขียนแบบพรรณนาซึ่งในการวิเคราะห์ข้อมูลนั้นผู้วิจัยได้เน้นข้อมูลเชิงคุณภาพเป็นหลักสำคัญในการวิเคราะห์

แต่ในขณะเดียวกันผู้วิจัยก็นำข้อมูลเชิงปริมาณ เช่น ค่าเฉลี่ย ร้อยละ มาสนับสนุนข้อมูลเชิงคุณภาพ เพื่อให้การวิเคราะห์ข้อมูลเชิงคุณภาพมีความถูกต้อง และเที่ยงตรงตามข้อเท็จจริง แล้วสรุปผลของการศึกษาวิจัย ว่ากระบวนการของการสร้างพื้นที่ทางสังคม เพื่อหลีกหนีความเป็นชายขอบของกะเหรี่ยงพลัดถิ่นว่ามีกระบวนการอย่างไร และข้อเสนอแนะการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในครั้งต่อไป



ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

บทที่ 4

ผลการวิเคราะห์ข้อมูล

ประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา

จากการศึกษาข้อมูลจากเอกสารและจากการเก็บข้อมูลภาคสนามพบว่า ชาวกะเหรี่ยงในเขตจังหวัดราชบุรี ที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณชายแดนใกล้เทือกเขาตะนาวศรีเป็นกลุ่มที่อพยพมาจากเมืองทวายในประเทศพม่า ชาวกะเหรี่ยงรุ่นเก่าที่อยู่ในตำบลสวนผึ้งเล่าต่อกันมาว่า เมื่อราว 200 ปีเศษ ชาวกะเหรี่ยงถูกพม่ารุกราน เกิดสถานการณ์ความรุนแรง ความไม่มั่นคงในชีวิตและทรัพย์สินในพื้นที่บ้านเกิด ถูกเกณฑ์ไปเป็นแรงงาน ถูกจับไปเป็นทาส ถูกกดขี่ข่มเหงจนทนไม่ไหว ความรุนแรงในพื้นที่ที่ยังเชื่อมโยงไปสู่ประเด็นทางเศรษฐกิจด้วย จึงเป็นแรงผลักดันที่สำคัญในการอพยพสู่เมืองไทยของชาวกะเหรี่ยง เป็นเหตุผลให้ชาวกะเหรี่ยงพากันอพยพมาขอพึ่งพระบรมโพธิสมภารจากพระมหากษัตริย์ไทย

“สมัยก่อนปู่ตาตายเล่าให้ฟังว่า ตอนอยู่ฝั่งพม่าลำบาก ถูกทหารพม่า บังคับสารพัด ผู้ชายก็ถูกจับไปใช้งานให้แบกเสบียง ผู้หญิงก็ถูกข่มขืน หมดหน้าทีแล้วก็ฆ่าทิ้ง บ้านก็ถูกเผา มีญาติพี่น้องข้ามมาฝั่งไทย กลับไปเล่าให้ฟังว่า พอมายู่เมืองไทยแล้วสบาย ในหลวงใจดี ก็เลยพากันอพยพข้ามมาอยู่ฝั่งไทย” (จตุรงค์ บุญรุ่ง เรื่อง กิจ 2552)

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

ได้พาอพยพข้ามเทือกเขาตะนาวศรีเข้าชายแดนไทย ทางอำเภอไทรโยค จังหวัดกาญจนบุรี แล้วแยกย้ายกันไปอยู่ที่จังหวัดราชบุรีอพยพมาอยู่ที่บ้านเก่ากะเหรี่ยง และบ้านหนองกะเหรี่ยง (บ้านหนองนกกระเรียน) แล้วโยกย้ายต่อมาทางตะวันตกจนถึงลำน้ำภาชี ตั้งบ้านเรือนอยู่ในเขตอำเภอสวนผึ้งและอำเภอบ้านคา ที่บ้านพุน้ำร้อนจนมาถึงบ้านโป่งกระทิงบน กระจายกันตั้งบ้านเรือนตามที่ราบเชิงเขาและที่ราบริมฝั่งแม่น้ำภาชีที่ไหลผ่านบ้านคา บ้านบึง ถึงบ้านสวนผึ้ง บ้านป่อ และบ้านทุ่งแฝก อีกส่วนหนึ่งแยกไปทางใต้จนถึงต้นแม่น้ำเพชรบุรี นอกจากนี้ยังมีอยู่ที่ตำบลยางหัก อำเภอปากท่ออีกด้วย มีทั้งโพล่งที่อาศัยอยู่ในที่ราบริมน้ำ จกออร์อาศัยอยู่บริเวณต้นน้ำแม่ภาชี

ชาวกะเหรี่ยงเป็นชนพื้นถิ่นทางเทือกเขาตะนาวศรี หากข้ามเขาภูนี้ไปทางตะวันตก ก็คือรัฐมอญและรัฐกะเหรี่ยง ที่เป็นอาณาเขตของสหภาพเมียนมาร์หรือประเทศพม่า ชาวกะเหรี่ยงได้อาศัยทำมาหากินอยู่ในบริเวณเทือกเขานี้มาช้านาน ในยามไร้ศึก ชาวกะเหรี่ยงได้อยู่อาศัยทำมาหากินตามบริเวณนี้อย่างสงบสุข เมื่อเกิดศึกสงคราม ทั้งในอดีตจนถึงปัจจุบัน ชาวกะเหรี่ยงต้องเดือดร้อนจากภัยสงครามตลอดมา ชาวกะเหรี่ยงยังมีความสัมพันธ์อันดีกับอาณาจักรสยาม ในสมัยสมเด็จพระนเรศวรมหาราช มีผู้นำกะเหรี่ยงชื่อ สีน ภูมิโลกเพชร เข้าร่วมรบคราวตีตองอูในปี พ.ศ. 2142 แต่ในฐานะสามัญชนที่มีเมืองหรือรัฐอยู่ใกล้ชิดกันกับเมืองสยาม โอกาสที่ชาวกะเหรี่ยงจะเคลื่อนย้ายไปมาข้ามเทือกเขาตะนาวศรีย่อมจะเป็นไปได้มาก อีกทั้งส่วนกระตุ้นให้ชาวกะเหรี่ยงเคลื่อนย้ายมาดินแดนสยามมากยิ่งขึ้น และพระเจ้ากรุงสยามหลายพระองค์ ก็ทรงใช้ทักษะความชัดเจนพื้นที่ของชาวกะเหรี่ยง ให้เป็นกองสอดแนมและแจ้งข่าวศึก มีบทบาทในประวัติศาสตร์ชาติไทยหลายครั้งหลายครา สามารถปรับตัวจนได้รับความยอมรับจากสถาบันพระมหากษัตริย์ไทยมาแต่โบราณ (สุรพงษ์ กองจันทึก 2530:บทนำ) ในระยะเวลาที่ผ่านมา ก็ยังมีชาวกะเหรี่ยงเคลื่อนย้ายมาสู่ประเทศไทยอยู่เรื่อย ๆ จนมีความกลมกลืนและมีสถานภาพเป็นประชากรไทย มีบัตรประชาชนพร้อมกับคนไทย มีสถานภาพเป็นคนไทยโดยสมบูรณ์

ความเป็นมาของชาวกะเหรี่ยงโพลง ราชบุรี เพชรบุรี มีหลักฐานปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์ท้องถิ่น สุรพงษ์ กองจันทึก (2531:131-132) ได้รวบรวมไว้ว่า เมื่อพ.ศ. 2430 เป็นช่วงเวลาที่กะเหรี่ยงมีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นกว่าเดิม โดยทั้งผู้นำฝ่ายอังกฤษและไทยพยายามที่จะให้ชาวกะเหรี่ยงได้อยู่กันเป็นกลุ่มก้อน ฝ่ายปกครองของไทยได้ให้เกียรติ และยอมรับฐานะของผู้นำกะเหรี่ยง ชาวกะเหรี่ยงได้ให้ความจงรักภักดีกับฝ่ายไทยเช่นกัน องค์พระมหากษัตริย์ไทยสองพระองค์ คือ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาและสนพระทัยกะเหรี่ยงเป็นอย่างมาก และได้ทรงประกาศว่า “พระองค์ก็เป็นพระเจ้าแผ่นดินของพวกกะเหรี่ยงด้วย” เมื่อพ.ศ. 2433 ฝ่ายไทยและฝ่ายอังกฤษทำการสำรวจเขตแดนเพื่อทำข้อตกลง ว่าด้วยการปักปันเขตแดนจากวิกตอเรียพอยท์ (Victoria Point) ถึงบริเวณที่สูงของแม่น้ำสาละวิน บริเวณชายแดนเหล่านี้เป็นที่อยู่ของพวกละว้าและกะเหรี่ยง เพื่อไม่ให้ฝ่ายไทยเสียเปรียบและผลที่ตามมาทางการเมืองการปกครอง คณะผู้ตรวจราชการจึงไปตรวจตามบริเวณพื้นที่ราบของเมืองต่าง ๆ ได้แก่จังหวัดเพชรบุรี ราชบุรี และ กาญจนบุรี เพื่อตรวจตราหมู่บ้านกะเหรี่ยงตลอดจนทำการศึกษาอย่างละเอียด ถึงสภาพอาณาเขตบริเวณนี้ จะได้เข้าใจถึงสภาพความเป็นอยู่ของชาวกะเหรี่ยง ดังนั้น พระยาราชเสนาธิบดีแห่งมณฑลราชบุรีได้ออกตรวจเยี่ยมหมู่บ้านชาวกะเหรี่ยงในจังหวัดเพชรบุรี และราชบุรีด้วยตนเอง นอกจากนั้นท่านยังจัดให้มีการเลือกตั้งผู้ใหญ่บ้านและกำนัน ซึ่งกะเหรี่ยงไม่เคยได้ปฏิบัติหรือทำมาก่อน จากรายงานการเดินทางของท่าน

หลายครั้ง ได้กล่าวถึงชาวกะเหรี่ยงเหล่านี้ว่าแสดงออกถึงความกระตือรือร้นสามารถผสมกลมกลืนระหว่างไทยกับความเป็นกะเหรี่ยง และยินยอมต่อนโยบายการปกครองของรัฐบาลไทย จนมาถึง พ.ศ. 2435 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และพระอนุชาสมเด็จพระยาบรมราชานุภาพเป็นผู้นำเอาระบบการปกครองแบบเทศาภิบาลเข้ามาใช้ กะเหรี่ยงจึงเข้ามามีส่วนร่วมและมีสิทธิหน้าที่เช่นเดียวกับคนไทยตามรูปแบบการปกครองของรัฐบาลไทย เช่น การเสียภาษีให้แก่รัฐคนละ 6 บาท และมีหน้าที่รับราชการในกองทัพไทยด้วยแต่ไม่ใช่การถูกเกณฑ์ หรือบังคับตามระบบเจ้าขุนมูลนาย ไทยได้อาศัยกะเหรี่ยงเป็นกองสอดแนม ลาดตระเวน และกำลังพลในการสู้รบกับพม่า ขณะเดียวกันกะเหรี่ยงอาศัยผืนแผ่นดินไทยเพื่อหลบหนีความขัดแย้งกับพม่า อยู่กันลักษณะถ้อยทีถ้อยอาศัยอย่างสงบสุข มาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาถึงกรุงรัตนโกสินทร์นอกจากนั้น ผู้นำกะเหรี่ยงยังได้รับพระราชทานตำแหน่ง หลวงพิทักษ์คีรีมาศ เป็นนายกองหน้าด่าน ปกครองดูแลดินแดนแถบนี้ มาตั้งแต่ช่วงสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว และได้ปกครองดินแดนฝั่งตะวันตกของไทยตลอดมา แม้ภายหลังการยกเลิกระบบกินเมือง ด้วยการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 อันเป็นการสิ้นสุดของตำแหน่งเจ้าเมืองโดยที่ได้รับการแต่งตั้งให้เป็นนายอำเภอ ดูแลท้องถิ่นของตนเองแทน นายกองและนายด่านชาวกะเหรี่ยง ซึ่งต่างมีบทบาทสำคัญในการรักษาและป้องกันพระราชอาณาเขต มีการตั้งกองด่านรักษายลราชอาณาเขต และลาดตระเวนสืบข่าวในทางประวัติศาสตร์แล้ว รัฐบาลไทยให้การยอมรับการตั้งถิ่นฐานของชาวกะเหรี่ยงมานานแล้ว ตำแหน่งนาย กองและนายด่านถือเป็นข้าของแผ่นดิน ได้รับพระราชทานเบี้ยหวัดรายปีจากพระมหากษัตริย์ไทย และต้องไปถือน้ำพิพัฒน์สัตยา พร้อมทั้งถวายเครื่องราชบรรณาการแก่พระมหากษัตริย์ 3 ปี ต่อครั้ง ชุมชนกะเหรี่ยงในแถบนี้จึงถือเป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทย หากแต่ภายใต้ระบบการปกครองในสมัยก่อน ชุมชนเหล่านี้มีอิสระในการดูแลปกครองตนเอง ตลอดจนการดำเนินชีวิตภายใต้แบบแผนประเพณีแห่งการยังชีพด้วยวิถีทางของชาวกะเหรี่ยงเอง

อย่างไรก็ดีชาวกะเหรี่ยงที่มาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่อำเภอบ้านคา คือ กะเหรี่ยงเผ่าที่เรียกตนเองว่า หละโปล่ง/เหลอะโปล่ง (ออกเสียงพยางค์แรกไม่เต็มสระและเบากว่าพยางค์หลัง) มีความหมายว่า คน หรือ มนุษย์ แต่บางเอกสารที่กล่าวถึงกะเหรี่ยงราชบุรี ใ้ชื่อว่า กะโปล่ง , โปล่ง, โดพล่ว , โป่ว หรือโป ก็มี ขึ้นอยู่กับการตีความจากเสียงที่ได้ฟัง อีกทั้งข้อจำกัดของอักษรไทยไม่สามารถเขียนแทนเสียงทุกภาษาได้ จึงทำให้มีการเขียนชื่อ และเรียกชื่อกะเหรี่ยงราชบุรีเป็นหลากหลายแบบ ส่วนคำว่า “กะหรั่ง” นั้นชาวกะเหรี่ยงใช้เรียกกลุ่มที่มีลักษณะต่างด้อยกว่าตนเองและไม่ชอบให้ใครเรียกตนเองว่าเป็นกะหรั่ง จากการสังเกต และพูดคุยกับชาวกะเหรี่ยงบ้านคาพบว่าชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเรียกตนเองว่า “กะเหรี่ยงโปล่ง” เมื่อก่อนนี้กะเหรี่ยงในจังหวัดราชบุรีมีอยู่ที่อำเภอสวนผึ้งเป็นจำนวนมาก จากนั้นชาวกะเหรี่ยงเริ่มออกหาพื้นที่ทำกินไปเรื่อย ๆ จนไปถึง

บ้านทุ่งแฝก บ้านคา บ้านลำพระ และบ้านโป่งกระทิง สำหรับที่บ้านโป่งกระทิงนั้นน่าจะมียะกะเหียงมาอาศัยอยู่เมื่อประมาณ 80 ปีที่แล้ว ช่วงนั้นเป็นชาวกะเหรี่ยง เกือบ 100 เปอร์เซนต์ ซึ่งอยู่ในช่วงประมาณปลายรัชกาลที่ 8 สภาพพื้นที่ส่วนใหญ่เป็นพื้นที่ป่า มีสัตว์ป่าชุกชุม เช่น ช้าง กระทิง หมูป่า เก้ง กวาง คนไทยเริ่มเข้ามาอาศัยอยู่เมื่อประมาณปี พ.ศ. 2511 ซึ่งขณะนั้นนายเดชา ชีช่วง ได้ดำรงตำแหน่งเป็นผู้ใหญ่บ้านมีชื่อหมู่บ้านว่า “บ้านบนเขา” มีชื่อภาษากะเหรี่ยงว่า “กุยโน” ซึ่งขณะนั้นขึ้นอยู่กับตำบลสวนผึ้ง (ขณะนั้นอำเภอสวนผึ้งยังเป็นตำบล) กิ่งอำเภอจอมบึง (จุลศักราช 2552) คนกลุ่มแรกที่มาทำกินคือ นายเอ็ง กงจก ซึ่งย้ายมาจากอำเภอสวนผึ้ง มาอยู่ที่บ้านคาม่าจับจองหาที่อยู่อาศัยและหาพื้นที่ทำกิน เช่น ปลูกข้าว ปลูกพริกทำมาหากินตามแบบวิถีชีวิตของคนกะเหรี่ยง สับเปลี่ยนหมุนเวียนหาพื้นที่ทำไร่หมุนเวียนไปเรื่อย ๆ ลักษณะภูมิประเทศที่เต็มไปด้วยป่าเขาเนินดิน พื้นดินเป็นที่ชันเสียส่วนใหญ่ จึงไม่ค่อยมีการบุกกรุกตัดไม้ทำลายป่ามากนัก

นอกจากพื้นที่บ้านคาม่าป่าไม้อุดมสมบูรณ์แล้ว ยังพบแร่ดีบุกตามสันเขาอีกหลายแห่ง จึงมีการขุดร่อนแร่ขึ้นตั้งแต่ต้นสมัยรัตนโกสินทร์ หลังจากสงครามโลกครั้งที่ 2 ได้เริ่มเปิดการค้าเสรี มีการสัมปทานทำเหมืองแร่อย่างเป็นล่ำเป็นสัน บ้านคาเมื่อก่อนเป็นเมืองกันดาน ขาดการติดต่อกับคนนอก เริ่มเปลี่ยนแปลงไปเมื่อมีการให้สัมปทานขุดแร่ดีบุก เหมืองแร่ก็ถูกพัฒนามีการตัดถนนเข้าเหมืองระยะทางหลายสิบกิโลเมตรเพื่อลำเลียงเครื่องจักรไอน้ำ เครื่องยนต์ดีเซล เครื่องกลหนัก มาใช้ทำเหมือง ผู้คนหลั่งไหลเข้ามาเป็นประชากรของเหมืองแต่ละแห่งมากมายนับร้อย ๆ คนทำให้เกิดชุมชน เกิดตลาด มีไฟฟ้าน้ำบาดาลให้ใช้ มีวัด โรงเรียน สถานีอนามัย ร้านค้า มีแม่กระทิงบาร์ และบ่อน ในยามนั้นบ้านสวนผึ้งและบ้านคาจึงกึกกักและเริ่มมีการคมนาคมติดต่อกับผู้คนภายนอก ต่อมาแร่ดีบุกตก เหมืองเสื่อม ผู้คนอพยพไปอยู่ที่อื่น สวนผึ้งก็เงียบเหงาลง แต่ยังคงมีการค้าขายที่ชายแดนจนกระทั่งด่านปิดตัวลง การค้าขายจึงซบเซาลงอย่างมาก สภาพภูมิประเทศของสวนผึ้งและบ้านคานั้นขนาบด้วยเทือกเขาตะนาวศรีเป็นพรมแดนตะวันตกมีทั้งป่าเขา น้ำตก ธารน้ำภาษี แม้จะต้นน้ำไหลเชี่ยวแต่ก็เป็นลำธารที่ยาวไกล หล่อเลี้ยงชีวิตคน ต้นไม้ และสัตว์ในที่แห่งนี้ในแนวป่าลึก ชายแดนระหว่างไทยกับพม่ามีต้นไม้ใหญ่โตมากขนาดสี่คนโอบ ต้นไม้มีบรรดาหมู่ผึ้งและมีมมาทำรังรังขนาดใหญ่มาครั้งหนึ่ง ๆ กว้างเป็นเมตร ต้นหนึ่ง ๆ มีถึงกว่า 200 รังทีเดียวชาวบ้านกะเหรี่ยงจะอาศัยการตีรังผึ้งซึ่งถือเป็นน้ำหวาน ของป่าที่หวานหอมบริสุทธิ์จากดอกไม้ป่ามายังชีพ ต้นไม้แห่งรังผึ้งนี้ชาวบ้านกะเหรี่ยงเรียกว่า “โหมซ่าเลียง” ชาวไทยเรียกว่า “ต้นชวนผึ้งหรือชวนผึ้ง” ยังมีน้ำผึ้งหวานหอมบริสุทธิ์แท้จากป่าวางขายกันอยู่ แม้จะน้อยลงไปอย่างมากแล้วก็ตามแต่ก็ยังมาจากแนวป่าเขตพม่าเสียส่วนใหญ่ บ้านคาเริ่มเป็นที่รู้จักของผู้คนเมืองกรุงอีกครั้งในยุคเศรษฐกิจเบ่งบานเป็นฟองสบู่อีกครั้งหนึ่ง ระหว่างปี พ.ศ. 2530 - 2538 ก็เพราะความมั่งคั่งตามธรรมชาติ

ธรรมชาติแวดล้อมไปด้วยป่าเขาทำให้ผู้คนนิยมมาท่องเที่ยวในดินแดนแห่งนี้เกิดการจัดสรรที่ดินมีบ้านพักแบบรีสอร์ทที่ขึ้นมากมายมีร้านอาหารการกินขึ้นเรียงรายตามสองข้างถนนนับจากเขตจอมบึงไล่เรื่อยมาจนสุดถึงชายแดนของอำเภอสวนผึ้ง

แต่เดิมนั้นอำเภอบ้านคาอยู่ในเขตปกครองของอำเภอสวนผึ้ง จังหวัดราชบุรี แต่เนื่องจากอำเภอสวนผึ้งมีอาณาเขตกว้างขวาง และมีประชากรมาก ท้องที่บางตำบลอยู่ห่างไกลตัวอำเภอ ทำให้เจ้าหน้าที่ออกตรวจตราดูแลทุกข์สุขของราษฎรได้ไม่ทั่วถึง และสภาพท้องที่โดยทั่ว ๆ ไปมีแนวโน้มว่าจะมีความเจริญขยายตัวมากขึ้นเรื่อย ๆ ในภายหน้า กระทรวงมหาดไทยจึงได้แบ่งท้องที่อำเภอสวนผึ้งตั้งเป็นกิ่งอำเภอ เรียกว่า “กิ่งอำเภอบ้านคา” ตั้งแต่วันที่ 1 กรกฎาคม 2540 เป็นต้นมา มีเขตการปกครองแบ่งออกเป็น 3 ตำบล คือตำบลบ้านคา ตำบลบ้านบึง และตำบลหนองพันจันทร์ ในครั้งแรกมีหมู่บ้านรวม 29 หมู่บ้าน จนถึงปัจจุบันมีหมู่บ้านทั้งหมด 40 หมู่บ้าน พื้นที่ตั้งที่ว่าการกิ่งอำเภอบ้านคาเดิมมี ลุงกระรอก และป้าซ่ง กงจก เป็นชาวกะเหรี่ยงที่อพยพเข้ามาอยู่ที่บ้านคาเป็นคนแรก ๆ และได้จับจองเป็นเจ้าของครอบครองที่ดินทำกินไว้เป็นจำนวนมาก (น้อย กงจก 2552) ต่อมาจึงได้แบ่งเนื้อที่ประมาณ 75 ไร่ ได้ยกที่ดินแปลงนี้ทั้งหมดให้กับหน่วยพัฒนาการเคลื่อนที่ ในสมัยนั้นใช้เป็นที่ตั้งหน่วย ซึ่งหน่วยพัฒนาการเคลื่อนที่ได้ก่อสร้างอาคารสำนักงาน และโรงเรียนสำหรับเก็บเครื่องจักรกล และเครื่องมือเครื่องใช้ต่าง ๆ สมเด็จพระศรีนครินทร์บรมราชชนนีได้เคยเสด็จเยี่ยมราษฎรในพื้นที่แห่งนี้เมื่อวันที่ 29 กรกฎาคม 2514 และพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ฯ พระบาทสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถก็เคยเสด็จเยี่ยมเยียนราษฎร เมื่อวันที่ 23 พฤษภาคม 2518 ต่อมาเมื่อหน่วยพัฒนาการเคลื่อนที่หมดภารกิจได้มอบที่ดินแปลงนี้คืนให้กับคณะกรรมการหมู่บ้านดูแลรักษา ต่อมาสภาตำบลบ้านคาในสมัยนั้นพิจารณาเห็นว่าควรกันพื้นที่ไว้เป็นสถานที่ตั้งของส่วนราชการต่าง ๆ ในอนาคต ชาวบ้านได้ช่วยกันรักษาพื้นที่แห่งนี้ไว้จนกระทั่งกระทรวงมหาดไทยได้ประกาศแบ่งพื้นที่อำเภอสวนผึ้ง ตั้งเป็นกิ่งอำเภอบ้านคาขึ้น และได้ใช้พื้นที่แห่งนี้เป็นที่ตั้งที่ว่าการกิ่งอำเภอบ้านคา รวมทั้งเป็นที่ตั้งของส่วนราชการต่าง ๆ ของกิ่งอำเภอบ้านคา อีกหลายหน่วยงาน ซึ่งจะนำความเจริญให้แก่ท้องถิ่นต่อไปในอนาคต ต่อมาคณะรัฐมนตรี ได้มีมติเมื่อวันที่ 15 พฤษภาคม 2550 อนุมัติหลักการร่างพระราชกฤษฎีกาตั้งอำเภอ (รวม 81 อำเภอ) และพระราชกฤษฎีกาได้ประกาศในราชกิจจานุเบกษา และมีผลบังคับเมื่อพ้นสิบห้าวันนับแต่วันประกาศในราชกิจจานุเบกษาเป็นต้นไป ซึ่งส่งผลให้กิ่งอำเภอบ้านคาเป็นอำเภอตั้งแต่วันที่ 8 กันยายน 2550 เป็นต้นไป ดร.วงศ์ศักดิ์พานิชย์ อดีตผู้ว่าราชการจังหวัดราชบุรี ได้เป็นประธานในการเปิดป้ายที่ว่าการอำเภอบ้านคา ตามโครงการอำเภอเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว เนื่องในวโรกาสมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 80 พรรษา 5 ธันวาคม 2550 เมื่อวันที่ 8 กันยายน 2550 อำเภอบ้านคานั้นตั้งอยู่ริมทางหลวงสายชัยภูมิ-โป่งกระทิง ในท้องที่หมู่ที่ 1 ตำบลบ้านคา

อยู่ห่างจากตัวจังหวัดราชบุรี มาทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ประมาณ 57 กม. อยู่สูงจากระดับน้ำทะเลปานกลาง 167 เมตร มีพื้นที่ประมาณ 1,026 ตารางกิโลเมตร

ตารางที่ 1 แสดงกลุ่มประชากรชาวกะเหรี่ยงในเขตจังหวัดราชบุรี

อำเภอ	หมู่บ้าน	กลุ่มบ้าน	ครัวเรือน	ชาย	หญิง	รวม
สวนผึ้ง	21	8	810	2,239	1,941	4,180
บ้านคา	8	-	293	936	605	1,568
ปากท่อ	2	2	99	257	244	501

ที่มา : วุฒิ บุญเลิศ และคณะ. เมื่อกะเหรี่ยงสวนผึ้งลุกขึ้นมาพูด. โครงการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคกลาง. กรุงเทพฯ ฯ : สำนักงานสนับสนุนการวิจัย สำนักนายกรัฐมนตรี, 2546:59)

ชาวกะเหรี่ยงราชบุรีก็ คือ ประชากรที่มีภาษาและวัฒนธรรมหลายอย่างเป็นแบบฉบับเฉพาะตนเอง มีบรรพบุรุษเคยเคลื่อนย้ายไปมา มีความสัมพันธ์กับชนกลุ่มอื่น ๆ เช่น นำของป่ามาแลกเปลี่ยนกับชาวเมืองราชบุรี มีวิถีการดำรงชีพด้วยการทำไร่ ทำนาและหาของป่ามีภาษาพูดเป็นของกลุ่มตนเองซึ่งเป็นคนละครึ่งกับภาษาของชาวไทยกลุ่มอื่น ๆ ญาติมิตรของชาวกะเหรี่ยงที่ตั้งภูมิลำเนาอยู่นอกดินแดนสยาม จึงกลายเป็นคนอื่น ส่วนชาวกะเหรี่ยงที่ตั้งภูมิลำเนาในดินแดนสยาม เรียนรู้ภาษาไทย ปฏิบัติตามกฎหมายไทย จึงเป็นคนไทยในเวลาต่อมา โดยมีวัฒนธรรมกะเหรี่ยง (เช่น ภาษา ประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อ การกระทำ) เป็นแม่แบบของการเริ่มเรียนรู้สิ่งรอบตัว ชาวกะเหรี่ยงราชบุรีก็ไม่ต่างจากชาวไทยทั่ว ๆ ไป ครอบครัวของชาวกะเหรี่ยงจัดเป็นครอบครัวเดี่ยว ประกอบด้วย พ่อ แม่ และลูก ๆ เฉลี่ยจำนวนประชากรในแต่ละครอบครัวจะมีประมาณ 4-5 คน โดยปกติแล้วชาวกะเหรี่ยงจะมีลูกมาก เพราะไม่รู้วิธีการคุมกำเนิด บางครอบครัวอาจมีถึง 8-11 คน แต่ส่วนมากจะเสียชีวิตเนื่องจากการทำคลอดที่ไม่ถูกวิธี และจากโรคภัยไข้เจ็บเช่น โรคมาลาเลีย ไข้ฉี่หนู อหิวาตกโรค (พระเจ้า สุขจะดี 2552) ส่วนคำว่ากะเหรี่ยงหมายถึงกะเหรี่ยงโพล่ง ส่วนกะหรั่งก็คือกะเหรี่ยงจกอร์ สำหรับคำว่ากะหรั่งมีความหมายว่า ผู้ด้อยกว่า ดังนั้นผู้ที่ถูกเรียกว่า กะหรั่ง จึงไม่ค่อยพอใจนักปัจจุบันเพื่อความสามัคคีทางการได้บัญญัติคำใหม่เรียกชนกลุ่มกลุ่มนี้รวมกันว่า "ไทยตะนาวศรี" กลุ่มกะเหรี่ยงยังรักษาวัฒนธรรมประเพณีของตนเองไว้ โดยเฉพาะพิธีกินข้าวห่อในเดือนเก้าชาวกะเหรี่ยงจะสวมชุดกันเต็มยศ ไปมาหาสู่กันจากหมู่บ้านต่าง ๆ ฟันนึ่งก็จะ

มาร่วมกินข้าวห่อกันเรียกขวัญคืนจากป่าดง แต่อาจมีบางคนที่มีเมื่อเอ่ยคำว่ากะเหรี่ยงอาจจะนึกถึงชายหรือหญิงที่สวมเสื้อทรงกระสอบ คือเสื้อที่ตัดเย็บจากผ้าฝืนขนาดหนึ่งวา ทบให้ปลายบรรจบกันเสร็จแล้วจึงเย็บด้านข้างโดยเหลือส่วนที่ไม่ต้องเย็บไว้ราวหนึ่งคืบเพื่อเป็นที่สอดแขนที่กึ่งกลางของรอยพับบนนั้น ตัดแหวกกลางให้เป็นช่องพอแก่การสวมหัวให้ลอดผ่านได้ บริเวณนี้จะกลายเป็นคอเสื้อ เรียกกันอย่างล้าลองว่า “เสื้อกะเหรี่ยง”

ในความเป็นจริงประเทศไทยมีกะเหรี่ยงอยู่หลายท้องถิ่นแม้ได้ชื่อว่าเป็นชาวกะเหรี่ยงเช่นเดียวกันก็ตาม แต่การแต่งกายตามวัฒนธรรมไม่เป็นรูปแบบเดียวกัน เช่น หญิงกะเหรี่ยงโพล่งที่อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน มักโพกผ้าเขียว นุ่งผ้าถุงแดง สวมกำไลทองเหลืองหลาย ๆ วง และแต่งกายเช่นนี้ในชีวิตประจำวัน แต่กะเหรี่ยงราชบุรีนี้มีความใกล้ชิดกับชาวไทยท้องถิ่นอื่น ๆ มาก ถ้าไม่มีเทศกาลหรืองานพิธีสำคัญ จะไม่พบเห็นการแต่งกายตามแบบวัฒนธรรมเดิมบ่อยนัก ส่วนรูปแบบการแต่งกายที่ถือได้ว่าเป็นลักษณะเฉพาะของชาวกะเหรี่ยงราชบุรี คือหญิงจะสวมเสื้อสีน้ำเงินหรือสีคราม มีลายสีขาว ชมพู เหลือง ส้ม หรือแดง ตามที่เห็นว่าสวยงามปักแทรกในแนวตั้ง บริเวณบ่าและต้นแขน หน้าอกเสื้อปักรูปวงกลม ตรงกลางวงกลมปักเดินเส้นสีต่าง ๆ คล้ายเป็นประกายออกจากศูนย์กลางวงกลม ตัวเสื้อยาวเกือบถึงเข่า และนุ่งซิ่นลายแทรกแนวอนดินซิ่นสูงเหนือตาตุ่มเล็กน้อย ส่วนเด็กหญิงมีเสื้อผ้าดอกสถานภาพผู้สวมใส่ที่อายุยังไม่ถึง 15 ปี คือนุ่งชุด ซึ่งเป็นทั้งเสื้อและซิ่นในตัวเดียวกันยาวครอมเข่า ชุดนี้ทำด้วยผ้าฝ้ายสีขาว กั้นแขนและขอบคอสีแดง ส่วนล่างปล่อยให้ชายครุยหรือปักเดินเส้นด้ายสีแดง บางคนอาจนำลูกปัดมาร้อยที่อกเสื้อเพื่อเพิ่มความสวยงาม การแต่งกายของชายจะสวมเสื้อผ้าฝ้ายตัวใหญ่หลวม ๆ คอกลม แขนยาวสามส่วน ผ่าอก มีกระดุมหรือใช้ผ้าเนื้อเดียวกับเสื้อทำสายผูกแทนกระดุม โพกหัวด้วยผ้าสีโดยรวบขมวดให้เป็นปมเชิดเหนือหน้าผากและนุ่งโจงกระเบนด้วยผ้าสีพื้น เช่น ม่วง เทา น้ำตาล เป็นต้น การแต่งกายด้วยรูปแบบเช่นนี้ โดยเฉพาะการนุ่งผ้าม่วงหรือโจงกระเบน น่าจะเป็นรูปแบบหนึ่งของผู้มีศักดิ์ชาวกะเหรี่ยงที่เคยได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์ ถือว่าเป็นขุนนางของราชสำนักสยาม แต่ยังคงลักษณะเด่นเป็นวัฒนธรรมกะเหรี่ยงราชบุรี คือผ้าโพกศีรษะ ขมวดปมเหนือหน้าผากเหมือนนอแรดหากเป็นผู้นำชายชาวกะเหรี่ยงไว้ผมยาวแล้วรวบขมวดปมไว้เหนือหน้าผากแทนการโพกผ้า เมื่อเทียบการแต่งกายของทหารกะเหรี่ยงทางตะวันตกมีผ้าโพกศีรษะเช่นกัน แต่สวมชุดยาวสีน้ำตาล มีลายแทรกสีแดงเป็นริ้วแทรกในแนวตั้ง ไม่นุ่งโจงกระเบน น่าจะเป็นชุดเครื่องแต่งกายที่บ่งบอกเผ่าพันธุ์กะเหรี่ยง อีกทั้งมีความเก่าแก่ดั้งเดิมกว่าการนุ่งผ้าม่วงหรือโจงกระเบน อันเป็นแบบแผนของขุนนางชาวสยามการนุ่งโจงกระเบนของชาวกะเหรี่ยง จึงสันนิษฐานว่าเป็นรูปแบบของผู้มีบรรดาศักดิ์เท่านั้น ไม่ใช่การแต่งกายอันเป็นเครื่องหมายบ่งบอกชาติพันธุ์กะเหรี่ยงแต่ประการใด

โอกาสที่ชาวกะเหรี่ยงบ้านคา จะแต่งกายตามแบบวัฒนธรรมให้เป็นที่สังเกตได้เช่นนี้ มักอยู่ในช่วงงานประเพณีสำคัญเท่านั้น ส่วนในวิถีชีวิตตามปกติชาวกะเหรี่ยงราชบุรีก็นุ่งห่มเสื้อผ้าตามสมัยนิยม งานประเพณีที่สำคัญของชาวกะเหรี่ยงที่บุคคลภายนอกสามารถเข้าไปเยี่ยมชม เชื่อมเชื่อม ชุมชนชาวกะเหรี่ยงได้แก่ งานประเพณีผูกแขนเรียกขวัญ (กินข้าวห่อ) งานประเพณีบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำหมู่บ้าน (พิธีบูชาต้นไม้ใหญ่)

จากข้อมูลข้างต้นจะเห็นได้ว่า แม้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาได้อยู่อาศัยในประเทศไทยมานานแล้ว จนมีสถานะเหมือนกับคนไทยทั่วไป แต่ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาก็ยังคงดำเนินชีวิตภายใต้แบบแผนประเพณีแห่งการยังชีพด้วยวิถีทางของตนเอง ที่เป็นลักษณะเฉพาะของกลุ่มชาติพันธุ์ การที่กลุ่มชาติพันธุ์มีวัฒนธรรมเฉพาะเป็นของตนเอง ได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความเป็นอื่นจากรัฐให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ชาวกะเหรี่ยงก็ไม่ได้สยบยอมต่อสิ่งที่รัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นหยิบยื่นให้ แต่ได้แสวงหาวิธีการต่าง ๆ เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบให้กับตนเองภายใต้ความสัมพันธ์ของอำนาจที่เผชิญ

การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงหนีความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา

ประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาในสังคมกะเหรี่ยง ได้สร้างกรอบของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงและพื้นที่ต่าง ๆ ที่กะเหรี่ยงได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานและมีผลการผลิตอัตลักษณ์ของกะเหรี่ยง ซึ่งมีการเลื่อนไหลปรับเปลี่ยนไปตามบริบทนั้น ๆ ทั้งด้านสังคม วัฒนธรรม การเมืองการปกครอง เศรษฐกิจ ทำให้อัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงไม่มีคุณสมบัติเฉพาะตัวอีกต่อไป และการนิยามกรอบความเป็นตัวตนก็ได้ถูกสร้างขึ้น ภายใต้ความสัมพันธ์ของผู้มีอำนาจที่อยู่เหนือการครอบครองอำนาจทางชาติพันธุ์นั้น ๆ นับตั้งแต่มีการบันทึกเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงที่อาศัยอยู่ตั้งแต่พม่าจนเข้ามาถึงพื้นที่ในประเทศไทย สังคมกะเหรี่ยงเป็นสังคมที่อยู่ภายใต้อำนาจของกลุ่มต่าง ๆ มาโดยตลอด ถึงแม้ในช่วงของการสร้างชาติจะได้มีการสถาปนารัฐกะเหรี่ยงขึ้นมา แต่อย่างไรก็ตามสภาพของรัฐกะเหรี่ยงก็ยังขาดอิสรภาพ และตกอยู่ภายใต้การปกครองของรัฐบาลพม่า การสร้างความหมายของชาติของกะเหรี่ยง ถูกสร้างขึ้นผ่านประวัติศาสตร์ในรูปแบบของชุมชนจินตนาการร่วมกัน เพื่อช่วยในการสร้างอำนาจให้กับรัฐและประชากรของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงที่นับตั้งแต่ยุคการตื่นตัวของชาตินิยม ในช่วงอาณานิคมประกอบด้วยผลพวงของการสร้างสังคมของกะเหรี่ยงที่ผ่านอาณานิคม คือ อังกฤษ ในกระบวนการลดทอนอำนาจของกลุ่มพม่าในสังคมอาณานิคม กระบวนการดังกล่าวได้ส่งผลให้ก่อเกิดรัฐอิสระต่าง ๆ ขึ้นมากมายหลังอาณานิคม และสร้างปัญหาให้เกิดผลกระทบต่อชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ โดยเฉพาะรัฐชายขอบอย่างรัฐกะเหรี่ยง ที่ในสังคมสมัยอาณานิคมพื้นที่ของรัฐกะเหรี่ยงเป็นจุดยุทธศาสตร์ ทั้งในการปักปันเขตแดนระหว่างไทย-พม่า

ทั้งนี้เพราะสภาพที่อุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ชายแดน เช่น ป่าไม้ สัตว์ต่าง ๆ ดังนั้นหลังจากพม่าได้รับเอกราช ทำให้การแย่งชิงดินแดนในพื้นที่ในรัฐกะเหรี่ยง ผ่านการใช้กำลังทหารเพื่อพยายามควบคุมดินแดนของรัฐกะเหรี่ยง และมีผลทำให้ประชากรกะเหรี่ยงส่วนหนึ่งมีสภาพกลายเป็นอื่นเป็นคนชายขอบของสังคม บริบททางสังคมของกระบวนการกลายเป็นชายขอบที่สำคัญก็คือบริบทการสร้างรัฐชาติ และบริบทการพัฒนาประเทศ กระบวนการพัฒนาที่เน้นการใช้ประโยชน์สูงสุดและกำไรสูงสุดทางด้านเศรษฐกิจเป็นหลัก ได้ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงแก่ชีวิตผู้คนอย่างมหาศาลด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะ “คนชายขอบ” ที่นอกจากจะไม่ได้มีส่วนร่วมในการกำหนดนโยบาย และยุทธศาสตร์การพัฒนาเศรษฐกิจแล้ว กลุ่มชาติพันธุ์ถูกจำกัดพื้นที่ในการเข้าถึงทรัพยากรและการแบ่งปันผลประโยชน์จากกระบวนการพัฒนาเศรษฐกิจ ถูกมองเป็นเพียงปัจจัยการผลิต เป็นแหล่งทรัพยากรเป็นแรงงาน แต่ประเด็นที่สำคัญคือคนชายขอบมักตกเป็นเหยื่อของการพัฒนา ต้องแบกรับความเสี่ยงและผลด้านลบของการพัฒนา เพื่อให้การพัฒนาในภาพรวมราบรื่นหรือไม่ก็เป็นกลุ่มที่ขัดขวางการพัฒนาของรัฐ (สุริชัย หวันแก้ว 2550: 5) ที่พัฒนาประเทศภายใต้ร่มเงาอิทธิพลของกระแสทุนนิยม กระแสโลกาภิวัตน์ และการก่อตัวของแนวคิดเรื่องรัฐชาติสมัยใหม่ ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ถูกเบียดขับ ให้กลายเป็นกลุ่มคนชายขอบ และผู้ด้อยโอกาสในทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม ทรัพยากรและการเมือง ด้วยความแตกต่างทางด้านชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ประเพณีความเชื่อ และค่านิยมทางความคิดของพวกเขาคนชายขอบจึงมัก มีชีวิตที่อยู่กับการถูกทอดทิ้ง ถูกเอาเปรียบ และถูกเอาประโยชน์ ถูกกีดกันไม่ให้เข้าถึงทรัพยากร ฯลฯ คนเหล่านี้อยู่นอกสายตา และไม่เคยถูกเหลียวแลที่จะให้ได้รับการช่วยเหลือจากรัฐไทย

ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยง จึงเกิดจากการถูกแยกตัวตนออกจากศูนย์กลาง ในความเชื่อหรือวาทกรรมชุดหนึ่งที่ถูกอธิบายโดยกลุ่มผู้มีอำนาจในสังคม หรือผู้ที่อยู่ศูนย์กลางของโครงสร้างสังคม ความสัมพันธ์จึงเกิดขึ้นอย่างหลอแหลและเชื่อมโยงกัน ขณะเดียวกันชาวกะเหรี่ยงรู้สึกว่าคุณค่าตนเองขาดความมั่นคงและคลุมเครือกับสถานภาพที่เป็นอยู่ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงต้องค้นหา “พื้นที่” ของตนเอง เพื่อแสดงถึงความมั่นคงและอัตลักษณ์ของตนในสังคม ซึ่งเรามักจะพบว่ากลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มีบุคลิกลักษณะเฉพาะ และสามารถปรับเปลี่ยนตามการเปลี่ยนแปลงของสังคมและวัฒนธรรม ชาวกะเหรี่ยงจึงมักมีชีวิตที่อยู่กับการถูกทอดทิ้ง ถูกเอาเปรียบ และถูกเอาประโยชน์ ถูกกีดกันไม่ให้เข้าถึงทรัพยากร ฯลฯ คนเหล่านี้อยู่นอกสายตา และไม่เคยถูกเหลียวแลที่จะให้ได้รับการช่วยเหลือ กลุ่มชายขอบจึงเป็นกลุ่มที่ยังไม่ถูกกลืนเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มใหญ่อย่างสมบูรณ์ เป็นกลุ่มที่ละทิ้งวัฒนธรรมเดิมของตนไปบางส่วน และยังไม่ได้เป็นที่ยอมรับอย่างสมบูรณ์ ในวัฒนธรรมใหม่ที่กลายมาเป็นวิถีชีวิตของตน จึงมีลักษณะเป็นวัฒนธรรมผสมเพราะฉะนั้นทัศนคติคุณค่า และแบบอย่างพฤติกรรมที่แสดงออกมา จึงมิได้มีลักษณะเป็นแบบวัฒนธรรมใดวัฒนธรรม

หนึ่ง อันเป็นสาเหตุให้เกิดความหลากหลายไม่กลมกลืน ทั้งนี้ทำให้การปรับตัวและการต่อสู้ดิ้นรน เพื่อเอาตัวรอดภายใต้สถานการณ์ดังกล่าว จึงเป็นสาระสำคัญของวิถีชีวิตของประชากรที่อาศัยอยู่ในวัฒนธรรมชายขอบ ฉะนั้นจากสาเหตุต่าง ๆ ทำให้สามารถสรุปประเด็นการเป็นชายขอบได้ดังนี้ คือ

1. ความเป็นชายขอบเป็นผลมาจากการจัดวางตำแหน่งในสังคม
2. ความเป็นชายขอบคือความเป็นอื่นที่ถูกให้ความหมายโดยสังคมกระแสหลัก
3. ความเป็นอื่นอันเป็นผลมาจากเพศสถานะ เพศวิถี ชนชั้น ชาติพันธุ์ อายุ เป็นต้น
4. ความเป็นอื่นที่มักถูกมองว่าเป็นปัญหาที่เกิดจากจุดอ่อนหรือเป็นธรรมชาติที่มีอยู่

ก่อนแล้ว

ภาวะชายขอบของชาวกะเหรี่ยงไม่ได้เกิดขึ้น ภายใต้สัญญาภาศของอำนาจ ในทางตรงกันข้าม ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงถูกสร้างขึ้นในท่ามกลางความสัมพันธ์เชิงอำนาจในพื้นที่ ระหว่างกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ซึ่งประกอบด้วยรัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อม และระบบทุน ได้สร้าง ตอกย้ำความเป็นอื่นแก่ชาวกะเหรี่ยงในลักษณะต่าง ๆ กัน โดยรัฐได้สร้างความเป็นอื่นให้ชาวกะเหรี่ยงภายใต้การประทับตราว่าเป็น “ผู้บุกรุกทำลายป่า” และนำไปสู่การเผชิญกับปัญหาการเข้าถึงทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยง ในขณะที่เดียวกันก็ตอกย้ำความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่ล่าหลังมลายู” ทำให้ต้องเผชิญกับความยุ่งยากในการเข้าถึงทรัพยากร และความมั่นคงในการอยู่อาศัยในพื้นที่ และภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นนั้น ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงถูกสร้างขึ้นผ่านการนิยามชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “ไม่ใช่คนไทย” และได้นำไปสู่การเผชิญกับข้อจำกัด ความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ ในขณะที่เดียวกันความแตกต่างของวิถีชีวิตความเชื่อระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีอำนาจในพื้นที่ได้ทำให้ชาวกะเหรี่ยงถูกนิยามในฐานะ “คนงมยาง” นอกจากนี้ชุมชนกะเหรี่ยงได้ถูกผลิตซ้ำในภาพของ “หมู่บ้านด้อยพัฒนา” อันเป็นผลลัพธ์ที่ไม่ได้ตั้งใจของความปรารถนาดีจากรัฐที่จะพัฒนาชุมชนกะเหรี่ยงจากโครงการพัฒนา และความช่วยเหลือต่าง ๆ จากภายนอก กระบวนการสร้าง ตอกย้ำ “ความเป็นอื่น” ต่อชาวกะเหรี่ยงจากกลุ่มอำนาจต่าง ๆ นำไปสู่การเผชิญกับภาวะชายขอบในมิติต่าง ๆ ของชาวกะเหรี่ยง พบว่าเป็นกระบวนการที่มีความลึกซึ้งขัดแย้งในตัวเอง ดังปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดว่า ในด้านหนึ่งชาวกะเหรี่ยงถูกกีดกันให้อยู่ในฐานะ “คนอื่น” ซึ่งขาดความชอบธรรมในการเข้าถึงทรัพยากร อยู่ในสถานะที่ต่ำต้อยกว่าจากการเป็นคนงมยาง ล่าหลังด้อยพัฒนา แต่ในอีกด้านหนึ่ง ชุมชนชาวกะเหรี่ยงบ้านคาถูกผนวกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของระบบทุน ทั้งการปลูกพืชเชิงพาณิชย์ และการเป็นแรงงานรับจ้างในภาคเกษตรและอุตสาหกรรม ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงจึงเกิดขึ้นภายใต้การเลือกสรรของกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ว่า การกีดกันการผนวกรวมในมิติใดเอื้อประโยชน์ให้กลุ่มอำนาจเหล่านั้นมากที่สุด แม้ว่ากลุ่มอำนาจเหล่านี้ไม่ได้

จำแนกแยกแยะยุทธวิธีที่ใช้ในการสร้างความเป็นชายขอบต่อชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่ม แต่สถานภาพที่แตกต่างกันในชุมชน ทำให้ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญกับความเป็นชายขอบในระดับที่รุนแรงแตกต่างกัน

การเผชิญกับภาวะชายขอบของชาวกะเหรี่ยง เกิดขึ้นภายใต้สถานการณ์ของการถูกทำให้เป็นผู้ด้อยอำนาจในความสัมพันธ์กับรัฐไทย กลุ่มชาติพันธุ์อื่น ภาวะด้อยอำนาจของชาวกะเหรี่ยงถูกสร้างขึ้นในบริบทของการเป็น “ชาวกะเหรี่ยง” เป็นคนพลัดถิ่นที่ไร้ความเชื่อมโยงกับพื้นที่ ไร้ความเชื่อมโยงกับความเป็นไทย ถูกจัดวางไว้ในพื้นที่ของความเป็นอื่น ถูกนิยามให้กลายเป็นผู้ไร้ที่ทาง ไร้พื้นที่ (displaced people) ทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมภายใต้โครงข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แฉกแฉม เนื่องจากสาเหตุต่าง ๆ ที่กล่าวมาแล้วข้างต้นทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาได้พยายามต่อสู้ คัดค้าน ต่อรอง ในสภาวะความเป็นคนชายขอบของสังคมที่ตนเองเผชิญอยู่ ด้วยการมือคดทิศทางชาติพันธุ์และความแตกต่างทาง ด้านชาติพันธุ์ ศาสนา วัฒนธรรมประเพณี ระบบความเชื่อ และค่านิยมของพวกเขา ทำให้ต้องตกอยู่ในภาวะชายขอบของสังคมไม่ได้รับการยอมรับจากสังคมไทยโดยสมบูรณ์ ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาได้พยายามต่อสู้ คัดค้าน ต่อรอง ในสภาวะที่โดนดูหมิ่นเหยียดหยาม การโดนกีดกัน ล้อเลียน การด้อยโอกาส ที่ตนเองเผชิญอยู่ ที่ทำให้ชาวกะเหรี่ยงตกอยู่ภายใต้การครอบงำจากกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ชาวกะเหรี่ยงถูกรัฐและผู้ที่มิอำนาจเหนือกว่าได้ใช้วาทกรรมเพื่อแบ่งแยก กีดกัน ให้ชาวกะเหรี่ยงเป็นอื่นในสังคม โดยการนิยาม และสร้างให้สังคมเชื่อว่า ชาวกะเหรี่ยงว่าเป็นพวกค้ำหลัง งมงาย ชอบบุญกรุกทำลายป่า ทำให้ถูกกีดกันในการเข้าถึงทรัพยากร และความชอบธรรมในการอยู่อาศัยในพื้นที่ เพื่อที่รัฐและกลุ่มอำนาจจะได้อ้างความชอบธรรม เพื่อการควบคุม และการครอบงำให้ชาวกะเหรี่ยงอยู่ภายใต้อำนาจของตน และด้วยความที่ไม่รู้หนังสือ ไม่มีความรู้ ความเข้าใจกฎหมายบ้านเมือง ไม่สามารถพูดเขียนอ่านภาษาไทยได้ จึงทำให้ไม่มีอำนาจในการต่อรอง การมีสภาพชีวิต ความเป็นอยู่ที่ไม่มั่นคงของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา อย่างไรก็ตาม ชาวกะเหรี่ยงก็ไม่ได้จ้านต่อภาวะไร้พื้นที่ (displaced situation) ของตนอย่างเฉื่อยชา แต่ได้พยายามสร้างนิยาม ความหมายใหม่ให้กับตนเอง ทำให้การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงไม่ใช่วิธีการต่อต้าน ตอบโต้กับอำนาจรัฐไทยโดยตรง แต่ปรากฏผ่านโดยการพยายามนิยามความหมาย และการนำเสนอผ่านด้วยการแสดงออกถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และภูมิปัญญาของตน เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม เพื่อการต่อรองกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจของรัฐไทยและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น โดยนำเสนออัตลักษณ์ที่แตกต่างกันในการต่อรอง กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แตกต่างกัน ดังนี้

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการต่อรองภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐผ่านพิธีการบูชาต้นไม้ใหญ่ (ป่าเขี้ยวฟ้าตุ้) และ พิธีการบวชป่า

ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐไทย “ความเป็นอื่น” ของชาวกะเหรี่ยงถูกสร้างขึ้นผ่านการประทับตราชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “ผู้บุกรุกทำลายป่า” ซึ่งเกิดขึ้นจากปฏิบัติการของอำนาจรัฐที่แสดงบทบาทนอกรีตของตนเอง และความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงยังถูกตอกย้ำมากยิ่งขึ้นเมื่อ รัฐบาล (กรมป่าไม้) ได้ประกาศพระราชกฤษฎีกากำหนดเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าและอุทยานแห่งชาติ โดยอาศัยอำนาจตามพระราชบัญญัติสงวนและคุ้มครองสัตว์ป่า พ.ศ.2503 ในมาตรา 19 ว่า

เมื่อรัฐบาลเห็นสมควรกำหนดบริเวณที่ดินแห่งใด ให้เป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์ป่าโดยปลอดภัยเพื่อรักษาไว้ซึ่งพันธุ์สัตว์ป่า ก็กระทำได้โดยประกาศพระราชกฤษฎีกาและให้มีแผนที่แสดงแนวเขตแห่งบริเวณที่กำหนดนั้นแนบท้ายพระราชกฤษฎีกาด้วย บริเวณที่กำหนดนี้เรียกว่า “เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า” ที่ดินที่จะกำหนดให้เป็นเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่านั้น ต้องเป็นที่ดินที่มีได้อยู่ในกรรมสิทธิ์หรือครอบครองโดยชอบด้วยกฎหมายของบุคคลใดซึ่งมิใช่ทบวงการเมือง และอาศัยอำนาจตามพระราชบัญญัติอุทยานแห่งชาติ พ.ศ.2504 ในมาตรา 6 ว่า

เมื่อรัฐบาลเห็นสมควรกำหนดบริเวณที่ดินแห่งใด ที่มีสภาพธรรมชาติเป็นที่น่าสนใจให้คงอยู่ในสภาพธรรมชาติเดิม เพื่อสงวนไว้ให้เป็นประโยชน์แก่การศึกษา และรื่นรมย์ของประชาชน ก็ให้มีอำนาจกระทำได้โดยประกาศพระราชกฤษฎีกา และให้มีแผนที่แสดงแนวเขตแห่งบริเวณที่กำหนดนั้นแนบท้ายพระราชกฤษฎีกาด้วย บริเวณที่กำหนดนี้เรียกว่า “อุทยานแห่งชาติ” ที่ดินที่จะกำหนดให้เป็นอุทยานแห่งชาตินี้ ต้องเป็นที่ดินที่มีได้อยู่ในกรรมสิทธิ์หรือครอบครองโดยชอบด้วยกฎหมายของบุคคลใดซึ่งมิใช่ทบวงการเมือง เมื่อประกาศเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าหรืออุทยานแห่งชาติแล้ว

ทางกรมป่าไม้ซึ่งรับผิดชอบโดยตรงได้ทำการจับไล่กะเหรี่ยงซึ่งอาศัยอยู่ในเขตดังกล่าวออกให้พ้นเขต โดยอ้างกฎหมายไม่อนุญาตให้ผู้หนึ่งผู้ใด เข้าทำประโยชน์ในพื้นที่นั้น ทำให้กะเหรี่ยงซึ่งส่วนมากอยู่ทำกินในแผ่นดินนั้นมาเป็นร้อยปีเดือดร้อน บางกลุ่มที่มีจำนวนน้อยและไม่ประสีประสาต่อกฎหมายของรัฐ จำต้องอพยพออกจากแผ่นดินที่พวกตนทำกินมาเป็นร้อยปี แต่บางกลุ่มที่มีจำนวนมากพอและมีการพัฒนาความรู้ยู่บ้าง เช่น มีหน่วยพัฒนาของศูนย์พัฒนาและสงเคราะห์ชาวเขาหน่วยของตำรวจตระเวนชายแดน ตั้งอยู่กรมป่าไม้ยังเกรงใจไม่กล้าจับไล่โดยตรงเพราะการที่จะประกาศเป็นเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า หรืออุทยานแห่งชาตินั้นต้องมีการสำรวจพื้นที่อย่างละเอียด ในพื้นที่ที่มีหมู่บ้านตั้งมาก่อนเป็นร้อยปีนั้น บริเวณหมู่บ้านย่อมหมดสภาพเป็นป่าอันเหมาะสมซึ่งเป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์ป่าอย่างปลอดภัย หรือยังคงสภาพเดิมแต่อย่างไร จึงต้องกันพื้นที่หมู่บ้าน และพื้นที่ทำกินไว้นอกเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า หรืออุทยานแห่งชาติ แต่ในการสำรวจที่เป็นจริงกลับไม่สนใจหมู่บ้าน โดยเฉพาะหมู่บ้านชาวกะเหรี่ยง จึงประกาศทับพื้นที่หมู่บ้าน

และพื้นที่ทำกิน แล้วพยายามขับไล่ชาวกะเหรี่ยงออกจากพื้นที่ นอกจากนี้ การที่กะเหรี่ยงอาศัยอยู่ในพื้นที่นั้น ๆ มาเป็นร้อยปี มีการปลูกสร้างบ้านเรือนอาศัย ทำไร่ทำสวน แม้ไม่มีหนังสือสำคัญหรือโฉนดสวน ก็เป็นการได้มาซึ่งกรรมสิทธิ์ที่ดิน โดยได้มาเป็นที่บ้านหรือที่สวน ตามกฎหมายเบ็ดเสร็จ บทที่ 42 อันเป็นกฎหมายเก่า ที่บ้านที่สวนนี้ต้องมีมานานก่อนประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ 4 พ.ศ. 2475 มีคำพิพากษาศาลฎีกาที่ 1570/2500 และ 286/2516 ยืนยันถึงกรรมสิทธิ์ในที่ดินตามกฎหมายที่ใช้ยื่นต่อบุคคลภายนอกได้ ดังนั้น เมื่อกะเหรี่ยงอยู่ทำกินมานานเป็นร้อยปีก่อน พ.ศ.2475 ย่อมได้กรรมสิทธิ์ในที่ดินตามกฎหมายเบ็ดเสร็จ บทที่ 42 เป็นการได้กรรมสิทธิ์โดยชอบด้วยกฎหมาย รัฐบาลจึงไม่มีอำนาจประกาศเป็นเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า หรืออุทยานแห่งชาติ เพราะต้องห้ามตามมาตรา 19 วรรค 2 ของพระราชบัญญัติสงวนและคุ้มครองสัตว์ป่า พ.ศ.2503 หรือมาตรา 6 วรรค 2 ของพระราชบัญญัติอุทยานแห่งชาติ พ.ศ.2504 ที่ให้อำนาจเฉพาะที่ดินที่มีได้อยู่ในกรรมสิทธิ์หรือครอบครองโดยชอบด้วยกฎหมายของบุคคลใดซึ่งมิใช่ทบวงการเมือง

ปัจจุบันที่กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ได้แสดงความพยายามให้ตัวตนของตนเองปรากฏ เพื่อแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) ของตนเองว่าเป็นกลุ่มประชากรกลุ่มหนึ่งในสังคมที่อัตลักษณ์มีการเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา นอกเหนือเส้นพรมแดนของรัฐชาติกะเหรี่ยง กระบวนการดังกล่าวนี้ เป็นความพยายามของกลุ่มชาติพันธุ์ ในการเปิดพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมของตนเองเพื่อการแสดงออกของสิทธิทางชาติพันธุ์ (Ethnic Right) เพื่อการดำรงอยู่และนิยามตัวตนทางวัฒนธรรมของกลุ่มตนเอง ท่ามกลางความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในสังคม โดยเฉพาะสังคมที่พื้นที่ไม่ได้อยู่ภายใต้กรอบอาณาบริเวณใดบริเวณหนึ่งเท่านั้น อำนาจในสังคมเหล่านั้นได้ถูกกระจายออกไปในทุกกลุ่มสังคม และป้องกันการให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่น อ้างสิทธิและอำนาจในการสถาปนาความชอบธรรมเพียงฝ่ายเดียว การเสริมสร้างพลังดังกล่าวของชนกลุ่มต่าง ๆ ที่ซับซ้อนเพิ่มมากขึ้นในการแบ่งปันความรู้สึกร่วมกันนั้นคือ การพัฒนาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตน สังคมกะเหรี่ยงที่อยู่ภายใต้การครอบงำจากกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ชาวกะเหรี่ยงที่ถูกวาทกรรมของรัฐหรือผู้ที่อ้างความชอบธรรม กระทำให้ชาวกะเหรี่ยงเป็นอื่นในสังคม นับตั้งแต่ช่วงการเปลี่ยนผ่านของประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวกะเหรี่ยง จนทำให้ภาพต่าง ๆ เหล่านั้นกลายเป็นอัตลักษณ์ที่ติดตัวชาวกะเหรี่ยง เช่น ไม่ชอบมีปัญหา สันโดษรักสันติ หรือมีวิถีชีวิตที่ผูกติดกับธรรมชาติ หรือเมื่อเข้ามาอยู่ในพื้นที่แล้วก็ถูกกระบวนการของวาทกรรมทำให้เป็นชายขอบ เป็นคนที่ล้าหลัง งามาย หรือเป็นผู้ที่บุกรุกทำลายป่า นั่นคือภาพที่คนทั่วไปรับรู้เกี่ยวกับชาวกะเหรี่ยง แต่ในปัจจุบันบทบาทใหม่ของชาวกะเหรี่ยงได้แสดงผ่านสิ่งต่าง ๆ เพื่อนำมาใช้ปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์และเสริมสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใหม่ของชาวกะเหรี่ยง

การอพยพ และเข้ามาตั้งชุมชนอยู่ในอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี ในพื้นที่ที่อยู่ภายใต้ปฏิบัติการทางอำนาจของรัฐไทย ที่รัฐใช้นโยบายป่าไม้เข้ามาควบคุมดูแลพื้นที่ป่าในอำเภอบ้านคา เมื่อปี พ.ศ. 2497

“พ่อเล่าให้ฟังว่ามีเจ้าหน้าที่มากำหนดเขตพื้นที่ของอุทยาน และบอกว่าพื้นที่ที่ชาวบ้าน อาศัยเป็นเขตของอุทยานให้ชาวบ้านย้ายออกไป ห้ามเข้ามาทำไร่ไถนาให้ไปอยู่ที่อื่น”(ชูศิลป์ ชีช่วง 2552)

และได้การจัดทำทะเบียนราษฎรให้กับชาวเขาเมื่อปี พ.ศ.2499 ทำให้ชาวกะเหรี่ยงไม่กล้าอพยพไปอาศัยอยู่ในพื้นที่ห่างไกล เพราะกลัวตกลำรวจเป็นสาเหตุให้ชาวกะเหรี่ยงต้องชุมชนเป็นหลักแหล่งถาวร

“สมัยก่อนปลูกบ้านอยู่ไกลกัน เพราะต้องไปอยู่ที่ไร่คอยดูแลไร่ แต่ตอนหลังมีเจ้าหน้าที่เข้าสำรวจทำสำมะโนประชากร ก็เลยไม่กล้าไปอยู่ไกลตอนหลังก็เลยปลูกบ้านอยู่ใกล้ ๆ กัน กลัวตกลำรวจ เพราะถ้าอยู่ไกลเจ้าหน้าที่ก็ไม่เข้าไป (สัมพันธ์ ปลิดดอก 2552)

ประสบการณ์ของความเป็นชายขอบที่เผชิญกับอำนาจรัฐ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาตระหนักว่าเมื่อใดที่ตนถูกทำให้ด้อยอำนาจ จากปฏิบัติการของรัฐแล้ว ความเป็นชายขอบจะถูกซ้ำเติมให้รุนแรงขึ้น ประสบการณ์ของความเป็นชายขอบทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเรียนรู้ที่จะจัดวาง ความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐ เพื่อให้รัฐให้การยอมรับว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิม อาศัยที่นี้มากกว่า 200 ปีแล้ว เป็นเงื่อนไขประการสำคัญที่ทำให้การต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงกับรัฐไทย ได้ดำเนินไปผ่านการจัดวางความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์กับรัฐ การนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับวาทกรรมหรือสิ่งที่รัฐคาดหวัง มากกว่าการต่อต้าน หรือการปะทะกับอำนาจรัฐโดยตรง เพราะหากทำเช่นนั้น ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาจะต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่เลวร้ายมากยิ่งขึ้น ดังนั้นชาวกะเหรี่ยงบ้านคา จึงสร้างกระบวนการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมผ่านการนำเสนอตัวตนในฐานะชุมชนรักษาป่า ใน การต่อรองเพื่อเข้าถึงทรัพยากร และนำเสนอตัวตนในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิม การนำเสนอตัวตนในฐานะชุมชนที่คอยดูแลรักษาป่าผ่านพิธี “ป่าเซ่ยพ่าลู่” (พิธีไหว้ต้นไม้ประจำหมู่บ้าน) และพิธีการบวชป่า (ชูศิลป์ ชีช่วงและคณะ 2547:56) เพื่อต่อรองอยู่อาศัยในพื้นที่ พื้นที่ทำกินของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา ตั้งอยู่ในพื้นที่ป่าของเขตอุทยาน

แห่งชาติลำภาชี แต่ชาวกะเหรี่ยงได้อ้างสิทธิการครอบครองพื้นที่ดังกล่าวมานานแล้วในฐานะที่เป็นชนดั้งเดิม ก่อนรัฐที่จะประกาศพระราชบัญญัติพื้นที่เป็นป่าอุทยานแห่งชาติเมื่อปี 2497 (ชุลีพร ชีช่วง 2552) ถึงแม้สภาพแวดล้อมต่าง ๆ ในอำเภอบ้านคาจะแปรเปลี่ยนไปมาก แต่ชาวกะเหรี่ยงบ้านคา ยังคงรักษาขนบธรรมเนียมประเพณีความเชื่อเรื่องเจ้าป่าเจ้าเขาที่สิงสถิตอยู่ตามต้นไม้ใหญ่ที่ทำหน้าที่คุ้มครองผู้คนในหมู่บ้านเพราะชาวกะเหรี่ยงเป็นชนเผ่า ที่รักสงบ ใช้ชีวิตอย่างสมถะ เรียบง่าย ชอบอยู่กับป่าเขา อยู่กับธรรมชาติ และเห็นความสำคัญของธรรมชาติ วัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยงแทบทุกอย่าง เกิดจากการมองธรรมชาติรอบตัวนำมาผสมผสานเชื่อมโยงกับหลักธรรมศาสนาคือเกิดสายใยแห่งวัฒนธรรม ที่มีความเคารพอ่อนน้อมต่อธรรมชาติ ด้วยวัฒนธรรมของบรรพบุรุษชาวกะเหรี่ยงที่รับรู้ถึงคุณค่าของต้นไม้ และเชื่ออีกว่าต้นไม้ใหญ่นั้นล้วนแต่มีรุกขเทวดาอยู่ประจำทั้งสิ้น กะเหรี่ยงโพล่งดั้งเดิมที่นับถือต้นไม้ใหญ่เชื่อว่ามีเทวดารักษ์ ผีต้นไม้ หรือรุกขจือ ตำแหน่งเซี้ยคู้มีการสืบทอดกันทางสายเลือด การเลี้ยงผีประจำปี การทำบุญปีใหม่ หรือการแต่งงาน จะต้องทำการบอกกล่าวแก่รุกขจือ มีการอาบน้ำให้รุกขจือด้วยน้ำขมิ้นส้มป่อยและเครื่องหอมต่าง ๆ ชาวกะเหรี่ยงนับถือ ช่งทะรี (เจ้าแห่งแผ่นดิน) โพโตกุ (เจ้าแห่งน้ำ) และพิงโย (เจ้าแห่งข้าว) เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ดูแลความอุดมสมบูรณ์ ความสงบสุขของธรรมชาติที่แวดล้อม และมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงตั้งแต่เกิด ในขณะเดียวกันก็มีเจ้าแห่งต้นไม้ หรือ ผีต้นไม้เป็นเทวดารักษ์ต้นไม้ เรียกตามภาษามอญว่า รุกขจือ ต้นไม้ประจำหมู่บ้านที่มี รุกขจือสิงสถิตอยู่ถือว่าเป็นต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์

ชุมชนชาวกะเหรี่ยงราชบุรีจึงมักกำหนดเอาต้นไม้ใหญ่ต้นใดต้นหนึ่ง โดยไม่เจาะจงว่าจะเป็นไม้อะไร เพื่อเป็นต้นไม้ประธานในการประกอบพิธีบูชาเซี้ยพ่าดู โดยหมู่บ้านกะเหรี่ยงทุกหมู่บ้านจะมีต้นไม้ใหญ่ประจำหมู่บ้านของตนเอง เช่น กะเหรี่ยงที่บ้านบ่อกราบไหว้ต้นตะโก กะเหรี่ยงบ้านทุ่งแฝกล่างกราบไหว้ต้นผึ้ง กะเหรี่ยงบ้านทุ่งแฝกบนกราบไหว้ต้นมะค่า กะเหรี่ยงบ้านสวนผึ้งกราบไหว้ต้นตะโก กะเหรี่ยงบ้านคากราบไหว้ต้นโพธิ์ และกะเหรี่ยงที่บ้านโป่งกระทิงกราบไหว้ต้นพญาสัตบรรณเป็นต้นไม้ประจำหมู่บ้าน และเลือกเอาเฉพาะต้นไม้ที่อยู่ทางตะวันออกของหมู่บ้าน งานพิธีนี้กำหนดให้มีขึ้นในเดือน 6 (จันทรคติ) ของทุกปี แต่จะเป็นวันใดขึ้นอยู่กับความพร้อมของผู้คนในหมู่บ้าน ในช่วงเช้าของวันงานทุกคนจะนำอาหารคาวหวานหมากพลูเหล้ายาสูบรูปเทียนไปรวมกันที่ต้นไม้ใหญ่โดยมีผู้นำทำพิธี (เซี้ยคู้) เซี้ยคู้จะทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมชีวิตกับธรรมชาติ กล่าวอันเชิญเทพยदारุกขอารักษ์ให้มารับสิ่งของที่บรรดาชาวบ้านนำมาบวงสรวงกราบไหว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อาศัยอยู่ที่ต้นไม้ใหญ่ ให้ช่วยคุ้มครองคนในหมู่บ้านให้อยู่เย็นเป็นสุข ขอให้ฝนฟ้าตกตามฤดูกาล พืชพันธุ์ธัญญาหารอุดมสมบูรณ์ และขอให้לבันคาลฟ้าฝนตกต้องตามฤดูกาล พืชพันธุ์ธัญญาหารจะได้สมบูรณ์ แต่คนในหมู่บ้านต้องประพฤติปฏิบัติตนให้เป็น

คนดีและพร้อมรักษาธรรมชาติเป็นการตอบแทน เมื่อเสร็จพิธีแล้วบางชุมชนให้นำอาหารที่มาจากชาย เทพคาประจำต้นไม้กลับคืนบ้านเพื่อแบ่งปันให้ทุกคนในครอบครัวกินเพราะเชื่อว่าเป็นยาและ อาหารศักดิ์สิทธิ์ แต่ชาวกะเหรี่ยงบางชุมชนหลังจากเสร็จพิธีแล้วก็ร่วมกันรับประทานอาหารที่ นำมาทั้งหมดโดยจะไม่นำกลับบ้าน กำหนดให้ทุกคนที่มาร่วมงานช่วยกันกินอาหารกันให้หมด ห้ามนำกลับบ้าน ให้ชาวกะเหรี่ยงที่มาร่วมงานกินข้าวปลาอาหารร่วมกันในลานพิธีใกล้ต้นไม้ใหญ่ จึงเป็นความเอิกเกริกสร้างความสนุกสนานและสมานสามัคคีของคนในหมู่บ้านเดียวกัน และเป็น ความเชื่อของชาวกะเหรี่ยงที่ว่า “การกินอยู่ กินแต่พออิ่ม ไม่สะสม เพื่อแบ่งปัน เกื้อกูลกันใน ชุมชน ทำให้เกิดความรักความสามัคคีกันในชุมชน” (ชูศิลป์ ชีช่วง 2552)

การประกาศเป็นเขตอุทยานได้ทับที่ทำกินของชาวกะเหรี่ยง ที่ทำไร่หมุนเวียนอยู่ในป่า มาหลายชั่วอายุคนแล้ว แต่ด้วยเหตุผลบางประการทำให้ชาวกะเหรี่ยงได้ปล่อยพื้นที่ที่เคยทำไร่ให้ รกร้างว่างเปล่า จึงเป็นโอกาสให้เจ้าหน้าที่รัฐสร้างความชอบธรรมเข้ามาจัดการควบคุมและยึดพื้นที่ ทำกินของชาวกะเหรี่ยงกลับมาเป็นของรัฐ และจำกัดเขตพื้นที่ทำกินของชาวกะเหรี่ยงอย่างชัดเจน และห้ามชาวกะเหรี่ยงบุกรุกพื้นที่ป่าเพิ่มขึ้นอีก ชาวกะเหรี่ยงจึงเรียนรู้ในการจัดวางความสัมพันธ์ ระหว่างตนเองกับภาครัฐ บทบาทที่เจ้าหน้าที่รัฐคาดหวัง จึงถูกนำเสนอจากชาวกะเหรี่ยงในฐานะ เป็นเครื่องมือในการต่อรองกับรัฐ หลังจากประกาศพื้นที่เป็นเขตอุทยานแล้ว เจ้าหน้าที่อุทยานได้เข้า มาควบคุมพื้นที่ และห้ามชาวกะเหรี่ยงไม่ให้ถางป่าเพิ่ม แต่ยังมีบางกลุ่มที่ไม่รู้เพราะอยู่ในพื้นที่ ห่างไกล จึงทำให้ถูกจับกุมในข้อบุกรุกป่าในเขตอุทยาน

“ทำไร่ตรงนี้มีมาตั้งนานแล้ว แต่ตอนหลังอายุมากแล้วทำไม่ไหว ลูกหลานก็ ไม่มีใครขึ้นไปทำ พอกลับขึ้นไปทำไร่ ป่าไม้ก็จับหาว่าบุกรุกป่า”

(แป๊ะ กงจก 2552)

ผลงานวิจัยนิตศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

ทำให้ชาวกะเหรี่ยงปฏิบัติตามคำสั่งของเจ้าหน้าที่อย่างเคร่งครัด ด้วยความหวาดกลัวว่าจะถูกจับเช่นเดียวกับคนที่ถูกจับไปก่อนหน้านี้ เมื่อพื้นที่ทำกินของชาวกะเหรี่ยงถูกประกาศเป็น พื้นที่หวงห้าม ชาวกะเหรี่ยงไม่กล้าคัดค้าน การปฏิบัติตามนโยบายป่าไม้ของชาวกะเหรี่ยงใน ช่วงแรก เป็นไปด้วยความหวาดกลัวต่ออำนาจรัฐ จนบางครั้งครอบครัวไม่กล้าเข้าไปทำมาหากิน เพราะกลัวถูกจับกุม ทำให้ชาวกะเหรี่ยงได้เรียนรู้ว่าคนพลัดถิ่นที่ด้อยอำนาจ มีโอกาสอยู่ในพื้นที่ เดิม หากไม่บุกเบิก แคว้นางพื้นที่ใหม่ ชาวกะเหรี่ยงได้เรียนรู้ว่าเจ้าหน้าที่อุทยานจะไม่ทำอะไรหาก พื้นที่ป่าไม้ ซึ่งรัฐอ้างว่ามีหน้าที่ดูแลรักษาให้อยู่ในสภาพสมบูรณ์ ไม่ถูกทำลายเพิ่ม จึงนำไปสู่ ข้อตกลงร่วมกันในหมู่ชาวกะเหรี่ยง เพื่อดูแลรักษาพื้นที่ป่ารอบชุมชน ไม่ให้มีการบุกเบิกแคว้นาง

พื้นที่ป่าธรรมชาติ ทั้งจากคนภายในชุมชนและคนภายนอก เนื่องจากชาวกะเหรี่ยงรู้ว่าหากเมื่อใดก็ตามที่มีการบุกรุกพื้นที่ป่าจะนำไปสู่ข้ออ้างของรัฐว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นผู้บุกรุกทำลายป่า เป็นการทำลายความชอบธรรมในการอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันของชาวกะเหรี่ยง ต่อมาชาวกะเหรี่ยงบ้านคา จึงได้เกิดความคิดในการบวชป่าเพื่อเป็นการแสดงบทบาทตามที่รัฐคาดหวังให้รัฐเห็นว่า ชาวกะเหรี่ยงมีความเคารพอ่อนน้อมต่อธรรมชาติ มีวิถีชีวิตที่ผูกพันและสอดคล้องกับธรรมชาติ ไม่ใช่กลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายธรรมชาติ ดังที่รัฐกล่าวหา ด้วยการนำของผู้ใหญ่ชูศิลป์ ชีช่วง ได้จัดตั้งกลุ่มเยาวชนเครือข่ายต้นกล้าตะนาวศรี เป็นแกนนำในการรักษาป่า โดยจัดทำโครงการบวชป่า โดยความเห็นชอบของหลวงพ่อมงคล สิริมังคโล เจ้าอาวาสวัดป่าโป่งกระทิง เมื่อวันที่ 2 ธันวาคม 2543 ชาวกะเหรี่ยงได้ร่วมกับองค์กรท้องถิ่น สถาบันการศึกษา และตัวแทนจากอำเภอบ้านคา ได้ร่วมแรงร่วมใจประกอบพิธีกรรมการอนุรักษ์ธรรมชาติโดยการบวชป่า ที่บริเวณรอบที่พักรถและทางที่ขึ้นไปบนเขา เป็นการดึงเอาความเชื่อถือศรัทธาในพิธีกรรมทางพุทธศาสนาเป็นตัวนำการอนุรักษ์ป่าไม้ ป้องกันไม่ให้มีการตัดไม้ทำลายป่า รักษาป่าเพื่อให้เกิดความสมดุลของธรรมชาติ เป็นแหล่งต้นน้ำของห้วยแม่ประจันไหลลงเพื่อให้ผู้คนได้ใช้สอยดื่มกินและใช้ประโยชน์ตลอดไป โครงการบวชป่าครั้งนี้ ทำให้ผู้คนในท้องถิ่นเกิดสำนึกในคุณค่าของป่าไม้ เสมือนเป็นสมบัติของตนเอง ไม่ใช่ของรัฐของหลวง ที่คนไม่เห็นคุณค่าจะทำให้เสียหายอย่างไรก็ได้อีกต่อไป เป็นการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงโพล่งบ้านคา เพื่อผลิตความหมายเชิงสัญลักษณ์ใหม่ที่ความหมายเดิมรัฐเป็นผลิตวาทกรรมให้ ว่ากะเหรี่ยงเป็นกลุ่มคนที่ตัดไม้ทำลายป่าต้นน้ำลำธาร ชาวกะเหรี่ยงโพล่งกำลังต่อสู้ด้วยการผลิตความหมายของวาทกรรมใหม่ ว่าเป็นกลุ่มคนที่มีความรู้ความเข้าใจต่อระบบนิเวศของธรรมชาติ ให้ความสำคัญของแหล่งน้ำลำธาร มีสิทธิเท่าเทียมกับคนไทยในฐานะพลเมืองไทย มีวัฒนธรรมประเพณีการใช้ชีวิตที่มีความเคารพ และห่วงแหนธรรมชาติ เพื่อให้คนในชุมชนเกิดจิตสำนึกในคุณค่าของป่าไม้ เสมือนเป็นของตนเองไม่ใช่ของรัฐที่ใครจะทำให้เสียหาย นับเป็นความเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวกะเหรี่ยงโพล่ง เพื่อสร้างอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมาใหม่ที่เดิมนั้นรัฐเป็นผู้สร้างความหมายให้คนทั่วไป เข้าใจว่ากะเหรี่ยงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ทำอะไรเลือนลอยตัดไม้ทำลายป่า ชาวกะเหรี่ยงจึงต้องรองด้วยการสร้างความหมายใหม่ เพื่อให้คนทั่วไปได้เข้าใจว่าชาวกะเหรี่ยงคือกลุ่มชาติพันธุ์ ที่มีความรู้ภูมิปัญญาในใช้ทรัพยากรอย่างรู้คุณค่า มีวิธีการรักษาป่าตามแบบอย่างของตนเอง จนได้รับรางวัลชนะเลิศและรองชนะเลิศการปลูกป่าถาวรเฉลิมพระเกียรติเมื่อปี พ.ศ. 2545 และปี พ.ศ. 2546 ตามลำดับ (ชูศิลป์ ชีช่วง 2552)

ชาวกะเหรี่ยงในจังหวัดราชบุรี และเพชรบุรีจะมีต้นโพธิ์ใหญ่อยู่ในวัดเก่ากะเหรี่ยงทุกหมู่บ้านถือเป็นต้นไม้ที่มีบารมี และมีความสำคัญทางพุทธศาสนา ที่จะต้องปฏิบัติกับต้นไม้ด้วยความเคารพยิ่ง ตั้งแต่อดีตเมื่อถึง เดือน 11 และ เดือน 5 จะมีพิธีกรรมกรรมแห่จักร เวียนเทียนรอบ

ศาลาและองค์เจดีย์ ประเพณีเหล่านี้ยังมีอยู่ที่ อำเภอหนองหญ้าปล้อง อำเภอแก่งกระจาน จังหวัด เพชรบุรี บางหมู่บ้านในอำเภอปากท่อ อำเภอสวนผึ้ง และอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี ในโลกทัศน์ ของชาวกะเหรี่ยง ต้นไม้และมนุษย์เป็นสิ่งที่ผูกพันกันมาตั้งแต่เกิด ต้นไม้เป็นสิ่งที่ดูแลขวัญและ วิญญาณของมนุษย์ ในอดีตจะนำสาขรกของเด็กแรกเกิดใส่กระบอกลไม้ไผ่ แล้วนำไปแขวนไว้ที่ ต้นไม้ใหญ่ใกล้บ้าน เชื่อว่าขวัญและวิญญาณของเด็กจะอยู่กับต้นไม้ นั่น จึงห้ามไม่ให้มีการตัดต้นไม้ ต้นนั้นอย่างเด็ดขาด เพราะมีความเชื่อว่าจะเป็นการทำลายผู้ที่ดูแลขวัญของเด็กและจะเกิดสิ่งที่ไม่ดี ขึ้นกับเด็ก เช่น เกิดการเจ็บไข้ได้ป่วย หรืออาจถึงขั้นเสียชีวิต ประเพณีการกราบไหว้บูชาต้นไม้ใหญ่ (รุกขจื่อ) สะท้อนให้เห็นถึงความเคารพเอาใจใส่ที่ชาวกะเหรี่ยงมีต่อธรรมชาติ ที่ชาวกะเหรี่ยงเชื่อว่า รุกขจื่อได้ดูแลทุกข์สุขของผู้คนในหมู่บ้าน ในด้านมิติทางวัฒนธรรมแล้ว ความมีชีวิตและพลังจาก รุกขจื่อจะทำให้เกิดศีลธรรมในชุมชน และชาวกะเหรี่ยงยังได้สร้างศาลาให้รุกขจื่อสิงสถิตอยู่ โดยถือ ธรรมเนียมว่าเจ้าต้องมีศาล มีการปั้นเจ้าพ่อรุกขจื่อแต่งตัวตามเอกลักษณ์ด้วยเสื้อผ้าของชาว กะเหรี่ยงโพล่งเอาไว้ด้วย

ชาวกะเหรี่ยงปฏิบัติตนเองในฐานะชุมชนที่ให้ความร่วมมือกับเจ้าหน้าที่รัฐในการดูแล ป่า บทบาทในการดูแลรักษาพื้นที่ป่าของชาวกะเหรี่ยงได้รับการยอมรับจากเจ้าหน้าที่ป่าไม้ ซึ่งให้ ความมั่นใจว่าจะได้อยู่ในพื้นที่ต่อไป

“เจ้าหน้าที่เขาให้อยู่ที่นี่ได้ แต่ต้องช่วยดูแลรักษาป่า ทำกินเฉพาะพื้นที่ ที่ได้รับอนุญาตเท่านั้น ห้ามบุกรุกแผ้วถางป่าเพิ่มอีก”

(น้อย กงจก 2552)

เมื่อรัฐประกาศให้พื้นที่เป็นเขตอุทยานลำภาชีและได้จัดทำแนวเขตอุทยานในปี พ.ศ. 2497 ชาวกะเหรี่ยงที่มีพื้นที่ทำกินอยู่ในเขตอุทยาน ก็ได้รับอนุญาตจากเจ้าหน้าที่ให้ทำกินในพื้นที่ เดิมของตน แต่ห้ามให้มีการบุกรุกแผ้วถางป่าเพิ่ม ความร่วมมือของชาวกะเหรี่ยงกับเจ้าหน้าที่รัฐใน การดูแลรักษาป่าก่อนหน้านี้ ทำให้เจ้าหน้าที่อนุญาตให้ชาวกะเหรี่ยงที่เคยทำไร่และอยู่อาศัยในพื้นที่ เขตอุทยานสามารถทำกินในพื้นที่เดิมต่อไปได้ โดยมีเงื่อนไขว่าชาวกะเหรี่ยงต้องช่วยดูแลรักษาป่า ห้ามไม่ให้มีการบุกรุกทั้งจากคนภายในและภายนอกชุมชน ในช่วงนี้บทบาทในการรักษาพื้นที่ป่า ของชาวกะเหรี่ยงเป็นไปตามหลักการจัดการป่าตามจารีตประเพณีของตนเอง และได้ปรับเปลี่ยน เพื่อรองรับสถานการณ์ ที่แตกต่างกันตามสถานการณ์ที่กำลังเผชิญ การดูแลรักษาป่าของชาว กะเหรี่ยงได้ช่วยเปิดพื้นที่ที่ได้รับการยอมรับจากรัฐมากยิ่งขึ้น ภายใต้กระแสการเคลื่อนไหว ระดับประเทศ ที่เรียกร้องให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรมากขึ้น การเคลื่อนไหว

เรื่องป่าชุมชนในระดับประเทศ ตลอดจนบทบาทของนักพัฒนาเอกชน (NGO) ที่เข้ามาให้การสนับสนุนการจัดการป่าอย่างยั่งยืนของชุมชนกะเหรี่ยงบ้านคา คำว่าป่าชุมชนอาจเป็นสิ่งแปลกใหม่ในความรับรู้ของชาวกะเหรี่ยง แต่ไม่ได้หมายความว่า ชาวกะเหรี่ยงรับเอาความรู้ในการจัดการทรัพยากรมาจากนักพัฒนาเอกชน หรือจากภายนอก แต่หลักการจัดการทรัพยากรดังกล่าวเป็นที่ปรากฏอยู่แล้วในชุมชนชาวกะเหรี่ยง เมื่อได้รับการสนับสนุน และชาวกะเหรี่ยงเองได้คิดดูแล้วว่า ป่าชุมชนอาจนำไปสู่การเปิดพื้นที่ การยอมรับจากรัฐ และกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ในฐานะ ผู้รักษาป่า หลังจากนั้นได้มีการจัดตั้งกลุ่มเยาวชนต้นกล้าตะนาวศรี เพื่อเป็นการปลูกฝังให้เยาวชนในพื้นที่ ได้วางแผนและดูแลรักษาป่าในแผ่นดินถิ่นเกิดของตนเอง และเป็นการแสดงบทบาทให้รัฐเห็นว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นผู้ที่รักษาดูแลป่า ที่มีวิถีชีวิตสอดคล้องกับการจัดการดูแลรักษาป่า ตามแบบจารีตประเพณีของชุมชนชาวกะเหรี่ยงเอง

ในแต่ละปีกิจกรรมการดูแลรักษาป่าของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา คือการทำพิธีการบวชป่า โดยมีการจัดบริเวณพื้นที่ป่าของชุมชน เพื่อเป็นการป้องกันไม่ให้ป่าไม้ถูกทำลาย และเป็นการแสดงให้รัฐเห็นว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นผู้ที่ดูแลเอาใจใส่ป่าไม้ การจัดพิธีการบวชป่าจัดขึ้นทุกปี โดยการนำของผู้ใหญ่ชุมชน ชีช่วง กลุ่มเยาวชนต้นกล้าตะนาวศรี ร่วมกับเครือข่ายองค์กรพัฒนาเอกชน ส่วนมากแล้วพิธีการบวชป่ามีขึ้นในช่วงฤดูแล้ง เพราะเป็นช่วงที่สามารถเข้าไปในพื้นที่ด้วยความสะดวก และเป็นช่วงเวลาที่ชาวบ้านเตรียมพื้นที่เพาะปลูกของตนเอง รอรับการปลูกข้าวไร่ที่จะมาถึง เมื่ออย่างเข้าฤดูฝน ชาวกะเหรี่ยงจะช่วยกันระมัดระวังไม่ให้เกิดไฟไหม้ป่า เพราะจะกลายเป็นข้ออ้างจากรัฐว่าชาวกะเหรี่ยงเผาป่า เพราะต้องการพื้นที่ทำกินเพิ่ม การดูแลให้พื้นที่ป่ารอบชุมชนมีความอุดมสมบูรณ์ไม่ถูกทำลายทั้งจากคนภายในและคนภายนอกชุมชน มีความสำคัญอย่างมากสำหรับชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ในสถานะที่เปราะบาง เพราะถ้าป่าไม้ถูกทำลายจากใครก็ตาม ชาวกะเหรี่ยงมักตกเป็นจำเลยอยู่เสมอ และถ้ารัฐขับไล่ให้พวกเขาออกจากพื้นที่ นั้นหมายถึงพวกเขาจะไม่มีพื้นที่สำหรับทำกิน ไม่มีรายได้มาจุนเจือครอบครัว ไม่มีเงินให้ลูก ๆ ได้เรียนหนังสือ ความสมบูรณ์ของพื้นที่จะทำให้พวกเขาได้รับการยอมรับจากรัฐเปลี่ยนภาพจากชุมชน “ที่บุกรุกทำลายป่า” สู่ “ชุมชนที่ดูแลรักษาป่า” ซึ่งจะทำให้คนพลัดถิ่นด้อยอำนาจอย่างชาวกะเหรี่ยงมีความชอบธรรมในการอยู่ในพื้นที่

“พวกเราอยู่ที่นี้ป่าถึงยังคืออยู่ ถ้าพวกเราไม่อยู่ที่นี้ป่าถูกทำลายหมดแล้ว”

(พระเจ้า สุขจะดี 2552)

ปฏิบัติการในการดูแลรักษาพื้นที่ป่าของชาวกะเหรี่ยง แม้ว่าในระยะแรกจะดำเนินไปท่ามกลางความหวาดกลัวต่ออำนาจรัฐ และเป็นไปลักษณะการเชื่อฟังรัฐ เพื่อให้สามารถอยู่อาศัยในพื้นที่เดิมได้ แต่ในสถานการณ์ของการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสิทธิในการจัดการทรัพยากรของชุมชนท้องถิ่น ภายใต้การสนับสนุนขององค์กรพัฒนาเอกชน ชาวกะเหรี่ยงได้เรียนรู้แลกเปลี่ยนกับนักพัฒนาและชุมชนชาวกะเหรี่ยงจากที่อื่น นำไปสู่การปรับเปลี่ยนวิธีการจัดการป่า ตามแบบแผนจารีตประเพณีของตนเองเข้ากับหลักการจัดการป่าชุมชนจากภายนอกมาผสมผสานกัน เพื่อใช้ในการจัดการป่าชุมชนของตนเอง เพื่อใช้ยืนยัน แสดงตัวตนในฐานะผู้รักษาป่าให้ปรากฏแก่รัฐและกลุ่มอำนาจอื่น การนำเสนอตัวตนในฐานะชุมชนที่ดูแลรักษาป่าของชาวกะเหรี่ยงเป็นความพยายามที่จะเคลื่อนย้ายตัวเองออกจากพื้นที่ของความเป็นอื่น ที่ถูกนิยามจากรัฐในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า เป็นการปฏิเสธอัตลักษณ์ที่ถูกนิยามจากรัฐ และสร้างพื้นที่ให้กับตนเองใหม่ในฐานะ “ชุมชนที่ดูแลรักษาป่า” เพื่อสร้างความชอบธรรมในการอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันของตนได้อย่างมั่นคง การนำเสนออัตลักษณ์ของตนเองในฐานะผู้รักษาป่าของชาวกะเหรี่ยง ได้ช่วยเปิดพื้นที่ทางสังคม สร้างการยอมรับจากรัฐต่อชาวกะเหรี่ยง การพยายามนิยามความหมายสร้างอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมาใหม่ ควบคู่กับการสร้างนิยามต่อกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อยู่ในพื้นที่ว่าพวกเขาได้มีบทบาทในการดูแลรักษาพื้นที่ป่า กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นท่ามกลางความพยายามที่จะนิยามตนเอง และคนอื่นของกลุ่มอำนาจต่าง ๆ พื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ได้หยุดนิ่ง แต่สามารถถูกต่อรอง และยังปรับเปลี่ยนได้ตลอดเวลา

การสร้างสายสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐ การเสนอภาพชุมชนที่รัฐปรารถนา อาจมองได้ว่าเป็นการจําแนก สยบยอมต่ออำนาจรัฐของกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงนั้น การจัดวางตัวเองอย่างใกล้ชิดกับรัฐเกิดจากการประเมินสถานการณ์ของชาวกะเหรี่ยง ที่ตนเองอยู่ในภาวะด้อยอำนาจ ในฐานะที่เป็นคนพลัดถิ่น ไร้ความเชื่อมโยงกับรัฐไทย แต่ชาวกะเหรี่ยงก็ได้นำเสนอตนเองในฐานะชนดั้งเดิมของพื้นที่ มาใช้ในการต่อรองกับรัฐ เป็นการสร้างให้รัฐยอมรับ ก็จะก่อให้เกิดความมั่นคงในการอยู่ในพื้นที่ไม่ต้องอพยพโยกย้ายไปที่อื่น ซึ่งเป็นสิ่งสำคัญที่สุดสำหรับชาวกะเหรี่ยง ในสถานการณ์ที่ประปรายภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำระหว่างกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ในกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงเกิดขึ้นโดยการจัดวางความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐ ซึ่งไม่มีความแตกต่างในเชิงยุทธวิธีที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มนำมาใช้ในการต่อรอง เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเอง ทั้งนี้เชื่อมโยงกับความแตกต่างของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มอำนาจอื่น ประสบการณ์ของความเป็นชายขอบที่ผ่านมา ทำให้ชาวกะเหรี่ยงได้เรียนรู้ว่ายิ่งตนเองถูกทำให้ไร้อำนาจ ไร้พื้นที่จากรัฐมากเพียงไร ก็จะทำให้เผชิญกับภาวะชายขอบจากกลุ่มอำนาจอื่นรุนแรงมากยิ่งขึ้น ชาวกะเหรี่ยงตระหนักว่าการนำเสนอในอัตลักษณ์ของตนเอง ในฐานะ

“ชุมชนที่รักษาป่า” และ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่ดี” ไม่สร้างปัญหาให้กับรัฐ จะสามารถเปิดพื้นที่ให้กับตนเองได้ ชาวกะเหรี่ยงใช้การยอมรับจากรัฐมาสร้างความชอบธรรม ในการอยู่ในพื้นที่ทำกินของตนเอง ด้วยการได้รับอนุญาตจากเจ้าหน้าที่รัฐให้ทำกินอยู่ในพื้นที่ปัจจุบัน

การสร้างอัตลักษณ์ของตนในฐานะ “ชุมชนที่รักษาป่า” และ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่ดี” ในความสัมพันธ์กับรัฐ เป็นความพยายามที่จะก้าวไปจากความหมาย อัตลักษณ์ที่ถูกละเลยจากรัฐสู่การนิยามอัตลักษณ์ใหม่ของตนเอง ภายใต้เงื่อนไขความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ดำรงอยู่ ทำให้การนำเสนออัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงยังอยู่ภายใต้ระบบคุณค่า วาทกรรมหลักของรัฐ มากกว่าที่จะนำไปสู่การสร้าง ความหมาย ระบบคุณค่าใหม่แต่การนิยามความหมายอัตลักษณ์ของตนเอง ให้สอดคล้องกับวาทกรรมของรัฐก็เพื่อใช้ในการเปิดพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองของชาวกะเหรี่ยง ที่เป็นคนชายขอบของสังคม เพื่อสร้างความชอบธรรมในการเข้าถึงทรัพยากรการผลิต โดยเฉพาะที่ดิน และเพื่อสร้างความชอบธรรมในการอยู่อาศัยในพื้นที่ การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงเกิดขึ้นผ่านการนิยามความหมาย การนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับระบบคุณค่า วาทกรรมของรัฐ เกิดขึ้นภายใต้บริบทของการจัดการทรัพยากรป่าไม้ในฐานะ “ชุมชนที่รักษาป่า” และ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่ดี” ภายใต้บริบทดังกล่าวทำให้รัฐไม่ลำบากใจนักในการยินยอมให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถที่จะอยู่ในพื้นที่ได้ต่อไป เพราะนอกจากชาวกะเหรี่ยง จะนำเสนอตัวตนที่สอดคล้องกับคุณค่าวาทกรรมของรัฐแล้ว การรักษาชาวกะเหรี่ยงไว้ในพื้นที่ก็ยังเป็นประโยชน์ในการดึงดูดนักท่องเที่ยวเข้าพื้นที่อีกด้วย ดังนั้น การสร้างพื้นที่ทางสังคมของคนชายขอบจึงไม่จำเป็นต้องปรากฏในรูปของการปะทะตอบโต้กับอำนาจรัฐโดยตรง แต่ในบริบทเงื่อนไขที่แตกต่างกัน กรณีของชาวกะเหรี่ยงซึ่งอยู่ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่หลวมล้ากับอำนาจรัฐ ได้แสดงอัตลักษณ์ของตนเองให้รัฐเห็นว่าพร้อมที่เป็นพลเมืองไทยที่ดี ตามความคาดหวังของรัฐมากกว่าเป็นการต่อต้านกับอำนาจโดยตรง

ผลงานวิจัยนิตศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยมิติทางการศึกษา

จากนโยบายของรัฐบาล มีนโยบายด้านการศึกษาโดยมุ่งปฏิรูปการศึกษา ตามเจตนารมณ์แห่งรัฐธรรมนูญและมีพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พ.ศ.2542 เพื่อพัฒนาสังคมไทยให้เป็นสังคมแห่งความรู้อันเป็นเงื่อนไข ไปสู่ระบบเศรษฐกิจฐานความรู้ให้คนไทยได้รับโอกาสเท่าเทียมกันที่จะเรียนรู้และฝึกอบรมได้ตลอดชีวิตและมีปัญญาเป็นทุนไว้สร้างงานและสร้างรายได้ โดยยึดหลักการศึกษาสรางชาติ สรางคน และสร้างงาน อันเนื่องมาจากภาวะวิกฤตเศรษฐกิจที่ประเทศไทยได้รับผลกระทบมาตั้งแต่กลางปี พ.ศ.2539 ซึ่งการศึกษาไม่จำเป็นที่จะต้องเรียนรู้แค่ในห้องเรียนแต่สามารถทำได้ในหลายรูปแบบขึ้นอยู่กับเวลา โอกาสสถานที่ และข้อจำกัดของแต่ละ

บุคคล อาทิ ผู้ที่อยู่ในชนบทห่างไกล กลุ่มชาติพันธุ์ ผู้ที่ต้องห่างจากถิ่นกำเนิดเพื่อเข้ามาทำงาน และ คนพิการ เป็นต้น ตามหลักการจัดระบบการศึกษาใน มาตรา 15 แห่งพระราชบัญญัติการศึกษา แห่งชาติ พุทธศักราช 2542 ได้กล่าวว่ามี 3 รูปแบบ คือ การศึกษาในระบบ (Formal Education) การศึกษานอกระบบ (Non-Formal Education) และการศึกษาตามอัธยาศัย (Informal Education) (สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ 2542) ด้วยเหตุผลดังกล่าวทำให้รัฐบาล หันมาให้ความสนใจกับการพัฒนาคุณภาพของคนมากขึ้น ซึ่งจะเห็นได้จากจุดเน้นของแผนพัฒนา เศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ระยะที่ 8 (พ.ศ.2540 - 2544) ที่มุ่งเน้นการพัฒนาคุณภาพของคนและ ถือว่าคนเป็นศูนย์กลางในการพัฒนา จึงเป็นหน้าที่ทุกหน่วยงานทั้งภาครัฐและเอกชนต้องร่วมมือ การแก้ไขปัญหา เพื่อสร้างการศึกษาในรูปแบบต่าง ๆ ให้กับกลุ่มคนดังกล่าวได้มีโอกาสในการ เรียนรู้ที่เท่าเทียมกัน ดังที่ระบุในมาตรา 8 แห่งพระราชบัญญัติการศึกษาแห่งชาติ พุทธศักราช 2542 ให้ยึดหลักว่า เป็นการศึกษาตลอดชีวิตสำหรับประชาชน โดยให้สังคมมีส่วนร่วมในการจัดการศึกษา ตลอดจนพัฒนาสาระและกระบวนการเรียนรู้ให้เป็นไปอย่างต่อเนื่อง

ในอดีตที่ผ่านมาชาวกะเหรี่ยงต้องต่อสู้กับความยากลำบากในสถานการณ์ต่าง ๆ ที่ เกิดขึ้น อีกด้านหนึ่งพวกเขาต้องพยายามอย่างมากในการที่จะมีการศึกษาที่ดีขึ้น เมื่อถูกเอามา เปรียบเทียบกับคนที่อยู่ในประเทศที่พัฒนาแล้ว หรือกับคนไทยในพื้นที่ในประเทศไทย ชาว กะเหรี่ยงที่มีโอกาสในเรื่องการศึกษาเพราะได้รับความช่วยเหลือจากกลุ่มองค์กรพัฒนาเอกชน แต่ เด็กชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ในพื้นที่ที่ห่างไกลกลับเข้าไม่ถึงในเรื่องการศึกษา ในสมัยก่อนเด็กที่อยู่ใน พื้นที่ที่ห่างไกลนั้นมีสาเหตุมากมายที่เป็นอุปสรรคไม่สามารถได้รับการศึกษาได้เต็มที่ เนื่องจากครู ไม่พอ อุปกรณ์ทางการเรียนการสอนไม่เพียงพอไม่มีการฝึกอบรมให้กับคนที่จะเป็นครู นอกจากนั้น ภาวะเศรษฐกิจยังเป็นปัจจัยสำคัญ ที่ทำให้พ่อแม่ผู้ปกครองไม่สามารถส่งเสียลูกหลาน ให้เรียน หนังสือในชั้นที่สูง ๆ ได้ มีบางองค์กรที่พยายามจะช่วยเหลือในเรื่องการศึกษาให้กับ เด็ก ๆ ที่อยู่ใน พื้นที่ แต่มีเพียงบางโรงเรียนเท่านั้นที่จะได้รับการช่วยเหลือ เนื่องจากในสมัยก่อนมีการระบาดของ ไข้มาเลเลียในพื้นที่อย่างหนัก เป็นสาเหตุให้ครูที่เข้ามาสอนหนังสือเจ็บป่วยล้มตาย ทำให้ไม่มีใคร กล้าเข้ามาสอนหนังสือในพื้นที่

“เมื่อก่อนไข้มาเลเลีย ฝัดตาย อหิวาตกโรค ยังเยอะอยู่ มีครูเข้ามาสอนหนังสือ ก็ตาย มีพระมาอยู่ที่ตาย บางหมู่บ้านตายกันเกือบหมดหมู่บ้านก็มี”
(พระเจ้า สุขจะติ 2552)

ด้วยวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยง ที่ครอบครัวหนึ่ง ๆ จะมีลูกประมาณ 7 - 8 คน ซึ่ง 1 หรือ 2 คนในจำนวนพี่น้องทั้งหมด จะได้เรียนหนังสือที่เหลือต้องช่วยเหลือพ่อแม่ ทำไร่ นา หรือไม้ก็ ต้องไปเลี้ยง วัว ควาย ดูแลน้อง ตอนพ่อแม่ไปทำไร่ อีกสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ชาวกะเหรี่ยงมีลูกมาก เพราะไม่มีการคุมกำเนิด ส่วนมากแล้วแต่ละครอบครัวจะมีลูก 4- 5 คน บางครอบครัวเท่านั้น ที่มี ถึง 7 - 12 คน เพราะฉะนั้นจะมีเด็กที่ได้ไปโรงเรียนประมาณ 20 - 30 เปอร์เซนต์ ที่เหลือต้อง ทำงานช่วยครอบครัว เด็กที่ได้เรียนหนังสือก็ไม่มีเวลาพักผ่อน เนื่องจากกลับจากโรงเรียนก็ต้อง ทำงานบ้าน ไม่ว่าจะเป็น ตำข้าว ทำกับข้าว ทำงานหลายอย่าง แต่เด็ก ๆ หลายคนก็รักการศึกษาอย่างมาก พยายามไปโรงเรียนตลอดเวลา สาเหตุที่ทำให้พวกเด็ก ๆ ต้อง หยุดเรียนก็ต่อเมื่อไม่สบาย หรือ ไม่มีใครดูแลน้อง ๆ เท่านั้น พ่อแม่ของเด็ก ๆ เหล่านี้อยากให้ลูก ๆ ไปโรงเรียนเหมือนกัน แต่ก็ จะไม่มีใครดูแลน้อง ดูแลสัตว์ที่มีอยู่เพราะเด็กที่โตหน่อยต้องดูแลน้อง ทำกับข้าว ดูแลบ้าน ทำนาไร เป็นสาเหตุใหญ่ที่ทำให้เด็ก ๆ ไม่สามารถไปเรียนหนังสือได้ เพราะต้องช่วยครอบครัวทำไรทำนา ทางภาครัฐ ก็ได้มองเห็นอนาคตของบุตรหลานชาวกะเหรี่ยงว่า ถ้าหากว่าทางภาครัฐไม่เข้าไป ส่งเสริมให้เยาวชนเหล่านี้ได้รับการศึกษาแล้วในวันข้างหน้าพวกเขาจะอยู่กันอย่างไร ดังนั้นจึงได้มีการจัดส่งคณะครูส่วนหนึ่งขึ้นไปสอนหนังสือให้ เพื่อให้ในวันข้างหน้าเด็ก ๆ ชาวกะเหรี่ยงโต ขึ้นมาจะได้นำเอาความรู้ที่ได้เล่าเรียนมานำไปประกอบอาชีพเพื่อหาเลี้ยงตนเอง และครอบครัวใน โอกาสต่อไป ในปัจจุบันนี้การศึกษามามีบทบาทในส่วนหนึ่งของพวกเขาเสียแล้ว และพวกเขาจะ ไม่มีทางปฏิเสธได้เลย และในปัจจุบันนี้เท่านั้นที่การศึกษาจะช่วยให้ชีวิตความเป็นอยู่พวกเขาดีขึ้น ได้ และช่วยยกระดับฐานะให้สูงขึ้น พวกเขาเชื่อมั่นว่าการศึกษาเท่านั้นที่สามารถพัฒนาชีวิตของ พวกเขาได้ การศึกษาจึงเป็นกระบวนการที่ทำให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถพัฒนาคุณภาพชีวิตของตน สามารถดำเนินชีวิตในสังคมได้อย่างมีสันติสุข

ในช่วงทศวรรษแรกของการพัฒนาภาคใต้ พันธุ์ กล่าวได้ว่าบรรดาชาวกะเหรี่ยง ส่วน ใหญ่ยังไม่เห็นความสำคัญของการศึกษา จึงไม่นิยมส่งบุตรหลานเข้า โรงเรียนด้วยทัศนคติที่ว่าคน เรียนหนังสือมักจะทำอะไรทำนาไม่เป็น แต่ปัจจุบันผู้ประกอบการชาวกะเหรี่ยงส่วนใหญ่พยายามดิ้นรนส่ง เสียให้บุตรหลาน ได้เข้าเรียนมากขึ้นด้วยทัศนคติที่เปลี่ยนไป คือ คาดหวังว่าบุตรหลานเหล่านี้จะมี งานที่มั่นคงกว่าอาชีพทำไร แต่การเข้าไปศึกษาเล่าเรียนของบุตรหลานชาวกะเหรี่ยงก็มีบ้าง ในเรื่อง ของใช้ภาษา เนื่องจากชาวกะเหรี่ยงมีภาษาพูดเป็นของตนเองเวลาที่อยู่กับครอบครัวหรือพูดคุยกับ ชาวกะเหรี่ยงด้วยกัน ชาวกะเหรี่ยงก็จะใช้ภาษากะเหรี่ยงในการสื่อสาร

“ตอนผมไปเข้า โรงเรียนที่แรก ผมไม่อยากไปเรียนเพราะผมพูดภาษาไทย ไม่ได้ พอพูดภาษากะเหรี่ยงกับเพื่อนก็ถูกครูตี ครูไม่ให้พูดภาษา

กะเหรี่ยงในโรงเรียน ผมก็ไม่รู้จะทำยังไง จนครูต้องส่งหนังสือไปที่บ้าน
บอกแม่ของผม ว่าผมเป็นเด็กที่มีพัฒนาการช้า เป็นเด็กปัญญาอ่อน”
(จตุรงค์ บุญรุ่งเรื่องกิจ 2552)

จะเห็นได้ว่า ระบบการศึกษาทำให้เด็กกะเหรี่ยงสูญเสียอัตลักษณ์ของตนเอง ไม่ภูมิใจ
ในตัวเอง ครูเองก็ถูกภูมิปัญญาของกะเหรี่ยง เด็กจึงไม่เคยภูมิใจในตัวเอง พยายามจะหาทาง
ออกไปจากหมู่บ้าน ไปเรียนต่อสูง ๆ ไปหางานทำ เพื่อไม่ให้ใครดูถูก แทนที่จะหาวิธีอยู่ที่บ้านและ
ทำให้ชีวิตของผู้คนในชุมชนดีขึ้นด้วยกัน

การศึกษาของชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเริ่มขึ้นในปี พ.ศ. 2474 ได้มีการจัดตั้งโรงเรียนขึ้น
แห่งแรกในพื้นที่ คือ โรงเรียนประชาบาลวัดบ้านบ่อ มีครูกะเหรี่ยงเป็นผู้สอน คือ ครูระเอน บุญเลิศ
และครูจันทร์ ทั้งสองคนเป็นชาวกะเหรี่ยงในพื้นที่ ก่อนที่จะมาเป็นครูทั้งคู่ได้บวชเรียนเป็น
พระสงฆ์ ส่วนนักเรียนที่มาเรียนในเวลานั้นมีทั้งที่เป็นคนกะเหรี่ยงในพื้นที่ และนักเรียนที่มีเชื้อสาย
ลาววน ครูระเอน บุญเลิศ ได้ทำการสอนหนังสือเป็นเวลา 25 ปี และลาออกจากครูในปี พ.ศ. 2498
ต่อมาหน่วยงานพัฒนาการเคลื่อนที่ที่ 20 ได้ย้ายโรงเรียนออกจากวัดไปสร้างริมถนนตัดใหม่ เมื่อปี
พ.ศ. 2512 ทำให้ลูกหลานชาวกะเหรี่ยงที่ด้อยโอกาสได้มีโอกาสรู้หนังสือไทยมากขึ้น แต่ด้วยความ
ที่โรงเรียนในพื้นที่มีอยู่แห่งเดียว และ ตั้งอยู่ที่ตำบลบ้านบ่อ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ที่บ้านคาต้อง
เดินเท้าผ่านป่าเขาไปที่บ้านบ่อเพื่อให้ตนเองได้เรียนหนังสือ

“สมัยก่อนจะเรียนหนังสือต้องเดินไปเรียนที่บ้านบ่อ หน้าฝนก็ลำบากเจอ
เจอเสื้อ สมัยก่อนเสื้อเยอะ เดินไป 2 ชั่วโมง กลับอีก 2 ชั่วโมง”

(สัมพันธ์ ปลิดดอก 2552)

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

ต่อมาเมื่อสมเด็จพระศรีนครินทราบรมราชชนนี ได้ทรงเสด็จเยี่ยมราษฎรในพื้นที่บ้าน
คา เมื่อวันที่ 29 กรกฎาคม 2514 ได้ทรงให้สร้างโรงเรียนในพื้นที่ เพื่อให้เด็ก ๆ ชาวกะเหรี่ยงบ้านคา
ได้มีโอกาสได้เรียนหนังสือ และไม่ต้องเดินทางไกล ไปเรียนที่โรงเรียนประชาบาลวัดบ้านบ่อ
(สัมพันธ์ ปลิดดอก 2552) ด้วยพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระเจ้าฯ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาได้มี
โอกาสได้เรียนหนังสือกันมากขึ้นนับตั้งแต่นั้นมา ในปัจจุบันโรงเรียนนี้ชื่อว่า โรงเรียนอนุบาล
บ้านคา เปิดสอนในระดับก่อนอนุบาลจนถึงประถมศึกษาปีที่ 6 นักเรียนส่วนมากเป็นคนในพื้นที่
และในพื้นที่ใกล้เคียง และยังมีโรงเรียนมัธยมบ้านคาวิทยาที่เปิดสอนชั้นมัธยมศึกษาที่ 1 ถึง
มัธยมศึกษาปีที่ 6 เพื่อรองรับการศึกษาของบุตรของประชาชนในพื้นที่ ทำให้ลูกหลานชาวกะเหรี่ยง

มีโอกาสได้เข้าถึงการศึกษา เพื่อนำไปยกระดับและพัฒนาชีวิตของตนเองและครอบครัว ในปัจจุบันนี้ครอบครัวชาวกะเหรี่ยงบางครอบครัวที่มีฐานะดี สามารถที่จะส่งลูกหลานให้เรียนได้ถึงระดับปริญญาโทก็มี เพราะพวกเขาได้เล็งเห็นถึงความสำคัญของการศึกษา และจำเป็นต้องใช้ภาษาไทยในการสื่อสารกับเจ้าหน้าที่ของรัฐ และต้องใช้ในการประกอบอาชีพ

“อยากรู้ภาษาไทย อยากพูดภาษาไทยได้ จะได้สอนให้ลูกพูดภาษาไทย เวลาไปเรียนหนังสือจะได้ไม่มีปัญหา พอมีลูกก็อยากให้ลูกเรียนสูง ๆ พ่อแม่ทำอะไร ไม่อยากให้ลูกทำอะไร ยากให้ลูกทำงานสบาย ๆ”
(สัมพันธ์ ปลิดดอก 2552)

จากกรณีของผู้ใหญ่สัมพันธ์ ปลิดดอกที่สามารถส่งลูกให้เรียนหนังสือจนจบปริญญาตรีถึง 3 คนจากลูก 5 คน ทั้งยังสามารถฝากลูกให้เข้าทำงานที่อำเภอบ้านคาได้หมดทั้ง 3 คน เป็นการแสดงให้เห็นว่าชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะทางสังคมดี สามารถที่จะใช้การศึกษาเปิดพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง และครอบครัวได้ ซึ่งแตกต่างกับครอบครัวของชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะยากจนที่ไม่สามารถส่งเสียให้ลูกหลานได้เรียนหนังสือในชั้นที่สูงขึ้นได้ แม้ปัจจุบันเด็กๆ ในชุมชนกะเหรี่ยงจะได้รับการศึกษามากขึ้นแต่ก็ยังมีอยู่จำนวนน้อย พวกเขายังคงเป็นชนกลุ่มน้อยที่ขาดโอกาสในสังคม เพราะส่วนใหญ่มีฐานะยากจนและห่างไกลความเจริญ จึงเป็นเรื่องยากที่จะมีคุณภาพชีวิตที่ดีเหมือนคนเมือง แต่นโยบายของรัฐบาล นายอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ ที่ให้ทุกคนมีโอกาสได้รับการศึกษาฟรี 15 ปี ตั้งแต่ระดับอนุบาลไปจนถึงระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย ก็ทำให้ลูกหลานชาวกะเหรี่ยงที่ฐานะยากจนสามารถเข้าถึงการศึกษาได้เท่าเทียมกับพลเมืองไทยทั่วไป พร้อมทั้งเพิ่มประสิทธิภาพการบริหารจัดการให้เกิดความเสมอภาค และความเป็นธรรมในโอกาสทางการศึกษาแก่ประชากรในกลุ่มผู้ด้อยโอกาสทั้งผู้ยากไร้ ผู้พิการหรือทุพพลภาพ ผู้อยู่ในสภาวะยากลำบาก ผู้บกพร่องทางร่างกายและสติปัญญา และชนต่างวัฒนธรรม รวมทั้งยกระดับการพัฒนาศูนย์เด็กเล็กในชุมชน โดยสนับสนุนตำราในวิชาหลักให้แก่ทุกโรงเรียน จัดให้มีชุดนักเรียนและอุปกรณ์การเรียนฟรีให้ทันปีการศึกษา 2552 และสนับสนุนค่าใช้จ่ายอื่น ๆ เพื่อชดเชยรายการต่าง ๆ ที่โรงเรียนเรียกเก็บจากผู้ปกครอง

ปัจจุบันนี้ชาวกะเหรี่ยงส่วนใหญ่จึงมีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้น มีมาตรฐานการศึกษาสูงขึ้น มีความทัดเทียมในสิทธิและสถานภาพของความเป็นพลเมืองไทย ตามกฎหมายที่ชัดเจนและมากขึ้น แต่ธรรมชาติของทุกสิ่งย่อมมีการเปลี่ยนแปลงในอนาคต โลกดูเหมือนจะแคบลงเวลาจะหมุนเร็วขึ้น และกิจวัตรประจำวันของมนุษย์จะเพิ่มความยุ่งเหยิง เนื่องมาจากเทคโนโลยี และวิวัฒนาการของ

ระบบสื่อสาร การเปลี่ยนแปลงของโลกจะผูกพันขึ้นอยู่กับ ความเติบโตก้าวหน้าของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเสรี ซึ่งมักให้ความสำคัญของคุณค่าวัตถุมากกว่าจิตใจ อีกประการหนึ่งที่สำคัญยิ่งคือ กระแสประชาธิปไตยโลกที่เชิดชูสิทธิมนุษยชน (Human Right) เป็นหัวหอกจะเบ่งบานและทะลุทะลวงแทรกซึมเข้าไปในทุกตารางพื้นที่ของโลก อันจะเป็นตัวแปรก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง และการจัดระเบียบทางสังคมใหม่ (New World Order) ซึ่งคงไม่เว้นแม้แต่ชุมชนชาวกะเหรี่ยงด้วย ปัญหาของกลุ่มชาติพันธุ์ในอนาคต จึงย่อมเปลี่ยนแปลงไปความขัดแย้งทางความคิด (Conflict) และค่านิยมดั้งเดิม (Traditional Value) ก็ดีผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจทั้งจากภายในและภายนอก ชุมชนชาวกะเหรี่ยงเองก็ดีความคาดหวัง และแรงกดดันจากรัฐ และสังคมก็ดี รวมทั้งการแข่งขัน กีดกัน (Racism) อันเนื่องมาจากอคติทางเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ (Ethnocentrism) ตามอัตวิสัยของมนุษย์ทั่วไปในสังคมก็ได้ก่อให้เกิดเป็นปัญหาชาวเขาลักษณะใดในอนาคต จึงเป็นเรื่องที่ผู้เกี่ยวข้องทุกฝ่ายพึงตระหนัก และเตรียมการตั้งแต่วันนี้ เพราะในอนาคตสิ่งหนึ่งที่แน่นอนก็คือชาวเขาจะแตกต่างจากชาวเราที่เพียงแต่ชื่อเรียกเท่านั้นว่า “ชาวกะเหรี่ยง” อย่างไรก็ตามหลักสูตรการศึกษาทุกวันนี้ก็เป็นการเตรียมคนให้มีความพร้อม สำหรับการใช้ชีวิตนอกภาคการเกษตรมากกว่าการเพิ่มพูนความรู้และทักษะที่จะปรับปรุงชีวิตในฐานะเกษตรกรบนพื้นที่สูงของชาวกะเหรี่ยง

การศึกษามีส่วนสำคัญที่ทำให้มีชาวกะเหรี่ยงบ้านคาผู้รู้หนังสือเพิ่มขึ้นมีผู้จบการศึกษาในระดับมัธยมเพิ่มขึ้น ซึ่งช่วยเอื้อโอกาสเข้าสู่ตลาดแรงงานในเมืองได้ง่ายขึ้น ถึงแม้ผู้เรียนจบระดับอุดมศึกษายังมีจำนวนไม่มากนัก แต่ก็มีจำนวนเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ และคนเหล่านี้ได้มีโอกาสเข้าสู่หน่วยงานภาครัฐและภาคเอกชนมากขึ้น ระบบการศึกษาของรัฐที่จัดให้แก่กลุ่มชาติพันธุ์ทั้งในด้านเนื้อหาและรูปแบบ และพบว่าการจัดการศึกษาให้แก่ชาวกะเหรี่ยงขาดความเป็นอิสระ และไม่สอดคล้องกับสภาพชีวิตความเป็นอยู่ วัฒนธรรมและวิถีชีวิต นอกจากนี้ การศึกษายังเป็นเครื่องมือของรัฐในการที่ทำให้กะเหรี่ยงผสมกลมกลืนกับคนไทย และมีการพัฒนากะเหรี่ยงตามแบบของชาวพื้นราบ และผลกระทบของการศึกษาดังกล่าว ทำให้เกิดความเสื่อมสลายของความสัมพันธ์ในครอบครัวและศักดิ์กันกระบวนการเรียนรู้แบบดั้งเดิมของกะเหรี่ยงลง ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ และค่านิยมของชาวกะเหรี่ยง ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มักมีการสืบทอดทางวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของตนเองที่แยกออกจากคนกลุ่มใหญ่ในรัฐชาติ ดังนั้นกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคม จึงไม่ได้เน้นการผลิตของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมท้องถิ่น เพราะกลุ่มชาติพันธุ์มีความต่อเนื่องทางวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์มาโดยตลอด แต่ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงที่ถูกผสมผสานในบางระดับและกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการใช้ภาษาเดียวกัน เชื้อชาติเดียวกัน ศาสนาเดียวกัน หรือสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่าง จะมีความสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างอัตลักษณ์ของตนเอง

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการแสดงถึงวิถีชีวิต ประเพณีวัฒนธรรมการทำไร่หมุนเวียนไม่ใช่การทำไร่เลื่อนลอย

จากบทความของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ในวารสารเมืองโบราณ (2536:28-31) กล่าวถึงสิ่งสำคัญ ที่อยู่เบื้องหลังการกำหนด และตัดสินใจในการดำเนินชีวิตประจำวันของชาวกะเหรี่ยงในเรื่องการทำมาหากิน และรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนและทรัพยากรธรรมชาติรอบตัวนั้นคือมโนทัศน์ที่เกี่ยวกับจักรวาลวิทยา อันเป็นชุดความคิดที่อธิบาย และให้ความหมายต่อความสัมพันธ์และการเกิดของสรรพสิ่งที่ดำรงอยู่ภายใต้จักรวาลอันกว้างใหญ่ และตำแหน่งแห่งที่ของสรรพสิ่งนั้น ๆ ภายใต้นัยของความสัมพันธ์ดังกล่าว ชาวกะเหรี่ยงเชื่อว่าธรรมชาตินั้นมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองดูแลรวมถึงมนุษย์ด้วย ดังเช่นที่เคยเป็นมาตั้งแต่บรรพกาล แผ่นดิน อากาศ ต้นไม้ สัตว์ ข้าวและมนุษย์ ล้วนอยู่ในความคุ้มครองของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งสิ้น สิ่งเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญของการดำเนินชีวิตในวิถีทางอัน “นอบน้อม” ต่อธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยง เพราะถือเป็นวิถีทางที่มนุษย์พึงปฏิบัติต่อธรรมชาติ มโนทัศน์ของชาวกะเหรี่ยงที่มีต่อธรรมชาติ ไม่ได้มีฐานะเพียงแนวคิดของปัจเจกชนในการรับรู้การดำรงอยู่และการดำเนินไปของธรรมชาติเท่านั้น แต่เป็น “ความรู้ร่วม” ของชุมชนจนกลายเป็นพื้นฐานสำคัญ ในการจัดวางระบบ และแบบแผนการจัดการทรัพยากรธรรมชาติภายใต้วิถีทางวัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยง ในระบบ และแบบแผนการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของชุมชน เราจะพบว่าคนกะเหรี่ยงได้ปฏิบัติตนต่อธรรมชาติด้วยความเคารพยำเกรง ชาวกะเหรี่ยงไม่ได้มองธรรมชาติเป็นแค่เพียงส่วนประกอบของดินทราย หรืออินทรีย์วัตถุเท่านั้น หากแผ่นดิน แม่น้ำ ป่า ต้นไม้ ต้นข้าว ต่างก็มี “เจ้า (ของ)” ทั้งสิ้น มนุษย์เป็นเพียงผู้เข้ามาขอใช้ประโยชน์เพียงชั่วคราวในช่วงที่มีชีวิตอยู่เท่านั้น ดังนั้นวิถีชีวิตของมนุษย์จะดำเนิน ไปอย่างสงบสุขได้ ก็ต่อเมื่อเกิดความสัมพันธ์ระหว่างธรรมชาติกับมนุษย์ เป็นวิถีทางที่วางอยู่บนบรรทัดฐานและจริยธรรมทางพุทธศาสนาของชาวกะเหรี่ยง การนิยามธรรมชาติตามโลกทัศน์ของชาวกะเหรี่ยง จึงเป็นวิถีคิดที่มีคุณลักษณะที่สำคัญ 3 ประการด้วยกัน คือ

ประการแรก คนกะเหรี่ยงไม่ได้แยกธรรมชาติออกจากสิ่งที่คุ้มครองธรรมชาติ หรือในความเป็นจริงแล้ว ทั้งสองสิ่งนี้เป็นองค์ประกอบของกันและกัน เพียงแต่ปรากฏอยู่คนละมิติธรรมชาติไม่ได้เป็นเพียงวัตถุกายภาพ ที่มีประวัติศาสตร์เพียงการเกิดขึ้นจากการทับถมของซากพืชซากสัตว์ จนกลายเป็นดิน หรือเป็นเพียงสิ่งมีชีวิตที่หายใจได้เท่านั้น หากแต่มีจิตวิญญาณ และตำนานการก่อเกิดที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ทั้งสิ้น ระบบนิเวศทางธรรมชาติของวัฒนธรรมกะเหรี่ยง จึงเป็นคนละเรื่องกับระบบความสัมพันธ์ของสิ่งมีชีวิต ภายในห่วงโซ่อาหารที่อยู่รอดได้ด้วยการต่อสู้และแข่งขันแบบนิยายของวิทยาศาสตร์ตะวันตกหากแต่ระบบนิเวศของชาตินั้น เป็นระบบความสัมพันธ์ของธรรมชาติ ซึ่งมีจิตวิญญาณมีคุณธรรมแห่งการคุ้มครองและเกื้อกูลซึ่งกันและกัน

แนวคิดเรื่องจิตวิญญาณของชนชาตินี้ถือได้ว่าเป็นมโนคติที่พบในชุมชนพื้นบ้านในสังคมเกษตรกรรมแทบทุกแห่งที่มีวิถีชีวิตพึ่งพาธรรมชาติ รวมถึงในตำนานคำสอนของพุทธศาสนา ความเชื่อยังคงสืบทอดมาจนถึงทุกวันนี้ ดังความเชื่อที่เกี่ยวกับชนชาติของภาคต่าง ๆ เช่น แผ่นดินมีแม่ธรณีคุ้มครอง ผืนนามีพระภูมินาหรือตาแฮก แม่น้ำมีพระแม่คงคา ข้าวมีพระแม่โพสพ ต้นไม้มีรุกขเทวดา ป่ามีผีป่า ฝ่ายก้นน้ำมีผีฝาย เป็นต้น

ประการที่สอง มนุษย์ไม่อาจครอบครองธรรมชาติ หรือเอาเป็นสมบัติของตนเองได้ ทั้งนี้การที่ธรรมชาติเป็นสิ่งที่มิอาจครอบครอง มีสิ่งที่คุ้มครองอยู่ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงตระหนักเสมอว่าตนเป็นเพียงผู้เข้ามาขอใช้ธรรมชาติ เพื่อยังชีพให้อยู่รอดเท่านั้น ภายใต้จักรวาลอันกว้างใหญ่แห่งนี้มนุษย์มีเพียงตัวเปล่า และไม่มีอำนาจอะไร หากปราศจากธรรมชาติแล้วมนุษย์ย่อมไม่สามารถดำรงชีพอยู่ได้ ธรรมชาติจึงเป็นสิ่งที่มิใช่พระคุณอย่างยิ่งกับมนุษย์ ชาวกะเหรี่ยงเชื่อว่าโลกของตนสามารถดำรงอยู่ได้ก็เพราะมี “พญูโย” เป็นเทพที่บันดาลให้เกิดข้าวขึ้นมาบนแผ่นดิน และดูแลผืนนาให้อุดมสมบูรณ์ มีผลผลิตงอกงามเพียงพอต่อการดำรงชีวิต ข้าวจึงไม่ได้เป็นเพียงธัญพืชหรืออาหารเท่านั้นหากยังเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สูงส่งที่สุดในชีวิตของชาวกะเหรี่ยงอีกด้วย ในสังคมเกษตรกรรมหลายแห่งได้ถือว่า ข้าวเป็นสิ่งที่มิบุญคุณใหญ่หลวงต่อชีวิตมนุษย์เช่นเดียวกันกับสังคมกะเหรี่ยง ในชุมชนอีสานบางแห่งมีตำนานอันน่าสนใจเล่าถึงการกำเนิดขึ้นของข้าวว่า “แม่โพสพ เป็นเทพผู้ดูแลข้าวในไร่นาของมนุษย์นั้นจุดลงมาเกิดได้ก็เพราะการสละชีวิตของ นางสาวเทวี ทายาทแห่งสวรรค์ เป็นการพลีชีพของตนเองเป็นอาหารหล่อเลี้ยงมนุษย์” ชุมชนเกษตรกรรมจึงถือว่าตนเองเป็นหนี้บุญคุณของธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ การปฏิบัติตนต่อธรรมชาติของชุมชนพื้นบ้าน จึงเป็นไปด้วยความเคารพอ่อนน้อม ถือเป็นหัวใจสำคัญของระบบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ เพราะด้วยการอ่อนน้อมถ่อมตนต่อธรรมชาติ และการทำแต่สิ่งที่อิงตามแบบแผนประเพณีที่ไม่ก่อให้เกิดผลร้ายต่อธรรมชาติเท่านั้น แต่เป็นวิถีทางของการทดแทนคุณธรรมชาติ และรักษาความสัมพันธ์อันดีต่อธรรมชาติไว้

ประการที่สาม ธรรมชาติจะดำรงอยู่ได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์มีจริยธรรม แบบแผนการดำเนินชีวิตและวัฒนธรรมอันดีงามเท่านั้น ชาวกะเหรี่ยงเชื่อว่าระบบธรรมชาติและสังคมเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน ความอยู่รอดของทั้ง 2 สิ่งไม่ได้ขึ้นอยู่กับความรู้ใด ๆ มากไปกว่าการดำรงรักษาวิถีแห่งการเป็นกะเหรี่ยงที่แท้จริง และการเป็นสังคมพุทธ ดังคำกล่าวของชาวกะเหรี่ยงที่ว่า “เมื่อไรที่คนมีศีลมีธรรม ใจสว่าง เมื่อนั้นป่าจึงจะอยู่ได้” การขาดจริยธรรมในสังคมมนุษย์ การไม่เคารพธรรมชาติ ตลอดจนไม่เคารพมนุษย์ด้วยกัน ไม่เพียงแต่จะทำระบบธรรมชาติต้องเสื่อมสลายลง สังคมมนุษย์ก็ไม่สามารถดำรงอยู่ได้ ชุมชนเกษตรกรรมบางแห่งมีความเชื่อตามตำนานพื้นบ้านว่า “ในยุคสมัยหนึ่งที่มนุษย์ขาดความเคารพในแม่โพสพ มีกิลตมาก เห็นแก่ตัว ทำให้แม่โพสพหนีหายไปจาก

ชุมชนมนุษย์จนทำให้ข้าวขาดแคลนนับพันปี”

คุณลักษณะทั้งสามประการนี้ คือมโนทัศน์ที่มีต่อธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยง เป็นสิ่งที่มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างดุลยภาพระหว่างธรรมชาติและสังคม วิถีทางทางธรรมชาติและวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ เป็นภูมิปัญญาของชาวกะเหรี่ยงที่รับผิดชอบต่อธรรมชาติและคนในสังคม เพราะความสงบสุขของสังคมโดยรวมนั้น ย่อมมีความสำคัญมากกว่าความสำเร็จก้าวหน้าของปัจเจกบุคคล แนวคิดนี้ได้สร้างปัญหาให้กับการพัฒนาของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ที่ไม่เข้าใจปรัชญาพื้นฐานของสังคมโลกตะวันออก และได้ประทับตราความเป็นชายขอบให้กับชุมชนกะเหรี่ยง เพราะเห็นว่าโลกทัศน์ของกะเหรี่ยงเป็นตัวขัดขวางความเจริญเติบโตของสังคมและระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ความขัดแย้งทางแนวคิดของสองแนวคิดนี้ ไม่เพียงเกิดจากวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน แต่กระแสโลกาภิวัตน์ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมข้ามโลก ยังเป็นเงื่อนไขในการขยายความขัดแย้งให้มากขึ้นด้วย และเมื่อชุมชนกะเหรี่ยงต้องตกอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์แบบครอบงำจากภาครัฐ ความขัดแย้งนี้ย่อมสร้างผลกระทบต่อระบบสังคมและวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

นอกจากนี้ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2536:31-36) กล่าวถึงระบบเกษตรกรรมในกลุ่มชาวกะเหรี่ยงว่า เป็นแบบไร่หมุนเวียนผืนดิน เพราะผู้ที่สามารถเพาะปลูกในที่ดินที่อุดมสมบูรณ์ย่อมหมายถึงหลักประกันที่แน่นอนว่าจะได้ผลผลิตที่งอกงามตามมา เหมือนกับสังคมเกษตรกรรมในที่ราบลุ่มทั่วไป ซึ่งทำการผลิตด้วยการทำนาในที่ดินอันอุดมสมบูรณ์ เหมาะสมกับการทำนา ชาวกะเหรี่ยงถือว่าที่ดินเป็นปัจจัยการผลิตที่มีความสำคัญ เป็นหลักประกันเบื้องต้นว่าจะมีผลผลิตพอเพียงแก่การยังชีพตลอดปี กรรมสิทธิ์ในที่ดิน ได้กลายเป็นปัจจัยสำคัญ ในการจัดช่วงชั้นของสังคม เป็นที่มาของอำนาจ ความขัดแย้ง และการต่อสู้ระหว่างเจ้าของที่ดินกับภาครัฐ การมีกรรมสิทธิ์ในที่ดินนั้นหมายถึงมีความมั่นคงของชีวิต ปลูกพืชผักเลี้ยงคนครอบครัว แต่ในสังคมเกษตรกรรมในป่า การทำไร่หมุนเวียนของสังคมกะเหรี่ยงนั้น แนวคิดเรื่องกรรมสิทธิ์ที่ดินกลับแตกต่างไปจากแนวคิดของสังคมเกษตรกรรมที่ราบ อันที่จริงแล้วในสังคมชาวกะเหรี่ยงไม่มีคำที่ใช้เรียกว่า “ที่ดิน” ดังเช่นสังคมภายนอก ทั้งที่ที่ดินในการทำไร่มีความสำคัญอย่างยิ่งในการดำรงชีพ และชาวกะเหรี่ยงก็มีคำที่ใช้เรียกทุกสิ่งที่เกี่ยวข้องกับที่ดินไม่ว่าจะเป็นป่า (เมละ) ไร่ (จะ) ทุ่ง (เวีย) หมูบ้าน (เตอว่อง) ดิน (กงองกู) เป็นต้น ความแตกต่างตามที่กล่าวมานี้ได้สะท้อนให้เห็นคุณลักษณะของแนวคิดที่มีต่อทรัพยากรธรรมชาติ ตลอดจนสิทธิในทรัพยากรธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยงที่แตกต่างไปจากแนวคิดของสังคมภายนอก คือ

ประการแรก ทรัพยากรธรรมชาติในสังคมกะเหรี่ยงได้ถูกเรียก และนิยามตามคุณลักษณะของธรรมชาติตามพื้นที่นั้น ๆ เช่น พื้นที่ที่มีต้นไม้ขึ้นตามธรรมชาติ และมีสัตว์ป่าอาศัย

อยู่เรียกว่า “เมละ” (ป่า) พื้นที่อันกว้างขวางที่หญ้างิขึ้นอยู่เต็มบริเวณเรียกว่า “เวีย” และเมื่อพื้นที่นั้น ได้ถูกใช้ประโยชน์จากมนุษย์แล้วคุณลักษณะก็จะเปลี่ยนไป และมีชื่อเรียกตามลักษณะการใช้ประโยชน์นั้น ๆ เช่น ไร่ชากหรือพื้นที่ไร่ที่กำลังฟื้นคืนสภาพเป็นป่ารกเรียกว่า “ค็ย” ชาวกะเหรี่ยง ใช้คำเรียกป่า (เมละ) กับพื้นที่ป่าที่มนุษย์ไม่เคยเข้าไปใช้ประโยชน์เท่านั้น หากพื้นที่ใดที่เคยผ่านการทำไร่มาก่อน แม้ว่าพื้นที่สภาพขึ้นมาเป็นป่าสมบูรณ์แล้วก็ตาม ก็จะเรียกว่าไร่ชาก (ค็ย) จะไม่เรียกว่าป่า (เมละ) อีกต่อไป เพราะถือเป็นอาณาเขตของไร่มุมนเวียน ดังนั้นคำว่า “ที่ดิน” ในสังคมกะเหรี่ยงนั้น ไม่ได้บ่งบอกลักษณะใด ๆ ของทรัพยากรจึงไม่อาจเป็นที่เข้าใจได้ในสังคมกะเหรี่ยง ความแตกต่างของการพึ่งพาธรรมชาติกับการควบคุมธรรมชาติ เนื่องมาจากระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม จึงเป็นปัจจัยสำคัญที่อยู่เบื้องหลังการให้คำนิยามทรัพยากรธรรมชาติที่แตกต่างกัน ในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมนั้น ที่ดินถูกให้ความหมายโดยมูลค่าทางการเงิน ซึ่งเป็นความหมายที่ได้พัฒนาห่างออกจากคุณลักษณะทางธรรมชาติ และไม่เกี่ยวข้องกับระบบธรรมชาติอีกต่อไป

ประการที่สอง มนุษย์ไม่อาจมีกรรมสิทธิ์ในทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งมนุษย์ไม่ได้เป็นผู้สร้างเพราะธรรมชาติเป็นสิ่งที่ก่อกำเนิดมาก่อนมนุษย์ มีจิตวิญญาณ และมีสิ่งที่คุ้มครองดูแล มนุษย์จึงไม่อาจครอบครองธรรมชาติได้ หากแต่มนุษย์ต้องพึ่งพาอาศัยเพื่อความอยู่รอด ภายใต้แนวคิดนี้ “หมู่บ้าน” จึงเป็นเพียงอาณาบริเวณของกลุ่มบ้านที่ตั้งเรียงรายอยู่ริมน้ำเท่านั้น ไม่ได้รวมเอาพื้นดินที่ปลูกบ้านเอาไว้ด้วย ในชุมชนกะเหรี่ยงดั้งเดิมหลายแห่งอาณาเขตของบ้านจะไม่มีกั้นรั้วแสดงความเป็นเจ้าของบ้าน ทั้งนี้เพราะบ้านของแต่ละครอบครัวสามารถที่จะเคลื่อนย้ายไปตามความเหมาะสมได้ เช่นเดียวอาณาบริเวณของหมู่บ้าน ตลอดจนพื้นที่ในการทำเกษตรกรรม ซึ่งไม่มีใครสามารถครอบครองเป็นเจ้าของได้โดยถาวร สามารถที่จะครอบครองเพื่อใช้ประโยชน์ได้เป็นครั้งคราว และเมื่อไม่ได้มีการใช้ประโยชน์ทรัพยากรธรรมชาติเหล่านี้ก็จะฟื้นคืนกลับสู่สภาพเดิม การที่ดิน ไม่ได้เป็นทรัพย์สินสมบัติของหมู่บ้านหรือของใครคนใดคนหนึ่ง อาณาเขตของหมู่บ้านจึงไม่ได้มีความหมายของการเป็นเจ้าของโดยถาวร หากเป็นเพียงการแสดงสิทธิของผู้ใช้ประโยชน์และดูแลอยู่ ดังนั้นเมื่อชุมชนได้ย้ายออกจากบริเวณนั้นไปแล้ว สิทธิของการใช้ประโยชน์คุณแลก็หมดลง และชุมชนอื่นก็สามารถเข้ามาใช้ประโยชน์ต่อได้ มโนทัศน์ของชาวกะเหรี่ยงที่มีต่อผืนดิน ซึ่งคำนึงถึงคุณลักษณะของธรรมชาติ และเคารพในผู้เจ้าของที่แท้จริงของธรรมชาติ อันได้แก่สิ่งที่คุ้มครองธรรมชาติ ได้ส่งผลให้พื้นดินไม่ใช่ทรัพย์สินที่ซื้อขาย หรือครอบครองกรรมสิทธิ์ที่มีเจ้าของ เหมือนกับสังคมภายนอก แม้กระทั่งไร่ข้าวของชาวกะเหรี่ยงก็ให้คำยามของสิทธิเหนือผืนที่ไร่ข้าวว่าเป็นเพียงสิทธิของการบุกเบิก และใช้ประโยชน์เท่านั้น ไม่ใช่ผู้ครอบครองกรรมสิทธิ์ในผืนดิน ดังนั้นผู้ที่บุกเบิก ไม่ได้ใช้ประโยชน์จากธรรมชาติตรงนั้นแล้ว บุคคลอื่นก็สามารถเข้ามาใช้ประโยชน์ได้โดยผู้ที่บุกเบิกก่อนไม่อาจที่จะอ้างกรรมสิทธิ์ได้เพราะถือว่าได้ทิ้งโอกาสการใช้ผืนดิน

นั้นแล้ว แนวคิดที่ว่า ป่า ต้นไม้ น้ำ แผ่นดิน เป็นสมบัติของธรรมชาติ เป็นผลสืบเนื่องมาจากความเชื่อในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งต่าง ๆ ในจักรวาลวิทยาของชาวกะเหรี่ยง เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่าชาชนชาตินั้นเป็นผู้ให้ชีวิตแก่สรรพสิ่งทั้งหลาย ทั้งมนุษย์ สัตว์ และพืช และยังคงคอยดูแลให้เกิดดุลยภาพของความสัมพันธ์ของสรรพชีวิตต่าง ๆ มนุษย์ไม่ได้มีฐานะที่ยิ่งใหญ่อะไรในระบบธรรมชาติไม่ได้เป็นศูนย์กลางหรือสามารถที่จะควบคุมความเป็นไปของธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงไม่มีความชอบธรรมที่จะอ้างสิทธิความเป็นเจ้าของธรรมชาติ

ประการที่สาม สิทธิในทรัพยากรเป็นสิ่งที่มีความสำคัญน้อยกว่า จริยธรรมในการใช้ทรัพยากร สำหรับสังคมกะเหรี่ยงแล้วการที่ไม่มีผู้ใดมีสิทธิเหนือผืนดินได้เป็นหลักประกันสำคัญของความเท่าเทียมกันในการใช้ทรัพยากร และนี่คือความหมายที่แท้จริงของความเสมอภาคในการจัดสรรทรัพยากรคือ การใช้ทรัพยากรธรรมชาติตามความจำเป็น ครอบครัวใดที่มีสมาชิกในครอบครัวมากก็มีพื้นที่ไร่มาก มีสมาชิกในครอบครัวน้อยก็ใช้พื้นที่น้อย ทำการเพาะปลูกเท่าที่แรงงานในครอบครัวสามารถที่จะทำได้และตามความต้องการในการดำรงชีพ ในบางปีที่ผลผลิตข้าวดีมีมากพอสำหรับการบริโภคไปจนถึงปีหน้า ก็ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องถางป่าเพื่อเพิ่มเนื้อที่ในการทำไร่อีกในปีต่อไป โดยจะใช้ช่วงเวลาที่ว่างเพื่อช่วยเหลือครอบครัวอื่น ตลอดจนแบ่งปันผลผลิตให้กับเพื่อนบ้านที่ปลูกข้าวไม่พอต่อการบริโภคตลอดปี นับเป็นจริยธรรมอันสำคัญที่เป็นบรรทัดฐานร่วมกัน ในการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของชุมชนกะเหรี่ยง ที่มีความสำคัญกว่าระบบกรรมสิทธิ์ในทรัพยากรที่ดิน ที่ดูเหมือนเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งต่อชีวิต และความมั่นคงของชุมชนชนบทหลายแห่งในสังคมไทย แต่ชาวกะเหรี่ยงเห็นว่าระบบกรรมสิทธิ์ในที่ดินที่เป็นแนวคิดของสังคมเมืองที่อยู่ภายใต้กฎระเบียบของระบบราชการ และเป็นตัวการสำคัญที่ทำลายจริยธรรมในการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของสังคมกะเหรี่ยง จนทำให้ทรัพยากรธรรมชาติถูกทำลายลงอย่างรวดเร็ว ทั้งนี้หากธรรมชาติกลายเป็นสิ่งที่มนุษย์จับจองเป็นเจ้าของถาวรแล้ว คนที่เห็นแก่ตัวจะครอบครองเป็นเจ้าของที่ดินมาก ที่ดินเพื่อหมุนเวียนในการทำไร่ของชาวกะเหรี่ยงก็จะลดลงเรื่อย ๆ จนทำให้เกิดการแย่งชิงทรัพยากรระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับสิ่งที่มีอำนาจเหนือกว่า ทั้งรัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น และในที่สุดผู้ที่อ่อนแอกว่าก็ต้องสยบยอม สังคมกะเหรี่ยงที่อยู่กันอย่างสงบสุขก็เกิดความขัดแย้งและเกิดความแตกแยกของคนในชุมชนระบบการจัดการทรัพยากรซึ่งเคยถูกกำหนดโดยบรรทัดฐานร่วมของคนชุมชนก็ไม่สามารถดำเนินต่อไปได้อีก

ด้วยเหตุผลนี้ชุมชนกะเหรี่ยงบางหมู่บ้าน ได้ปฏิเสธที่จะให้ความร่วมมือกับนโยบายการให้กรรมสิทธิ์ที่ดินของทางราชการ เช่น กะเหรี่ยงในป่าทุ่งใหญ่นเรศวรยืนยันที่จะจัดการทรัพยากรธรรมชาติตามแบบแผนของตนเอง มโนทัศน์เรื่องสิทธิชั่วคราวของการประโยชน์ที่ดิน และจริยธรรมของการใช้ที่ดิน มีบทบาทอย่างยิ่งในการรักษาเสถียรภาพ ของระบบนิเวศภายใต้

ระบบการทำไร่หมุนเวียนของชาวกะเหรี่ยง เนื่องจากการทำระบบเกษตรกรรมแบบหมุนเวียนทำให้ที่ดินไม่ได้ถูกจำกัดด้วยระบบกรรมสิทธิ์เป็นการป้องกันไม่ให้เกิดสภาพของการทำไร่ซ้ำติดต่อกันของเจ้าของคนใดคนหนึ่งเป็นเวลานาน ซึ่งจะทำให้ดินตรงนั้นเสื่อมสภาพลงอย่างรวดเร็ว เนื่องจากไม่มีโอกาสให้ดินได้ฟื้นตัว หรือเกิดการถางป่าทำไร่เกินความจำเป็นจนทำให้ที่ดินไม่เพียงสำหรับผู้อื่น ปัจจัยที่สำคัญที่จะทำให้ระบบของไร่หมุนเวียนสามารถที่จะดำเนินไปได้ คือ การที่มีพื้นที่ป่าในรอบของการหมุนเวียนเพื่อทำไร่เพียงพอ โดยเป็นป่าที่มีการฟื้นคืนสภาพเต็มที่ ปกติแล้วสำหรับป่าเบญจพรรณจะต้องใช้ระยะเวลาในการฟื้นตัวไม่น้อยกว่า 6-8 ปี ดังนั้นหากชุมชนหนึ่งมีสมาชิก 10 ครัวเรือน ก็จะต้องมีพื้นที่ป่าเพื่อทำไร่ในแต่ละปีเพื่อทำการหมุนเวียนไม่ต่ำกว่า 60 แปลงหรือมากกว่านั้น เมื่อกินไม่มีเจ้าของแน่นอน ในแต่ละปีจึงมีที่สำหรับใช้ในการเพาะปลูกเหลือเป็นจำนวนมาก ซึ่งทุกคนในหมู่บ้านมีสิทธิเท่ากันที่จะใช้ประโยชน์ ทั้งนี้เมื่อจุดมุ่งหมายของการใช้พื้นที่ป่าทุกผืนเป็นไปเพื่อตอบสนองเหตุผลเพื่อการยังชีพ ไม่ใช่เพื่อการสะสมทางเศรษฐกิจหรืออำนาจแล้ว ไม่มีความจำเป็นที่ชุมชนจะต้องสิ้นเปลืองแรงงานเพื่อบุกเบิกพื้นที่ในการทำไร่ จำนวนพื้นที่ที่ใช้ทำไร่ในแต่ละปีจะถูกกำหนดโดยจำนวนแรงงานในครอบครัว และผลผลิตที่ต้องการเพื่อดำรงชีวิต ทำให้สัดส่วนการใช้พื้นที่ในแต่ละปีค่อนข้างต่ำ และเพิ่มขึ้นในอัตราที่ช้ามาก ในพื้นที่ที่ชุมชนยังคงรักษาความอิสระของระบบการผลิต และภูมิปัญญาในการยังชีพแบบดั้งเดิม การขยายตัวของชุมชนกะเหรี่ยงในเวลา 2-3 ศตวรรษที่ผ่านมาไม่ได้ก่อให้เกิดผลกระทบต่อเสถียรภาพในการใช้ที่ดินของชุมชนแต่อย่างใด โดยชาวกะเหรี่ยงเชื่อว่าเสถียรภาพนี้จะคงสภาพต่อเนื่องไปได้ในอนาคต หากไม่ถูกแทรกแซงจากระบบภายนอก หรือจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เราจะเห็นได้ว่ามโนทัศน์ในเรื่องสิทธิ และจริยธรรมการใช้ที่ดินของชาวกะเหรี่ยง ในการใช้ทรัพยากรการทำไร่หมุนเวียนเป็นมโนทัศน์ที่มีคุณลักษณะเฉพาะที่ไม่อาจทดแทนด้วยมโนทัศน์แบบอื่น

แนวคิดและระบบการจัดการทรัพยากรด้วยแนวทางดังกล่าว มีบทบาทในการสร้างหลักประกันในการดำรงชีวิตของชาวกะเหรี่ยงคือ การที่สมาชิกในชุมชนมีข้าวพอกิน มีที่ดินพอเพียงแก่การยังชีพ และสามารถที่จะเลือกที่ดินที่อุดมสมบูรณ์สอดคล้องกับแรงงานในครอบครัว ปัญหาที่สำคัญของชาวกะเหรี่ยงทุกวันนี้คือ การที่รัฐพยายามเปลี่ยนแปลงแนวคิดและระบบการใช้ทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยง ด้วยการบังคับใช้ระบบกรรมสิทธิ์ในที่ดิน และการบังคับให้ชาวกะเหรี่ยงทำการเกษตรแบบถาวร โดยบังคับให้ทำไร่ในที่ดินเดิมห้ามทำไร่หมุนเวียน และต้องเสียภาษีที่ดินให้กับรัฐด้วยเหตุผลว่า เพื่อป้องกันไม่ให้มีการบุกรุกป่าเพิ่ม และทำให้สามารถควบคุมได้ง่ายเพราะรู้ว่าใครเป็นเจ้าของที่ดิน การใช้อำนาจของรัฐในการแทรกแซง ระบบการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยง สะท้อนให้เห็นถึงความไม่เข้าใจของภูมิปัญญา การทำเกษตรกรรมในพื้นที่ป่า ผลของนโยบายดังกล่าวได้ทำให้ระบบความสัมพันธ์ของชาวกะเหรี่ยง

และธรรมชาติเปลี่ยนแปลงไป เมื่อที่ดินเป็นทรัพยากรธรรมชาติที่มีเจ้าของ การทำไร่แบบหมุนเวียน ได้ถูกจำกัดให้อยู่แต่ในพื้นที่ของตนเองเท่านั้น ทำให้รอบในการทิ้งให้ฟื้นคืนฟื้นคืนสภาพเป็นป่าอีกครั้งไม่มีแล้ว ดินเริ่มเสื่อมสภาพลงเรื่อย ๆ และผลผลิตก็ลดลงตามสภาพของดิน จนไม่สามารถปลูกข้าวไว้กินได้เหมือนเดิม ต้องหันไปปลูกพืชเศรษฐกิจ หรือขายที่ดิน ไปในที่สด

ปัญหาป่าไม้ถูกทำลายเป็นปัญหาสำคัญของประเทศไทย ตั้งแต่อดีตมาปัจจุบันและในอนาคต เพราะยังไม่มีวิถีทางที่สามารถแก้ปัญหานี้ได้อย่างมีประสิทธิภาพ กะเหรี่ยงซึ่งมีวิถีชีวิตอยู่ตามป่าเขา โดยเฉพาะเป็นแหล่งต้นน้ำลำธาร ทำการเกษตรแบบตัด ฟัน โคน และเผา ถูกหลายคนตราว่าเป็นสาเหตุสำคัญของปัญหาป่าไม้ถูกทำลาย การทำการเกษตรของกะเหรี่ยงเป็นการทำ “ไร่หมุนเวียน” ซึ่งหมายถึงการเกษตรในรูปแบบที่มีการตัดฟันต้นไม้ในป่าทุติยภูมิ โคน เผา แล้วทำการเพาะปลูกพืชในพื้นที่อยู่ชั่วระยะเวลาหนึ่ง แล้วทิ้งให้พื้นที่มีการพักตัวเพื่อฟื้นฟูความอุดมสมบูรณ์ให้แก่ดิน ในระยะเวลาตั้งแต่ 4-10 ปี หรือมากกว่า แล้วแต่สภาพของพื้นที่ สิ่งแวดล้อมทางนิเวศวิทยา และความหนาแน่นของประชากร หลังจากที่ได้ปล่อยให้พื้นที่มีการพักตัวแล้ว ก็จะหวนกลับมาทำการตัดฟันต้นไม้ในพื้นที่ซึ่งเป็นป่าไม้ทุติยภูมิ หรือป่าไม้พุ่ม โคน เผา แล้วทำการเกษตรอยู่ชั่วระยะเวลาหนึ่งตามที่ได้อธิบายมาแล้ว แล้วปล่อยให้พื้นที่มีการพักตัวอีก ก่อนที่จะทำการเกษตรอีกเป็นเช่นนี้ตลอดไปไม่มีที่สิ้นสุด การเกษตรแบบไร่หมุนเวียนนี้ เป็นการเกษตรแบบตัด ฟัน โคน เผา ที่มีการอนุรักษ์ทรัพยากรอันได้แก่ ดิน น้ำ และป่าไม้มากที่สุดในพื้นที่ที่มีความลาดชัน การเกษตรแบบนี้ ทำให้ชุมชนของกะเหรี่ยงอยู่เป็นหลักแหล่ง ไม่มีการอพยพโยกย้าย กะเหรี่ยงบางหมู่บ้านตั้งชุมชนมานานกว่า 200 ปี เมื่อเข้าสู่หมู่บ้านกะเหรี่ยง แม้จะตั้งถิ่นฐานกันมานานแล้วจะเห็นป่าอยู่รอบหมู่บ้าน เพราะกะเหรี่ยงไม่นิยมตัดต้นไม้จนเตียน แม้ข้างๆ บ้านออกไปเล็กน้อยจะปล่อยให้ต้นไม้ทิ้งไว้ตามธรรมชาติ ไม่ฟันหรือปราบต้นไม้จนเตียน แม้กระทำการทำไร่ข้าวก็จะฟันเฉพาะต้นไม้ต้นเล็กๆ ทิ้ง ส่วนต้นไม้ใหญ่ ๆ จะเพียงริดกิ่งก้านสาขา เพื่อไม่ให้บังเงาต้นข้าว ในปีต่อ ๆ มาจะปล่อยให้ฟื้นคืนได้พักตัว ต้นไม้ทั้งใหญ่เล็กก็ขึ้นเจริญเป็นป่าเช่นเดิมอีก ด้วยการเกษตรแบบพึ่งตนเอง คือปลูกข้าวไร่ หรือทำนาซึ่งมีอยู่เพียงเล็กน้อยข้าวโพด ถั่วเหลือง พริก ยาสูบ ฯลฯ ไว้บริโภคเองภายในครอบครัว อาจมีเหลือขายบ้างแต่เป็นจำนวนเล็กน้อย จึงใช้พื้นที่ทำการเกษตรไม่มากนัก ประกอบกับใช้วิธีการเพาะปลูกแบบดั้งเดิมซึ่งกำลังคนคนหนึ่งสามารถทำการเกษตรและดูแลได้เพียงเล็กน้อย ทำให้เป็นไปได้เลยว่ากะเหรี่ยงสามารถทำการเกษตร ปรากฏอยู่บ่อย ๆ ถึงการรวมตัวของกะเหรี่ยงที่พยายามต่อสู้ต่อต้าน ผู้เข้ามาตัดไม้ในเขตหมู่บ้านของตน และที่ต้องเสียชีวิตไปเพราะอิทธิพลของบุคคลอื่นที่พยายามเข้าไปตัดไม้ก็มาก หลายครั้งเจ้าหน้าที่เนะให้คนภายนอกมาตัดไม้แล้วโยนความผิดให้กับกะเหรี่ยง และหลายครั้งที่ได้ยินเสียงเครื่องตัดไม้ เมื่อชาวกะเหรี่ยงไปดูเห็นเจ้าหน้าที่ป่าไม้ พร้อมรถตัดเครื่องหมายกรมป่าไม้กำลังตัดไม้อยู่ ดังจะเห็น

ตัวอย่างการอนุรักษ์ธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยงได้จาก พื้นที่ทุ่งใหญ่นเรศวรและห้วยขาแข้งมรดกทางธรรมชาติขึ้นสำคัญของโลกอันทรงคุณค่า คือผลงานการรักษาและอนุรักษ์ของกะเหรี่ยงมาหลายร้อยปี บัดนี้นอกจากรัฐไม่นึกถึงและไม่รู้ถึงบุญคุณที่ชาวกะเหรี่ยงรักษาและอนุรักษ์ป่าให้แก่ประเทศไทยและโลกแล้ว ยังพยายามขับไล่และป้ายความผิดการทำลายป่าให้ชาวกะเหรี่ยงอีกด้วย

ด้วยวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงผูกพันกับต้นไม้ ตั้งแต่เกิดด้วยนมรกของเด็กแรกเกิดได้กระบอกไม้ไผ่แล้วนำไปแขวนไว้ที่ต้นไม้ โดยเชื่อว่าจะเป็นขวัญของต้นไม้ และต้นไม้จะคอยคุ้มครองดูแลเด็กคนนั้นตลอดไป จึงห้ามตัดต้นไม้ขึ้นอย่างเด็ดขาด เพราะถ้าตัดต้นไม้แล้วจะเป็นการทำลายขวัญของเด็กคนนั้น อาจทำให้เด็กเจ็บไข้ได้ป่วยจนถึงขั้นเสียชีวิตได้ ชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ตัดต้นไม้ใหญ่ และคอยดูแลต้นไม้ให้เติบโตควบคู่ไปกับชีวิตของตนเอง (เกรง สัมภาษณ์ มกราคม 2552) ส่วนการทำไร่หมุนเวียนของชาวกะเหรี่ยงแรก ๆ รัฐก็ยังไม่เข้าใจว่าการทำไร่หมุนเวียนของชาวกะเหรี่ยงนั้นเป็นการทำไร่เลื่อนลอย เพราะการทำไร่เลื่อนนั้นเป็นการทำไร่ในผืนดินนั้นแล้วก็ทิ้งแล้วก็ไปแสวงหาพื้นที่ทำไร่ที่แห่งใหม่ไปเรื่อย ๆ แต่การทำไร่หมุนเวียนของชาวกะเหรี่ยง

“สมมุติว่ามีที่ทั้งหมด 10 ไร่ ปีนี้ทำตรงนี้ 3 ไร่ ปีต่อไปเปลี่ยนที่ทำอีก 3 ไร่ ปีต่อไปเปลี่ยนที่ทำอีก 3 ไร่ โดยพื้นที่ที่ทำไร่แล้วจะปล่อยให้ฟื้นตัว โดยธรรมชาติ โดยการทำไร่หมุนเวียนนี้จะทำอยู่ในพื้นที่ (10 ไร่) ของตัวเอง ไม่ได้มีการแสวงหาบุกรุกพื้นที่ป่าเพิ่ม (ชูศิลป์ ชีช่วง 2552)

การเกษตรตามวิถีของชาวกะเหรี่ยง ซึ่งเป็นหนึ่งในวิถีการเกษตรที่ถูกรัฐเรียกว่า “ไร่เลื่อนลอย” แต่สำหรับชาวกะเหรี่ยงแล้วไร่ของเขามีได้เลื่อนลอย เพียงแต่มันเป็น “ไร่หมุนเวียน”

ผลงานวิจัยภาคีของ รศ.ดร.กัญญาพัชร วัฒนศิริ

“การทำไร่แต่ละรอบของชาวกะเหรี่ยง จะเริ่มตั้งแต่เดือนมกราคม เป็นการสำรวจพื้นที่ที่จะทำการเพาะปลูกในปีนั้น พอเข้าเดือนกุมภาพันธ์จะทำการล้มไม้หรือตัดไม้ เพื่อให้แสงแดดส่องลงมายังพื้นไร่ เมื่อเข้าเดือนมีนาคม – เมษายน จะเริ่มทำแนวกันไฟรอบ ๆ ไร่ และทำการเผาไร่เพื่อเป็นการฆ่าเชื้อโรคที่อยู่ในดินส่วนนี้ถ้าที่ได้จากการเผาไร่ยังเป็นปุ๋ยให้กับดินอีกด้วยเมื่อถึงฝนลงประมาณเดือนพฤษภาคม ก็จะเริ่มทำการปลูกข้าวและพืชผักต่าง ๆ ในไร่ ชาวกะเหรี่ยงปลูกพืชผักไว้หลายชนิดซึ่งการปลูกพืชผักหลายชนิด” (ทองอิน บุญช่วย 2552)

นอกจากจะเอาไว้กินกันในครอบครัวแล้วยังเป็นการช่วยลดการทำลายจากแมลงที่จะลงกัดกินพืชผล เพราะแมลงจะเลือกกินพืชผักที่ตัวเองชอบ ดังนั้นเมื่อมีพืชผักหลายชนิดถ้ามีแมลงลงกินพืชผักในไร่ก็ยังมีพืชผักอย่างอื่นที่แมลงไม่กินเหลืออยู่ และพืชผักบางชนิดก็เป็นตัวต่อแมลงเพื่อเป็นอาหารของแมลงอีกชนิด ซึ่งเป็นภูมิปัญญาอย่างหนึ่งในเรื่องการกำจัดแมลงและยังเป็นการรักษาสีงแวดล้อมวิธีหนึ่ง เพราะไม่ใช่สารเคมีในการกำจัดแมลงหลังจากเริ่มเพาะปลูกจนผลผลิตเจริญเติบโตเต็มที่ก็เข้ามาจนถึงเดือนพฤศจิกายน จึงเริ่มทำการเก็บเกี่ยวผลผลิตไปจนกระทั่งเดือนธันวาคม และในปีถัดไปก็จะเวียนทำไร่ในลักษณะนี้ไปจนกว่าจะเวียนกลับมาทำไร่ในไร่เดิมที่ทำปีแรกการทำไร่หมุนเวียนถึงแม้จะเป็นการทำไร่เพื่อเลี้ยงชีพ แต่ในขั้นตอนและวิธีการทำมีหลายอย่าง ที่แฝงไว้ซึ่งคุณประโยชน์ต่อธรรมชาติเช่น เรื่องการรักษาสภาพดินเพราะการทำไร่หมุนเวียนกว่าจะครบรอบกลับมาทำไร่ในพื้นที่เดิมที่ทำปีแรกก็ใช้เวลาอย่างน้อย 5 - 7 ปี ดังนั้นดินที่ผ่านการเพาะปลูกจะได้พักตัวเพราะการเพาะปลูกพืชซ้ำที่เดิมมาก ๆ ธาตุอาหารที่มีอยู่ในดินก็จะหมดไปเมื่อไม่มีธาตุอาหารในดินก็จะเพาะปลูกไม่ได้ผลผลิตไม่ช้ำก็ค้ำต้องหันไปใช้สารเคมีช่วยในการบำรุงดิน และการทำไร่หมุนเวียนคนส่วนใหญ่มักจะคิดว่าชาวกะเหรี่ยงต้องบุกรุกป่าเพื่อทำไร่เพราะดินมีความอุดมสมบูรณ์แต่ความจริงแล้วในการเลือกพื้นที่ทำไร่ชาวกะเหรี่ยงจะไม่เลือกทำไร่ในป่าดิบ เนื่องจากป่าดิบเป็นแหล่งต้นน้ำที่เขาได้ใช้ประโยชน์ ถ้าทำลายป่าต้นน้ำแล้วเขาจะเอาน้ำที่ไหนใช้ และการทำไร่ในป่าดิบยังเสี่ยงต่ออันตราย อีกทั้งต้องใช้แรงงานมาก ส่วนการตัดไม้ในไร่ชาวกะเหรี่ยงก็มีวิธีการตัดโดยจะตัดเพียงกิ่งออกหากต้องตัดต้นไม้ก็จะไม่ตัดแบบถอนรากถอนโคน จะตัดให้ต้นไม้เหลืออยู่ระดับเอวเพื่อที่ต้นไม้สามารถแตกกิ่งขึ้นมาใหม่และพื้นดินกลับมาเป็นป่าได้อีกครั้งทำให้สัตว์ป่าใช้เป็นทำอาหารและหลบภัยได้อีกครั้งดังนั้นการทำไร่หมุนเวียนจึงไม่ใช่เป็นการทำไร่ทำลายป่าที่เรียกกันติดปากว่า “ไร่เลื่อนลอย” อย่างที่ใครหลายคนยังเชื่อกันแต่กลับเป็นวิถีการเกษตรที่ทั้งเกื้อหนุนกับธรรมชาติ อีกทั้งเป็น ไร่ที่ผลิตอาหารเลี้ยงปากท้องครอบครัวชาวกะเหรี่ยงอย่างพอเพียงตลอดทั้งปีซึ่งเป็นที่มาของความสามารถพึ่งตนเองได้และความเข้มแข็งของชุมชนทางหนึ่งด้วย และเมื่อเจ้าหน้าที่ของรัฐเข้ามาในพื้นที่ชาวกะเหรี่ยงได้รวมตัวกันและอธิบายให้รัฐเข้าใจถึงวิถีชีวิต การทำไร่หมุนเวียนของตนเอง โดยไม่ใช้ความรุนแรงได้แสดงให้รัฐเห็นว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นผู้ที่หวงแหนและดูแลรักษาป่า ทำให้ภาครัฐเข้าใจถึงวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยง รัฐจึงกันที่ไว้ให้และออกใบ สทก. (สิทธิทำกิน) และ สปก. และนส. 3 ให้กับชาวกะเหรี่ยงบ้านคา เพื่อให้อยู่ในความควบคุมดูแลของรัฐไม่ให้มีการบุกรุกทำลายป่าเพิ่มขึ้นอีก ทำให้ชาวกะเหรี่ยงไม่ต้องอพยพย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในที่แห่งใหม่ และยังสามารถอยู่ทำกินในพื้นที่เดิมนี้ได้ต่อไปอย่างมั่นคง

การเข้ามาของรัฐและการพัฒนา เป็นวัฒนธรรมใหม่การภายนอก ได้สร้างสิ่งตรงข้าม และขัดแย้งกับวัฒนธรรมกะเหรี่ยง เพราะการพัฒนาสอนให้คนควบคุมธรรมชาติ แต่วัฒนธรรม

กะเหรี่ยงให้ความสำคัญเคารพธรรมชาติ ยึดมั่นในศีลธรรม สมถะ การตัดถนนเข้าหมู่บ้านทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ภายนอกเริ่มหลั่งไหลเข้าสู่หมู่บ้านกะเหรี่ยง ในช่วงต้นศตวรรษที่ 2500 ที่ชาวกะเหรี่ยงถูกสร้างภาพลักษณ์ว่าเร่ร่อน ล้าสมัย ชอบที่จะดำรงชีวิตอยู่แบบเดิม ๆ เกิดความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกัน ถูกเอารัดเอาเปรียบด้านเศรษฐกิจ วิถีชีวิตที่พึ่งตนเองได้ในทุก ๆ ด้านเริ่มจะหายไป การถูกจำกัดที่ดินด้วยระบบภาษี ทำให้การทำไร่หมุนเวียนมีเนื้อที่น้อยลง ทางราชการไม่ยอมรับระบบกรรมสิทธิ์ตามประเพณีกะเหรี่ยง ขณะเดียวกันป่าไม้ก็หมดไปอย่างรวดเร็วเพราะมีการอนุญาตให้สัมปทานกับนายทุนตัดไม้เพื่อการค้า นายทุนจึงจ้างให้กะเหรี่ยงตัดไม้เป็นแรงงานซักรากไม้ออกจากป่า และหาของป่าออกขายให้คนเมือง เมื่อบรรดาคคนหนุ่มสาวยอมรับการเปลี่ยนแปลง ประเพณีบางอย่างได้สูญหายไป เช่น ประเพณีข่งสาว เพราะสาวกะเหรี่ยงถูกดูถูกและเป็นฝ่ายเสียเปรียบด้วยวัฒนธรรมที่คลุกคลีอยู่กับคนปากว้างมาหลายชั่วคน ทำให้ชาวกะเหรี่ยงมีภูมิรู้ในเรื่องป่าและใส่ใจสิ่งแวดล้อมมากเป็นพิเศษ เพราะป่าคือที่มาของปัจจัยพื้นฐานทั้ง 4 ประการที่ช่วยหล่อเลี้ยงชีวิตตั้งแต่ปางบรรพ์เรื่อยมา การแสดงออกถึงความเป็นชนผู้นอบน้อมธรรมชาตินั้นเห็นได้จากการตีผึ้งที่ไม่ใช้ไฟจุดเผาทำลายเพียงเพื่อหวังเอาแต่น้ำหวานการไหว้แม่นางไม้ก่อนขึ้นไปดอกทอยหรือขึ้นไปเก็บน้ำผึ้งทั้งที่ไม่เห็นตัวตนของนางไม้ (ดูเรื่องกะเหรี่ยงตีผึ้งประกอบในภาคผนวก จ)

การบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (ต้นไม้ใหญ่) ประจำหมู่บ้านมักกระทำในช่วงเดือน 6 ของทุกปี หากมองจากมุมวิทยาศาสตร์หรือความล้าสมัยในยุคปัจจุบัน อาจเห็นว่าการไหว้บูชาต้นไม้เป็นเรื่องหย่อนสาระ แต่ใครจะนึกคิดบ้างว่าคนที่มิถินอบน้อมเท่านั้นจึงจะนับไหว้ธรรมชาติได้ นอกจากนี้ความนอบน้อมยังปรากฏในวิถีการทำไร่หมุนเวียน และการไม่จับจองยึดครองถือกรรมสิทธิ์ในป่า รกร้างแต่เพียงผู้เดียว แต่จะใช้ร่วมกันภายในชุมชน ตามกำลังแรงงานแต่ละครอบครัวที่พอจะทำได้ หมุนเวียนเช่นนี้เรื่อยมาแต่มาบัดนี้ ชาวกะเหรี่ยงต้องยอมรับในกฎกติกาของบ้านเมือง โดยไม่สามารถทำไร่หมุนเวียนตามขนบแห่งวัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยง ได้ดังเช่นที่เคยเป็นมาความหมายอันงดงามของการแบ่งปันที่ทำกิน โดยไม่ถือครองกรรมสิทธิ์แต่เพียงผู้เดียว การรู้จักคุณค่าในผืนแผ่นดินหมุนแม่ไม้ และใบไม้แต่ละใบที่ร่วงทับถมให้เป็นสารอาหารของพืชไร่ในรอบ 5-7 ปีเวียนวนไปเรื่อย ๆ ในชื่อว่าการทำ”ไร่หมุนเวียน” เพราะมีการหมุนเวียนผลัดเปลี่ยนกันทำกินนั้น ต่อมาได้เกิดมโนธรรมใหม่ เป็นคนละมุมมองต่างไปจากชาวกะเหรี่ยง โดยเรียกวิถีทำการเพาะปลูกในผืนแผ่นดินเดิมแบบหมุนเวียนว่าเป็น “ไร่เลื่อนลอย” ในผืนป่ายังมีศาสตร์อีกมากมายที่ชาวกะเหรี่ยงราชบุรีเป็นผู้เก็บรักษาเอาไว้ ภายในชุมชนกะเหรี่ยงราชบุรีไม่มีสิ่งล่อตา ขวนใจ มีแต่น้ำใจของชาวบ้าน ที่พร้อมจะเล่าเรื่องราวในวิถีวัฒนธรรมในความเป็นคนไทยแต่มีวัฒนธรรมกะเหรี่ยง ให้แขกผู้ไปเยี่ยมชมเยือนได้ฟังอย่างภาคภูมิใจ

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการยื่นถวายฎีกาต่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ฯ

ก่อนจะมาเป็นอำเภอสวนผึ้ง แนวเทือกเขาตะนาวศรีแถบนี้บนพื้นดินไม่เพียงมีป่าไม้ อุดมสมบูรณ์เท่านั้น ได้พื้นดินยังเป็นแหล่งแร่อันสมบูรณ์ เมื่อปี 2431 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 เสด็จประพาสไทรโยค มีกรรมกรเหมืองแร่ชาวจีนจากสวนผึ้งนำแร่ดีบุกไปถวายเป็นเมืองกาญจนบุรี ทำให้เรื่องนี้โจษจันไปทั่ว จึงมีผู้คนหลั่งไหลเข้ามาแสวงหาแร่ในสวนผึ้งส่งผลให้มีการสำรวจแร่อย่างเป็นทางการใน ปี 2438 ก่อนจะมีชาวต่างประเทศมาขอเปิดสัมปทานทำเหมืองแร่อย่างเป็นทางการใน ปี 2457 อันเป็นยุคแรกของเหมืองแร่ในสวนผึ้ง (ยุคแรกจะเป็นเหมืองเล่นทำกันมากแถวเขาลันดา (เขากระโจม) จากนั้นราวปี 2501 มีการทำเหมืองสูบขึ้นเป็นแห่งแรกที่ราชบุรีบนพื้นที่ เดิมของเหมืองหาบบนเขาลันดาชื่อ “เหมืองแร่เขากระโจม” พร้อม ๆ กับการเจริญขึ้นเป็นลำดับของธุรกิจเหมืองแร่ที่สวนผึ้ง ช่วงต่อระหว่างปลายทศวรรษ 2510 ถึงต้นทศวรรษปี 2520 ราคาแร่โลกพุ่ง ถือเป็นยุครุ่งเรืองสุด ๆ ของเหมืองแร่สวนผึ้ง มีคนต่างถิ่นเดินทางเข้ามาทำงานที่นี้กันมากมาย “ยุคนั้นที่นี้รุ่งเรืองมาก มีเหมืองแร่ประมาณ 50 เหมือง สวนผึ้งเป็นเมืองที่คึกคักมาก มีทั้งชุมชน ตลาด วัด โรงเรียน บาร์ บ่อน

ต่อมากระทรวงมหาดไทยได้อนุมัติให้แบ่งท้องที่ตำบลสวนผึ้ง ตำบลป่าหวาย และตำบลบ้านบึง ออกไปตั้งเป็นกิ่งอำเภอสวนผึ้ง เมื่อวันที่ 21 ตุลาคม พ.ศ.2517 พอดีกับราคาดีบุกโลก ขยับตัวสูงขึ้น กิจการเหมืองแร่จึงกลับมาฟื้นฟูใหม่อีกครั้งปี พ.ศ. 2517 - 2518 หนังสือที่ระลึกเปิดป้ายที่ว่าการกิ่งอำเภอสวนผึ้ง วันที่ 9 สิงหาคม พ.ศ. 2523 ระบุว่า รัฐมีรายได้จากการเก็บค่าภาคหลวงแร่ในเขตท้องที่กิ่งอำเภอสวนผึ้ง ปีหนึ่ง ๆ ประมาณ 100 ล้านบาทเศษ แต่เมื่อเริ่มสร้างอาคารที่ว่าการกิ่งอำเภอสวนผึ้งหลังแรก รัฐบาลให้งบประมาณเพียง 1,329,000 บาทเท่านั้น ประชาชนในท้องที่ต้องบริจาคเพิ่มให้อีก 385,930 บาท ในจำนวนเงินนั้น ผู้บริจาคควงเงิน 10,000 - 30,000 บาทขึ้นไป เป็นผู้ทำธุรกิจเหมืองแร่ถึง 14 ราย กล่าวได้ว่า ระหว่าง พ.ศ. 2522 - 2528 เป็นยุคทองของชาวเหมืองแร่ที่เดียว เมื่อพ.ศ. 2524 กิ่งอำเภอสวนผึ้งยกฐานะเป็นอำเภอ มีเหมืองแร่ชนิด เจาะ สุก หาบ และอุโมงค์เพิ่มขึ้น นอกจากผลิตแร่ดีบุกและพลูมแล้ว ยังมีแร่หินสี เช่น เฟลด์สปาร์ ควอร์ตซ์ และฟลูออไรท์ รวมแล้วถึง 49 เหมือง อยู่ในตำบลสวนผึ้ง 36 เหมือง ตำบลบ้านบึง 16 เหมือง และตำบลป่าหวาย 4 เหมือง คนต่างถิ่นเริ่มอพยพเข้ามาเป็นกรรมกรชาวเหมือง ชาวมอญจากพม่าเข้ามาทางอำเภอทองผาภูมิ ชาวกะเหรี่ยงจากมะริด - ทวายก็เข้ามา คนไทยจากภาคอีสาน ภาคเหนือแถบแม่สอด ดาก ลำปาง คนจากภาคใต้แถบนครศรีธรรมราช ระนอง จะเข้ามาในฐานะนายช่างและผู้ควบคุมแรงงานในเหมืองแร่ การเพิ่มขึ้นของประชากรชาวเหมือง ทำให้เกิดชุมชนรอบ ๆ เหมืองแร่ เจ้าของเหมืองยังมีน้ำใจช่วยสร้างโรงเรียน เช่น โรงเรียนสินแร่สยาม (ผาปก้างควา) โรงเรียนรุจิรพัฒน์ (หัวม่วง) เด็ก ๆ ตามชายขอบจึงมีโอกาสเล่าเรียนหนังสือ และ

ชาวเมืองแครงบริจาคเงินบำรุงศาสนา สร้างวัด ศาลาการเปรียญ อุโบสถแก่ท้องถิ่นเสมอ ๆ แต่เมื่อปลายทศวรรษ 2520 ราคาแร่ตกต่ำ เมืองแครงในสวนผึ้งทยอยปิดตัว จนในที่สุดรัฐบาลได้ยกเลิกสัมปทานการทำเหมืองแร่ที่สวนผึ้งลงในปี 2534 อันเป็นการปิดฉากตำนานเหมืองสวนผึ้งไปโดยปริยาย ต่อมาคณะรัฐมนตรี ได้มีมติเมื่อวันที่ 15 พฤษภาคม 2550 อนุมัติหลักการร่างพระราชกฤษฎีกาตั้งอำเภอ (รวม 81 อำเภอ) และพระราชกฤษฎีกาได้ประกาศในราชกิจจานุเบกษา และมีผลบังคับเมื่อพ้นสิบห้าวัน นับแต่วันประกาศในราชกิจจานุเบกษาเป็นต้นไป ส่งผลให้กิ่งอำเภอบ้านคามีฐานะเป็นอำเภอตั้งแต่วันที่ 8 กันยายน 2550

แต่การที่รัฐให้เปิดสัมปทานเหมืองแร่ในพื้นที่ ไม่ส่งผลดีให้คนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ซึ่งเป็นชาวกะเหรี่ยง เพราะกลุ่มนายทุน ได้ใช้อิทธิพลและได้อ้างความชอบธรรมจากการได้รับสัมปทานการทำเหมืองแร่จากรัฐเป็นข้ออ้างในการขับไล่ชาวกะเหรี่ยงให้ออกจากพื้นที่ ที่พวกเขาได้อาศัยอยู่มาหลายชั่วอายุคนแล้ว ทำให้ชาวกะเหรี่ยง ไม่มีทางเลือก เพราะความที่ตนเองด้อยอำนาจ ไม่มีอำนาจในการต่อรอง แต่สถานการณ์ได้เลวร้ายลงกว่าเดิมอีก เมื่อมีการเปิดให้มีการทำสัมปทานเหมืองแร่ในเขตอำเภอบ้านค้ายุคสมัยของจอมพลถนอม กิตติขจร เป็นนายกรัฐมนตรี (วุฒิ บุญเลิศ 2545:5) ทำให้มีกลุ่มนายทุนเข้ามาทำกิจการเหมืองแร่ พร้อม ๆ กับการทำอุตสาหกรรมไม้ควบคู่กันไปด้วย ได้ใช้อิทธิพลประกาศขับไล่ชาวกะเหรี่ยงบ้านค้ายให้ออกจากพื้นที่ แผ่นดินถิ่นเกิดที่ถูกประกาศเป็นพื้นที่สัมปทานเหมืองแร่ ชาวกะเหรี่ยงบ้านค้ายก็สยบยอมกับกลุ่มทุนเพราะกลุ่มทุนได้อ้างอำนาจของรัฐ จากการที่ได้รับสัมปทานเป็นข้ออ้างใช้ขับไล่ชาวกะเหรี่ยงให้ออกจากพื้นที่ แต่เมื่อชาวกะเหรี่ยงได้ข่าวว่าพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ จะเสด็จพระราชดำเนินมาเยี่ยมราษฎรยังพื้นที่อำเภอบ้านคา โดยเสด็จเยี่ยมราษฎรบ้านคา ณ ที่ทำการเก่าของหน่วยพัฒนาการเคลื่อนที่ กรป.กลาง บก.สุด (กองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายในประเทศ กองบังคับการทหารสูงสุด) เสด็จฝ่ายน้ำล้นบ้านโป่งกระทิง และได้เสด็จกลับมาที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย เพื่อเข้ามัสการหลวงพ่อมหาปิ่น ชลิตโต เจ้าอาวาสวัดป่าพระธาตุเขาน้อย มีผู้นำกะเหรี่ยงคือ ผู้ใหญ่ เดชา ชีช่วง และกำนันระเอน บุญเลิศ ได้ทำหนังสือถวายฎีกาให้กับในหลวง โดยการแนะนำของหลวงพ่อมหาปิ่น ชลิตโต เมื่อในหลวงได้รับฎีกาแล้ว ทรงให้กันพื้นที่ 7,500 ไร่ หรือประมาณ 4 ตารางกิโลเมตร ไว้เป็นที่ สปก. (สำนักงานปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม) ชุดแรกเพื่อให้ชาวกะเหรี่ยง ได้มีที่ทำกิน ต่อมาทรงได้ทำศูนย์สาธิตสหกรณ์ และโครงการพระราชดำริ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงไม่ต้องอพยพย้ายออกจากพื้นที่ และได้พื้นที่ทำกินคืนจากนายทุนเกือบทั้งหมด

“ตอนนั้นก็ไม่ว่าจะทำยังไง ถ้าพึ่งชาวบ้านเองก็คงต้องยอมออกจากพื้นที่
เพราะไม่ว่าจะทำยังไง แต่พอได้ข่าวว่าในหลวงจะเสด็จมาบ้านคา
หลวงพ่อก็เลยแนะนำให้เขียนฎีกาขึ้นถวายให้ในหลวงช่วย”
(ชูศิลป์ ชีชวง 2552)

นับว่าเป็นพระมหากรุณาธิคุณของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ต่อชาวกะเหรี่ยงที่
พระองค์ทรงห่วงใยให้ความช่วยเหลือพสกนิกรชาวกะเหรี่ยง ตั้งแต่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว
เสด็จขึ้นครองราชย์ ได้ทรงอุทิศพระองค์ประกอบพระราชกรณียะกิจในทุกด้านที่จะก่อให้เกิด
ประโยชน์สุขและความเจริญรุ่งเรืองของราษฎรและประเทศชาติ ไม่นับรวมพื้นที่อื่นๆ ที่เสด็จพระ
ราชดำเนินเพื่อบำบัดทุกข์บำรุงสุขแก่พสกนิกรชาวไทย อาจกล่าวได้ว่าไม่มีพื้นที่แห่งใดในประเทศ
ไทยที่พระมหากษัตริย์พระองค์นี้ไม่เคยเสด็จ ฯ ไปถึง พระราชกรณียะกิจที่ทรงปฏิบัติจึงครอบคลุม
ไปทั่วทุกภูมิภาค การเสด็จเยี่ยมราษฎรในพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วราชอาณาจักร ทำให้พระองค์
ทอดพระเนตรเห็นสภาพความเป็นจริงและทรงตระหนักถึงปัญหาอันแท้จริงของราษฎร โดยเฉพาะ
อย่างยิ่งปัญหาของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นประชากรส่วนน้อยของประเทศ ด้วยน้ำพระราชหฤทัยของ
พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวที่ทรงมีต่อพสกนิกร พระองค์ทรงตราพระราชบัญญัติว่าด้วย
แผ่นดินไทย เพื่อทรงศึกษาปัญหาและพระราชทานพระราชดำริในการแก้ไขปัญหาด้วยพระปรีชา
พระองค์ทรงทำให้ประชาชนชาวไทยทุกหมู่เหล่าตระหนักถึงมรดกอันล้ำค่าซึ่งฝังอยู่ในแผ่นดินไทย
ทุกตารางนิ้ว หากทุกคนรู้จักคุณค่าและมีสำนึกหวงแหนใน “แผ่นดินของเรา” ดังพระราชดำรัสว่า

“... เรื่องที่จะช่วยชาวเขาและโครงการชาวเขานั้น มีประโยชน์โดยตรงกับ
ชาวเขาเพื่อที่จะส่งเสริมและสนับสนุนให้ชาวเขามีความเป็นอยู่ดีขึ้น สามารถที่จะ
เพาะปลูกสิ่งที่เป็นประโยชน์และเป็นรายได้กับเขาเอง ที่มีโครงการนี้ จุดประสงค์
อย่างหนึ่งก็คือมนุษยธรรมมาถึงให้ผู้ที่อยู่ในถิ่นทุรกันดารสามารถที่จะมีความรู้
และพยุ่งตัวมีความเจริญได้อีกอย่างหนึ่งก็เป็นเรื่องที่จะช่วยในทางที่ทุกคนเห็นว่า
ควรจะช่วย...”

ในการเสด็จพระราชดำเนินไปทรงเยี่ยมราษฎรในพื้นที่ต่าง ๆ ของประเทศก็ได้ทรง
ทอดพระเนตรเห็นชาวเขามีวิถีการดำรงชีพ ที่ยึดถือปฏิบัติสืบต่อกันมาอย่างไม่เปลี่ยนแปลงนับพัน
ปี คือการเร่ร่อนไปอาศัยตามเทือกเขาสูงและอยู่ห่างไกลจากสังคมเมือง ซึ่งถึงแม้ว่าวิถีการดำรงชีพ
ของเขาเหล่านั้นจะเป็นไปตามธรรมชาติก็ตาม แต่กลับไม่เป็นผลดีทั้งต่อตัวของเขาเองและ
ภูมิภาคอันเป็นที่อยู่อาศัย ชีวิตความเป็นอยู่ค่อนข้างยากจน ทำการเกษตรแบบยังชีพ สุขภาพ

อนามัยและการศึกษาถูกละเลยขาดความรู้ ความเข้าใจเกี่ยวกับการบำรุงรักษาความอุดมสมบูรณ์ของดิน น้ำ และป่าไม้ ทำให้ชาวเขาใช้วิธีถากถาง ตัดโค่นทำลายป่าไม้และเผาป่า ซึ่งเป็นแหล่งต้นน้ำลำธารที่สำคัญของแม่น้ำหลายสายในภาคเหนือที่หล่อเลี้ยงชีวิตและการเกษตรกรรมของผู้คนในพื้นที่ราบลุ่มภาคกลางทั้งนี้ก็เพื่อทำไร่เลื่อนลอยและเคลื่อนย้ายไปตามที่ต่าง ๆ อันเป็นเหตุสำคัญที่จะนำความเสียหาย ความแห้งแล้งไปสู่ส่วนอื่นของประเทศ เพียงเพราะชาวเขาต้องการพื้นที่สำหรับปลูกพืชไร่ต่าง ๆ และที่สำคัญคือการปลูกฝิ่น ที่เป็นแหล่งรายได้หลักของชาวเขาซึ่งเป็นยาเสพติดที่มอมเมา และเป็นตัวบ่อนทำลายเยาวชนของชาติ อันเป็นปัญหาที่ร้ายแรงของประเทศและของโลกที่ยากต่อการเข้าไปควบคุม และยากต่อการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของเขาเหล่านั้น ด้วยชาวเขาทั้งหลายนั้นมิได้รับรู้ถึงความเป็นชาติไทยเป็นคนไทย และกฎหมายบ้านเมืองของประเทศที่ตนอาศัยอยู่นั่นเอง จากที่ได้ทรงทอดพระเนตรเห็นถึงสภาพความเป็นจริง และทรงเข้าพระราชหฤทัยในปัญหาความทุกข์ยากของราษฎร จึงทรงโปรดเกล้าฯ ตั้งโครงการหลวงขึ้นเป็นโครงการส่วนพระองค์เมื่อปี 2518 โดยใช้พระราชทรัพย์ส่วนพระองค์ และเงินที่ได้รับการสนับสนุนจากราษฎร รัฐบาลไทย และรัฐบาลต่างประเทศร่วมกัน โครงการพัฒนาเศรษฐกิจชาวเขาไทยภูเขาขององค์การสหประชาชาติ และได้ตั้งเป้าหมายของโครงการไว้ ดังนี้

1. ช่วยชาวเขาเพื่อมนุษยธรรม
2. ช่วยชาวเขาโดยลดการทำลายทรัพยากรธรรมชาติ คือ ต้นน้ำลำธาร
3. รักษาดินและใช้พื้นที่ให้ถูกต้อง คือให้ป่าอยู่ในส่วนที่ควรเป็นป่า และทำไร่สวนในส่วนที่ควรเพาะปลูก อย่าให้ส่วนทั้งสองนี้รุกรานซึ่งกันและกัน
4. ผลิตพืชผลเพื่อเพิ่มประโยชน์ทางเศรษฐกิจแก่ประเทศ

ด้วยความช่วยเหลือของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาไม่ต้องอพยพย้ายถิ่นไปอยู่ที่แห่งใหม่ ซึ่งก็ไม่ว่าจะสามารถดำรงชีวิตได้เหมือนเดิมหรือไม่ และสามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่ด้วยความมั่นคงตลอดมา ต่อมายังมีหน่วยราชการต่าง ๆ เข้ามาให้ความช่วยเหลือในต่าง ๆ อีก เช่น สาธารณสุข อำเภอ และหน่วยงานปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคามีชีวิตความเป็นอยู่ที่มั่นคง สามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่ของตนเองที่บรรพบุรุษได้อาศัยอยู่มากมายชั่วอายุคนแล้ว

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธเพื่อเทียบเคียงความเป็นไทย

จากการศึกษาพบว่า ชาวกะเหรี่ยงโพลงราชบุรีร้อยละ 95 นับถือศาสนาพุทธ ส่วนที่เหลือนับถือศาสนาคริสต์ นิกายโปรเตสแตนต์ (ชูศิลป์ ชีช่วง และคณะ 2547:11) การนับถือพุทธศาสนาของชาวกะเหรี่ยง เริ่มขึ้นตั้งแต่เมื่อครั้งอพยพเข้ามายังดินแดนไทย และสืบทอดมาจนถึง

ปัจจุบันและเมื่อถึงวันงานบุญ ชาวกะเหรี่ยงก็จะเข้าวัดทำบุญถือศีลปฏิบัติธรรมเช่นเดียวกับชาวไทย พุทธ ซึ่งวัดที่ชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ใน ตำบลสวนผึ้ง จะไปทำบุญที่ วัดท่ามะขาม วัดหินสูง วัดเขา ตกน้ำ ซึ่งอยู่ในเขตอำเภอสวนผึ้ง ส่วนที่อำเภอบ้านคาจะไปทำบุญที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย และวัด ป่าโป่งกระทิง นอกจากนี้แล้วเมื่อถึงวันขึ้น 15 เดือน 5 ของทุกปี ชาวกะเหรี่ยงในจังหวัดราชบุรี เพชรบุรี และประจวบคีรีขันธ์ จะพากันเดินทางมาสร้างน้ำทำบุญปิดทองขอพรหลวงพ่อนวม (หลวง พอกะเหรี่ยง) ที่วัดแจ้งเจริญ ราชบุรี (สุรินทร์ เหลือลมัย 2544:37)

เมื่อถึงเดือน 5 ขึ้น 15 ค่ำของทุกปี ๆ ปี ที่วัดแจ้งเจริญ หมู่ที่ 3 ตำบลจอมประทัดอำเภอ วัดเพลงจังหวัดราชบุรี จะคลาคล่ำไปด้วยบรรดาชาวกะเหรี่ยงราชบุรีและชาวกะเหรี่ยงในจังหวัดที่ ใกล้เคียง รวมถึงชาวไทยท้องถิ่นอื่น ๆ ไปร่วมประเพณีเหยียบหลังชาวกะเหรี่ยง วัดแจ้งเจริญเดิม เรียกกันว่าวัดเจ็ดยาวสันนิฐานว่าสร้างสมัยปลายกรุงศรีอยุธยาเมื่อเจ้าอวาสมาแล้ว 7 รูป ปัจจุบัน (พ.ศ.2552) คือพระครูศรีธรรมมาภรณ์เป็นเจ้าอวาสรูปที่ 8 ผู้ที่สร้างแรงจูงใจให้ชาวกะเหรี่ยง ขอมรับนับถือพระพุทธศาสนาชื่อ “หลวงพ่อนวม” อดีตเจ้าอวาสวัดแจ้งเจริญรูปที่ 3 กล่าวคือหลวง พ่อนวมได้ออกธุดงค์เจริญกรรมฐานในป่าแถบเขาตะนาวศรี ในเขตชุมชนชาวกะเหรี่ยงซึ่งในอดีต นับว่าเป็นแหล่งชุมชนที่คนภายนอกเข้าไปไม่ถึง ได้อบรมสั่งสอนให้ชาวกะเหรี่ยงย่านนั้นเข้าถึง พระรัตนตรัย ครั้นเมื่อหลวงพ่อนวมมาอยู่ที่วัดแจ้งเจริญและได้รับตำแหน่งเป็นเจ้าอวาส ก็ยังมีชาว กะเหรี่ยงได้ติดตามมาทำบุญปฏิบัติธรรมมิได้ขาด ความผูกพันที่ชาวกะเหรี่ยงมีต่อหลวงพ่อนวม นั้น ไม่เพียงแต่เป็นผู้นำคำสอนของพระพุทธเจ้ามาบอกสอนแก่ญาติโยม แต่ยังเป็นหมอผู้รักษาโรค ยื้อ ชีวิตจากการป่วยไข้ด้วยการใช้ทั้ง ยาสมุนไพร และน้ำมันดีที่ท่านได้ปลูกเสกด้วยอำนาจจิตจากการ ปฏิบัติกรรมฐาน

“เล่าต่อ ๆ กันมาว่าครั้งหนึ่ง หัวหน้าผู้นำกะเหรี่ยงได้ขอให้พระภิกษุนวมไป สวดมนต์ที่บ้าน ท่านจึงถามผู้นำกะเหรี่ยงคนนั้นว่า “เล่นของหรือเปล่า ?”

คงเป็นเพราะกะเหรี่ยงไม่เข้าใจคำถามจึงไม่ตอบ ขณะที่ท่านนั่งสวดมนต์อยู่นั้น ขวดน้ำมันพรายที่กะเหรี่ยงเลี้ยงไว้สำหรับรักษาคนเจ็บป่วย คูแลคุ้มครองคนใน ครอบครัวและหมู่บ้าน ได้ตกลงมาจากหิ้งแล้วน้ำมันพรายก็หนีไป หัวหน้า กะเหรี่ยงเชื่อว่าเป็นการกระทำของพระภิกษุนวม เลยเอ่ยออกมาว่า “มันคงเก่งมี คาถาอาคมมาก” กะเหรี่ยงในสมัยนั้นยังไม่เข้าใจภาษาไทย ต่อมาจึงคิดลองของ เล่นงานด้วยวิธีการต่าง ๆ นานา กิตติศักดิ์ความเก่งกล้าด้านคาถาอาคมของ พ่อนวมได้แผ่กระจายไปทั่วกลุ่มชาวกะเหรี่ยงเพชรบุรี ราชบุรี หลังจากนั้น หลวงพ่อนวมก็ได้ความเคารพนับถือจากชาวกะเหรี่ยง ต่างสนใจอยากจะได้ฝัก คาถาอาคมจากหลวงพ่อนวม” (พระพงษ์พันธ์ กงจก, ทองอิน บุญช่วย 2552)

เมื่อมีผู้รอดชีวิตจากการเจ็บป่วยคนแล้วคนเล่า จึงยังมีผู้มาขอพึ่งใบบุญท่านเป็นทวีคูณ ครอบเมื่อท่านมรณภาพ ก็ยังมีชาวกะเหรี่ยงในย่านเทือกเขาตะนาวศรีมาน้อมสักการะท่านอยู่เสมอ จนกลายเป็นประเพณีในกาลต่อมาว่า ถึงช่วงเดือน 5 ขึ้น 15 ค่ำ จึงจัดให้มีมหกรรมทำบุญครั้งยิ่งใหญ่ เป็นการปฏิบัติบูชาถวายหลวงพ่อนวมที่เหล่าชาวกะเหรี่ยงนับถือ ในช่วงใกล้วันงาน จะมีชาวกะเหรี่ยงหลังไหลมารวมตัวกันที่วัด หลักการใหญ่ที่ชาวกะเหรี่ยงถือปฏิบัติคือ ผู้ที่เข้ามาร่วมงาน ตั้งใจมาบำเพ็ญบุญ ถือศีล ฟังธรรมโดยที่คนในครอบครัวก็ต้องปฏิบัติด้วยเช่นกัน กล่าวคือตลอดระยะเวลาที่สมาชิกในครอบครัวคนใดคนหนึ่ง มาร่วมงานบุญที่วัดแจ้งเจริญ คนที่อยู่บ้านก็ต้องปฏิบัติเสมือนมาร่วมงานด้วย โดยไม่กล่าวคำหยาบไม่ทะเลาะถกเถียงกัน เป็นต้น คุณูปการที่หลวงพ่อมิตต่อชาวกะเหรี่ยงนั้นลึกซึ้งฝังใจจนชาวกะเหรี่ยงนั้นลึกซึ้งฝังใจ จนชาวกะเหรี่ยงยอมที่จะล้มตัวนอนทอดเป็นท่อนสะพานให้พระผู้ที่ตนเองนับถือได้เดินไต่ไปสู่การบรรลุหลุดพ้น และอีกนัยหนึ่งก็คือ พลังอำนาจจิตของหลวงพ่อนวมนั้น ช่วยบำบัดโรคร้ายให้ผู้คนที่มาขอพึ่งบารมีการที่หลวงพ่อนวมได้เหยียบลงไปที่หลังของผู้คว่ำตัวนอนราบ เปรียบได้กับการนวดให้สร้างจากโรคร้าย ทุก ๆ ปี จึงมีผู้สมัครใจมานอนคว่ำให้หลวงพ่เหยียบ แม้เมื่อหลวงพ่อนวมมรณภาพแล้วภาระการเหยียบแล้วเดินไต่ไปบนหลังชาวกะเหรี่ยงก็ยังตกมาถึงเจ้าอาวาสรูปปัจจุบัน จนกลายเป็นงานบุญประเพณีอันยิ่งใหญ่ และมีมหกรรมรวมตัวของชาวกะเหรี่ยงทางภาคตะวันตกที่ไม่มีวัดใด ๆ เทียบได้

งานวันปีใหม่กะเหรี่ยงที่วัดแจ้งเจริญ เป็นสิ่งที่สร้างสำนึกความเป็นลูกหลานกะเหรี่ยงโพลงในพื้นที่ราชบุรีและเพชรบุรีร่วมกัน เป็นสำนึกที่เกิดจากศักยภาพของชาวกะเหรี่ยง ประเพณีพิธีกรรมและสำนึกร่วมในวันปีใหม่กะเหรี่ยง เป็นศูนย์รวมอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่คอยควบคุมศีลธรรมและเมโนธรรมของชาวกะเหรี่ยงมาร่วมศตวรรษแล้ว เป็นสิ่งที่ถูกนำไปสร้างเป็นกฎเกณฑ์ละจารีตที่กะเหรี่ยงทุกคนจะต้องเคารพและประพฤติปฏิบัติ ในการดำรงอยู่ร่วมกันของคนในสังคม และเป็นสิ่งที่ดีเมื่อสามารถปรับตัวให้ทันกับโลกสมัยใหม่ ในปัจจุบันนี้ชาวกะเหรี่ยงไปวัดแจ้งเจริญด้วยวัตถุประสงค์ 3 ประการด้วยกันคือ

1. ไปทำบุญสงฆ์น้ำปิดทองแห่รูปเหมือนหลวงพ่อนวม หลวงพ่อป้อ และหลวงพ่อม่วง เพื่อความเป็นสิริมงคลแก่ตนเองและครอบครัว
2. เมื่ออธิฐานขอพรแล้วสำเร็จ ก็จะบวชแก่นับผู้ชายจะบวชเป็นสามเณรผู้หญิงบวชชีพรหมณ์
3. ไปสงฆ์น้ำเจ้าอาวาสองค์ปัจจุบันแล้วผู้ชายจะนอนเรียงให้เจ้าอาวาสเดินเหยียบเพื่อเป็นสิริมงคลแก่ตนเอง

ด้วยบริบทการยอมรับนับถือ “พุทธแบบกะเหรี่ยง” ทำให้กะเหรี่ยงโพลงราชบุรีผูกข้อมือด้วยด้ายแดง แตกต่างจากกะเหรี่ยงโพลงกาญจนบุรีที่ผูกข้อมือด้วยด้ายขาว ขณะที่กะเหรี่ยง

โพล่งสุพรรณบุรีผูกข้อมือด้วยด้ายเหลือง รวมทั้งเอกลักษณ์เสื้อผ้าการแต่งกายยังแตกต่างกันอีกด้วย กะเหรี่ยงโพล่งราชบุรีเป็น “โพล่งทิว” หรือ “กะเหรี่ยงมอญ” ที่มีศูนย์รวมทางจิตวิญญาณอยู่ที่ วัดแจ้งเจริญมาร่วมศตวรรษแล้ว

หลวงพ่อนวมมรณภาพแล้วตั้งแต่ปี พ.ศ. 2478 แม้หลวงพ่อนวมจะมรณภาพมานานแล้ว ชาวกะเหรี่ยงก็ยังไปนมัสการสร่งน้ำปีดทองรูปหล่อเหมือนจริงของท่านทุกปี และให้ความเคารพนับถือเจ้าอาวาสวัดแจ้งเจริญทุกรูปว่าเป็น “หลวงพ่อกะเหรี่ยง” เหมือนกัน การที่ลูกหลานชาวกะเหรี่ยงยังมาชุมนุมในวันปีใหม่ที่วัดแจ้งเจริญทุกปี เป็นการทำตาม “คำสั่งบรรพบุรุษ” ชาวกะเหรี่ยงถือว่าการที่ทำตามสิ่งที่บรรพบุรุษได้สั่งสอนไว้ เป็นสิ่งที่สำคัญมาก การปฏิบัติจะเป็นสิริมงคลแก่ตนเอง และครอบครัว แม้จะอยู่ไกลกันคนละหมู่บ้านแต่ยังมีสายเลือดทางวัฒนธรรมเดียวกัน การได้เข้าร่วมกิจกรรมและพิธีกรรมทุกปี เป็นการสร้างจุดร่วม (พื้นที่) ของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ลูกหลานกะเหรี่ยงได้เห็นถึงที่มาของสังคม “พุทธแบบกะเหรี่ยง” รู้จักโลกทัศน์แบบเก่าของชาติพันธุ์ตนเอง และมองเห็นเห็นวิธิต่างที่จะช่วยให้สังคมกะเหรี่ยง และระบบธรรมชาติดูรอดในสังคมปัจจุบัน トラบไคที่กะเหรี่ยงรุ่นใหม่ยังเห็นว่า “วันชุมนุมปีใหม่กะเหรี่ยง” และ “หลวงพ่อกะเหรี่ยง” ยังมีความหมายเชื่อมโยงปัจจุบันกับอนาคตได้ ไม่ใช่เรื่องไกลตัวหรือเรื่องเก่าเก็บที่นำขึ้นชมแล้วเก็บไว้เป็นประเพณีดั้งเดิม แต่เป็นสิ่งที่ดำรงที่อยู่ใกล้ตัวที่ยังคงความสัมพันธ์กับจิตวิญญาณที่มีพลัง และความเชื่อทางพุทธศาสนาของชาวกะเหรี่ยง วันปีใหม่กะเหรี่ยงที่วัดแจ้งเจริญก็ยังจะคงอยู่ต่อไป นอกจากนี้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคายังมีประเพณี การทำทะเล้ง ซึ่งจะมาก่อนถึงวันออกพรรษา ทะเล้ง หมายถึง “ฉัตร” ซึ่งก็คือร่มที่ใช้ในการบังแดดในภาษาชาวบ้าน แต่เมื่อสถานะของผู้ใช้เปลี่ยนไปตามยศศักดิ์ ร่มจึงถูกแปลความหมายให้เป็นเครื่องสูง เป็นเครื่องประดับเกียรติยศ ร่มหรือฉัตรจึงถูกสร้างขึ้นใหม่ มีลักษณะที่ซ้อนกันเป็นชั้น ๆ ลดหลั่นกันไปตามลำดับ 3 ชั้น 5 ชั้น 7 ชั้น เพื่อใช้เป็นเครื่องใช้สำหรับบุคคลที่มีสถานะพิเศษเช่น พระมหากษัตริย์ ราชวงศ์คหบดี เทวดา พระอินทร์ และพระพุทธเจ้า ซึ่งพระพุทธเจ้า มีสถานะทางสังคม เคยเป็นกษัตริย์ แล้วมาเป็นนักบวช ต่อมาเป็นพระพุทธเจ้า ชาวกะเหรี่ยงจะหยุดการทำงานทุกอย่างเพื่อช่วยกันเตรียมจัดหาวัสดุมาทำฉัตร คนหนุ่มจะไปตัดไม้รวกยาวประมาณ 7 ศอก นำไม้ไผ่มาจักดอกฝู้อาวุโสในหมู่บ้านจะเป็นผู้ทำฉัตรเป็นฉัตร 7 ชั้น เด็กคนหนุ่มสาวในหมู่บ้านจะช่วยกันจักสานไม้ไผ่เป็นตัวแมลง ปลา และหาดอกไม้มาร้อยเป็นมาลัย เพื่อตกแต่งฉัตรให้ดูสวยงาม การแห่ทะเล้ง ชาวกะเหรี่ยงจากหมู่บ้านต่าง ๆ จะนำฉัตรไปถวายพระพุทธเจ้า ที่องค์พระเจดีย์ที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย โดยจะเริ่มแห่ไปในเวลาค่ำของวันออกพรรษา ผู้หญิงจะแต่งกายด้วยชุดกะเหรี่ยงเข้าร่วมขบวนให้ดูสวยงาม และมีขบวนกลองยาวแตรวงร่วมด้วยเพื่อความสนุกครึกครื้น ผู้ที่มาร่วมงานจึงได้ทั้งบุญและความสนุกสนาน ก่อนที่ขบวนแห่จะเริ่มเคลื่อนที่ออกจากหมู่บ้าน ฝู้อาวุโสจะนำขมื่น

กับส้มป่อยมาทำนํ้ามนต์ไปประพรมที่ต้นตะดิง (ฉัตร) แล้วนำไปประพรมให้กับผู้ร่วมขบวนแห่ เพื่อเป็นการชำระล้างมลทินให้กับฉัตรและผู้เข้าร่วมขบวน จากนั้นก็แห่ตะดิงไปยังวัด แห่รอบ โบสถ์ 3 รอบ แห่รอบเจดีย์ 1 รอบ จึงนำฉัตรปักไว้รอบเจดีย์ จากนั้นฟังธรรมเทศนาจากพระสงฆ์ ให้ศีลให้พร เป็นอันเสร็จพิธี

ในความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ ที่หลากหลายในพื้นที่ ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยง ได้ถูกสร้างขึ้นจากความแตกต่างของวิถีชีวิต ความเชื่อ การจัดวางชาวกะเหรี่ยงไว้ในพื้นที่ของความ ล้าหลัง ความมั่งงายจากความเชื่อที่แตกต่างจากคนส่วนใหญ่ ในสถานการณ์ดังกล่าว ความเป็นพุทธ ของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกผลิตซ้ำ เพื่อยืนยันความเป็นไทย ยืนยันถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์เพื่อให้เท่า เทียมกันกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่เนื่องจากเป็น ผู้ที่มีอำนาจต่อรองต่ำกว่ากลุ่มชาติพันธุ์อื่น เมื่อเผชิญกับภาวะชายขอบในความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ชาวกะเหรี่ยงจึงเลือกใช้ ความเป็นพุทธเมื่อต้องเผชิญกับความเป็นอื่น การถูกกลดทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์ ชาวกะเหรี่ยงได้ ผลิตซ้ำความเป็นพุทธของตนเองขึ้น เพื่อยืนยันศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของตนเอง ซึ่งนอกจากเป็น เครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจแล้ว พุทธศาสนายังมีบทบาทในการต่อรอง การสร้างพื้นที่ทางสังคม ของชาวกะเหรี่ยงในความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น แม้ว่าชาวกะเหรี่ยงจะนำเสนอตัวตนใน ฐานะชาวพุทธเพื่อใช้ในการต่อรองกับอำนาจภายนอก แต่ภายในชุมชนกะเหรี่ยงก็ไม่ได้นิยามความ เป็นพุทธที่เหมือนกัน กลุ่มชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะ มีทางเลือก มีโอกาสมากกว่าในการนิยามความ เป็นพุทธที่เคร่งครัดตายตัวกว่า ในขณะที่ชาวกะเหรี่ยงที่ยากจน ซึ่งมีโอกาสและทางเลือกน้อยกว่า การนิยามความเป็นพุทธจึงมีความยืดหยุ่น เลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงไปภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่ม อำนาจที่แตกต่างกัน รวมถึงการเคารพศรัทธาต่อพระพุทธศาสนา ในวิถีพุทธแบบชาวกะเหรี่ยง ความสัมพันธ์กับรัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกสร้างขึ้นจาก ความแตกต่างของวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีวัฒนธรรม การจัดวางชาวกะเหรี่ยงไว้ในพื้นที่ของ ความล้าหลัง ความมั่งงายจากความเชื่อที่แตกต่างจากกลุ่มอำนาจในพื้นที่ทั้งจากคนไทยและกลุ่ม ชาติพันธุ์อื่น ในสถานการณ์ดังกล่าว ความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกผลิตซ้ำ นอกเหนือจาก การเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจแล้ว พุทธศาสนายังมีบทบาทในการต่อรอง เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม ของชาวกะเหรี่ยงในความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ด้วย

ชาวกะเหรี่ยงบ้านคางจะไปทำบุญที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย ซึ่งเป็นวัดที่ตั้งอยู่ในชุมชน ทุกวันพระ 8 ค่ำ และ 15 ค่ำ ชาวกะเหรี่ยงจะนำ ข้าวปลาอาหาร ดอกไม้รูปเทียน เพื่อไปทำบุญที่วัด ส่วนคนไหนที่มีเวลาว่างก็จะอยู่ถือศีล 8 ที่วัด และทำวัตรสวนมนต์ แม้ว่าคนไทยพื้นราบบางส่วน ยังคงมองภาพชาวกะเหรี่ยงในฐานะชาวเขาที่ล้าหลัง มั่งงาย แต่คนไทยจำนวนมากก็เริ่มสัมพันธ์ คุ้นเคยกับชาวกะเหรี่ยงมากขึ้น และเริ่มมีการไปมาหาสู่ระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับคนไทยภายนอก

การมาร่วมทำบุญที่วัดกับคนไทยพื้นราบจึงสร้างความคุ้นเคยระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับคนไทย และทำให้คนไทยรู้สึกคุ้นเคยกับชาวกะเหรี่ยงมากขึ้น การร่วมงานบุญกับคนไทยในระยะแรก พวกเขาได้รับการมองดูด้วยสายตาแปลก ๆ เนื่องจากความแตกต่างของการต่างกาย ภาษาพูด คนไทยบางส่วนไม่ยอมสูงลิงกับชาวกะเหรี่ยง การไปร่วมงานบุญที่วัดกับคนไทยจากพื้นที่อื่น ชาวกะเหรี่ยงจึงมักจะนั่งหลบอยู่ด้านหลังของคนไทย แต่การไปร่วมงานบุญกับคนไทยทุกวันพระ และการช่วยงานบุญในเทศกาลสำคัญ เช่น วันเข้าพรรษา ออกพรรษา ทอดผ้าป่า ทอดกฐิน ก็ทำให้คนภายนอกเริ่มคุ้นเคยกับภาพของชาวกะเหรี่ยง และเป็นการเปิดพื้นที่ให้บุคคลภายนอกรับรู้ถึงการมีตัวตนของชาวกะเหรี่ยงในพื้นที่ นอกจากนั้นความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงได้ปรากฏผ่านการร่วมกิจกรรมทางศาสนากับคนไทยแล้ว ความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงยังถูกนำเสนอผ่านการเข้าร่วมในเครือข่ายงานบุญของครูบาอาจารย์สายวัดป่าพระธาตุเขาน้อย ทั้งการช่วยเหลือในการจัดสถานที่ เวลาที่วัดมีงาน การจัดตั้งโรงงานไว้คอยต้อนรับญาติโยมที่มาทำบุญ การเป็นแม่ครัว จนถึงการเก็บของและล้างจาน ทำให้ได้รับการยอมรับจากครูบาอาจารย์และได้รับการยอมรับจากลูกศิษย์ของครูบาอาจารย์จากวัดต่าง ๆ อีกด้วย แต่การที่ชาวกะเหรี่ยงมีวัดประจำหมู่บ้านก็มีความหมายทั้งในการผลิตซ้ำองค์ประกอบทางวัฒนธรรมเพื่อสร้างความคุ้นเคยให้กับพื้นที่ที่ตนเองอาศัยอยู่ และวัดก็เป็นสัญลักษณ์ของความเป็นพุทธ เป็นการบ่งชี้ถึงความเป็นพุทธของตนต่อคนอื่น

การแสดงความเป็นพุทธที่ดีของชาวกะเหรี่ยงทำให้ได้รับการยอมรับจากครูบาอาจารย์เมื่อมีงานบุญต่าง ๆ ชาวกะเหรี่ยงก็ได้เข้าร่วมงานบุญอย่างสม่ำเสมอ ทั้งที่จัดขึ้นที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อยและวัดอื่น ๆ ในจังหวัดราชบุรีและจังหวัดใกล้เคียง การไปร่วมงานบุญกับครูบาอาจารย์อย่างสม่ำเสมอและยังคอยช่วยกิจการงานบุญต่าง ๆ ของวัด ทำให้ชาวกะเหรี่ยงได้รับการยอมรับจากครูบาอาจารย์ที่มาจากวัดต่าง ๆ ด้วย ไม่เพียงแต่ได้รับการยอมรับจากครูบาอาจารย์ ในฐานะพุทธศาสนิกชนที่ดี แต่การเข้าร่วมงานบุญอย่างสม่ำเสมอกับครูบาอาจารย์ ซึ่งเป็นพระที่ได้รับการยอมรับนับถือจากคนไทยจำนวนมาก ทำให้ตัวตนของชาวกะเหรี่ยง ในฐานะพุทธศาสนิกชนที่ดีได้รับการยอมรับจากคณะศรัทธาญาติโยมที่เป็นลูกศิษย์ของลูกบาอาจารย์ที่มาจากพื้นที่ต่าง ๆ ตามไปด้วย การร่วมงานบุญกับครูบาอาจารย์ซึ่งมีลูกศิษย์มากมายจากสถานะทางสังคมต่าง ๆ จึงเป็นเวทีที่เปิดพื้นที่ให้ชาวกะเหรี่ยงได้แสดงตัวตนในฐานะชาวพุทธ แสดงความเป็นพวกเดียวกันกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่มีอำนาจเหนือกว่า การผลิตซ้ำความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงผ่านงานบุญของครูบาอาจารย์ ได้ช่วยสร้างสายสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์กับพระสงฆ์ การยอมรับของพระสงฆ์มีส่วนช่วยให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถเปิดพื้นที่ให้ตนเองได้รับการยอมรับจากลูกศิษย์ของครูบาอาจารย์ บทบาทการเป็นผู้อุปถัมภ์ของพระสงฆ์จึงดำเนินไปในเรื่องทางจิตใจ การสอนศีลธรรม และการช่วยเหลือทางวัตถุบางอย่างมากกว่าที่จะมีบทบาทในฐานะผู้ที่ปกป้องชาวกะเหรี่ยงบ้านคา จากการเผชิญกับ

ภาวะชายขอบจากความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อม การนำตัวเองเข้าไปอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของครูบาอาจารย์ จึงไม่ได้นำไปสู่การปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อม อย่างไรก็ตาม การเข้าร่วมในเครือข่ายงานบุญของครูบาอาจารย์ก็มีความสำคัญในฐานะที่เป็นการแสดงให้เห็นถึงความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยง และถูกนำมาใช้ในการต่อรองในการนิยามความหมาย การนำเสนอตัวตนเพื่อยืนยันถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกันกับคนไทย ความเป็นพุทธที่ถูกผลิตซ้ำขึ้นปัจจุบัน ทั้งการร่วมงานบุญกับคนไทย การเข้าร่วมงานบุญของครูบาอาจารย์ ได้มีบทบาทในสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยง โดยความเป็นพุทธถูกนำเสนอเพื่อสื่อสาร ตอบโต้กับกลุ่มอำนาจในพื้นที่ ไม่ว่าจะเป็นคนไทย และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ในความสัมพันธ์กับคนไทย ความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยง ถูกผลิตซ้ำและนำเสนอเพื่อตอบโต้กับความเป็นอื่นที่ถูกสร้างขึ้นผ่านความแตกต่างของภาษา วิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีวัฒนธรรม ที่แตกต่างจากคนส่วนใหญ่ในสังคม ซึ่งคนไทยบางส่วนมองว่าชาวกะเหรี่ยงอยู่ในสถานะที่ต่ำต้อยกว่าตน ความเป็นพุทธได้ถูกผลิตซ้ำขึ้นในหมู่ชาวกะเหรี่ยงเพื่อเทียบเคียงความเหมือนกันระหว่างตนเองกับคนไทย การยืนยันความเคร่งครัด ในวิถีปฏิบัติตนเป็นศาสนิกชนที่ดีของตนเอง เป็นการบ่งบอกว่าตนเองก็เป็นผู้มีวัฒนธรรม อารยธรรม และเป็นอารยธรรมเดียวกับคนเมือง แม้ว่าในหมู่คนไทยจะมองความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงนั้นแตกต่างจากตนเองเป็น “วิถีพุทธแบบกะเหรี่ยง” ความเป็นพุทธจึงได้ถูกผลิตซ้ำเพื่อเทียบเคียงความเหมือน ความเป็นพวกลเดียวกับคนเมือง เพื่อยืนยันกอบกู้ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่ทัดเทียมกับคนไทย

นอกจากนั้นชาวกะเหรี่ยงยังให้ความร่วมมือในกิจกรรมของรัฐด้วย การเข้าร่วมขบวนแห่งานสงกรานต์เป็นหนึ่งในกิจกรรมที่รัฐร้องขอ และชาวกะเหรี่ยงให้การตอบสนอง ทางราชการจะแจ้งข่าวผ่านทางผู้นำหมู่บ้าน ให้แจ้งข่าวให้คนในชุมชนทราบว่า ทางราชการต้องการให้ชาวกะเหรี่ยงเข้าร่วมงานกิจกรรมต่าง ๆ ที่รัฐจัดขึ้น ทั้งในและนอกพื้นที่ของอำเภอบ้านคา งานของทางหน่วยราชการที่ชาวกะเหรี่ยงเข้าร่วม อาทิเช่น งานวันเฉลิมพระชนมพรรษา งานต่อต้านยาเสพติด งานสงกรานต์ เป็นต้น ในงานเหล่านี้ ชุดประจำเผ่า และศิลปประเพณีวัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยง ได้ถูกนำไปแสดงให้ผู้มาร่วมงานได้ดู การนำศิลปะประเพณีวัฒนธรรมไปเข้าร่วมแสดงในงานต่างๆ ที่หน่วยราชการจัดขึ้นทุกครั้ง เป็นการให้ความร่วมมือกับภาครัฐ ชาวกะเหรี่ยงใช้เป็นการสร้างสายสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐ และเป็นสิ่งที่ทำให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถเข้าถึงข้าราชการได้ เมื่อมีปัญหาต่าง ๆ เกิดขึ้น

“ทางอำเภอไม่ได้บังคับ ใครว่างก็ไป พวกเราช่วยเขา เชื่อว่าเรามีเรื่องเดือดร้อนอะไร เขาจะได้ช่วยเราบ้าง” (ดรภมณ ดิสนะ 2552)

การให้ความร่วมมือกับกิจกรรมต่าง ๆ ที่จัดขึ้นโดยหน่วยราชการในพื้นที่ เป็นการแสดงให้เห็นและยอมรับว่าชุมชนชาวกะเหรี่ยงบ้านคา เป็นชุมชนที่ให้ความร่วมมือกับรัฐ เพื่อให้ได้การยอมรับจากรัฐอันจะนำไปสู่ความมั่นคงของการอยู่ในพื้นที่ต่อไป

แม้ว่าความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา จะนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธ เพื่อต่อรองกับกลุ่มอำนาจอื่นในพื้นที่ แต่ก็มีแตกต่างในระดับของปฏิบัติการของความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงกลุ่มต่าง ๆ ในชุมชน ชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะทางสังคมดีแสดงความเป็นพุทธของตนผ่านการบริจาคเงินจำนวนมากเมื่อมีโอกาสร่วมงานบุญ ในขณะที่ชาวกะเหรี่ยงที่ครอบครัวยากจนซึ่งมีทุนทางเศรษฐกิจน้อยกว่า จึงบริจาคเงินในงานบุญน้อยกว่าตามฐานะของครอบครัว แต่ว่าจะมีบทบาทในการช่วยเหลืองานบุญอย่างกระตือรือร้น นอกจากนี้ยังมีความแตกต่างในการนิยามความเป็นพุทธระหว่างครัวเรือนที่มีฐานะดีและครัวเรือนที่มีฐานะยากจน ชาวกะเหรี่ยงจะนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธในการต่อรองกับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ แต่ภายในชุมชนชาวกะเหรี่ยงเองก็ไม่ได้นิยามความเป็นพุทธที่เหมือนกัน กลุ่มคนที่มีฐานะซึ่งมีทางเลือกและโอกาสมากกว่านิยามความเป็นพุทธที่เคร่งครัดตายตัวกว่า ในขณะที่ชาวกะเหรี่ยงที่ยากจนซึ่งมีทางเลือกและโอกาสน้อยกว่า การนิยามความเป็นพุทธจึงมีความยืดหยุ่น เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ไปภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจที่แตกต่างกัน ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อม ซึ่งชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับการนิยามความเป็นอื่น การถูกลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์จากความเชื่อวิถีชีวิตที่แตกต่างจากคนส่วนใหญ่ในสังคม ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำดังกล่าว การต่อรอง การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงปรากฏในรูปแบบการนิยามความหมาย การนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธ เพื่อเทียบเคียงความเป็นไทยของตนเอง การพยายามยืนยันถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของตนที่เท่าเทียมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ โดยการนิยามความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มก็มีความเคลื่อนไหว เปลี่ยนแปลง ขึ้นอยู่กับว่าชาวกะเหรี่ยงกำลังสื่อสารกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจใด

การเผชิญกับภาวะชายขอบของชาวกะเหรี่ยง เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขของการเป็นคนพลัดถิ่นที่ไร้การเชื่อมโยงกับรัฐไทย และด้อยอำนาจในการต่อรองกับความสัมพันธ์ เชิงอำนาจกับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ในพื้นที่ ทั้งรัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น และกลุ่มทุน ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงถูกสร้างขึ้นผ่านการจัดวางให้ชาวกะเหรี่ยงอยู่ในพื้นที่ของ “ความเป็นอื่น” จากรัฐ ด้วยการนิยามชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “ผู้บุกรุกทำลายป่า” ซึ่งนำไปสู่การเผชิญกับข้อจำกัดในการเข้าถึงทรัพยากรการผลิต และข้อจำกัดในการเข้าถึงสิทธิต่าง ๆ ของพลเมืองไทย ในขณะเดียวกันการเป็นชนชาติกะเหรี่ยง ก็ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่นกีดกันชาวกะเหรี่ยงออกจากกรเข้าถึงทรัพยากรผ่านการนิยามความเป็นอื่นต่อชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “ไม่ใช่คนไทย” และความแตกต่างของวิถีชีวิต

ประเพณีวัฒนธรรม ความเชื่อ ได้นำไปสู่การต่อยอดความเป็นอื่นแก่ชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “คนล่าหลังมงาย” นอกจากนี้ความปรารถนาดีจากภายนอกผ่านโครงการช่วยเหลือ โครงการพัฒนาต่าง ๆ ทำให้ภาพ “หมู่บ้านด้อยพัฒนา” ถูกผลิตขึ้น เป็นผลลัพธ์อันไม่ตั้งใจของความพยายามในการพัฒนาจากภายนอก อำนาจการต่อรองที่ด้อยกว่าได้ทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับภาวะชายขอบในสถานการณ์ของการผนวกชุมชนเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของระบบทุนจากการผลิตเชิงพาณิชย์ ซึ่งทำให้ชาวกะเหรี่ยงเข้าไปอยู่ ภายใต้การผลิตแบบพันธสัญญาเชิงอุปถัมภ์กับกลุ่มทุน และตกอยู่ในวังวนวัฏจักรของหนี้สิน ในขณะเดียวกัน ภายใต้บริบทของการขยายตัวของการท่องเที่ยว ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกผลิตซ้ำ ถูกแซ่แข่ง เพื่อตอบสนองจินตนาการเกี่ยวกับ “คนอื่น” ของนักท่องเที่ยวจากภายนอก ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของชาวกะเหรี่ยง ถูกลดทอนลงภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำเหล่านี้ ด้วยสถานภาพทางสังคมของตนเองในปัจจุบัน ทำให้ชาวกะเหรี่ยงเลือกสร้างพื้นที่ทางสังคมผ่านการนิยามความหมาย การนำเสนอตัวตนที่สอดคล้องกับวาทกรรมหลักของกลุ่มอำนาจ มากกว่าการแสดงศักยภาพของการตอบโต้ ต่อต้านกับอำนาจโดยตรง ซึ่งอาจจะทำให้ต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่เลวร้ายมากยิ่งขึ้น

การสร้างพื้นที่ทางสังคมได้นำไปสู่การนำเสนออัตลักษณ์ ความเป็นคนกะเหรี่ยงภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ที่ตนเองเผชิญ การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ได้ถูกสร้างขึ้นผ่านการแสดงศักยภาพในการต่อต้าน การตอบโต้ต่ออำนาจโดยตรง แต่พื้นที่ทางสังคม ถูกสร้างขึ้นผ่านการแสดงศักยภาพ ในการนำเสนออัตลักษณ์ความเป็นคนกะเหรี่ยงต่อกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง ซึ่งได้นิยามตัวตนของชาวกะเหรี่ยงในลักษณะต่าง ๆ กัน ผ่านการต่อรอง การช่วงชิงนิยามตัวตน ความเป็นกะเหรี่ยงในระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มอำนาจภายนอก และความแตกต่างของเงื่อนไขทางสังคมที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญ ก็ทำให้เกิดการจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจที่แตกต่างกัน และมีการช่วงชิงการนิยาม การนำเสนอตัวตนที่แตกต่างกันในกลุ่มชาวกะเหรี่ยงด้วยกันเองอีกด้วย อัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ได้มีลักษณะเป็นหนึ่งเดียวที่หยุดนิ่งไม่เปลี่ยนแปลง แต่ภายใต้การต่อรอง การช่วงชิงการนิยามการกลุ่มต่าง ๆ ทำให้อัตลักษณ์ความเป็นกะเหรี่ยง จึงมีความหลากหลายเลื่อนไหล และปรับเปลี่ยนไปตามความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจและเงื่อนไขทางสังคมที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญ การนำเสนออัตลักษณ์อย่างยืดหยุ่นเลื่อนไหลโดยไม่ยึดติดกับอัตลักษณ์ที่ตายตัว ทำให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถอยู่รอดได้ ภายใต้ภาวะชายขอบที่ตนเองเผชิญ

ผลจากการพัฒนาประเทศที่ผ่านมาได้ทำลายชีวิต และวัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา จากการพัฒนาประเทศให้มีความทันสมัย (Modernization) ส่วนมากพยายามคัดสรรสิ่งต่าง ๆ ให้มีเพียงเดียวเป็นแบบเดียวกันทั้งหมด เช่น ใช้ภาษาเดียว มีวิถีชีวิตแบบเดียว มีภูมิปัญญาสายเดียว

มีระบบความเชื่อเพียงอย่างเดียว และใช้ระบบเศรษฐกิจแบบเดียว ผลที่ตามเห็นได้ว่า ความสวยงาม ความเข้มแข็ง การพึ่งพาตนเองและความมั่นคงทางสังคมของชาวกะเหรี่ยง รวมถึงความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติ ได้สูญเสียบ่อยอย่างรวดเร็ว เพราะนโยบายการพัฒนาจากภาครัฐไม่ได้ให้คุณค่าและความสำคัญของสิ่งดังกล่าว เรามัวได้หลงไหลปลื้มกับภูมิปัญญาจากสังคมอื่น นิยมชมชอบในวัฒนธรรมอื่นแล้วละทิ้งวัฒนธรรมอันดีงามของตนเองไป แต่ในปัจจุบันนี้เป็นที่หน้า ยินดีเมื่อคนในชุมชนเริ่มมองเห็นทางเลือกและทางรอดของการพัฒนาท้องถิ่น นั่นคือการฟื้นฟูและสร้างพลังท้องถิ่นให้เกิดขึ้น ซึ่งไม่จำเป็นต้องเหมือนเดิมแต่สานต่อจากของเดิมได้ โดยปรับให้ทันกับการเปลี่ยนแปลงของโลกสมัยใหม่ ใช้มิติทางวัฒนธรรมที่ดั้งเดิมในอดีต นำเอาวิถีชีวิตชาวกะเหรี่ยงที่ถูกทอดทิ้ง ละเลย และหลุดไปจากจิตสำนึกของลูกหลานกะเหรี่ยง โดยไม่มีการสืบสาน นำกลับมาใช้เพื่อใช้แก้ไขปัญหาวิกฤตการณ์ในสังคม แล้วนำบทเรียนที่ดีที่สุดในปัจจุบันไปใช้กับอนาคต โดยตั้งอยู่บนพื้นฐานของการดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ การพัฒนาท้องถิ่นนั้นต้องสร้างสำนึกร่วมของความเป็นท้องถิ่นก่อน ต้องกระตุ้นให้เกิดพลังทางภูมิปัญญาเพื่อสร้างองค์ความรู้ของท้องถิ่นขึ้นมาใหม่ ไม่ว่าจะระบบเศรษฐกิจ เทคโนโลยี วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ เพราะจะทำให้เกิดกระบวนการเรียนรู้ รู้จักตนเอง สามารถพัฒนาตนเองได้ โดยไม่ต้องคอยความช่วยเหลือจากภายนอก ช่วยกันสร้างคิดริเริ่มจากภายในปรับปรุงเอาสิ่งที่ดั้งเดิมในอดีต มาผสมผสานเข้ากับสิ่งที่มาจากภายนอก นำมาปรับกระบวนการทัศน์ให้ทันกับการเปลี่ยนของโลกสมัยใหม่

บทที่ 5

สรุปและอภิปรายผลการศึกษา

ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น

ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงเกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่หล่อมล้ากับกลุ่มอำนาจในพื้นที่ทั้ง รัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น และกลุ่มทุน ได้สร้างความเป็นอื่นให้กับชาวกะเหรี่ยง และนำไปสู่การเผชิญกับภาวะชายขอบของชาวกะเหรี่ยงในมิติต่าง ๆ แม้ว่าชาวกะเหรี่ยงได้อ้างสิทธิการอยู่อาศัยพื้นที่มานานแล้วในฐานะคนดั้งเดิมของพื้นที่ ก่อนที่รัฐไทยจะมีการสถาปนารัฐชาติ แต่ด้วยความลึกลับของนโยบายป่าไม้ทำให้ชาวกะเหรี่ยงต้องตกในฐานะ “เป็นอื่น” และในบริบทการเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์ป่าไม้ในระดับประเทศ ซึ่งรัฐจำเป็นต้องสร้างความชอบธรรมในการจัดการพื้นที่ป่าของตนผ่านการแสดงบทบาทหนักอึ้ง ซึ่งดำเนินไปควบคู่กับการหาผู้รับผิดชอบของการลดลงของพื้นที่ป่า ภายใต้บริบทดังกล่าวทำให้ชาวกะเหรี่ยงกลายเป็นต้นเหตุของการลดลงของป่าไม้ ได้ถูกสร้างให้เป็นอื่นด้วยการประทับตราชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “ผู้บุกรุกทำลายป่า” จึงถูกนำไปใช้เป็นข้ออ้างนำไปสู่การขับไล่ให้ชาวกะเหรี่ยงออกจากพื้นที่และพื้นที่ที่ทำการผลิตถูกควบคุมอย่างเข้มงวดจากรัฐทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับจำกัดในการเข้าถึงทรัพยากร โดยที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มก็เผชิญกับระดับความเป็นชายขอบที่แตกต่างกัน ครอบครัวที่ยากจนจะเผชิญกับภาวะชายขอบในระดับที่รุนแรงกว่า เนื่องจากมีอำนาจในการต่อรองและมีทางเลือกในการแสวงหาพื้นที่ทำกินแห่งใหม่น้อยกว่า ครอบครัวที่ฐานะทางสังคมดีกว่า

เมื่อชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับปฏิบัติการทางอำนาจของรัฐ ที่สร้างความเป็นอื่นต่อชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า” ในสถานการณ์ที่เผชิญกับภาวะชายขอบจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐ ภาวะชายขอบของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกตอกย้ำมากขึ้นในความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ ซึ่งได้แบ่งแยกกีดกันชาวกะเหรี่ยงนิยามเป็นอื่นต่อชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “ไม่ใช่คนไทย” จึงไร้ความชอบธรรมในการใช้ทรัพยากรในพื้นที่ นอกจากนี้ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงยังถูกสร้างขึ้น ผ่านการจัดวางชาวกะเหรี่ยงไว้ในพื้นที่ของ “ความล่าหลังมลายู” จากความแตกต่างของ วิถีชีวิต แบบแผนประเพณีวัฒนธรรม และระบบความเชื่อ

ที่แตกต่างกัน ระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ ที่ใช้พุทธศาสนาเป็นเครื่องมือในการจัดวางลำดับชั้นความก้าวหน้าของสังคม ความเชื่อพุทธแบบกะเหรี่ยงที่แตกต่างไม่สอดคล้องกับความเชื่อ จึงทำให้ชาวกะเหรี่ยงถูกจัดวางไว้ในพื้นที่ของความเป็นอื่น นอกจากนี้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจภายนอกชุมชน ได้นำไปสู่การผลิตซ้ำความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงไม่ตั้งใจ อันเป็นผลจากความปรารถนาดีจากนักพัฒนา กลุ่มอำนาจภายนอกที่นำเสนอภาพของชุมชนชาวกะเหรี่ยงในฐานะหมู่บ้านด้อยพัฒนา ล้าหลัง ต้องการความช่วยเหลือเพื่อแลกกับความช่วยเหลือในด้านต่างๆ และในหลายกรณีความต้องการของชุมชนถูกสร้างขึ้นจากองค์กรภายนอกมากกว่าความต้องการที่แท้จริงของชุมชน และเป็นไปเพื่อตอบสนองโอกาสในการแสดงตนเป็นผู้ให้ความช่วยเหลือแก่คนด้อยโอกาสมากกว่าความต้องการที่แท้จริงของชาวกะเหรี่ยง อีกทั้งภาพความล้าหลัง ด้อยพัฒนาของชาวกะเหรี่ยงที่ถูกสร้างขึ้นยังเป็นการมองผ่านมาตรฐานของกลุ่มอำนาจที่ครอบงำ ที่พยายามปรับเปลี่ยนชาวกะเหรี่ยง ให้เข้าสู่มาตรฐานการพัฒนาของตนเอง ที่ต้องการให้มีภาษาเดียว วัฒนธรรมเดียว เชื้อชาติเดียว ไม่เคารพในความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ ภาวะชายขอบที่ชาวกะเหรี่ยงเผชิญจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐ และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในประเด็นการเข้าถึงทรัพยากร ได้ทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับปัญหาเรื่องที่ทำกิน ระบบการผลิตแบบไร่หมุนเวียนที่สร้างความมั่นคงให้กับตนเองและชุมชนไม่สามารถดำเนินต่อไปได้ ชาวกะเหรี่ยงต้องปรับเปลี่ยนระบบการผลิตไปสู่การผลิตพืชเชิงพาณิชย์และพืชพาระบบตลาด ซึ่งชาวกะเหรี่ยงมีศักยภาพในการต่อรองที่ด้อยกว่า ถูกเอารัดเอาเปรียบ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับ วัฏจักรของหนี้สินและความไม่มั่นคงในชีวิต นอกจากนี้ในบริบทของการท่องเที่ยวชุมชนชาวกะเหรี่ยงถูกผนวกเข้าสู่ห่วงโซ่มูลค่าทางวัฒนธรรม ซึ่งนำไปสู่การยืนยันตอกย้ำความอื่นต่อชาวกะเหรี่ยง ผ่านการแข่งขันทิวทัศน์ของชาวกะเหรี่ยง ผ่านภาพชุมชนที่ล้าหลัง ด้อยพัฒนา เพื่อตอบสนองจินตนาการเกี่ยวกับคนอื่นจากนักท่องเที่ยว ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงจึงเกิดขึ้นผ่านกระบวนการกีดกันชาวกะเหรี่ยงสู่ความเป็นอื่น จากความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหลายระดับที่ซ้อนกันทั้งรัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อม และกลุ่มทุน ความเป็นอื่นที่ถูกสร้างขึ้น ถูกตอกย้ำ ได้นำไปสู่ การเผชิญกับภาวะชายขอบของชาวกะเหรี่ยงในมิติต่าง ๆ กระบวนการสร้างความเป็นชายขอบต่อชาวกะเหรี่ยง จึงเป็นกระบวนการที่มีความลึกลับในตัวเองในด้านหนึ่งกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ก็กีดกัน ชาวกะเหรี่ยงออกจากพื้นที่ของตนเอง สู่พื้นที่ของความเป็นอื่น แต่ในบางบริบทก็ผนวกชาวกะเหรี่ยงเข้ามาไว้ในพื้นที่ของตนเอง เพื่อตอบสนองประโยชน์ที่ตนจะได้รับจากชาวกะเหรี่ยง ความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยง จึงเกิดขึ้นภายใต้การเลือกสรรของกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ว่าการกีดกันการผนวกรวมในมิติใด เอื้อประโยชน์ให้กับกลุ่มอำนาจเหล่านั้นมากที่สุด ใน แต่ละเงื่อนไขของความสัมพันธ์ที่ชาวกะเหรี่ยงเผชิญ

การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงพลัดถิ่น

การเผชิญกับภาวะชายขอบที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหลื่อมล้ำระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มอำนาจอื่น ได้แก่ รัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น และกลุ่มทุน แต่ชาวกะเหรี่ยงก็ไม่ได้ยอมจำนนสยบยอมกับการถูกสร้างให้เป็นคนชายขอบอย่างเฉื่อยชา แต่ได้พยายามแสวงหายุทธวิธีต่าง ๆ ในการสู้ดิ้นรนเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง จากประสบการณ์ของความเป็นชายขอบ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเรียนรู้ที่จะจัดวางความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐ เพื่อให้รัฐให้การยอมรับว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิม อยู่อาศัยที่นี่มากกว่า 200 ปีแล้ว เป็นเงื่อนไขประการสำคัญที่ทำให้การต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงกับรัฐไทย ดำเนินไปผ่านการจัดวางความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์กับรัฐ การนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับวาทกรรมหรือสิ่งที่รัฐคาดหวัง มากกว่าการต่อต้าน หรือการปะทะกับอำนาจรัฐโดยตรง เพราะหากทำเช่นนั้น ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาจะต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่เลวร้ายมากยิ่งขึ้น ดังนั้นกะเหรี่ยงกลุ่มนี้จึงสร้างกระบวนการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม ผ่านการนำเสนอตัวตนในฐานะชุมชนรักษาป่า ในการต่อรองเพื่อเข้าถึงทรัพยากร และนำเสนอตัวตนในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิม (indigenous people) เพื่อให้สามารถในสังคมอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี สามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่ด้วยความมั่นคง และมีสิทธิเท่าเทียมกับคนทั่วไปในสังคม ภายใต้สถานการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น

ในการศึกษานี้พบว่า กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงเกิดขึ้น ด้วยการที่ชาวกะเหรี่ยงได้เลือกยุทธวิธีที่แตกต่างกันมาใช้ในการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ดำรงอยู่ โดยยุทธวิธีต่าง ๆ มีการปรับเปลี่ยนเลื่อนไหลไปตามความสัมพันธ์ที่ชาวกะเหรี่ยงเผชิญ ดังนี้

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการต่อรองภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐผ่านพิธีการบูชาต้นไม้ใหญ่ (ป่าชายพาดู) และ พิธีการบวชป่า

ในภาวะที่ถูกสร้างความเป็นอื่นจากความสัมพันธ์ของรัฐไทยในฐานะ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า” ซึ่งทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับภาวะชายขอบในการเข้าถึงทรัพยากร โดยเฉพาะที่ดินทำกิน ตลอดจนความมั่นคงในการอยู่อาศัยในพื้นที่ ในสถานการณ์ของความเหลื่อมล้ำของอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับรัฐ การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ได้ปรากฏผ่านศักยภาพในการต่อต้าน ตอบโต้กับอำนาจรัฐโดยตรง เนื่องจากชาวกะเหรี่ยงได้เรียนรู้การประเมินสถานการณ์ของความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐที่ผ่านมา ชาวกะเหรี่ยงจึงเลือกใช้วิธีการสร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเอง ผ่านการจัดวางความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับรัฐตามที่รัฐคาดหวัง โดยการนำเสนออัตลักษณ์การนิยามตัวตนที่สอดคล้องกับความคาดหวังของรัฐในการต่อรองในการเข้าถึงทรัพยากร

ด้วยการนำเสนอตัวตนในฐานะชุมชนรักษาป่าผ่านพิธีการบูชาต้นไม้ใหญ่ (ป่าเขี้ยวฟ้า) และ พิธีการบวชป่า เพื่อตอบโต้ต่อการถูกสร้างความเป็นอื่นการนิยามจากรัฐในฐานะ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า ชาวกะเหรี่ยงได้นำเสนอตนเองในฐานะผู้ที่ดูแลรักษาป่าต่อเจ้าหน้าที่รัฐ ชาวกะเหรี่ยงได้ปรับกฎเกณฑ์การจัดการพื้นที่ป่าตามจารีตของตนเข้ากับหลักการจัดการป่าผ่านเครือข่ายกลุ่มรักษาป่าเยาวชนต้นกล้าตะนาวศรี เป็นการปฏิเสธความหมายที่ถูกนิยามโดยรัฐ ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า และแสดงให้เห็นว่าตนเองมีความชอบธรรมในการอยู่อาศัยในพื้นที่ดังกล่าว ชาวกะเหรี่ยงได้แสดงอัตลักษณ์ของตนเอง ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ที่ดีให้รัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นเห็นว่า ชาวกะเหรี่ยงมีวิถีชีวิต ประเพณีวัฒนธรรมที่ผูกพันและสอดคล้องกับธรรมชาติ เป็นการนิยามวาทกรรมของตนเองขึ้นมาใหม่ในฐานะชุมชนที่ไม่บุกรุกทำลายป่า มีวิถีชีวิตที่ผูกพันสอดคล้องกับธรรมชาติ และได้อาศัยรัฐเป็นเครื่องมือในการรับรองสถานะของตนเอง รับรองการเป็นชุมชนอนุรักษ์ป่าสามารถที่จะอยู่ร่วมกับธรรมชาติได้ เพื่อสร้างการยอมรับและความชอบธรรมให้กับตนเองในการอยู่อาศัยในพื้นที่

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยมิติทางการศึกษา

ในปัจจุบันนี้การศึกษาเข้ามามีบทบาทสำคัญในการดำรงชีวิตของชาวกะเหรี่ยง พวกเขาไม่มีทางปฏิเสธได้เลยและในปัจจุบันนี้เท่านั้นที่การศึกษาจะช่วยให้ชีวิตความเป็นอยู่พวกเขาดีขึ้นได้ และช่วยยกระดับฐานะให้สูงขึ้น พวกเขายอมรับว่าการศึกษานั้นที่สามารถพัฒนาชีวิตของพวกเขาได้ การศึกษาจึงเป็นกระบวนการที่ทำให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถพัฒนาคุณภาพชีวิตของตนเองสามารถดำเนินชีวิตในสังคมได้อย่างมั่นคง และชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะทางสังคมดีสามารถที่จะใช้การศึกษาเปิดพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง และครอบครัวได้ ซึ่งแตกต่างกับครอบครัวของชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะยากจนที่ไม่สามารถส่งเสียให้ลูกหลานได้เรียนหนังสือในชั้นที่สูงขึ้นได้ แม้ปัจจุบันเด็ก ๆ ในชุมชนกะเหรี่ยงจะได้รับการศึกษามากขึ้นแต่ก็ยังมีอยู่จำนวนน้อยพวกเขายังคงเป็นชนกลุ่มน้อยที่ขาดโอกาสในสังคม เพราะชาวกะเหรี่ยงส่วนใหญ่มีฐานะยากจนและห่างไกลความเจริญ จึงเป็นเรื่องยากที่จะมีคุณภาพชีวิตที่ดีเหมือนคนเมือง

อย่างไรก็ตามหลักสูตรการศึกษาทุกวันนี้ ก็เป็นการเตรียมคนให้มีความพร้อมสำหรับการใช้ชีวิตนอกภาคการเกษตรมากกว่าการเพิ่มพูนความรู้ และทักษะที่จะปรับปรุงชีวิตในฐานะเกษตรกรบนพื้นที่สูงของชาวกะเหรี่ยง การศึกษามีส่วนสำคัญที่ทำให้มีชาวเขาผู้รู้หนังสือเพิ่มขึ้นมีผู้จบการศึกษาในระดับมัธยมเพิ่มขึ้น ซึ่งช่วยเอื้อโอกาสเข้าสู่ตลาดแรงงานในเมืองได้ง่ายขึ้นถึงแม้ผู้เรียนจบระดับอุดมศึกษาจะมีจำนวนไม่มากนัก แต่ก็ยังมีจำนวนเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ และทำให้ชาวกะเหรี่ยงได้มีโอกาสได้เข้าทำงานในหน่วยงานภาครัฐ และภาคเอกชนมากขึ้น ระบบการศึกษา

ของรัฐที่จัดให้แก่ กลุ่มชาติพันธุ์ทั้งในด้านเนื้อหาและรูปแบบและพบว่าการจัดการศึกษาให้แก่ชาวกะเหรี่ยงขาดความเป็นอิสระและไม่สอดคล้องกับสภาพชีวิตความเป็นอยู่ วัฒนธรรมและวิถีชีวิต นอกจากนี้ การศึกษายังเป็นเครื่องมือของรัฐในการที่ทำให้กะเหรี่ยงผสมกลมกลืนกับคนไทย และมีการพัฒนากะเหรี่ยงตามแบบของชาวพื้นราบ และผลกระทบของการศึกษาดังกล่าวทำให้เกิดความเสื่อมสลายของความสัมพันธ์ในครอบครัวและศักดิ์ศรีกระบวนการเรียนรู้แบบดั้งเดิมของกะเหรี่ยงลง ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ และค่านิยมของชาวกะเหรี่ยง ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มักมีการสืบทอดทางวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของตนเองที่แยกออกจากคนกลุ่มใหญ่ในรัฐชาติ ดังนั้นกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคม จึงไม่ได้เน้นการผลิตของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมท้องถิ่น เพราะกลุ่มชาติพันธุ์มีความต่อเนื่องทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์มาโดยตลอด แต่ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงที่ถูกผสมผสานในบางระดับและกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการใช้ภาษาเดียวกัน เชื้อชาติเดียวกัน ศาสนาเดียวกัน หรือสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่าง จะมีความสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างอัตลักษณ์ของตนเอง

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการแสดงถึงวิถีชีวิต ประเพณีวัฒนธรรมการทำไร่หมุนเวียนไม่ใช่การทำไร่เลื่อนลอย

ปัญหาที่สำคัญของชาวกะเหรี่ยงทุกวันนี้คือ การที่รัฐพยายามเปลี่ยนแปลงแนวคิดและระบบการใช้ทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยง ด้วยการบังคับใช้ระบบกรรมสิทธิ์ในที่ดิน และการบังคับให้ชาวกะเหรี่ยงทำการเกษตรแบบถาวร โดยบังคับให้ทำไร่ในที่ดินเดิมห้ามทำไร่หมุนเวียน และต้องเสียภาษีที่ดินให้กับรัฐด้วยเหตุผลว่า เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดการบุกรุกป่าเพิ่ม และทำให้สามารถควบคุมได้ง่ายเพราะรู้ว่าใครเป็นเจ้าของที่ดิน การใช้อำนาจของรัฐในการแทรกแซงระบบการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยง สะท้อนให้เห็นถึงความไม่เข้าใจของภูมิปัญญาการทำเกษตรกรรมในพื้นที่ป่า ผลของนโยบายดังกล่าวได้ทำให้ระบบความสัมพันธ์ของมนุษย์และธรรมชาติเปลี่ยนแปลงไป เมื่อกินเป็นทรัพยากรธรรมชาติที่มีเจ้าของ การทำไร่แบบหมุนเวียนได้ถูกจำกัดให้อยู่แต่ในพื้นที่ของตนเองเท่านั้น ทำให้รอบในการทิ้งให้ผืนดินฟื้นคืนสภาพเป็นป่าอีกครั้งไม่มีแล้ว ดินเริ่มเสื่อมสภาพลงเรื่อย ๆ และผลผลิตก็ลดน้อยลงตามสภาพของดิน จนไม่สามารถปลูกข้าวไว้กินได้เหมือนเดิม ต้องหันไปปลูกพืชเศรษฐกิจ หรือขายที่ดินไปในที่สุด

ดังนั้นการทำไร่หมุนเวียน จึงไม่ใช่เป็นการทำไร่ที่ทำลายป่าที่เรียกกันติดปากว่า “ไร่เลื่อนลอย” อย่างที่ใครหลายคนยังเชื่อกันแต่กลับเป็นวิถีการเกษตรที่ทั้งเกี่ยวเนื่องกับธรรมชาติ อีกทั้งเป็นไร่ที่ผลิตอาหารเลี้ยงปากท้องครอบครัวชาวกะเหรี่ยงอย่างพอเพียงตลอดทั้งปี ซึ่งเป็นที่มาของ

ความสามารถพึ่งตนเองได้ และความเข้มแข็งของชุมชนทางหนึ่งด้วย และเมื่อเจ้าหน้าที่ของรัฐเข้ามาในพื้นที่ชาวกะเหรี่ยงได้รวมตัวกัน และอธิบายให้รัฐเข้าใจถึงวิถีชีวิต การทำไร่หมุนเวียนของตนเอง โดยไม่ใช่ความรุนแรงได้แสดงให้รัฐ เห็นว่าชาวกะเหรี่ยงเป็นผู้ที่หวงแหน และดูแลรักษาป่า ทำให้ภาครัฐเข้าใจถึงวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยง รัฐจึงกันที่ไว้ให้และออกไป สทก. (สิทธิทำกิน) สปก. และ นส. 3 ให้กับชาวกะเหรี่ยง เพื่อให้อยู่ในความควบคุมดูแลของรัฐไม่ให้มีการบุกรุกทำลายป่าเพิ่มขึ้นอีก ทำให้ชาวกะเหรี่ยงไม่ต้องอพยพย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในที่แห่งใหม่ และยังสามารถอยู่ทำกินในพื้นที่เดิมนี้ได้ต่อไปอย่างมั่นคง ชาวกะเหรี่ยงต้องยอมรับในกฎกติกาของบ้านเมือง โดยไม่สามารถทำไร่หมุนเวียนตามขนบแห่งวัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยงได้ดังเช่นที่เคยเป็นมาความหมายอันคงมาของการแบ่งปันที่ทำกิน โดยไม่ถือครองกรรมสิทธิ์แต่เพียงผู้เดียว การรู้คุณค่าในผืนแผ่นดิน หมู่ แมกไม้ และใบไม้แต่ละใบที่ร่วงทับถมให้เป็นสารอาหารของพืชไร่ในรอบ 5-7 ปีเวียนวนไปเรื่อย ๆ ในชื่อว่าการทำ “ไร่หมุนเวียน” เพราะมีการหมุนเวียนผลัดเปลี่ยนกันทำกินนั้น ต่อมาได้เกิดมินิยามใหม่ เป็นคนละมุมมองต่างไปจากชาวกะเหรี่ยง โดยเรียกวิถีทำกาเพาะปลูกในผืนแผ่นดินเดิมแบบหมุนเวียนว่าเป็น “ไร่เลื่อนลอย” ดังนั้นชาวกะเหรี่ยงจึงตอบโต้ด้วยการนิยามอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมาใหม่ ที่เดิมนั้นรัฐเป็นผู้สร้างความหมายให้คนทั่วไปเข้าใจว่ากะเหรี่ยงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ทำไร่เลื่อนลอย ตัดไม้ทำลายป่า ชาวกะเหรี่ยงจึงต้องรองรับการสร้างคามหมายใหม่ เพื่อให้คนทั่วไปได้เข้าใจว่า ชาวกะเหรี่ยงคือกลุ่มชาติพันธุ์ ที่มีความรู้ภูมิปัญญาในใช้ทรัพยากรอย่างรู้คุณค่า มีวิธีการรักษาป่าตามแบบอย่างของตนเอง

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการยื่นถวายฎีกาต่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ฯ

ชาวกะเหรี่ยงได้ถูกกลุ่มทุนได้อ้างสิทธิ์ตามกฎหมาย เพื่อขับไล่ให้ชาวกะเหรี่ยงออกจากพื้นที่ ส่งผลชาวกะเหรี่ยงบ้านคาคาที่เคยใช้ชีวิตอยู่อย่างอิสระ เกิดความสับสนอยู่ด้วยความวิตกกังวล เพราะไม่รู้ว่าตนเองต้องอพยพไปอยู่ที่ไหน เนื่องจากพื้นที่อำเภอบ้านคาถูกจับจองมีเจ้าของหมดแล้ว จากการที่มีกลุ่มนายทุนเข้ามาทำกิจการเหมืองแร่พร้อม ๆ กับการทำอุตสาหกรรมไม้ควบคู่กันไปด้วย ได้ใช้สิทธิพลประกาศขับไล่ชาวกะเหรี่ยงบ้านคา ให้ออกจากพื้นที่แผ่นดินถิ่นเกิดที่พวกเขาได้อาศัยอยู่มานานหลายชั่วอายุคนแล้ว ได้ถูกประกาศเป็นพื้นที่สัมปทานเหมืองแร่ ทำให้ไม่มีทางเลือก ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาก็สยบยอม เพราะความที่ตนเองด้อยอำนาจ ไม่มีอำนาจในการต่อรองกลุ่มทุนได้อ้างอำนาจของรัฐ จากการที่ได้รับสัมปทานเป็นข้ออ้างใช้ขับไล่ชาวกะเหรี่ยงให้ออกจากพื้นที่ แต่เมื่อชาวกะเหรี่ยงได้ข่าวว่าพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ จะเสด็จพระราชดำเนินมาเยี่ยมราษฎรยังพื้นที่อำเภอบ้านคา โดยเสด็จเยี่ยมราษฎรบ้านคาคา ณ ที่ทำการเก่าของหน่วยพัฒนาการเคลื่อนที่ กรป.กลาง บก.สูงสุด (กองอำนวยการรักษาความ

มันคงภายในประเทศ กองบังคับการทหารสูงสุด) เสด็จฝายน้ำล้นบ้านโป่งกระทิง และ ได้เสด็จกลับมาที่วัดป่าพระธาตุเขาน้อย เพื่อเข้ามัสการหลวงพ่อมหาปิ่น พลิตโต เจ้าอาวาสวัดป่าพระธาตุเขาน้อย มีผู้นำกะเหรี่ยงคือ ผู้ใหญ่ เฉชา ชีช่วง และกำนันระเอน บุญเลิศ ได้ทำหนังสือถวายฎีกาให้กับในหลวง โดยการแนะนำของหลวงพ่อมหาปิ่น พลิตโต เมื่อในหลวงได้รับฎีกาแล้วทรงให้กันพื้นที่ 7,500 ไร่ หรือประมาณ 4 ตารางกิโลเมตร ไว้เป็นที่ สปก. (สำนักงานปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม) ชุดแรกเพื่อให้ชาวกะเหรี่ยงได้มีที่ทำกิน ต่อมาทรงได้ทำศูนย์สาธิตสหกรณ์และโครงการพระราชดำริ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงไม่ต้องอพยพย้ายออกจากพื้นที่และได้พื้นที่ทำกินกินจากนายทุนเกือบทั้งหมด

เมื่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่ฯ และ สมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถเสด็จพระราชดำเนินมาเยี่ยมราษฎรที่บ้านคา จึงเป็นโอกาสให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาได้สร้างพื้นที่ทางสังคม ผ่านการยื่นถวายฎีกาเพื่อให้พระองค์ทรงช่วยเหลือ เมื่อพระองค์ได้รับฎีกาแล้วทรงรับสั่งให้กันพื้นที่ไว้ให้ชาวกะเหรี่ยงได้อยู่อาศัยในพื้นที่ตามเดิม ทำให้ชาวกะเหรี่ยงไม่ต้องอพยพโยกย้ายไปอยู่ที่อื่น เป็นการแสดงให้เห็นว่าพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่ฯ และ สมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ทรงยอมรับว่าชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเป็นราษฎรของพระองค์เหมือนกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย ด้วยความช่วยเหลือของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาไม่ต้องอพยพย้ายถิ่นไปอยู่ที่แห่งใหม่ ซึ่งก็ไม่ว่าจะสามารสดำรงชีวิตได้เหมือนเดิมหรือไม่ และสามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่ด้วยความมั่นคงตลอดมา ต่อมายังมีหน่วยราชการต่าง ๆ เข้ามาให้ความช่วยเหลือในต่าง ๆ อีก เช่น สาธารณสุข อำเภอ และหน่วยงานปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม ทำให้ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาใช้ชีวิตความเป็นอยู่ที่มั่นคง สามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่ของตนเองที่บรรพบุรุษได้อาศัยอยู่มากหลายชั่วอายุคนแล้ว

การสร้างพื้นที่ทางสังคมด้วยการนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธเพื่อเทียบเคียงความเป็นไทย

ในความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่หลากหลายในพื้นที่ ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยง ได้ถูกสร้างขึ้นจากความแตกต่างของวิถีชีวิต ความเชื่อ การจัดวางชาวกะเหรี่ยงไว้ในพื้นที่ของความล้าหลัง ความมั่งงายจากความเชื่อที่แตกต่างจากคนส่วนใหญ่ ในสถานการณ์ดังกล่าว ความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกผลิตซ้ำ เพื่อยืนยันความเป็นไทย ยืนยันถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์เพื่อให้เท่าเทียมกันกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่เนื่องจากเป็น ผู้ที่มีอำนาจการต่อรองต่ำกว่ากลุ่มชาติพันธุ์อื่น เมื่อเผชิญกับภาวะชายขอบในความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ชาวกะเหรี่ยงจึงเลือกใช้ความเป็นพุทธเมื่อต้องเผชิญกับความเป็นอื่น การถูกลดทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์ ชาวกะเหรี่ยงได้ผลิตซ้ำความเป็นพุทธของตนเองขึ้นเพื่อยืนยันศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของ

ตนเอง ซึ่งนอกจากเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจแล้ว พุทธศาสนายังมีบทบาทในการต่อรอง การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงในความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น แม้ว่าชาวกะเหรี่ยงจะนำเสนอตัวตนในฐานะชาวพุทธเพื่อใช้ในการต่อรองกับอำนาจภายนอก แต่ภายในชุมชนกะเหรี่ยงก็ไม่ได้นิยามความเป็นพุทธที่เหมือนกัน กลุ่มชาวกะเหรี่ยงที่มีฐานะ มีทางเลือก มีโอกาสมากกว่าในการนิยามความเป็นพุทธที่เคร่งครัดตายตัวกว่า ในขณะที่ชาวกะเหรี่ยงที่ยากจนที่มีโอกาสและทางเลือกน้อยกว่า การนิยามความเป็นพุทธจึงมีความยืดหยุ่น เลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงไปภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจที่แตกต่างกัน รวมถึงการเคารพศรัทธาต่อพระพุทธรูปศาสนา ในวิถีพุทธแบบชาวกะเหรี่ยงความสัมพันธ์กับรัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ ความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกสร้างขึ้นจากความแตกต่างของวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีวัฒนธรรม การจัดวางชาวกะเหรี่ยงไว้ในพื้นที่ของความล่าช้า ความมั่งคั่งจากความเชื่อที่แตกต่างจากกลุ่มอำนาจในพื้นที่ทั้งจากคนไทยและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ในสถานการณ์ดังกล่าว ความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกผลิตซ้ำนอกเหนือจากการเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจแล้ว พุทธศาสนายังมีบทบาทในการต่อรอง เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงในความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ด้วย

การที่ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาได้เข้าร่วมงานบุญกับทางวัดป่าพระธาตุเขาน้อย ได้มีบทบาทในการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยง เป็นการบ่งชี้ถึงความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงต่อรัฐและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ชาวกะเหรี่ยงไม่เพียงได้รับการยอมรับจากพระในฐานะพุทธศาสนิกชนที่ดี แต่การได้เข้าร่วมงานบุญกับทางวัดทำให้ชาวกะเหรี่ยงได้รับการยอมรับจากคนภายนอกที่เข้ามาทำบุญที่วัดด้วย การเข้าร่วมงานบุญของชาวกะเหรี่ยงก็มีความสำคัญในฐานะที่เป็นการแสดงให้เห็นถึงความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยง และถูกนำมาใช้ในการต่อรองนิยามความหมาย การนำเสนอตัวตนเพื่อยืนยันศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ โดยการนิยามความเป็นพุทธของชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มก็มีความเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงขึ้นอยู่กับว่าชาวกะเหรี่ยงกำลังสื่อสารกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มอำนาจใด

ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจหลายระดับซ้อนทับกัน มีความแตกต่างของลำดับชั้นความสัมพันธ์ระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ อย่างมาก การต่อรอง การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจเหล่านี้ จึงไม่ได้เกิดขึ้นผ่านการแสดงออกถึงศักยภาพของการต่อต้าน การตอบโต้กับอำนาจหรือวาทกรรมที่กลุ่มอำนาจแวดล้อมสร้างขึ้น ในทางตรงกันข้าม การสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงเกิดขึ้นผ่านการพยายามนิยามความหมายใหม่ การนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับวาทกรรมของสังคมมากกว่า เพื่อเป็นการเปิดพื้นที่ให้ได้รับการยอมรับจากกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ซึ่งในกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยง การ

นิยามอัตลักษณ์ตนเองของชาวกะเหรี่ยงก็มีการเปลี่ยนแปลงและถูกช่วงชิงการนิยามตลอดเวลาในความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ในขณะที่เดียวกันความแตกต่างของเงื่อนไขทางสังคมที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญก็ทำให้ชาวกะเหรี่ยงเลือกจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจที่ต่างกันไปและนำไปสู่การนำเสนออัตลักษณ์ที่ต่างกันไป พื้นที่ทางสังคม อัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงจึงถูกผลิตซ้ำ และมีการสร้างใหม่อย่างเลื่อนไหล หลากหลายภายใต้ความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ และเงื่อนไขทางสังคมที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญ

อภิปรายผลการศึกษา

จากการศึกษา เรื่องการสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบ ของคนพลัดถิ่น ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี ได้พบประเด็นที่เกี่ยวข้องกับแง่มุมทางทฤษฎี ดังต่อไปนี้ แนวคิดความเป็นชายขอบ (Marginalization) แนวคิดคนพลัดถิ่น (Diaspora) แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) แนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Social Space) แนวคิดวาทกรรม (Discourse)

แนวคิดความเป็นชายขอบ (Marginalization)

การศึกษานี้พบว่าความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงไม่ได้เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนชายขอบกับรัฐเท่านั้น แต่ยังถูกสร้างขึ้นผ่านความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มอำนาจที่หลากหลายทั้งรัฐชาติ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น และกลุ่มทุน ซึ่งได้สร้างความเป็นชายขอบให้กับชาวกะเหรี่ยงในมิติที่ต่างกันไป และแม้ว่ากระบวนการสร้างความเป็นชายขอบไม่มีความแตกต่างในแง่ยุทธวิธีที่กลุ่มอำนาจแต่ละกลุ่มใช้ แต่ด้วยสถานการณ์ที่ต่างกันไปก็ทำให้ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญกับภาวะชายขอบในระดับความรุนแรงที่ต่างกันไป สิ่งที่พบจากการศึกษานี้ชี้ให้เห็นประเด็นเพิ่มเติมจากการศึกษาของ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541), สุริชัย หวันแก้ว (2550) ที่เน้นความชายขอบภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนชายขอบกับรัฐและยังไม่ได้พิจารณาถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจอื่นที่มีผลต่อการก่อรูปภาวะชายขอบต่อคนด้อยอำนาจ การศึกษานี้ยืนยันว่ากระบวนการกลายเป็นชายขอบนั้นเกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่หลากหลายระดับซ้อนกัน การพิจารณาความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่หลากหลายจึงน่าจะเป็นประโยชน์ในการทำความเข้าใจกระบวนการกลายเป็นชายขอบได้ดีมากขึ้น

การศึกษาคือความเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ในหลายระดับนี้พบในการศึกษาความเป็นชายขอบของ Anna Tsing (1993) ซึ่งทำการศึกษาความเป็นชายขอบของชาวเมอร๊าตส์ในอินโดนีเซีย ซึ่งพบว่าความเป็นชายขอบของชาวเมอร๊าตส์ถูกสร้างขึ้น จาก

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในหลายระดับคือ ความสัมพันธ์ระหว่างชาวเมอราท์กับรัฐอินโดนีเซีย ความสัมพันธ์กับชาวมุสลิมบันจาร์ ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีอำนาจในพื้นที่ และความสัมพันธ์ภายในชุมชนของชาวกะเหรี่ยงก็ได้นำไปสู่การก่อรูปความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยง

เมื่อพิจารณาความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยงที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐไทยนั้น พบว่ามีประเด็นที่คล้ายคลึงและแตกต่างจากการศึกษาคนชายขอบกลุ่มอื่น ๆ ในสังคมไทย ซึ่งมักชี้ให้เห็นถึงภาวะชายขอบว่าเกิดขึ้นภายใต้การขยายตัวของอำนาจรัฐชาติจากส่วนกลางสู่พื้นที่ห่างไกล ซึ่งได้ลดทอนและเบียดขับกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในพื้นที่นั้นให้เผชิญกับภาวะชายขอบ โดยเฉพาะประเด็นการเข้าถึงทรัพยากรซึ่งถูกควบคุมอย่างเข้มข้นมากขึ้นจากรัฐชาติได้ปรากฏในงานของ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541), สุริชัย หวันแก้ว (2550) หรือการเกิดขึ้นของ ศูนย์กลางทางการเมืองและการควบคุมแบบใหม่ที่เบียดขับองค์กรทางดั้งเดิมของชุมชน พื้นที่ของคนชายขอบให้กลายเป็นพื้นที่ของรัฐ

แม้ว่าชาวกะเหรี่ยงจะเผชิญกับความเป็นชายขอบจากการควบคุมการใช้ทรัพยากร เช่นเดียวกับที่ปรากฏในงานของ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541) แต่ความเป็นชายขอบในการเข้าถึงทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยงนั้น ได้ครอบครองพื้นที่มานานแล้วในฐานะคนดั้งเดิมของพื้นที่ แต่รัฐได้ใช้อำนาจแสดงความชอบธรรมในการจัดการกับพื้นที่ อำนาจการต่อรองของชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ในพื้นที่จึงมีน้อยกว่ารัฐที่ได้ขยายอำนาจครอบคลุมเหนือพื้นที่ดังกล่าว

การทบทวนงานศึกษาวิจัยเกี่ยวกับการกลายเป็นชายขอบนี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องพิจารณาควบคู่ไปกับบริบททางสังคม การเมือง เศรษฐกิจในสังคมไทยเพราะกระบวนการทำให้เป็นชายขอบนั้น สัมพันธ์ซับซ้อนทั้งมิติพื้นที่กายภาพ มิติพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรม มิติทางเศรษฐกิจ และโดยเฉพาะมิติความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หรือกระบวนการทางอำนาจที่กระทำต่อคนชายขอบ หากพิจารณาจากมุมมองของสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ (sociology of knowledge) ด้วยแล้ว บริบททางสังคมเหล่านี้ยังสัมพันธ์กับงานศึกษาเกี่ยวกับคนชายขอบ ควบคู่ไปกับบริบททางวิชาการ ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงกระบวนทัศน์ในการพัฒนา ซึ่งสะท้อนผ่านมุมมองและแนวความคิด ทฤษฎีต่าง ๆ ที่นำมาใช้ในการศึกษาอีกด้วย แต่อย่างไรก็ตามจากปัญหาความไม่เป็นธรรม ที่คนกลุ่มหนึ่งได้ถูกคนอื่นกลุ่มหนึ่งกระทำ ปัญหานี้เริ่มมีภาคส่วนต่าง ๆ ให้ความสนใจมากขึ้น และพยายามที่จะเข้ามาแก้ไขปัญหาลำนี้ให้เบาบางลง แต่เท่าที่ผ่านมา การดำเนินหรือการปฏิบัติการเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ เป็นไปอย่างล่าช้าและไม่มีประสิทธิภาพ ทำให้ปัญหาคนชายขอบนั้นยังคงอยู่ และมีความซับซ้อนมากขึ้น รัฐไทยควรหันมาให้ความสนใจกลุ่มคนเหล่านี้ ให้พวกเขาได้มีโอกาส มีสิทธิเท่าเทียมเท่าคนไทยในประเทศอย่างสมบูรณ์ อย่างน้อยคนชายขอบก็เป็นคนไทยคนหนึ่ง เหมือนกับคนไทยที่มีเชื้อชาติไทย สัญชาติไทย มีความเป็นไทยอยู่เต็มหัวใจ การเป็นคนชายขอบนั้น

จึงเกิดขึ้นได้ทุกหนทุกแห่ง เกิดกับทุกคนในเกือบจะทุกสถานการณ์ ขึ้นอยู่กับมุมมอง เช่น นักการเมือง หรือนักวิชาการบางคนก็เป็นคนชายขอบได้ ดังนั้น การเป็นชายขอบจึงไม่ได้หมายความว่า เกิดขึ้นเฉพาะในบริเวณใดบริเวณหนึ่งเท่านั้น ซึ่งความเป็นชายขอบเกิดขึ้นได้ในมุมที่ทุกหนทุกแห่ง เมื่อมีการกีดกันพื้นที่ขึ้นในรูปของการสร้างพรมแดน (border) ขึ้นมาปิดกั้นผู้คน บางกลุ่มของนโยบายของรัฐที่ผลักดันให้คนเหล่านี้กลายเป็นชายขอบ และหลังจากนั้นรัฐพยายามที่จะมีโครงการต่าง ๆ เข้าไป เพื่อที่จะผสมกลมกลืน คือ ดึงให้กลุ่มชาติพันธุ์กลายมาเป็นคนไทยในที่สุด

แนวคิดคนพลัดถิ่น (Diaspora)

จากการศึกษาพบว่าบรรพบุรุษของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา ได้อพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่นี้นานกว่า 200 ปีแล้ว ได้นำเสนอตัวในฐานะคนดั้งเดิมของพื้นที่ กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความสัมพันธ์กับรัฐไทยมายาวนาน ชาวกะเหรี่ยงราชบุรีก็คือประชากรประจำท้องที่ ที่มีภาษาและวัฒนธรรมหลายอย่างเป็นแบบฉบับเฉพาะตนเอง มีบรรพบุรุษเคยเคลื่อนย้ายไปมา มีความสัมพันธ์กับชนกลุ่มอื่น ๆ เช่น นำของป่ามาแลกเปลี่ยนกับชาวเมืองราชบุรี มีวิถีการดำรงชีพด้วยการทำไร่ทำนา และหาของป่ามีภาษาพูดเป็นของกลุ่มตนเอง ซึ่งเป็นคนละครดลูกกับภาษาของชาวไทยกลุ่มอื่น ๆ ญาติมิตรของชาวกะเหรี่ยงที่ตั้งภูมิลำเนาอยู่นอกดินแดนสยาม จึงกลายเป็นคนอื่น ส่วนชาวกะเหรี่ยงที่ตั้งภูมิลำเนาในดินแดนสยามเรียนรู้ภาษาไทย ปฏิบัติตามกฎหมายไทย จึงเป็นคนไทยในเวลาต่อมา โดยมีวัฒนธรรมกะเหรี่ยง (เช่น ภาษา ประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อ การกระทำ) เป็นแม่แบบของการเริ่มเรียนรู้สิ่งรอบตัว และได้ดำเนินชีวิตตามแบบแผนดั้งเดิมของตนเอง ตามบรรพบุรุษที่อาศัยอยู่ในประเทศพม่า เช่น วิถีชีวิต ประเพณีวัฒนธรรม ระบบความเชื่อ คือ ชอบอาศัยอยู่ป่าเขา สร้างบ้านตามภูมิปัญญา มีเอกลักษณ์เฉพาะของตนเอง ซึ่งสอดคล้องกับกรณีของ ผู้อพยพชาวญี่ปุ่นและปัญญาชนในแคลิฟอร์เนีย ในการศึกษาของ Karen Leonard (1999) พบว่าทั้งผู้อพยพชาวญี่ปุ่นและปัญญาชนได้ “ นำเสนอบ้านใหม่ (new home) ที่เหมือนกับบ้านเกิด (homeland)” ทั้งสภาพทางภูมิศาสตร์ วัฒนธรรม เศรษฐกิจ ระบบการเกษตร ซึ่งความเหมือนกันนี้มองว่าอาจเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ซึ่งการจินตนาการในที่อยู่ใหม่ซึ่งมีความเหมือนกับบ้านเกิดที่จากมานี้ ก่อให้เกิดความคุ้นเคยกับผู้อพยพต่อดินแดนใหม่ โดยที่ “จินตนาการนี้ช่วยสร้างอัตลักษณ์ร่วม (collective identity) และความผูกพันกับพื้นที่ใหม่” โดยความเหมือนกันระหว่างบ้านเกิดกับบ้านใหม่ในแคลิฟอร์เนีย “วางอยู่บนฐานของความต่อเนื่องของอัตลักษณ์ร่วมของเขา” ในภาวะข้อจำกัดที่เผชิญในดินแดนใหม่นี้ ผู้อพยพชาวปัญญาชน “ ได้ทำการศึกษาทั้งอดีตและปัจจุบันของตนเอง ในฐานะเป็นการต่อสู้เพื่อพื้นที่ที่ชอบธรรมของตนในสังคม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งบนที่ดิน

ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่สำคัญของอัตลักษณ์ของปัญหา” นั่นคือในฐานะ ผู้อพยพที่ไร้ความเชื่อมโยงกับพื้นที่ใหม่ การอยู่ในภาวะของการไร้รากเหง้าผู้อพยพชาวญี่ปุ่นและปัญหาจึงพยายามค้นหาพื้นที่ของตนเองโดยการสร้างความเชื่อมโยงผูกพันกับพื้นที่สร้างรากเหง้าของตนเองผ่านจินตนาการของบ้านเกิดที่ตนเองจากมา

ประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาในสังคมกะเหรี่ยง ได้สร้างกรอบของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงและพื้นที่ต่าง ๆ ที่กะเหรี่ยงได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานและมีผลการผลิตอัตลักษณ์ของกะเหรี่ยง ซึ่งมีการเลื่อนไหลปรับเปลี่ยนไปตามบริบทนั้น ๆ ทั้งด้านสังคม วัฒนธรรม การเมืองการปกครอง เศรษฐกิจ ทำให้อัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงไม่มีคุณสมบัติเฉพาะตัวอีกต่อไป ซึ่งคล้ายกับการศึกษาของ สตีเวน เวอร์โตเวค (Steven Vertovec, อ้างถึงใน ฐิรุฒิ เสนาคำ 2547:203) ได้ศึกษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของคนพลัดถิ่นว่า อัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นเกิดจากกระบวนการผลิตและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม วัฒนธรรมและอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคืออัตลักษณ์/วัฒนธรรมพันธุ์ทาง คนพลัดถิ่นคือกลุ่มที่อัตลักษณ์มีขีดคั่นกลาง (hyphenated identities) เช่น อินเดีย-อเมริกัน เม็กซิกัน-อเมริกัน แอฟริกัน-ฝรั่งเศส เป็นต้น การมีขีด (-) คั่นกลางหมายถึงการไม่เป็นหนึ่งเดียว การแตกหัก การไม่อยู่ที่ใดที่หนึ่ง แต่ดำรงอยู่ตรงกลาง (in-between) ที่ไม่อาจลดทอนลงสู่ด้านใดด้านหนึ่ง ดังนั้น วัฒนธรรม/อัตลักษณ์/สัญชาติของกลุ่มคนดังกล่าวจึงไม่ใช่สิ่งที่มีรากกำเนิดจากแห่งใดแห่งหนึ่ง มิได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่แตกต่างและแตกหัก (rupture)

กระบวนการการใช้อำนาจจากภาครัฐ เพื่อครอบงำกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นคนชายขอบของสังคม ได้ถูกใช้เป็นแนวทางให้รัฐใช้ควบคุมกลุ่มชาติพันธุ์ที่ด้อยอำนาจ ให้อยู่ภายใต้อำนาจของรัฐอย่างมีเงื่อนไข ปรากฏการณ์เหล่านี้พิสูจน์ให้เห็นว่า วาทกรรมเรื่องรัฐชาติได้เข้ามาทำลายและลดทอนความเป็นพลเมืองที่มีสิทธิมีเสียงลงอย่างเห็นได้ชัด รัฐชาติได้มาพร้อมกับประวัติศาสตร์การสร้างตัวตนและการสร้างความเป็นอื่นให้กับคนในชาติ ทำให้คนบางกลุ่มในชาติกลายเป็นคนอื่นของชาติอย่างตั้งใจ แต่ในกรณีของ “ปะเทศโลกที่สาม” กระบวนการสร้างชาติและรัฐชาติในสังคมที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องสลายบรรดาเอกลักษณ์ต่าง ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์ลง ภายใต้ข้ออ้างของการรวมชาติ การสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวในชาติ แล้วสร้างเอกลักษณ์ชุดใหม่ขึ้นมาสวมรอยแทนที่เรียกว่า “เอกลักษณ์ประจำชาติ” ซึ่งโดยทั่ว ๆ ไปแล้วเอกลักษณ์ประจำชาติชุดนี้ ได้มาจากการชูเอกลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์หลักในสังคม เป็นสิ่งที่แต่ละชาติ แต่ละวัฒนธรรมได้สร้างขึ้นภายหลังผ่านกระบวนการการอบรมเลี้ยงดู และผ่านระบบการศึกษาเป็นระบบคุณค่าที่สร้างความเป็นชาติ และเอกลักษณ์ตัวตนของคนในชาตินั้น ๆ ขึ้นมา โดยกระทำการสร้างตำนาน เรื่องเล่าต่าง ๆ เพื่อสร้างตัวตนของชาติขึ้นมา (identity tales/narratives) ในรูปของประวัติศาสตร์ วรรณคดี วัฒนธรรมพื้นบ้าน ระบบสัญลักษณ์ต่าง ๆ

เพื่อสร้างความรู้สึกร่วมของคนในชาติให้เกิดขึ้น โดยเรื่องเล่าเหล่านี้จะเน้นถึงจุดกำเนิด ความต่อเนื่อง ขนบธรรมเนียมประเพณี จารีตปฏิบัติ พิธีกรรมประจำชาติ ซึ่งคล้ายกับงาน ศึกษาอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นของ สจิวต ฮอลล์ (Stuart Hall 1978, อ้างถึงในจิรัฐติ เสนาคำ 2547:223) พบว่าอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคือสิ่งที่ถูกสร้าง อัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นในทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม การเมือง และวาทกรรม และไม่มีวันสร้างได้สมบูรณ์ อัตลักษณ์มิได้เป็นเพียงสิ่งที่ “เป็นอยู่” (being) แต่รวมไปถึงสิ่งที่ “กำลังจะเป็น” (becoming) อัตลักษณ์ส่วนหนึ่งอยู่ในอนาคตอีกส่วนอยู่ในอดีต อัตลักษณ์จึงไม่ได้มีหนึ่งเดียว หยุดหนึ่ง ตายตัว อัตลักษณ์เกิดจากการปะทะประสานระหว่างความเหมือนหรือความต่อเนื่อง กับความแตกต่างหรือแตกหัก อัตลักษณ์มิใช่ผลผลิตสำเร็จรูป แต่คือสิ่งที่อยู่ในกระบวนการผลิตตลอดเวลา อัตลักษณ์ถูกผลิตหรือสร้างขึ้นจากความกำกวมและผ่านกระบวนการของการแบ่งแยกแตกหัก ซึ่งหมายถึงการแตกหักหรือแบ่งแยกระหว่างความเป็นตนกับความเป็นอื่น ดังนั้น อัตลักษณ์จึงมีความขัดแย้งและถูกสร้างจากความแตกต่างและสิ่งที่มาไม่ถึง ดังอัตลักษณ์ชาวคาริบเบียนพลัดถิ่น ที่ถูกสร้างจากการปะทะประสานของสิ่งที่ปรากฏและไม่ปรากฏ สิ่งที่แตกต่างกันและมาไม่ถึงสามสิ่ง คือ การปรากฏ (บางสิ่ง) และมาไม่ถึง (ไม่ปรากฏบางสิ่ง) ของความเป็นแอฟริกันหรือวัฒนธรรมแอฟริกัน การปรากฏและมาไม่ถึงของความเป็นยุโรป และการปรากฏและมาไม่ถึงของความเป็นอเมริกันหรือวัฒนธรรมอเมริกัน คนพลัดถิ่นไม่มีบ้านเกิดและมาตุภูมิศักดิ์สิทธิ์ ความสัมพันธ์ระหว่างคนพลัดถิ่นกับมาตุภูมิ คือ ประเด็นหลักที่นักวิชาการให้ความสนใจ เพราะความสัมพันธ์ดังกล่าว คือหมายบอกการเป็นคนพลัดถิ่น

การกรณีศึกษาต่าง ๆ ได้แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างการสร้างความเป็นท้องถิ่น การสร้างความเป็นชุมชน กับอัตลักษณ์ของผู้คนที่ถูกสร้างขึ้น เรื่องเล่าของคนพลัดถิ่น (displaced people) แสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์ไม่ได้มีลักษณะตายตัว แต่มีการต่อรอง การสร้างใหม่อยู่ตลอดเวลาภายใต้เงื่อนไข บริบททางสังคม ซึ่งคนไม่ได้ปล่อยตัวเองให้ถูกนิยามโดยพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น แต่มีความพยายามอย่างกระตือรือร้นในการสร้างพื้นที่และการควบคุมเหนือนิยามของอัตลักษณ์ที่ตนเองและคนอื่นสร้างขึ้น

การสร้างความเป็นอื่นประจำชาติ (National Otherness) ด้วย เช่น กรณีของคนอพยพโยกย้ายถิ่น ผู้ลี้ภัย และกลุ่มคนพลัดถิ่นในประเทศต่าง ๆ ในปัจจุบัน ที่ถูกมองว่าเป็น the alien other หรือความเป็นอื่นที่เป็นคนต่างชาติ กล่าวคือ ทุกชาติจะผลิตและสร้างความเป็นอื่นของตนขึ้นมา เพื่อใช้เป็นฐานในการสร้างเอกลักษณ์ประจำชาติ เอกลักษณ์ดำรงอยู่ก็ด้วยความเป็นอื่น และนี่คือสัจยะที่สำคัญยิ่งประการหนึ่งของการเมืองแบบรัฐชาติ เอกลักษณ์ประจำชาตินี้เองที่นำไปสู่ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตนแบบหนึ่งเดียวและความทรงจำร่วมแห่งชาติ ความทรงจำร่วม

แห่งชาตินี้เองที่ทำหน้าที่เก็บกดปิดกั้นความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ไว้ภายใต้เอกลักษณ์ชนิดใหม่ ที่เรียกว่า “ความเป็นพลเมือง” ซึ่งมีนัยว่าทุกคนในชาติมีฐานะเท่าเทียมกัน เป็นเพราะ “พลเมือง” ของชาติเดียวกันไม่มีการแบ่งแยกเรื่องเชื้อชาติ ศาสนา เพศ วัฒนธรรม ชนชั้น วรรณะ หรือ สีผิว เป็นต้น การเป็นพลเมืองของชาตินั้น ๆ ก็คือ การบ่งบอกให้รู้ว่าใครเป็นใคร เป็นอะไร มีฐานะ บทบาทอย่างไร ใครควรจะถูกผนวกเข้ามาเป็นพวกด้วย เงื่อนไขหลักเกณฑ์ใด และใครควรจะถูก ขจัดออกไป ฉะนั้น การสร้างตัวตนของรัฐชาติหนึ่ง ๆ จึงเป็นการไปเปลี่ยนสมมูลของกลุ่มชาติพันธุ์ ในสังคมจากเดิมที่วางอยู่บนฐานของวัฒนธรรมสู่ฐานทางการเมือง ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ของชาติ จึงได้มาด้วยการใช้อำนาจเข้าเก็บกดปิดกั้นกดทับความแตกต่างในชาติไว้ ไปจัดระบบ ระเบียบกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในชาติไว้ ผ่านยุทธศาสตร์เชิงวาทกรรม อย่างเช่น “เอกภาพและความ มั่นคงของชาติ” หรือ “การอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ” กลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูก เก็บกด ปิดกั้นจากกระบวนการสร้างรัฐชาติ ก็พยายามเคลื่อนไหวเรียกร้องความเป็นอิสระให้กับ ตนเองด้วยการสร้างพื้นที่ทางสังคมในรูปแบบของตนเอง

แนวคิดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity)

จากการศึกษาพบว่าอัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงบ้านควา มีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ไปตามความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ซึ่งต่างนิยามความหมายตัวตนของชาวกะเหรี่ยง ทำให้ อัตลักษณ์ความเป็นกะเหรี่ยงจึงมีความลื่นไหล และปรับเปลี่ยนไปตามความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจ และเงื่อนไขทางสังคมที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญ การนำเสนออัตลักษณ์อย่างยืดหยุ่นลื่นไหล โดยไม่ยึดติดกับอัตลักษณ์ที่ตายตัวสอดคล้องกับงานวิจัยของ อรัญญา ศิริผล (2544) ที่พบว่า อัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์ไม่ได้ถูกผูกขาดโดยกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเสมอไป ไม่ว่าจะชาติพันธุ์กลุ่มใด หรือแม้แต่รัฐ ไม่ได้ให้นิยามความหมายอย่างหยุดนิ่งตายตัวเป็นแบบเดียวเสมอไป แต่ “อัตลักษณ์” ความเป็นชาติพันธุ์กลับเป็นการสร้างขึ้น และสามารถถูกสร้างขึ้นใหม่ให้มีความหลากหลายและ ซับซ้อน มีความลื่นไหล และเปลี่ยนผ่านเพื่อใช้เป็นยุทธวิธี ในการต่อรองและนำเสนอตัวเองที่ ลื่นไหลไปตามเงื่อนไขสถานการณ์และผลประโยชน์ที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างต่อเนื่อง และอัตลักษณ์ ความเป็นชาติพันธุ์ไม่อาจถูกมองเป็นหนึ่งเดียวแบบ “ชนเผ่า” ดั้งเดิมที่มีรูปแบบเฉพาะเจาะจง แต่อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ กลับมีความหลากหลายซับซ้อน ที่ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่าง อำนาจเชิงสัญลักษณ์ในฐานะ โครงสร้างที่รัฐกระทำการครอบงำกับผู้กระทำ ที่มีชีวิตอันแตกต่าง หลากหลายซับซ้อนมากขึ้นจากประสบการณ์ การเรียนรู้ ฐานะชนชั้น และรูนัย ทำให้เลือกยอมรับ และแสดงอัตลักษณ์ของแต่ละกลุ่มต่างแตกต่างหลากหลาย และซับซ้อนการสร้างอัตลักษณ์ของ กลุ่มชาติพันธุ์เป็นเรื่องของการสร้างความหมาย หรือการให้นิยามตนเองของกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้

บริบทของสถานการณ์แวดล้อมหนึ่ง ๆ ในแต่ละช่วงเวลาของประวัติศาสตร์และเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ นั้นกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในสังคม ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงสังคมไปสู่ความเป็นรัฐประชาชาติสมัยใหม่ สังคมมีความหลากหลายมากขึ้น เกิดกลุ่มสังคมใหม่ ๆ เพิ่มขึ้น

ท่ามกลางความสัมพันธ์เชิงอำนาจในพื้นที่ ระหว่างกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ซึ่งประกอบด้วยรัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อม และระบบทุน ได้สร้าง ตอกย้ำความเป็นอื่นแก่ชาวกะเหรี่ยงบ้านคา ในลักษณะต่าง ๆ กัน โดยรัฐได้สร้างความเป็นอื่นให้ชาวกะเหรี่ยงภายใต้การประทับตราว่าเป็น “ผู้บุกรุกทำลายป่า” และนำไปสู่การเผชิญกับปัญหาการเข้าถึงทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยง ในขณะเดียวกันก็ตอกย้ำความเป็นอื่นของชาวกะเหรี่ยงในฐานะ “กลุ่มชาติพันธุ์ที่ล้าหลังมลาย” ซึ่งทำให้ต้องเผชิญกับความยุ่งยากในการเข้าถึงทรัพยากร และความมั่นคงในการอยู่อาศัยในพื้นที่ สอดคล้องกับการศึกษาของ ชูพินิจ เกษมณี (2538:191) ที่ได้สะท้อนให้เห็นว่า การมองฝิ่นในด้านลบเพียงด้านเดียวของรัฐบาลส่งผลให้รัฐกำหนดนโยบายการพัฒนาชาวม้งด้วยการเปลี่ยนระบบการผลิต การปลูกพืชอื่นทดแทนฝิ่นและถูกบังคับให้อพยพออกจากคอยลงมายังที่ราบ ทำให้ชุมชนบนที่สูงอ่อนแอลง สูญเสียภูมิปัญญาท้องถิ่นและความหลากหลายทางชีวภาพและพันธุกรรม เพราะในระบบไร่ฝิ่นของชุมชนบนพื้นที่สูงไม่ได้มีเพียงฝิ่นอย่างเดียว แต่เป็นระบบการเกษตรผสมผสานที่ประกอบไปด้วยพืชพันธุ์หลากหลายชนิด ทั้งพืชอาหารและยา เมื่อชาวม้งถูกบังคับให้เปลี่ยนระบบการผลิต โดยที่รัฐยังไม่เข้าใจวัฒนธรรมการเพาะปลูกของชาวม้งอย่างถ่องแท้ ความรู้และพืชพันธุ์ต่าง ๆ ของชาวม้งก็สูญหายไปด้วย ส่งผลให้ชาวม้งส่วนหนึ่งยากจนลง ชาวบ้านและชุมชนไม่มีอำนาจในการตัดสินใจหรือกำหนดชะตาชีวิตใด ๆ เพราะต้องพึ่งพาดตลาดภายนอกมากขึ้น ชาวม้งบางส่วนเริ่มกลายเป็นแรงงานรับจ้างราคาถูก เกิดการเปลี่ยนแปลงและเกิดปัญหาดังกล่าวในชุมชน ในสถานการณ์เช่นนี้ ชาวม้งรู้สึกว่าคุณเองไร้ศักดิ์ศรีและขาดพลังในการจัดการชีวิตตนเอง ถึงแม้ในความเป็นจริงที่ว่าอัตลักษณ์นั้นมีความซับซ้อน และเลื่อนไหลตลอดเวลาแต่

อัตลักษณ์ที่ได้รับการตราจากรัฐอย่างถาวรก็คือ การมีอัตลักษณ์ร่วมในความหมายลบ คือชาวกะเหรี่ยงถูกตราว่าเป็นผู้ทำการเพาะปลูกแบบทำไร่เลื่อนลอย (shifting cultivation) ซึ่งเป็นอคติทางชาติพันธุ์ที่รัฐมองวิถีชีวิต และการประโชชน์จากป่าของชาวกะเหรี่ยงกลายเป็นการบุกรุกทำลายป่า บดบังความรู้ด้านการจัดการทรัพยากรธรรมชาติที่ยั่งยืน วิถีชีวิตที่อยู่ใกล้ชิดพึ่งพิงป่ามาช้านาน แต่ด้วยความพยายามของรัฐที่ต้องการยับยั้งวิถีการเกษตรและหยุดยั้งวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยง โดยการสร้างนิยามวิถีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงว่าเป็นการทำไร่เลื่อนลอย บุกรุกทำลายป่า และเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่งยากแก่การควบคุมดูแล จำเป็นที่รัฐต้องใช้มาตรการเด็ดขาดในการควบคุมการเคลื่อนย้ายหลักแหล่ง และต้องเปลี่ยนวิถีการเพาะปลูกที่มีระบบมาก การที่รัฐ

พยายามเปลี่ยนแปลงแนวคิด และระบบการใช้ทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยง ด้วยการบังคับใช้ระบบกรรมสิทธิ์ในที่ดิน และการบังคับให้ชาวกะเหรี่ยงทำการเกษตรแบบถาวร โดยบังคับให้ทำไร่ในที่ดินเดิมห้ามทำไร่หมุนเวียน และต้องเสียภาษีที่ดินให้กับรัฐด้วยเหตุผลว่า เพื่อป้องกันไม่ให้มีการบุกรุกป่าเพิ่ม และทำให้สามารถควบคุมได้ง่ายเพราะรู้ว่าใครเป็นเจ้าของที่ดิน การใช้อำนาจของรัฐในการแทรกแซงระบบการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยง สะท้อนให้เห็นถึงความไม่เข้าใจของภูมิปัญญา การทำเกษตรกรรมในพื้นที่ป่า ผลของนโยบายดังกล่าว ได้ทำให้ระบบความสัมพันธ์ของมนุษย์และธรรมชาติเปลี่ยนแปลงไป เมื่อที่ดินเป็นทรัพยากรธรรมชาติที่มีเจ้าของ การทำไร่แบบหมุนเวียนได้ถูกจำกัดให้อยู่แต่ในพื้นที่ของตนเองเท่านั้น ทำให้รอบในการทิ้งให้ผืนดินฟื้นคืนสภาพเป็นป่าอีกครั้งไม่มีแล้ว ดินเริ่มเสื่อมสภาพลงเรื่อย ๆ และผลผลิตก็ลดน้อยลงตามสภาพของดิน จนไม่สามารถปลูกข้าวไว้กินได้เหมือนเดิม ต้องหันไปปลูกพืชเศรษฐกิจ หรือขายที่ดินไปในที่สุด

แนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม

ในการศึกษานี้พบว่า กระบวนการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของคนชายขอบนั้น ไม่ได้นำไปสู่การนิยามความหมาย การสร้างระบบคุณค่าใหม่ที่หลุดพ้นไปจากคุณค่าวาทกรรมหลักของกลุ่มอำนาจ ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงการสร้างพื้นที่ทางสังคมเกิดขึ้นผ่านการนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับคุณค่า วาทกรรมของรัฐ และการจัดวางตนเองอย่างใกล้ชิดกับรัฐ เพื่อเปิดพื้นที่ทางสังคมของตนเอง และพื้นที่ดังกล่าวก็ถูกใช้ในการจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจอื่น การสร้างพื้นที่ทางสังคมโดยการจัดวางความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับรัฐเกิดขึ้นภายใต้บริบทของสถานภาพทางสังคม และความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับรัฐ ที่มีความเลื่อมล้ำกันซึ่งคล้ายกับการต่อสู้เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อาทิเช่น ชาวปกากะญอ มีเรื่องเล่าถึงความเชื่อมโยงของตนเองกับรัฐไทยมานานนับร้อยปีในการศึกษาของวินัย บุญลือ (2545:131-132) และสามารถอ้างความเป็นคนดั้งเดิม (indigenous people) ซึ่งเป็นคนชายขอบที่มีสถานภาพและเครือข่ายที่กว้างขวาง และการสร้างพื้นที่ทางสังคมจึงสามารถปรากฏผ่านการโต้ตอบ กับอำนาจรัฐได้บ้าง เพราะอย่างน้อยการได้รับการยอมรับในฐานะคนดั้งเดิม (indigenous people) ก็ทำให้มีความมั่นคงในการอยู่ในพื้นที่ประเทศไทย เช่นเดียวกับชาวเขี้ยวบ้านคาที่สามารถอ้างความชอบธรรมในการอยู่อาศัยในพื้นที่ ในฐานะที่เป็นคนดั้งเดิมของพื้นที่ได้อาศัยอยู่มากกว่า 200 ปีแล้ว

ในขณะที่ชุมชนชาวกุยตอบโต้กับอำนาจรัฐ ผ่านการสร้างบ้านโบราณ เพื่อเป็นสัญลักษณ์ตอบโต้กับรัฐ ที่สร้างพิพธิภยันต์ข้างในพื้นที่ล่อลวง ซึ่งพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน

(Komatra,1998) การตอบโต้ต่อการขยายบทบาทของรัฐในพื้นที่ชุมชนไม่ปรากฏ ในกรณีของชาวกะเหรี่ยง เนื่องจากชาวกะเหรี่ยงต้องการถูกผนวกเข้าไปอยู่ใกล้ชิดกับรัฐไทย ต้องการพื้นที่การยอมรับจากรัฐมากกว่า การจัดวางความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับรัฐของชาวกะเหรี่ยง มีลักษณะบางประการที่ใกล้เคียงกับบทบาทของผู้นำชาย ในสังคมเมอราทส์ในอินโดนีเซีย ซึ่งการศึกษาของ Tsing (Anna Tsing 1993) พบว่าผู้นำที่เป็นผู้ชายได้สร้างสายสัมพันธ์ที่ดีกับเจ้าหน้าที่รัฐผ่านการเดินทาง เพื่อแสวงหาการปกป้องคุ้มครองจากรัฐ ในฐานะผู้ปกป้องความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ความหลากหลายของศาสนา เพื่อโต้ตอบกับชาวมุสลิมบันจาร์ ควบคู่กับการอ้างความเชื่อมโยงของตนเองกับอาณาจักรโบราณที่เป็นต้นกำเนิดของอารยธรรมชวา อย่างไรก็ตาม แม้ว่าผู้ชายชาวเมอราทส์จะวางตัวอิงกับอำนาจรัฐ แต่ในกลุ่มผู้หญิงนั้นได้แสดงให้เห็นถึงการไม่ยอมจำนนต่ออำนาจรัฐผ่านพิธีกรรม เรื่องเล่า การล้อเลียน การบิดเบือนความรู้และนโยบายของรัฐอย่างแข็งขัน การวิพากษ์วิจารณ์รัฐของชาวกะเหรี่ยงก็มีปรากฏบ้างคือ ผ่านเรื่องเล่า การบ่นเมื่อเผชิญกับสถานการณ์ที่กดดันจากรัฐ ซึ่งเป็นการวิพากษ์วิจารณ์ถึงความไม่ชอบมาพากลกับการใช้อำนาจของเจ้าหน้าที่รัฐมากกว่าเป็นการวิพากษ์วิจารณ์ ถึงการขยายอำนาจของรัฐ ในการควบคุมเหนือพื้นที่ วิถีชีวิตของตนเองซึ่งแตกต่างจากกรณีของชาวเมอราทส์ ซึ่งเป็นการวิพากษ์วิจารณ์ถึงความไม่ชอบธรรมของการขยายอำนาจของรัฐชาติที่เข้าควบคุมพื้นที่ และการจำกัดขอบเขตวิถีชีวิต ของชาวเมอราทส์ภายใต้โครงการพัฒนาของรัฐชาติ ที่ต้องการอพยพโยกย้ายชาวเมอราทส์ไปสู่พื้นที่ซึ่งรัฐสามารถสอดส่องได้อย่างทั่วถึง ชาวเมอราทส์อ้างความชอบธรรมของตนเองผ่านการนำกฎหมายสมัยอาณานิคมที่เป็นประโยชน์กับตนมาใช้ในการต่อรองกับรัฐ ควบคู่กับการนำเสนอตัวตนในฐานะผู้มีวัฒนธรรม ผ่านวิถีการดำเนินชีวิต เพื่อให้รัฐเห็นว่าตนมีความชอบธรรมที่จะอยู่ในพื้นที่ปัจจุบัน โดยไม่จำเป็นต้องอพยพสู่พื้นที่โครงการพัฒนาของรัฐ

กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา ผ่านการนิยามความหมายอัตลักษณ์ของตนเอง เกิดขึ้นควบคู่กับการกีดกันและการนิยามอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อมตนเองอัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงจึงถูกสร้างขึ้น ผ่านกระบวนการสร้างความแตกต่างระหว่างตนเองและกลุ่มอื่น เป็นผลของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เทียมกัน โดยพบว่าภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่แตกต่างกันของชาวกะเหรี่ยงก็เลือกนำเสนออัตลักษณ์ที่ต่างกัน และความแตกต่างของเงื่อนไขทางสังคมที่คนแต่ละกลุ่มในชุมชนเผชิญ ก็ทำให้ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเลือกนำเสนออัตลักษณ์ของตนเองที่ต่างกันเลือกจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจต่าง ๆ นั้นแตกต่างกัน ซึ่งได้แสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์ไม่ได้ลักษณะที่หยุดนิ่งตายตัว แต่มีความเลื่อนไหลอยู่ตลอดเวลาภายใต้เงื่อนไขและบริบททางสังคมที่คนพยายามอย่างกระตือรือร้น ในการสร้างพื้นที่การนิยาม การต่อรองอัตลักษณ์ของตนในท่ามกลางการถูกนิยามจากคนอื่น (Sorensen, 1999 อ้าง

ถึงใน วาสนา ละอองปลิว 2546:166) พื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ได้มีลักษณะที่หยุดนิ่งตายตัว แต่เป็นพื้นที่ของการต่อรอง (contested space) ระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับกลุ่มอำนาจอื่น ขอบเขตของพื้นที่ทางสังคมของชาวกะเหรี่ยงจึงไม่ตายตัว แต่สามารถถูกต่อรองและปรับเปลี่ยนไปตามการเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกี่ยวข้อง และเงื่อนไขที่ชาวกะเหรี่ยงแต่ละกลุ่มเผชิญ ข้อค้นพบดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดการสร้างพื้นที่ทางสังคม (Place Making) ของ A. Gupta and J. Ferguson (1999) ที่มองพื้นที่ในฐานะที่ถูกสร้างขึ้นในความสัมพันธ์ทางสังคม การศึกษานี้พบว่าการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมนี้ อัตลักษณ์ ประเพณีวัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยงได้ถูกเลือกสรรเพื่อผลิตซ้ำ ปรับเปลี่ยน สร้างใหม่อย่างหลากหลาย ในฐานะยุทธวิธีของการต่อรองเพื่อสร้างความอยู่รอดให้กับตนเองในสภาวะความเป็นชายขอบของชาวกะเหรี่ยง

แนวคิดวาทกรรม (Discourse)

ในการศึกษานี้พบว่า กระบวนการต่อรองเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของคนชายขอบนั้น ไม่ได้นำไปสู่การนิยามความหมาย การสร้างระบบคุณค่าใหม่ที่หลุดพ้นไปจากคุณค่าวาทกรรมหลักของกลุ่มอำนาจ ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงการสร้างพื้นที่ทางสังคมเกิดขึ้นผ่านการนำเสนออัตลักษณ์ที่สอดคล้องกับคุณค่า วาทกรรมของรัฐ และการจัดวางตนเองอย่างใกล้ชิดกับรัฐ เพื่อเปิดพื้นที่ทางสังคมของตนเองและพื้นที่ดังกล่าวก็ถูกใช้ในการจัดวางความสัมพันธ์กับกลุ่มอำนาจอื่น การสร้างพื้นที่ทางสังคมโดยการจัดวางความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับรัฐเกิดขึ้นภายใต้บริบทของสถานภาพทางสังคม และความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวกะเหรี่ยงกับรัฐ ที่มีความเลื่อมล้ำกันซึ่งสอดคล้องกับ การต่อสู้เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อาทิเช่น ปกาเกอญอ ซึ่งมีเรื่องเล่าถึงความเชื่อมโยงของตนเองกับรัฐไทยมานานนับร้อยปีในการศึกษาของ วินัย บุญญี (2545:131-132) และสามารถอ้างความเป็นคนดั้งเดิม (indigenous people) ซึ่งเป็นคนชายขอบที่มีสถานภาพและเครือข่ายที่กว้างขวาง และการสร้างพื้นที่ทางสังคมจึงสามารถปรากฏผ่านการโต้ตอบกับอำนาจรัฐได้บ้าง เพราะอย่างน้อยการได้รับการยอมรับในฐานะคนดั้งเดิม (indigenous people) ก็ทำให้มีความมั่นคงในการอยู่ในพื้นที่ประเทศไทย

การต่อรองของชาวกะเหรี่ยงบ้านคาที่แสดงตัวตน ผ่านการนำเสนออัตลักษณ์ตามที่รัฐต้องการนี้มีลักษณะใกล้เคียงกับกรณีของ Tsing (1993) ที่ศึกษาชาวเมอราทัส ในอินโดนีเซีย ซึ่งชาวเมอราทัสนำเสนอตัวตนในฐานะผู้เจริญ ผู้มีวัฒนธรรมอย่างที่รัฐชาติอินโดนีเซียต้องการ ชาวกะเหรี่ยงก็นำเสนออัตลักษณ์ของตนเองที่สอดคล้องกับคุณค่าวาทกรรมของกลุ่มอำนาจ ผ่านการนำเสนอตัวตนที่ดี ในฐานะผู้ที่ดูแลรักษาป่ามีวิถีชีวิตที่สอดคล้องกับธรรมชาติ และการเป็นชาวพุทธเหมือนกับคนไทย เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง การนำเสนอตัวตนที่สอดคล้อง

กับวาทกรรมของกลุ่มอำนาจนี้ ได้ปรากฏในกลุ่มชาติพันธุ์ชาวม้ง จากการศึกษาของ อรัญญา ศิริผล (2544) ซึ่งพบว่าภายใต้บริบทของการถูกกักขังกับภาพลักษณ์ของฝิ่น ยาเสพติด ชาวม้งได้ปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเอง ให้สอดคล้องกับวาทกรรมของกลุ่มอำนาจผ่านการสร้าง “ชุมชนปลอดภัยยาเสพติด” และในระดับกลุ่มชาวม้งก็สร้างตัวตนในฐานะ ผู้ประสบความสำเร็จทางการศึกษา ผู้ประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจ แต่ในกรณีของชาวม้ง การตอบโต้ต่ออำนาจโดยตรงยังปรากฏผ่าน วิธีคิดวิธีปฏิบัติของหมอยาพื้นบ้านการคือเฟ็งเพิกเฉยต่ออำนาจรัฐ การตีความตำนานเรื่องผีของหมอผีพื้นบ้าน ตลอดจนการประชดประชันของหญิงม้ง ยากจน ซึ่งแสดงให้เห็นว่าชาวม้งก็มีกระบวนการต่อรองที่หลากหลายทั้งที่เป็นการตอบโต้ และการปรับตัวให้สอดคล้องกับวาทกรรมของรัฐ เช่นเดียวกับชาวกะเหรี่ยง

เราจะพบว่าการศึกษาเรื่องวาทกรรมนั้น มิได้มุ่งศึกษาเฉพาะเรื่องของวาทกรรมที่ครอบงำอยู่แต่เพียงด้านเดียวเท่านั้น แต่หากยังศึกษาเรื่องของการตอบโต้ทางวาทกรรมด้วย ซึ่งการตอบโต้นี้มีได้หลายรูปแบบ การศึกษาเรื่องวาทกรรมจึงมีทั้งการศึกษาเรื่องของการครอบงำความคิด และเรื่องของกลยุทธ์และความพยายามในการ “ช่วงชิงความหมาย” ว่าใครจะมีกลวิธีอย่างไรในการ (แย่งกัน) กำหนดนิยามให้เรื่องต่าง ๆ และทำอย่างไรให้นิยามนั้นเป็นที่ยอมรับของคนอื่น ตัวอย่างวาทกรรมในเรื่องอื่น ๆ วาทกรรมจึงเป็นตัวกำหนดกฎเกณฑ์ว่าใครจะเป็นผู้พูด พูดอะไร พูดเมื่อไร และพูดอย่างไรใน ประโยคเดียวกัน ถ้าหากพูดโดยบุคคลที่มีฐานะทางสังคมแตกต่างกัน ต่างโอกาส ต่างสถานที่กัน ความหมายก็ไม่เหมือนกัน ซึ่งวาทกรรมเป็นระบบของอำนาจ ระบบของการผลิต/สร้าง และการเก็บกดปิดกั้น วาทกรรมเป็นเรื่องของ ระบบ ระเบียบ กฎเกณฑ์ เงื่อนไขและความเป็นไปได้ของการดำรงของสรรพสิ่ง วาทกรรมพยายามปิดบังฐานะของตัวเองในรูปของความรู้ ความจริง ความเป็นธรรมชาติ หรือความเป็นปกติธรรมดา วาทกรรมช่วยให้เราตระหนักว่า เรื่องของจุดยืน ความคิด ความเห็น ความเชื่อ ความรู้ ความหมาย ฯลฯ ของคนในสังคมนั้น มิใช่เป็นเรื่องของการไตร่ตรองอย่างรอบคอบหรือการตกลึกทางความคิด หรือเป็นผลมาจากการโต้แย้งถกเถียง ในเชิงเหตุผลหรือตรรกะล้วน ๆ แต่สิ่งเหล่านี้เป็นผลมาจากกฎเกณฑ์ของวาทกรรมชุดหนึ่งที่บุคคลนั้นรับมาและยึดถือไว้ นั่นคือ วาทกรรมเป็นตัวกำหนดจุดยืน ความคิด ความเห็น ความเชื่อ ความรู้ ความหมาย ฯลฯ ทำหน้าที่เก็บกดปิดกั้นกดทับแทนที่สวมรอยวัฒนธรรมท้องถิ่น ภูมิปัญญาพื้นบ้านในประเทศโลกที่สามไว้ ภายใต้อัตลักษณ์หรือตัวตนที่เรียกว่า “ความด้อยพัฒนา” การสร้างวาทกรรมจึงเป็นการต่อสู้ระหว่างอำนาจของกลุ่มที่มีอำนาจ และกลุ่มผู้อยู่ภายใต้อำนาจ และประวัติศาสตร์ก็เผยให้เห็นความพ่ายแพ้ของกลุ่มชนเล็ก ๆ ที่ถูกผลักให้เป็นชนชายขอบการสถาปนาชุดความรู้ที่เรียกว่า “วาทกรรม” จึงถือประโยชน์การสร้างวาทกรรมในสังคม เพื่อประโยชน์ต่อการกดขี่ปกครองหรือระเบียบ เอาไว้ควบคุมผู้ที่

ไว้อำนาจจึงมีอาจด้านทานพลาณาภาพ เพราะเป็นเสียงจากชนกลุ่มเล็กเช่นกลุ่มชาติพันธุ์ไร้สิทธิในที่
ทำกิน เพราะไม่ใช่เจ้าของมาตุภูมิเพียงแต่เป็นผู้อพยพมาอาศัยแผ่นดินเพียงเท่านั้น ซึ่งไม่เป็นธรรม
อย่างยิ่งและยังได้สิทธิความเป็นพลเมืองชั้นสอง เพียงเพราะพวกเขามีอำนาจที่จะต่อสู้เรียกร้องที่เบา
บางกว่ากลุ่มชนหลักพวกเขา จึงถูกเอารัดเอาเปรียบในหลายด้านและยังขาดโอกาสที่จะได้รับความ
เสมอภาคและความเท่าเทียมในสังคมการศึกษาแนวคิวกากรรมจึงมีทั้งการศึกษาเรื่องกระบวนการ
ครอบงำทางความคิด และเรื่องของกลยุทธ์และความพยายามในการช่วงชิงความหมาย ว่าใครจะมี
กลวิธีอย่างไรในการกำหนดนิยามความหมายในเรื่องต่าง ๆ และทำอย่างไรให้นิยามเป็นที่ยอมรับ
ของคนอื่นด้วย

ข้อเสนอแนะในการพัฒนาสังคม

จากการศึกษานี้พบว่า กลุ่มอำนาจที่แวดล้อมทั้งรัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น และกลุ่มทุน ต่างก็
สร้างความเป็นอื่นผ่านความพยายามในการนิยามอัตลักษณ์ความเป็นชาวกะเหรี่ยงที่ตายตัวในฐานะ
“กลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า” “ชาวป่าชาวเขาทิ้งมรดกแล้วคือพัฒนา” อัตลักษณ์ที่ถูกนิยาม
อย่างตายตัวได้ทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับภาวะชายขอบของสังคมไทย

ในภาวะการณ์เผชิญกับการถูกนิยามอัตลักษณ์อย่างตามตัวจากกลุ่มอำนาจต่าง ๆ ชาว
กะเหรี่ยงก็ได้พยายามนิยามอัตลักษณ์ของตนเองอย่างหลากหลายและเป็นพลวัต เป็นการปฏิเสธ
อัตลักษณ์ที่หยุดนิ่งซึ่งถูกนิยามจากผู้อื่น การพัฒนาสังคมจำเป็นต้องตระหนักถึงความ
หลากหลายของประเพณีวัฒนธรรม อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ และละทิ้ง
ความพยายามในการเปลี่ยนแปลงความเชื่อ วัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายของคนกลุ่มต่าง ๆ ให้
สอดคล้องกับระบบคุณค่าของกลุ่มอำนาจ งานวิจัยชิ้นนี้ได้แสดงให้เห็นว่าภาวะชายขอบของชุมชน
ชาวกะเหรี่ยงนั้นเกิดขึ้นภายใต้มุมมองที่ปฏิเสธความแตกต่าง ของระบบความเชื่อ ประเพณี
วัฒนธรรมของชาวกะเหรี่ยง ที่ปรากฏผ่านการปฏิเสธองค์ความรู้ และภูมิปัญญาที่แตกต่างในการ
จัดการทรัพยากรธรรมชาติของชาวกะเหรี่ยง ซึ่งนำไปสู่การนิยามอัตลักษณ์ที่ตายตัว ในฐานะ
“กลุ่มชาติพันธุ์ที่บุกรุกทำลายป่า” จนทำให้ชาวกะเหรี่ยงเผชิญกับภาวะชายขอบทั้งจากรัฐและกลุ่ม
ชาติพันธุ์อื่นที่แวดล้อมในพื้นที่ ในสถานการณ์ดังกล่าว ชุมชนชาวกะเหรี่ยงได้แสดงให้เห็นถึงวิถี
ชีวิต และศักยภาพของชุมชนในการจัดการดูแลรักษาป่าอย่างยั่งยืน จนได้รับการอนุญาตจาก
เจ้าหน้าที่รัฐในพื้นที่ ให้ทำกินได้และดูแลพื้นที่ป่าในชุมชนของตนเอง อย่างไรก็ตาม การอนุญาต
ให้ชุมชนกะเหรี่ยงอยู่โดยไม่มีกฎหมายรองรับ ย่อมไม่ได้เป็นหลักประกันความมั่นคงในการอยู่
อาศัยในพื้นที่ ขณะเดียวกันในพื้นที่ซึ่งมีคนไทยอาศัยอยู่ร่วมกัน และมีหลักการจัดการพื้นที่ที่
แตกต่างกัน ทำให้เกิดความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากร จากการปฏิเสธอำนาจความชอบธรรม

ในการจัดการทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยงจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น

จากแนวทางการพัฒนากระแสหลักในสังคมไทยที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของอุดมการณ์ทุนนิยม และอุดมการณ์รัฐชาติ ทำให้ทิศทางการพัฒนามุ่งไปสู่ความทันสมัยเพียงอย่างเดียว และให้ความสำคัญกับการพัฒนาเศรษฐกิจแบบทุนนิยม การส่งเสริมระบบกรรมสิทธิ์เอกชน การพัฒนาอำนาจรัฐและกฎหมาย ส่วนในด้านการศึกษาระดับมัธยมศึกษาจะเน้นความรู้จากภายนอกตลอดจนการสร้างวัฒนธรรมชาติเป็นหลัก ได้ถูกกำหนดให้เป็นแบบแผนในการพัฒนาที่เป็นแบบแผนเดียวกันหมดทั้งคนไทยและกลุ่มชาติพันธุ์ โดยไม่คำนึงถึงความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม คุณค่าและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ดังนั้นการพัฒนาที่มุ่งเน้นมิติทางด้านเศรษฐกิจและการพัฒนาทางด้านวัตถุ โดยละเลยมิติทางวัฒนธรรมที่แสดงออกถึงคุณค่าความเป็นมนุษย์ การยอมรับความหลากหลายของระบบเศรษฐกิจ การเมือง สังคม วัฒนธรรม และเคารพในสิทธิชุมชน ในหลายกรณีนำมาซึ่งปัญหาและความแตกสลายของชุมชนดั้งเดิมมากกว่าพัฒนาให้ดีขึ้น และส่งผลกระทบต่อทางสังคมที่ไม่พึงปรารถนา เช่น การแย่งชิงทรัพยากร การกดขี่เอาเปรียบผู้ที่ด้อยอำนาจ ความขัดแย้งในวิถีชีวิตของสังคมเมืองและชนบท และปัญหาสังคมอีกมากมาย ความสำนึกในความเป็นชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ทางสังคมคือสำนึกแห่งการดำรงอยู่อย่างมีศักดิ์ศรีและคุณค่าความเป็นมนุษย์อย่างเท่าเทียมกัน อันนำไปสู่เป้าหมายในการพัฒนาอย่างยั่งยืนในพหุสังคม ซึ่งเป็นคนละเรื่องกับอุดมการณ์รัฐชาติในการที่จะสร้างสำนึกความเป็นพลเมืองของประเทศที่ขีดไว้ด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติการเมืองการปกครองที่กำหนดจากศูนย์กลาง ดังจะเห็นได้ว่าบนความแตกต่างของเชื้อชาติ ประเพณี วัฒนธรรม ความคิด ความเชื่อ ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่บนผืนแผ่นดินไทย มิได้ก่อให้เกิดปัญหาความมั่นคงของประเทศแต่อย่างใด เพราะกลุ่มชาติพันธุ์ต่างก็ตระหนักถึงความสำคัญร่วมกันในฐานะพลเมืองของประเทศไทย ซึ่งมีสิทธิและหน้าที่ตามกฎหมายกำหนด แต่สิ่งที่ทำให้เกิดปัญหาคือ การที่รัฐพยายามทำลายความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ภายใต้กรอบความคิดพัฒนาประเทศให้ทันสมัยแบบตะวันตก ทำให้เกิดปัญหาการแย่งชิงทรัพยากร ความไม่เท่าเทียม ความไม่เป็นธรรมทางสังคมและการกระจายรายได้ เป็นระบบการพัฒนาประเทศที่เอื้อให้กับผู้มีอำนาจในสังคม

ดังนั้น แนวทางการพัฒนาจะต้องตระหนักถึงความหลากหลายของประเพณีวัฒนธรรม อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ และไม่ผูกขาดการนิยามอัตลักษณ์ ประเพณีวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อย่างหยุดนิ่งดังเช่นที่ผ่านมา ในขณะเดียวกันก็ต้องสนับสนุนศักยภาพของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในการนิยามอัตลักษณ์ วัฒนธรรมของกลุ่มตนเองซึ่งไม่หยุดนิ่งตายตัว แต่ปรับเปลี่ยนเลื่อนไหลตามสถานการณ์และความสัมพันธ์ที่กลุ่มชาติพันธุ์นั้นเผชิญ อัตลักษณ์ วัฒนธรรมที่เป็นพลวัตทำให้กลุ่มชาติพันธุ์สามารถปรับตัว และเผชิญกับสถานการณ์ต่าง ๆ ที่รุนแรงได้อย่างมั่นคง การตระหนักถึง

ความหลากหลายของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่หลากหลายในการพัฒนา ตลอดจนการแสดงบทบาทของตนควบคู่กับการกำหนดแนวทางในการพัฒนาของรัฐ จึงจะพาไปสู่ความมั่นคงทั้งของกลุ่มชาติพันธุ์และภาครัฐในระยะยาวต่อไป

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

ในการพัฒนาประเทศกลุ่มชาติพันธุ์ถูกมองจากรัฐในฐานะกลุ่มคนที่สร้างปัญหา และถูกจัดอยู่ในกลุ่มที่เป็นผู้ด้อยโอกาส จำเป็นต้องได้รับการพัฒนาและช่วยเหลือในด้านต่าง ๆ และในบางครั้งก็ถูกมองว่าเป็นกลุ่มคนที่ก่อให้เกิดปัญหาด้านความมั่นคงของประเทศ จำเป็นต้องดูแลอย่างใกล้ชิดพัฒนาคุณภาพชีวิตให้เหมือนกับคนไทยพื้นราบ เป็นที่มาของนโยบายการพัฒนากลุ่มชาติพันธุ์แบบกลืนกลายให้เหมือนคนไทย โดยมีความเชื่อพื้นฐานว่าเมื่อกลุ่มชาติพันธุ์ได้รับการพัฒนาทางด้านต่าง ๆ จนมีความรู้สึกเป็นพลเมืองอย่างสมบูรณ์แล้ว ปัญหาต่าง ๆ ก็จะหมดไป แต่จากประสบการณ์ในหลายประเทศแสดงให้เห็นถึงข้อขัดแย้งกับความเชื่อข้างต้น ตัวอย่างเช่น ปัญหาอินเดียแดงในประเทศอเมริกาและแคนาดา ปัญหาเมารีในประเทศนิวซีแลนด์ ฯลฯ แม้กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้จะได้รับการดูแลเอาใจใส่จากรัฐเป็นอย่างดี แต่ในที่สุด ปัญหาของกลุ่มชาติพันธุ์ได้พัฒนาจนกลายเป็นความรู้สึกถูกคุกคามสูญเสียอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง แม้เราจะรู้ว่าชุมชนชาวกะเหรี่ยงมีวิถีชีวิตกลมกลืนกับธรรมชาติ และยังเป็นผู้พิทักษ์ป่าเขา แต่จะมีสักกี่หน่วยงานที่นำการพัฒนาเข้ามาสู่ชุมชน โดยไม่ทำลายวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวกะเหรี่ยง

การศึกษานี้เห็นว่า นโยบายการจัดการทรัพยากรของรัฐ ควรให้การยอมรับ และตระหนักถึงวิถีชีวิตและศักยภาพในการจัดการทรัพยากรของชาวกะเหรี่ยง ภายใต้อรรถกัมมความรู้ในการจัดการที่แตกต่างหลากหลายในแต่วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ และควรมีมาตรการรองรับความชอบธรรม และส่งเสริมศักยภาพในการจัดการทรัพยากรของชุมชนอย่างยั่งยืนที่วางอยู่บนองค์ความรู้ และภูมิปัญญาที่แตกต่างหลากหลาย เพื่อสร้างหลักประกันความมั่นคงในการอยู่อาศัยในพื้นที่ พร้อมกับการสร้างการยอมรับความชอบธรรม ในการจัดการทรัพยากรของชุมชนจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นด้วย นอกจากนี้ ภายใต้อรรถกัมมความรู้ที่จำกัดในการเข้าถึงทรัพยากรในพื้นที่ ทำให้ชาวกะเหรี่ยงจำนวนหนึ่งต้องแสวงหาพื้นที่ภายนอกซึ่งมีข้อจำกัดน้อยกว่าเพื่อทำการผลิต และต้องหาอาชีพอื่นทำเนื่องจากไม่มีพื้นที่ในการผลิต เช่น รับจ้างทั่วไป ทำงานในโรงงาน และต้องเผชิญกับความไม่มั่นคงในการดำรงชีวิต และภายใต้บริบทที่ชุมชนมีความเกี่ยวข้องกับระบบตลาด ระบบทุนมากขึ้น จำเป็นที่จะต้องส่งเสริมอำนาจการต่อรอง และทางเลือกในการสร้างความมั่นคงให้กับชุมชนกะเหรี่ยงภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าว ในขณะที่เดียวกันก็จำเป็นต้องตระหนักถึงความต้องการที่แท้จริง การริเริ่มของชุมชนในการพัฒนาตนเองในแนวทางที่หลากหลาย ในฐานะที่เป็นผู้เข้าใจ

สถานการณ์ของตนเอง และเป็นผู้ได้รับผลกระทบจากการพัฒนามากกว่านำการพัฒนา ที่เป็นแบบแผนสากลจากมุมมองของนักพัฒนาทั่วไป

ข้อเสนอแนะเพื่อทำวิจัยครั้งต่อไป

1. เนื่องจากชุมชนชาวกะเหรี่ยงในประเทศไทยยังมีอีกหลายแห่ง นโยบายและการพัฒนาของรัฐได้ส่งผลกระทบอย่างไรต่อชาวกะเหรี่ยงเหล่านี้ ควรทำการวิจัยการสร้างพื้นที่ทางสังคมของแต่ละชุมชน ว่าชุมชนกะเหรี่ยงในแต่ละชุมชนมีวิธีการสร้างพื้นที่ทางสังคมอย่างไร
2. การศึกษาเกี่ยวกับปรากฏการณ์ที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ชาวกะเหรี่ยง จำเป็นต้องทำความเข้าใจเกี่ยวกับบริบททางสังคมทางสังคมปัจจุบันและบริบททางประวัติศาสตร์ที่อาจมีความแตกต่างกันในแต่ละพื้นที่ที่ชาวกะเหรี่ยงอาศัยอยู่
3. ในการศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในการสร้างพื้นที่ทางสังคมในอนาคต ควรให้ความสำคัญกับศักยภาพของชาวกะเหรี่ยงที่มีการปรับตัวและพัฒนาอยู่ตลอดเวลา ในอนาคตวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวกะเหรี่ยงจะเป็นอย่างไร
4. ในการศึกษาวิจัยครั้งต่อไปควรศึกษาถึงประเด็นนโยบายของภาครัฐที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ ว่านโยบายของรัฐที่ผ่านมาได้ส่งผลกระทบอย่างไรต่อกลุ่มชาติพันธุ์

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กาญจนา แก้วเทพ. ศาสตร์และสื่อแห่งวัฒนธรรมศึกษา. กรุงเทพฯ : เอดิสันเพรสโปรดักส์, 2544.

การต่อสู้เพื่อความเป็นคนชายขอบในสังคมไทย (อานันท์ กาญจนพันธ์). เชียงใหม่ : ศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. 2545. (เอกสารประกอบการประชุมเชิงวิชาการ เพื่อเป็นเกียรติแก่ อาจารย์ฉลาด รมิตานนท์ ในวาระอายุครบ 60 ปี, 2545.)

ฉลาดชาย รมิตานนท์. กระบวนทัศน์เกี่ยวกับสุขภาพและภูมิปัญญาพื้นบ้านเกี่ยวกับสุขภาพ : มุมมองจากทฤษฎีสังคม. นนทบุรี: กระทรวงสาธารณสุข, 2547.

ชุติมา ประภาสวุฒิสาร. วารสารอักษรศาสตร์, พื้นที่ในความทรงจำกับการสร้างอัตลักษณ์พลัดถิ่น ในวรรณกรรมสตรีร่วมสมัย. กรุงเทพฯ ฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2550.

ชูพนิจ เกษมณี. “ปัญหาการจัดการทรัพยากรบนพื้นที่สูง.” วารสารสถาบันวิจัยชาวเขา ปีที่ ๓ พิเศษครบรอบ 30 ปี (ต.ค. 2538), 2538.

ชูศิลป์ ชีช่วง และคณะ. “การสืบสานประเพณี บ่าเขี้ยวพาคู้ (พิธีไหว้ต้นไม้ประจำหมู่บ้าน) บ้านโป่งกระทิงบน หมู่ที่ 1 ตำบลบ้านบึง อำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี” รายงานการวิจัยสาขา การพัฒนาชุมชน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏหมู่บ้านจอมบึง, 2547.

ชูศักดิ์ วิทยาภัก. “สังคมศาสตร์กับการศึกษาคนชายขอบ.” วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2541.

ไชยรัตน์ เจริญสิน โอฟาร. วาทกรรมการพัฒนา : อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะ และความเป็นอื่น. กรุงเทพฯ ฯ : มหาวิทยาลัยเกริก, 2543.

สิริวุฒิ เสนาคำ. แนวคิดคนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์, ในว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์. กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมหาชน), 2547.

ดำรงศักดิ์ บุญลา. “เงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงชุมชน : ศึกษาเปรียบเทียบกรณีบ้านดงบังกับบ้านดอนคู่ จังหวัดอุบลราชธานี.” วิทยานิพนธ์ศึกษาศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาการศึกษาผู้ใหญ่ และการศึกษาต่อเนื่อง บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2531.

ชันวา เบญจวรรณ. ไทใหญ่พลัดถิ่น : แล้วเรายู่กันอย่างไรในแดนอื่น, ในคนพลัดถิ่น-คนข้ามแดน. กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมหาชน), 2550.

ธงชัย วินิจจะกูล. รายงานโครงการวิจัยเสริมหลักสูตร เรื่องวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์ แบบวงศาวิตทยา. กรุงเทพฯ ฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2534.

- นฤพนธ์ คิ้ววิเศษ. “ข้อพิจารณาเรื่อง ความเป็นชายขอบกับการศึกษาวัฒนธรรม.” ในชีวิตชายขอบ
ตัวตนกับความหมาย. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2545.
- มณฑล คงแถวทอง. “กาญจนบุรีศึกษา : ชาวไทยเชื้อสายกะเหรี่ยงจังหวัดกาญจนบุรี. กาญจนบุรี:
ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏกาญจนบุรี , 2538.
- บัณฑิต ไกรวิจิตร. “ชีวิตพลัดถิ่น : คนคาเร็นนี่ที่เข้ามาอยู่ในจังหวัดแม่ฮ่องสอน.” วิทยานิพนธ์
ปริญญาวิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขามนุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2549.
- _____. “กรอบแนวคิดเรื่อง Diaspora:กับการศึกษาชุมชนผู้ลี้ภัย.” เอกสารศุภกรเสวนา
สำนักวิจัยสังคมและสุขภาพ หัวข้อ “ชุมชนกับการศึกษาเรื่องสุขภาพ”, วันศุกร์ที่ 2
กุมภาพันธ์ 2550. (อัดสำเนา)
- เบญญา ยอดคำเนิน แอ๊ดติ๊ก. การศึกษาเชิงคุณภาพ : เทคนิคการวิจัยภาคสนาม. นครปฐม :
สถาบันวิจัย ประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล, 2536.
- ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน (ธงชัย วินิจจะกุล). กรุงเทพฯ ฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
, 2530. ในสมบัติ จันทร์วงศ์ และ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, บรรณาธิการ อยู่เมืองไทย.
(รวมบทความทางสังคมศาสตร์เพื่อเป็นเกียรติแก่ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก ใน
โอกาส ครบรอบ 60 ปี 2530).
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. วาทกรรมอัตลักษณ์/ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยา
สิรินธร (องค์การมหาชน), 2547
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. บทบรรณาธิการ, ใน อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ.
กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2546.
- _____. “วาทกรรมว่าด้วย “ชาวเขา”. วารสารสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ปีที่ 11 (1) กรกฎาคม-ธันวาคม, 2541.
- _____. ภูมิปัญญาถิ่นเวียงสาชนพื้นเมือง ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยง ในป่าทุ่งใหญ่
นเรศวร. กรุงเทพฯ ฯ : โครงการฟื้นฟูชีวิตและธรรมชาติ, 2539.
- ยศ สันตสมบัติ. หลักช้าง : การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในได้ลง. กรุงเทพฯ ฯ : โครงการวิถีทัศน์,
2543.
- ราชบุรี, มณฑล. สมุดราชบุรี พ.ศ.2468. พระนคร : โรงพิมพ์หนังสือพิมพ์ไทย, 2468.
- รัตนา บุญมรรษะ. “พิธีมะเนาะกับตัวตนคนกะเหรี่ยง.” ใน อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ.
กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2546.

วินัย บุญลือ. “ทุนทางวัฒนธรรมและการช่วงชิงอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของ ชุมชนชาวป่าแกอญ”
วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการ พัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545.

วันช พุกษะศรี. ปัญหาชาวเขาและมาตรการที่จำเป็นในการแก้ไขและพัฒนา. เชียงใหม่ : ศูนย์วิจัย
ชาวเขา จังหวัดเชียงใหม่, 2533.

วาทกรรม. วิกิพีเดีย Online]. Available : URL. เข้าถึงเมื่อ 22 กรกฎาคม 2551. เข้าถึงได้จาก
[http://www5.sac.or.th/downtoearthsocsc/modules.php?name=](http://www5.sac.or.th/downtoearthsocsc/modules.php?name=News&file=article&sid=57)
[News&file = article &sid=57](http://www5.sac.or.th/downtoearthsocsc/modules.php?name=News&file=article&sid=57)

วาสนา ละอองปลิว. “ความเป็นชายขอบและการสร้างพื้นที่ทางสังคมของคนพลัดถิ่น : กรณีศึกษา
ชาวกระฮ้างในอำเภอเชียงดาว.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการ
พัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2546.

วุฒิ บุญเลิศ. 2545 หนึ่งร้อยสองปี ตำบลสวนผึ้ง, โครงการวิจัยประวัติศาสตร์วัฒนธรรมท้องถิ่น:
สำนักงานสนับสนุนการวิจัย สำนักนายกรัฐมนตรี, 2545.

เมื่อกะเหรี่ยงสวนผึ้งลุกขึ้นมาพูด. โครงการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่น
ภาคกลาง. สำนักงานสนับสนุนการวิจัย สำนักนายกรัฐมนตรี, 2546.

วัลย์ลิกา สรรเสริญชูโชติ. “การศึกษาการเปลี่ยนแปลงในวิถีการผลิต และระบบความสัมพันธ์ทาง
สังคมในมิติหญิงชายของชุมชนกะเหรี่ยง : ศึกษาเฉพาะกรณีบ้านทิพูเย หมู่ที่ 3 ตำบล
ชะแล อำเภอทองผาภูมิ จังหวัดกาญจนบุรี.” วิทยานิพนธ์พัฒนาชุมชนมหาบัณฑิต
สาขาสังคม สงเคราะห์ศาสตร์ บัณฑิต วิทยาลัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545.

สิริพร สมบูรณ์บุรณะ. ขยะเก็บชีวิต : ชีวิตขายขยะ ประสบการณ์เมืองคนเก็บและรับซื้อของเก่า
ชาล้ง, ในชีวิตขายขอบตัวตนกับความหมาย. กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
(องค์กรมหาชน), 2545.

สุภางค์ จันทวานิช. วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ. กรุงเทพฯ ฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534.

สุรพงษ์ กองจันทิก. ข่าวศูนย์วิจัยชาวเขา, ประเพณีการผูกข้อมือ การกินน้ำสุก และพระพุทธศาสนา
: กรณีศึกษากะเหรี่ยงโปว์ภาคกลาง. เชียงใหม่ : ศูนย์วิจัยชาวเขา, 2530.

สุริชัย หวันแก้ว. คนชายขอบ : จากความคิดสู่ความจริง. กรุงเทพฯ ฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย, 2550.

สุริชัย หวันแก้ว. ความเป็นชายขอบ กับปัญหาสิทธิมนุษยชนในสังคมไทย งานล้ำถึง ศุภชัย
เจริญวงศ์. เชียงใหม่ : ศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2544.

- สุริยา รัตนกุล. นานาภาษาในเอเชียอาคเนย์. สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท. มหาวิทยาลัยมหิดล, 2531.
- สุรินทร์ เหลือลมัย. กะเหรี่ยงโพลง เขตวัฒนธรรมราชบุรี ,สภาวัฒนธรรมอำเภอบ้านคา. ราชบุรี: ธรรมรักษ์การพิมพ์ , 2544.
- สุไลพร ชลวิไล. “หญิงรักหญิง : ผู้หญิงของความเป็นอื่น.” ในชีวิตชายขอบตัวตนกับความหมาย. กรุงเทพฯ ฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมมหาชน), 2545.
- สรพงษ์ วิชัยดิษฐ. “กระบวนการก่อรูปอัตลักษณ์ของผู้อพยพชาวกะเหรี่ยง : ศึกษากรณีกะเหรี่ยงในพื้นที่พักพิงชั่วคราวบ้านแม่หละ อำเภอท่าสองยาง จังหวัดตาก.” วิทยานิพนธ์ปริญญา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย, 2547.
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล. อัตลักษณ์: การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด. กรุงเทพฯ ฯ: คณะกรรมการ สภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2546.
- อชิตา สุนทรโรทก. “มุเซอคำ มุเซอเหลือง : การรักษาเอกลักษณ์และพรมแดนชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนาที่บ้านบาหลี อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย”. วิทยานิพนธ์ปริญญา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย สาขาสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2539.
- อรัญญา ศิริผล. “ระหว่างเส้นทางชีวิตพลัดถิ่น : ชุมชนไทใหญ่กับการค้าแรงงานในมิติทางสังคม วัฒนธรรมบริเวณพรมแดนไทย-พม่า.” วิทยานิพนธ์ปริญญา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย สาขาสังคมศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2544.
- อาชามะ ฉินหมี. “ความซับซ้อนและความเคลื่อนไหวของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ผ่านชีวิตของผู้หญิง ลีซุคนหนึ่ง” วิทยานิพนธ์ปริญญา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2548.

ภาษาต่างประเทศ

- Chengsatiansup, Komatra. “Living on the Edge : Marginality and Contestation in the Kui Communities of Northeast Thailand”. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1998.
- Gupta,Akhil. and James, Ferguson. “a Culture, Power, Place : Explorations in Critical Anthropology, Culture, Power, Place : Enthropology at the End of and Era”. in Gupta and James Ferguson (eds). Durham , Duke University Press,1999.
- Tsing, Anna. “In the Realm of the Diamond Queen : Marginality in an out-of-the-Way Place”. New Jersey, Princeton University Press, 1993.



ภาคผนวก

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา



ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

ผู้ให้ข้อมูลหลัก

1. นายจตุรงค์ บุญรุ่งเรืองกิจ อายุ 30 ปี อาชีพ พนักงานบริษัท
2. นางเกรง ใจคน อายุ 51 ปี อาชีพ ทำไร่สับปะรด
3. พระพงษ์พันธ์ กงจก อายุ 25 ปี
4. นายน้อย กงจก อายุ 76 ปี อาชีพ ทำไร่
5. นายทองอิน บุญช่วย อายุ 80 ปี อาชีพทำเครื่องจักสาน
6. พระเจ้า สุขจะดี อายุ 79 ปี
7. ผู้ใหญ่ชูศิลป์ ชีช่วง อายุ 43 ปี ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 1 ตำบลบ้านบึง
8. ผู้ใหญ่สัมพันธ์ ปลิดดอก อายุ 53 ปี ผู้ใหญ่บ้านหมู่1 ตำบลบ้านคา
9. นางหลง ปลิดดอก อายุ 49 ปี อาชีพแม่บ้าน
10. นางสาวฐิติรัตน์ ปลิดดอก อายุ 25 ปี อาชีพเจ้าหน้าที่ฝ่ายปกครอง อำเภอบ้านคา
11. นางสาวฐิพลิณี ปลิดดอก อายุ 20 ปี อาชีพเจ้าหน้าที่การเงินและบัญชีอำเภอบ้านคา
12. นายแป๊ะ กงจก อายุ 66 ปี อาชีพ ทำไร่
13. นางทองใบ กงจก อายุ 63 ปี อาชีพ ทอผ้า
14. นางเป็ง เยดิ่ง อายุ 74 ปี อาชีพ ทอผ้า
15. นางดรภมม (เหลื่อ) คีสนะ อายุ 53 ปี อาชีพ ทำไร่มัน
16. นางสมใจ กงจก อายุ 38 ปี อาชีพ รับจ้างทั่วไป



ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

แนวคำถามในการสัมภาษณ์เชิงลึก (Indepth interview)

(ใช้ทั้งการสัมภาษณ์แบบกลุ่มและบุคคล)

เรื่อง

การสร้างพื้นที่ทางสังคมเพื่อหลีกเลี่ยงความเป็นชายขอบของคนพลัดถิ่น
ชุมชนกะเหรี่ยงพลัดถิ่น ตำบลบ้านคา กิ่งอำเภอบ้านคา จังหวัดราชบุรี

1. สถานภาพของผู้ให้ข้อมูล

- 1.1 ชื่อ นามสกุล
- 1.2 เพศ อายุ ปี
- 1.4 อาชีพ..... รายได้: เดือน
- 1.5 สถานภาพในชุมชน.....
- 1.6 ที่ดินทำกินไร่ เช่าที่ดิน.....ไร่

2. ประวัติความเป็นมาของชุมชนและสภาพทั่วไปของหมู่บ้าน

- 2.1 อพยพย้ายถิ่นฐานมาเมื่อไร จากที่ใด เพราะสาเหตุใด
- 2.2 สภาพความเป็นอยู่ก่อนอพยพ และหลังจากอพยพมาอยู่ในพื้นที่
- 2.3 จำนวนผู้ที่อพยพเข้ามาครั้งแรกมีจำนวนเท่าไร และรวมตัวกันเป็นชุมชนได้

อย่างไร

- 2.3 ลักษณะการตั้งบ้านเรือนในอดีตและในปัจจุบันแตกต่างกันอย่างไร
- 2.5 เมื่ออพยพย้ายถิ่นฐานเข้ามาอยู่เกิดปัญหาอะไรบ้าง
- 2.4 การเลี้ยงชีพ รายได้ ฐานะของคนในชุมชนเป็นอย่างไร
- 2.5 อาหารการกิน สุขภาพอนามัย และวิธีการรักษาโรค
- 2.7 ความสัมพันธ์ของคนในชุมชน และความสัมพันธ์กับคนไทยในพื้นที่
- 2.7 ความอุดมสมบูรณ์ของผืนป่ารอบ ๆ หมู่บ้าน และแหล่งน้ำ
- 2.8 วิถีชีวิตแบบดั้งเดิมกับทุกวันนี้แตกต่างกันอย่างไร

- 2.9 การปกครองตนเองในอดีตกับการปกครองจากรัฐไทย
 2.10 วิธีการปรับตัวเมื่ออพยพมาอยู่ที่แห่งใหม่ และเมื่อมาอยู่ใกล้ชิดกับคนไทย

3. การถูกสร้างให้เป็นคนชายขอบของสังคมไทย

- 3.1 รู้สึกอย่างไรเมื่อไม่ได้รับการยอมรับจากคนไทย และสังคมไทย
 3.2 คิดอย่างไรเมื่อถูกกล่าวหาจากภาครัฐว่าเป็นผู้บุกรุกทำลายป่า
 3.3 อธิบายการนับถือผี และพิธีกรรมความเชื่อของตนเองให้คนไทยที่ไม่เห็นด้วย
 อย่างไร
 3.4 มีการปฏิเสธและตอบโต้จากการถูกกดดันด้วยวิธีการต่าง ๆ จากรัฐ และคนไทยที่มี
 อำนาจเหนือกว่าอย่างไร
 3.5 มีสิทธิในการถือครองที่ดินทำกินหรือไม่ อย่างไร
 3.6 ระบบความเชื่อในอดีตและปัจจุบันแตกต่างกันอย่างไร
 3.7 มีประเพณี วัฒนธรรมใดบ้างที่ยังยึดถือและปฏิบัติสืบต่อกันมา และมีอะไรที่
 เปลี่ยนแปลงไปบ้าง และคนในชุมชนมีการปรับตัวอย่างไร
 3.8 การเปลี่ยนจากการนับถือผีมานับถือศาสนาพุทธมีสาเหตุและความเป็นมาอย่างไร
 3.9 การประพฤติปฏิบัติ และความสัมพันธ์ของคนในครอบครัวและชุมชนในอดีตและ
 ปัจจุบัน
 3.10 เครื่องนุ่งห่ม และการแต่งกายตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน
 3.11 บทบาทและหน้าที่ของ หญิง-ชาย ในอดีตจนถึงปัจจุบัน
 3.12 มีปัญหาและอุปสรรคใดบ้างในการประกอบอาชีพทุกวันนี้
 3.13 มีคนในชุมชนออกไปทำงานในนอกหมู่บ้านหรือไม่ ไปทำอะไร
 3.14 เมื่อไปทำงานแล้วสามารถช่วยเหลือครอบครัวได้หรือไม่ และมีปัญหาอะไรบ้าง
 3.15 เมื่อถูกเอารัดเอาเปรียบจากบุคคลภายนอกมีการแสดงออกและวิธีการอย่างไรใน
 แก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น
 3.16 ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนมีอะไรบ้าง
 3.17 มีทัศนคติต่อคนไทยและเจ้าหน้าที่ของรัฐอย่างไร
 3.18 ได้รับความช่วยเหลือจากหน่วยงาน และเจ้าหน้าที่ของรัฐบ้างหรือไม่ อย่างไร

4. กระบวนการในการสร้างพื้นที่ทางสังคม

- 4.1 มีบัตรประชาชนเมื่อไหร่ และมีขั้นตอนหรือวิธีอย่างไรในการทำบัตรประชาชน

- 4.2 คิดว่าบัตรประชาชนมีความสำคัญอย่างไร
- 4.3 การพัฒนาของภาครัฐ เช่น ถนน ไฟฟ้า ส่งผลอย่างไรต่อคนในชุมชน
- 4.4 เครื่องนุ่งห่ม การแต่งกายของคนในชุมชนทุกวันนี้เป็นอย่างไร
- 4.5 คิดว่าการศึกษามีความจำเป็นหรือไม่ อย่างไร
- 4.6 ปัจจุบันนับถือศาสนาใด และเปลี่ยนมานับถือศาสนานี้เพราะเหตุใด
- 4.7 วัดและพระสงฆ์มีส่วนในการช่วยเหลือชุมชนอย่างไรบ้าง
- 4.8 ผลจากการมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับคนไทยส่งผลอย่างไรต่อชุมชน
- 4.9 มีความต้องการที่จะมีชีวิตความเป็นอยู่เหมือนกับคนไทยหรือไม่ เพราะเหตุใด
- 4.10 มีความต้องการที่จะเป็นคนไทยโดยสมบูรณ์หรือไม่ เพราะเหตุใด เช่น ภาษาพูด วัฒนธรรม เชื้อชาติ ฯลฯ
- 4.11 มีการกู้เงินมาลงทุนในการประกอบอาชีพบ้างหรือไม่ และกู้มาจากแหล่งใด เช่น การปลูกข้าว ปลูกพืชผัก ซ้อมโทรทัศน์ มอเตอร์ไซค์ ส่งลูกเรียน มือถือ ฯลฯ
- 4.12 เมื่อมีการติดต่อปฏิสัมพันธ์กับคนภายนอก (คนไทย) เช่น การค้าขาย การจ้างงาน ส่งผลอย่างไรต่อชุมชน
- 4.13 เมื่อมีการรับสื่อ เช่น วิทยุ โทรทัศน์ สิ่งพิมพ์ ส่งผลอย่างไรต่อคนในชุมชน เช่น การแต่งกายค่านิยม ประเพณีวัฒนธรรม ฯลฯ
- 4.14 มีความปรารถนาและมีความต้องการให้ตนเองและชุมชนของตนเองเป็นอย่างไร

5. การสร้างการยอมรับในการสร้างพื้นที่ทางสังคม

- 5.1 มีความคิดเห็นอย่างไรเมื่อชาวกะเหรี่ยงถูกกล่าวหาว่าเป็นผู้บุกรุกทำลายป่า
- 5.2 คิดว่าการศึกษาเรียนเป็นสิ่งที่สำคัญหรือไม่ เพราะเหตุใด
- 5.3 เมื่อมีปัญหาต่าง ๆ เกิดขึ้นมีวิธีการในการแก้ไขปัญหาของตนเองอย่างไร
- 5.4 ทุกวันนี้ต้องการทำงานอะไร เพราะสาเหตุใด
- 5.5 คิดว่าตนเองมีสิทธิ เสรีภาพเท่าเทียมกับคนไทยหรือไม่ อย่างไร



ภาคผนวก ค

เหตุผลและหลักเกณฑ์ของการพิจารณาให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา พ.ศ. 2517

ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

เหตุผลและหลักเกณฑ์ของการพิจารณาให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา พ.ศ. 2517 มีรายละเอียด ดังนี้

๑. ด้วยมีต่างชาติพยายามที่จะดำเนินการแทรกซึมบ่อนทำลายประเทศไทยด้วยวิธีการต่าง ๆ เพื่อประโยชน์ในการแพร่ขยายลัทธิการเมืองที่เป็นปฏิปักษ์ต่อระบบการปกครองของประเทศไทย วิธีหนึ่งของการบ่อนทำลายก็คือ การยุบยุบปลุกปั่นให้ชาวเขามีความรู้สึกเป็นปฏิปักษ์ต่อระบบราชการไทย โดยฉวยโอกาสถือเอาข้อบกพร่องของระบบราชการไทย ที่ยังมีได้มีนโยบายที่แน่นอนเกี่ยวกับเรื่องสัญชาติของชาวเขามาเป็นสาเหตุสำคัญในการปลุกปั่นยุบยุบ กล่าวคือเป็นเวลานานมาแล้วที่ทางราชการไทยมิได้ให้ความสนใจที่จะปกครองดูแลชาวเขาซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งในประเทศไทย ให้ถือปฏิบัติตามกฎหมายระเบียบกฎหมายต่าง ๆ คงปล่อยให้ชาวเขาเป็นบุคคลนอกกฎหมายโดยไม่ยอมรับว่าชาวเขาเป็นบุคคลสัญชาติไทยแต่ประการใด สำหรับทะเบียนราษฎรซึ่งเป็นกฎหมายพื้นฐานในการรับรองสัญชาติและการเป็นพลเมืองไทย ในระยะเริ่มแรกในการใช้กฎหมายดังกล่าวเมื่อปี พ.ศ. ๒๔๕๕ ก็ได้มีการยกเว้นไม่ต้องสำรวจตรวจสอบเพื่อจัดทำทะเบียนบ้านให้แก่ชาวเขาแต่ประการใด ดังนั้นชาวเขาจึงเป็นบุคคลไร้สัญชาติและไม่มีชื่อในทะเบียนบ้าน ซึ่งการที่เป็นบุคคลไร้สัญชาติและไม่มีชื่ออยู่ในทะเบียนบ้านเป็นสาเหตุให้ชาวเขาได้รับความเดือดร้อนยุ่งยากเพราะไม่มีสิทธิในฐานะเป็นพลเมืองไทยได้ และไม่ได้รับความสะดวกในการติดต่อกับทางราชการไทย ฝ่ายตรงข้ามจึงถือเอาสาเหตุความเดือดร้อนยุ่งยากของชาวเขาดังกล่าวมาปลุกปั่นชักจูงเขา ด้วยการให้สัญญาว่าจะดำเนินการให้ชาวเขามีสัญชาติที่แน่นอน ซึ่งการปลุกปั่นชักจูงดังกล่าวได้รับผลสำเร็จด้วยดี เพราะมีชาวเขาได้หลงผิดยอมไปเป็นพวกด้วยจำนวนมาก ซึ่งนับว่าเป็นภัยคุกคามที่ร้ายแรงต่อประเทศไทย เพราะชาวเขามีการกระจายตัวอยู่หลายจังหวัดนากแก่การป้องกัน ดังนั้นเพื่อจะให้ชาวเขามีความภักดีต่อประเทศไทย ทางรัฐไทยจึงได้กำหนดนโยบายที่จะให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา

สาเหตุอีกประการหนึ่งที่ทางราชการประสงค์จะให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขาก็คือ ทางราชการทหารมีความประสงค์ที่จะเกณฑ์ชาวเขาให้เป็นทหารรับใช้ชาติ ทั้งนี้ เพราะปรากฏว่าชาวเขาเป็นผู้มีความสามารถในการรบในภูมิภาคที่เป็นชาวเขาอย่างดียิ่ง แต่เนื่องจากยังไม่มีการยอมรับว่าชาวเขาเป็นคนสัญชาติไทย จึงยังไม่อาจเกณฑ์ชาวเขามาเป็นทหารได้ ดังนั้นเพื่อให้มีการเกณฑ์ชาวเขามาเป็นทหาร หน่วยงาน กอ.ปค. จึงได้พยายามเร่งรัดที่จะให้มีการให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา

๒. เพื่อดำเนินการตามนโยบายดังกล่าว ในปี พ.ศ. ๒๕๑๒- พ.ศ. ๒๕๑๓ กรมการปกครองได้รับมอบหมายให้ดำเนินการสำรวจตรวจสอบทะเบียนราษฎรแก่ชาวเขา และจัดทำบัตรประจำตัวชาวเขา ในการจัดทำทะเบียนราษฎรแก่ชาวเขารั้งนี้ ได้ใช้ทะเบียนราษฎรตามพระราชบัญญัติการทะเบียนราษฎร พ.ศ. ๒๔๕๕ มาใช้ในการจัดทำโดยอนุโลม เว้นแต่สัญชาติที่ยัง

ไม่ให้ลงว่าสัญชาติใด แต่ต้องลงเผ่าของชาวเขาแทน

๓. ในคราวการประชุมคณะกรรมการชาวเขา ครั้งที่ ๑/๒๕๑๖ เมื่อวันที่ ๘ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๑๖ คณะอนุกรรมการชาวเขาสาขาการปกครองและทะเบียน ได้เสนอหลักเกณฑ์ในการพิจารณาให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา โดยมีหลักเกณฑ์ดังนี้

๓.๑ ชาวเขาที่ตั้งหลักแหล่งอยู่ในประเทศไทยในวันสำรวจ หรือได้จัดทำทะเบียนราษฎรชาวเขาไว้แล้ว ให้สันนิษฐานไว้ก่อนว่าเป็นสัญชาติไทย เว้นแต่ได้พิสูจน์ภายหลังว่า

๓.๑.๑ เป็นชาวเขาที่เข้ามาในประเทศไทยโดยการผลักดันทางการเมือง

๓.๑.๒ เข้ามาในราชอาณาจักรไทยโดยไม่ชอบด้วยกฎหมาย

๓.๒ มีความสมัครใจที่จะถือสัญชาติไทย

๓.๓ เป็นผู้ที่เกิดในราชอาณาจักรไทย

๓.๔ การกำหนดสัญชาติให้นายทะเบียนผู้รับแจ้งเสนอนายทะเบียนอำเภอ เสนอผู้ว่าราชการจังหวัดอนุมัติให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา

แต่โดยที่ได้มีประกาศคณะปฏิวัติ ฉบับที่ ๓๓๗ ได้กำหนดให้รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยเป็นผู้พิจารณาอนุมัติให้สัญชาติไทยแก่บุคคลที่เกิดในราชอาณาจักรไทย ดังนั้น คณะอนุกรรมการชาวเขาสาขาการปกครองและทะเบียนจึงเสนอขออนุมัติต่อที่ประชุมว่าวิธีการปฏิบัติที่จะนำเสนอเรื่องราวขอให้รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทยพิจารณาอนุมัติ ขอให้เป็นอำนาจหน้าที่ของคณะกรรมการดังกล่าวที่จะกำหนดระเบียบวิธีปฏิบัติต่อไป

๔. คณะอนุกรรมการชาวเขา สาขาการปกครอง และทะเบียน ได้ร่วมกันพิจารณากำหนดหลักเกณฑ์ให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา ได้เปลี่ยนแปลงหลักการที่ได้รับมอบหมายว่า ให้พิจารณาหลักเกณฑ์การพิจารณาให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขาเป็น “หลักการพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนแก่ชาวเขา” ทั้งนี้เพราะคณะกรรมการดังกล่าวพิจารณาเห็นว่าชาวเขาส่วนใหญ่เป็นผู้ที่มีรกรากอยู่ในเขตแดนของประเทศไทย มาเป็นเวลานานแล้ว ฉะนั้นตามกฎหมายว่าด้วยสัญชาติชาวเขาเหล่านั้นก็เป็นคนไทยหรือมีสัญชาติไทยอยู่แล้ว ชาวเขาเหล่านั้นจะมีข้อบกพร่องก็ตรงที่ไม่ได้มีชื่ออยู่ในทะเบียนบ้านเท่านั้น ซึ่งข้อนี้ก็ไม่ใช่ความผิดของชาวเขาหากแต่ว่าทางราชการไม่อาจส่งเจ้าหน้าที่ออกไปปกครองควบคุมดูแลได้ทั่วถึง ดังนั้นเมื่อชาวเขาเหล่านั้นเป็นคนไทยอยู่แล้วการที่จะไปพิจารณาให้สัญชาติไทยแก่คนที่เป็นคนไทยอยู่แล้ว ย่อมไม่เป็นการชอบธรรมอาจเกิดปัญหาได้ ดังนั้นเพื่อแก้ไขปัญหาดังกล่าวจึงได้แก้หัวข้อที่จะพิจารณาจากหลักเกณฑ์ “การพิจารณาการให้สัญชาติไทยแก่ชาวเขา” เป็น “หลักเกณฑ์การพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านให้แก่ชาวเขา” ดังนั้นการที่จะดำเนินการตามข้อ ๓.๔ วรรคท้ายจึงเป็นอันระงับไป คณะอนุกรรมการชาวเขาสาขาการปกครอง และทะเบียนบ้านได้หลักเกณฑ์ “การพิจารณาสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านให้แก่

ชาวเขา” เสนอคณะกรรมการชาวเขาพิจารณาแล้วเมื่อวันที่ ๘ ตุลาคม พ.ศ. ๒๕๑๗ คณะกรรมการชาวเขาได้มีมติเห็นชอบในหลักการและได้มอบให้กรมการปกครอง คณะอนุกรรมการชาวเขาสาขาการปกครอง และทะเบียนรวมทั้งหน่วยงานที่เกี่ยวข้องร่วมกันพิจารณา เพื่อกำหนดเป็นระเบียบต่อไป ซึ่งคณะอนุกรรมการที่ได้รับมอบหมายดังกล่าวเห็นสมควรกำหนดระเบียบปฏิบัติโดยกว้างเป็นระเบียบกระทรวงมหาดไทยต่อไป

ต่อมากระทรวงมหาดไทยได้พิจารณาเห็นชอบในหลักเกณฑ์การพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านให้แก่ชาวเขา ดังนี้

ระเบียบกระทรวงมหาดไทย
ว่าด้วยการพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านให้แก่ชาวเขา
พ.ศ. ๒๕๑๗

อาศัยอำนาจตามความในมาตรา ๑๐ แห่งพระราชบัญญัติการทะเบียนราษฎร พ.ศ. ๒๔๙๙ กระทรวงมหาดไทยออกระเบียบว่าด้วยการพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านให้แก่ชาวเขา โดยความเห็นชอบของคณะกรรมการชาวเขาไว้ดังนี้

ข้อ ๑. ระเบียบนี้เรียกว่า “ระเบียบกระทรวงมหาดไทยว่าด้วยการพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านให้แก่ชาวเขา พ.ศ. ๒๕๑๗”

ข้อ ๒. ชาวเขาที่จะได้รับการพิจารณาลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านจะต้องเป็นชาวเขาที่ได้รับการสำรวจตรวจสอบและได้รับการจดทะเบียนชาวเขาไว้แล้วหรือเป็นชาวเขาที่อยู่ในความควบคุมดูแลของหน่วยราชการ เช่น กรมประชาสงเคราะห์ หรือ ตำรวจตระเวนชายแดน หรือ กองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน หรือ กองทัพบกและจะต้องเป็นผู้มีคุณสมบัติและอยู่ภายใต้เงื่อนไขดังต่อไปนี้เกิดในประเทศไทยและบรรลุนิติภาวะแล้วมีถิ่นที่อยู่ถาวรเป็นหลักแหล่งต่อเนื่องกันไม่น้อยกว่า ๕ ปี

(๑) ไม่เคยกระทำความผิดต่อความมั่นคงของประเทศ ยกเว้นชาวเขาที่กระทำความผิด แต่ทางราชการให้อภัยในฐานะเป็นชาวเขากลับใจ

(๒) เป็นผู้ไม่เคยถูกจำคุกโดยคำพิพากษาถึงที่สุดในครั้งหนึ่งครั้งใดไม่ว่าคดีใดตั้งแต่ ๕ ปีขึ้นไป

(๓) ไม่เป็นผู้มีพฤติกรรมในทางการเมืองที่เป็นปฏิปักษ์ต่อประเทศไทย หรือ ฝักใฝ่ในลัทธิการเมืองที่เป็นปฏิปักษ์ต่อระบบการปกครองประเทศไทย

(๔) ไม่เป็นผู้มีอาชีพที่ขัด หรือเป็นภัยต่อความสงบเรียบร้อยของสังคม และ ประเทศชาติ

(๕) เป็นผู้ทำมาหาเลี้ยงชีพหรือมีทรัพย์สินหรือหลักทรัพย์พอสมควร ทั้งนี้ให้อยู่ ในดุลพินิจของเจ้าหน้าที่ผู้เกี่ยวข้อง

ข้อ ๓. ชาวเขาที่ เป็นผู้เยาว์ถ้าบิดาหรือมารดาเป็นคนสัญชาติไทยให้ ได้สัญชาติไทย ตาม บิดาหรือมารดา แต่ถ้าปรากฏว่าไม่มีบิดาหรือมารดาและประสงค์ให้ลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้าน ให้ผู้ปกครองหรือผู้อุปการะเลี้ยงดูที่มีสัญชาติไทยยื่นคำร้องแทน

ข้อ ๔. ชาวเขาที่ประสงค์จะให้ลงสัญชาติไทยในทะเบียนบ้าน จะต้องยื่นคำขอและให้ คำยืนยันว่าตน ไม่เป็นคนถือสัญชาติอื่น พร้อมทั้งประวัติของตนเองตามที่กำหนด ทำระเบียบนี้ คำ ขอและประวัติที่ยื่นขอต้องมีบุคคลที่เชื่อถือได้ให้คำรับรองความถูกต้องตามแบบคำรับรองทำย ระเบียบนี้

ข้อ ๕. ให้นายอำเภอเจ้าของท้องที่สอบพฤติการณ์ของชาวเขา แล้วเสนอให้ผู้ว่าราชการ จังหวัดพิจารณาพร้อมทั้งคำร้อง ประวัติ และหนังสือรับรอง

ข้อ ๖. ให้ผู้ว่าราชการจังหวัดเป็นผู้มีอำนาจในการพิจารณาอนุมัติหรือไม่อนุมัติให้ลง สัญชาติไทยในทะเบียนบ้านแก่ชาวเขา

ให้ใช้ระเบียบนี้ตั้งแต่วันที่ ๒ มกราคม ๒๕๑๘ เป็นต้นไป

ประกาศ ณ วันที่ ๒๐ ธันวาคม ๒๕๑๗

ลงชื่อ พล.ต.ต. อรรถสิทธิ์ สิริสุนทร

(อรรถสิทธิ์ สิริสุนทร)

รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

รัฐมนตรีว่าการกระทรวงมหาดไทย



ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

พระราชบัญญัติสัญญาติ (ฉบับที่ ๒) พ.ศ.๒๕๓๕

ภูมิพลอดุลยเดช ป.ร.

ให้ไว้ ณ วันที่ ๑๕ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๕๓๕

เป็นปีที่ ๔๗ ในรัชกาลปัจจุบัน

พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดช มีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ให้ประกาศว่า

โดยเป็นการสมควรแก้ไขเพิ่มเติมกฎหมายว่าด้วยสัญญาติ จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตราพระราชบัญญัติขึ้นไว้ โดยคำแนะนำและยินยอมของสภานิติบัญญัติแห่งชาติ ทำหน้าที่รัฐสภา ดังต่อไปนี้

มาตรา ๑

พระราชบัญญัตินี้เรียกว่า “พระราชบัญญัติสัญญาติ (ฉบับที่ ๒) พ.ศ. ๒๕๓๕”

มาตรา ๒

พระราชบัญญัตินี้ใช้บังคับตั้งแต่วันถัดจากวันประกาศในราชกิจจานุเบกษา^๔ เป็นต้นไป

มาตรา ๓

ให้ยกเลิกประกาศของคณะปฏิวัติ ฉบับที่ ๓๓๗ ลงวันที่ ๑๓ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๑๕

มาตรา ๔

ให้ยกเลิกความในมาตรา ๗ แห่งพระราชบัญญัติสัญญาติ พ.ศ. ๒๕๐๘ และให้ใช้ความต่อไปนี้แทน

^๔ ประกาศในราชกิจจานุเบกษา เล่ม ๘๘ ตอนที่ ๑๕๐ (ฉบับพิเศษ) หน้า ๒๐๖ ลงวันที่ ๑๓ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๑๕

มาตรา ๗

บุคคลดังต่อไปนี้ ย่อมได้สัญชาติไทยโดยการเกิด

- (๑) ผู้เกิดโดยบิดาหรือมารดาเป็นผู้มีสัญชาติไทย ไม่ว่าจะเกิดในหรือนอกราชอาณาจักร
- (๒) ผู้เกิดในราชอาณาจักรไทย ยกเว้นบุคคลตามมาตรา ๗ ทวิ วรรคที่หนึ่ง

มีผลตั้งแต่

วันที่ ๒๖ กุมภาพันธ์

พ.ศ. ๒๕๑๕ จนถึง

ปัจจุบัน

มาตรา ๕

ให้เพิ่มความต่อไปนี้เป็นมาตรา ๗ ทวิ แห่งพระราชบัญญัติสัญชาติ พ.ศ. ๒๕๐๘

มาตรา ๗ ทวิ

“ผู้เกิดในราชอาณาจักรไทย โยบิดาและมารดาเป็นคนต่างด้าว ย่อมไม่ได้รับสัญชาติไทย ถ้าในขณะที่เกิดบิดาตามกฎหมายหรือบิดาซึ่งมิได้มีการสมรสกับมารดา หรือ มารดาของผู้นั้นเป็น

- (๑) ผู้ที่ได้รับการผ่อนผันให้พักอาศัยอยู่ในราชอาณาจักรไทยเป็นกรณีพิเศษเฉพาะราย
- (๒) ผู้ที่ได้รับอนุญาตให้เข้าอยู่ในราชอาณาจักรไทยเพียงชั่วคราว หรือ
- (๓) ผู้ที่เข้ามาอยู่ในราชอาณาจักรไทยโดยไม่ได้รับอนุญาตตามกฎหมายว่าด้วยคนเข้า

เมื่อ

ในกรณีที่เห็นสมควร รัฐมนตรีจะพิจารณาและสั่งเฉพาะรายให้บุคคลตามวรรคหนึ่งได้สัญชาติไทยก็ได้ ตามหลักเกณฑ์ที่คณะรัฐมนตรีกำหนด

ผลงานวิจัยนิตยสาร ระดับบัณฑิตศึกษา



ภาคผนวก จ

การตีพิมพ์ของชาวกระเหรียง

ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

ที่อำเภอสวนผึ้งมีชุมชนกะเหรี่ยงอยู่ค่อนข้างหนาแน่นเมื่อเปรียบเทียบกับอำเภออื่น ๆ ของจังหวัดราชบุรีและมีต้นไม้ชนิดหนึ่งที่คล้ายกับชื่อของอำเภอสวนผึ้งชาวบ้านทั่วไปเรียกว่า ต้นผึ้ง จึงอาจเป็นไปได้ว่าการเรียกต้นผึ้งนี้ เรียกตามสภาพที่มีผึ้งมาสร้างรังการจะได้นำผึ้งมารับประทาน หรือนำน้ำผึ้งไปแลกเปลี่ยนสิ่งของกับผู้คนถิ่นอื่น ๆ ชาวกะเหรี่ยงราชบุรีมีภูมิปัญญาเก็บน้ำผึ้งอยู่บนคาบไม้ที่อยู่สูงขนาดแขนคอดั่งป่าได้อย่างชาญฉลาด ประกอบกับความเด็ดเดี่ยวใจกล้าระคนกับความที่มีจิตอ่อนนุ่มในธรรมชาติ ดังนั้นเมื่อกล่าวถึงการตีผึ้งจึงต้องนึกถึงชาวกะเหรี่ยงเป็นลำดับต้น ๆ เมื่อหมายตาว่าจะเก็บน้ำผึ้งที่ทำรังบนกิ่งไม้จากต้นไม้ใด หมอผึ้งหรือผู้นำในการตีผึ้งจะนำพรรคพวกไปตอกทอยเตรียมไว้ในช่วงเย็น หากบริเวณโคนต้นไม้มีเถาวัลย์ หรือพวงหามจะต้องวางให้เป็นวงพอกที่จะเข้า หรือออกได้สะดวกก่อนจะเริ่มตอกทอยผู้ตอกจะนั่งของประนมมือกล่าวขอขมาแม่นางไม้ที่ตนต้องตอกทอยลงไป และขอให้แม่นางไม้หนูนนำให้การตอกทอยสำเร็จด้วยดีผู้ตอกทอยจะเตรียมทอย (ถ่าเล่) ใใส่ยามสะพายขึ้นไปพร้อมกับก้อนตอกทอย (จะตั้ง) การตอกทอยดอกแรกจะตอกตั้งแต่ละดับที่ขาเก้าจากพื้นดินได้พอดีแล้วตอกสูงขึ้นห่างจากระยะเดิมสูงประมาณศอกเศษขึ้นไปเรื่อย ๆ จนใกล้กับรังผึ้ง วิธีการตอกทอย ใช้มือข้างหนึ่งจับทอยระดับไหล่เอาไว้ส่วนมืออีกข้างล้วงทอยในยาม ทำให้แน่นแล้วกระแทกให้ผึ้งลงในเปลือกไม้ พอที่ทอยจะตรึงอยู่ได้ ทำเช่นนี้เรื่อย ๆ ไป มีการสอนย้ำอย่างหนักแน่นว่า ห้ามมิให้ใช้ทอยเดิมที่เคยมีผู้ตอกไว้แล้ว เพราะความแข็งแรงทนทานของทอยจะกะเนด้วยตาไม้ได้ จึงต้องใช้ก้อนต่อยให้หักแล้วให้ตอกทอยดอกใหม่ในบริเวณและระยะที่เหมาะสม ห้ามตอกซ้ำรอยเดิมข้อปฏิบัติอีกหลายอย่างที่มีได้ตราไว้เป็นลายลักษณ์อักษร แต่ได้บอกสอนกันมาว่า ห้ามตีผึ้งในวันพระและในรอบหนึ่งปี มีฤดูตีผึ้งได้ 2 เดือนคือ เดือน 5 เป็นช่วงที่น้ำผึ้งมีรสหวานเป็นพิเศษและจะตีอีกครั้งในเดือน 9 ซึ่งการมีข้อปฏิบัติและระยะเวลาตีผึ้งเช่นนี้ทำให้ผึ้งมีโอกาสได้ขยายพันธุ์ขึ้นตอนเก็บน้ำผึ้ง หลังตอกทอยไว้ตอนเย็น ต้องรอให้ฟ้ามีดสนิประมาณ 1 ทุ่มถ้าเป็นวันข้างขึ้นเดือนหงายจะต้องรอเวลาให้เดือนตกแต่โดยธรรมเนียมปฏิบัติแล้ว ชาวกะเหรี่ยงไม่นิยมตีผึ้งในคืนข้างขึ้น แต่เลือกเอาวันข้างแรมเมื่อดวงอาทิตย์ตกไม่นานท้องฟ้าก็จะมีมืดเพราะต้องตีผึ้งในเวลาฟ้ามีดเท่านั้น ก่อนปีนต้นไม้ หมอผึ้งไหว้สักการะแม่นางไม้อีกครั้งว่าจะไปขอเก็บน้ำผึ้งข้างบน ขอแม่นางไม้ได้โปรดค้าชอุย้าให้พลัดตกลงมา หมอผึ้งใช้เชือก (เถาวัลย์หรือหวายก็ได้) ผูกปีบแล้วสะพายปีบไว้ที่บ่าข้างใดข้างหนึ่ง หรือถือปลายเชือกอีกข้างหนึ่งแล้วเหยียบทอยไต่ขึ้นไปพร้อมกับฟอนคบเพลิงที่เตรียมไว้ เมื่อไปใกล้รังผึ้งหมอผึ้งจะจุดคบเพลิงซึ่งมักเป็นฟอน เหมือนไม้กวาดทางมะพร้าวแต่มีหลายเปลาะปล่อยให้ส่วนปลายบานชี้กางออก คบเพลิงนี้ ทำจากกามมะพร้าวแห้งหรือเถารางจืดหรือเถาหมูป่าได้ เพราะมีคุณสมบัติไม่ติดไฟเป็นเปลวเพลิงแต่ติดไฟคุแคงคล้ายไฟปลายรูปส่วนที่ติดไฟแคงนี้เปราะเมื่อถูกกระแทก หรือกระเทือนก็จะหักโดยง่ายแต่เศษไฟที่เหลือ ก็จะลามปลายไม้เข้ามาไหม้

เรื่อย ๆ ด้วยภูมิรู้นี้เองชาวกะเหรี่ยงจึงนำไม้ดังกล่าวมาทำคบเพลิงตีผึ้งหอมผึ้งใช้ด้านข้างของฟอนคบเพลิงกวาดที่รังผึ้งซึ่งมีผึ้งจับหุ้มโดยรอบ ทำให้ปลายของซี่คบเพลิงที่ติดไฟแดงแต่ละซี่นั้นหักและร่วงกราวลงเบื้องล่าง บรรดาผึ้งเมื่อเห็นแสงไฟก็จะบินตามสะเก็ดไฟไปทันที หอมผึ้งกวาดรังผึ้งครั้งใดปลายคบเพลิงก็จะหักและร่วงพรวงทุกครั้ง ผึ้งที่เหลืออยู่ก็จะบินตามไฟลงไปทุกครั้งเช่นกัน เมื่อผึ้งเกือบทั้งหมดบินไปตามแสงไฟจึงเหลือเพียงรังผึ้งและหัวน้ำหวาน หอมผึ้งรวบใส่ปี๊บที่เตรียมไว้อย่างรวดเร็ว ขั้นตอนนี้หอมผึ้งจะร้องเพลงกะเหรี่ยงเชื่อว่าเป็นการกล่อมแม่มางไม้ให้เคลิบเคลิ้มไม่ทำอันตรายหรือผลให้ตกต้นไม้ (ทองอิน, น้อย สัมภาษณ์ มกราคม 2552)

ความรู้อีกอย่างหนึ่งคือ ถ้ามีผึ้งหลายรังที่ต้นไม้เดียวกัน จะเลือกตีผึ้งจากรังบนก่อน เพราะขณะที่ตีรังบนสะเก็ดไฟจากคบเพลิงจะร่วงลงมา ผึ้งที่อยู่รังล่างจะบินตามไฟไปด้วยเช่นกัน ทำให้ช่วงเวลาในการกวาดเขี่ยรังที่อยู่เบื้องล่างนอกจากนี้ชาวกะเหรี่ยงสอนกันไว้ว่าขณะที่ตีผึ้งห้ามพรรคพวกที่อยู่ข้างล่างก่อไฟฉายไฟแม้กระทั่งสูบบุหรี่เพราะแสงไฟในยามมืดจะเป็นช่องทางให้ผึ้งบินไปหาและต่อยคนใกล้ต้นไม้ได้ ยิ่งถ้าเป็นกองไฟที่เป็นเปลวเพลิงผึ้งจะบินเข้ากองไฟและตายในทันที การตีผึ้งแบบกะเหรี่ยง เป็นการขอน้ำผึ้งอย่างรู้คุณค่าเพราะเมื่อผึ้งบินตามสะเก็ดไฟลงเบื้องล่างต่อ เมื่อฟ้าสว่างผึ้งจะรวมตัวกันและหาทำเลไปสร้างรังใหม่ หรือสร้างที่ต้นไม้เดิม วิธีการเช่นนี้ จึงเป็นทั้งภูมิปัญญาผนวกกับความกล้าหาญ นับวันเรื่องราวการตีผึ้งจะเหลือเพียงแต่ตำนานและข้อความที่บันทึกไว้ในหนังสือ เพราะมีปัจจัยหลายอย่างรุมเร้าให้การตีผึ้งเป็นไปได้ยาก ได้แก่ ป่าไม้ลดน้อยลง ต้นไม้ใหญ่ที่ผึ้งจะเกาะทำรังมีไม่มากอาหารและเกสรดอกไม้ตามธรรมชาติกลายเป็นแปลงสวนพืชเกษตรที่เจือด้วยสารเคมีขับไล่แมลงทำให้ผึ้งไม่สามารถเข้าไปเสาะหาอาหารได้โดยง่าย นอกจากนี้ชาวกะเหรี่ยงรุ่นใหม่ได้รับการเรียนรู้ชีวิตชาวเมือง เกิดการปรับเปลี่ยนวิถีการดำรงชีวิตด้วยการเข้าไปทำงานในโรงงานหรือเป็นลูกจ้างของบริษัทห้างร้าน การเข้าไปหาของป่ารวมถึงการเสาะหาน้ำผึ้งด้วยวิธีเดิม ๆ จึงไม่สามารถนำมาเป็นรายได้ที่ยั่งยืนพอเพียงความรู้และทักษะการตีผึ้งจึงนับวันจะเสื่อมสูญไปจากชุมชน อย่างไรก็ตาม หากเข้าไปในหมู่บ้านชาวกะเหรี่ยงราชบุรียังสามารถสอบถามขอดูค้อนตีผึ้งจากผู้อาวุโสในชุมชนได้ พร้อมกับรับฟังเรื่องเล่าจากประสบการณ์ตรงที่ชายชาวกะเหรี่ยงผู้เคยปีนป่าไปเก็บน้ำผึ้งด้วยตนเองจะเล่าด้วยความภาคภูมิใจ



ภาคผนวก จ

ประเพณีผูกแขนเรียกขวัญวันกินข้าวห่อ

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา

กะเหรี่ยงโพล่งบ้านคาหรือชาวไทยตะนาวศรี เป็นกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ตามแนวชายแดน ด้านตะวันตกของจังหวัดราชบุรี-เพชรบุรี จังหวัดราชบุรีจะอยู่ในเขตอำเภอสวนผึ้ง อำเภอปากท่อ และอำเภอบ้านคา เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีวิถีชีวิต และวัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของตนเองมา ยาวนาน มีตำนานที่เล่ากันสืบมาว่า มูลเหตุของการจัดพิธีเรียกขวัญและกินข้าวห่อนี้

เนื่องจากชาวกะเหรี่ยงต้องพลัดบ้านเกิดเมืองนอน ซึ่งอยู่ในประเทศพม่าด้วยเหตุของ ภัยสงคราม ทำให้ผู้คนล้มตายลงเป็นจำนวนมากคนที่หนีตายมาได้จึงนับว่าโชคชะตาที่เร้นแค้น ทุกข์ยากเช่นนี้ผู้ใดที่ยังมีข้าวเหลือก็นำมาแบ่งกันกินและเรียกขวัญให้กำลังใจแก่กัน

บางตำนานเล่าว่า เดือนหล้าคอก หรือเดือน 9 เป็นช่วงที่ผีต่างออกหากินขวัญมนุษย์ หากขวัญผู้ใดถูกกินนั้นหมายถึงว่าต้องเสียชีวิตด้วยเหตุนี้จึงต้องมีการเรียกขวัญให้มาอยู่กับตัว และ เด็กที่เกิดในเดือนหล้าคอกจะได้รับการปฏิบัติเป็นพิเศษ

ไม่ว่าประเพณีผูกแขนเรียกขวัญ (กินข้าวห่อ) นี้จะเกิดจากตำนานใดก็ตามชาว กะเหรี่ยงราชบุรีทุกท้องถิ่นมักกำหนดจัดงานประเพณีนี้เกือบทุกชุมชน โดยจัดขึ้นภายในเดือน 9 ตาม ระบบจันทรคติ แต่ไม่กำหนดวันให้ตายตัวว่าจะเป็นวันข้างขึ้น หรือข้างแรมที่เท่าใดขึ้นอยู่กับความ พร้อม และข้อตกลงร่วมกันของชุมชนซึ่งชุมชนใกล้เคียงมักจะไม่ได้จัดงานประเพณีนี้ในวันเดียวกัน แต่จะจัดให้เหลื่อมวัน เพื่อที่จะได้มีโอกาสไปร่วมงานกับชาวกะเหรี่ยงต่างหมู่บ้าน เมื่ออย่างเข้าเดือน 9 ทางจันทรคติ การเพาะปลูกเสร็จสิ้นแล้ว พืชพันธุ์ธัญญาหารองกองกำลังสะสมธาตุอาหาร ดอกไม้เริ่มผลิดอก ข้าวเริ่มตั้งท้อง ฝนตกโปรยปราย เป็นช่วงที่ชาวกะเหรี่ยงมีเวลาพักรอเวลาเก็บเกี่ยวผลผลิต เพื่อปล่อยให้ฝนฟ้าทำหน้าที่ตามธรรมชาติ ในขณะที่เดียวกันก็เป็นการหลบพักเพื่อ ป้องกันไข้ป่า และโรคภัยไข้เจ็บต่าง ๆ ที่มาพร้อมฤดูฝน ชาวกะเหรี่ยงมีความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องขวัญ ว่าคนเราจะมิขวัญประจำตัวทุกคน กะเหรี่ยงราชบุรีมีความเชื่อว่าคนเรามีขวัญประจำกาย 7 ขวัญ ขวัญชอบออกจากร่างกายท่องเที่ยวไปเรื่อย สาเหตุของการเจ็บปวดก็เนื่องจากขวัญไม่กลับมา อาจ กลับมาได้เพราะหลงทาง หรือถูกผีต่าง ๆ ทำร้ายหรือกักตัวเอาไว้ ดังนั้นการผูกแขนเรียกขวัญ เท่ากับเป็นการสู่ขวัญ ให้ขวัญกลับมาอยู่กับตัวตามเดิม

ประเพณีผูกแขนเรียกขวัญวันกินข้าวห่อของชาวกะเหรี่ยงที่ เพชรบุรี และราชบุรี เกิด จากการที่ผู้รู้ผู้นำทางด้านความเชื่อได้คิดขึ้นมา โดยใช้ข้าวเหนียวห่อด้วยใบผาก (ปัจจุบันใช้ใบตอง) มีน้ำจิ้มที่ทำจากน้ำผึ้ง น้ำอ้อย หรือมะพร้าวชูดกวนด้วยน้ำตาล มาเป็นสื่อในการประกอบพิธีกรรม นอกจากนี้ยังมีกล้วย อ้อย มะพร้าว ดอกดาวเรือง น้ำสะอาด เทียน กำไลเงินและสร้อยขวัญ ด้ายแดง สำหรับผูกข้อมือ ที่สำคัญคือพวงข้าวครู เครื่องประกอบพิธีกรรมเหล่านี้ล้วนมีสัญลักษณ์พื้นฐาน จากชีวิตความเป็นอยู่ทางเกษตรกรรม ดังนั้นจากสมัยก่อนที่เคยเรียกกันว่า ประเพณีกินข้าวห่อ น่าจะเปลี่ยนเรียกใหม่ให้ถูกต้องว่า ประเพณีผูกแขนเรียกขวัญวันกินข้าวห่อ (อั้งหมี่ถ่อง) ตาม

ประเพณีแล้วทุกครัวเรือนจะเตรียมสิ่งของก่อนวันงานประมาณ 2 วัน คือ

วันแรกเป็นการเตรียมใบตองหรือใบผาก มะพร้าว น้ำตาลน้ำผึ้ง เส้นตอกไม้ไผ่ โดยให้ลูกหลานคนในบ้านช่วยกันห่อข้าวซึ่งเป็นข้าวเหนียวดิบห่อด้วยใบตอกหรือใบผากมัดให้แน่นด้วยเส้นตอก เสร็จแล้วนำไปแช่น้ำไว้หนึ่งคืน ข้าวห่อโดยปกตินั้นแบบเป็น 3 แบบคือ ข้าวห่อตัวผู้ หมายถึงพ่อ ข้าวห่อตัวเมียหมายถึงแม่ และข้าวห่อธรรมดาหมายถึงลูก ๆ ข้าวห่อสำหรับทำพิธีกรรมเรียกขวัญเรียกว่า ข้าวครู จะทำเป็นพิเศษมีลักษณะเด่นคือใช้ไม้ไผ่ท่อนเดียวมาชอยซี่ให้เป็นเส้นตอก แล้วมัดห่อข้าวรวมกันเป็นพวง หนึ่งพวงจะมี 27 ห่อ บ้านหนึ่งจะทำ 1 พวงถือเป็นการรวมที่รวมน้อง แต่ถ้าบ้านใดที่มีลูกหลานเกิดเดือนเก้ารวมอยู่ด้วย นอกจากผูกแขนแล้วต้องผูกข้อเท้าด้วย และต้องทำพวงครูเพิ่มอีกหนึ่งพวง แต่พวงนี้จะมิ 29 ห่อ ข้าวครูนี้เมื่อเสร็จพิธีแล้วจะไม่นำมารับประทาน แต่จะนำไปบูชาไว้บนหิ้งพระหรือเอาไว้ที่หัวนอนจนถึงปีต่อไป คนในครอบครัวและญาติพี่น้องมักจะช่วยกันห่อข้าวกรรมที่ครัวเรือนใดมีคนเกิดเดือน 9 จะต้องเตรียมข้าวห่อเป็นพวง โดยใช้ไม้ไผ่รวานานี้ว่ามีหรือแขนงไม้ไผ่ก็ได้ยาวสองเศษ จักแยกเป็นตอกเส้นเล็ก ๆ ให้ได้จำนวนตามต้องการ แต่มักจะทำเกินอายุ เช่น คนที่เกิดเดือน 9 มีอายุ 50 ปี เมื่อจะเตรียมข้าวห่อเพื่อผูกแขนเรียกขวัญ จะต้องจัดตอกเพื่อทำข้าวห่อเป็นพวงให้ได้จำนวนมากกว่า 50 ห่อ มีนัยว่าให้มีอายุยืนยาวมากกว่า 50 ปี

วันที่ 2 จะเริ่มห่อข้าวห่อด้วยหม้อ ปั้นหรือกระทะแล้วแต่จะสะดวกต้มด้วยไม้ฝืน น้ำจิ้มทำด้วยมะพร้าวขูดเกี่ยวกับน้ำตาลหรือน้ำผึ้ง และในตอนหัวค่ำประมาณ 2 ทุ่ม ทุกบ้านจะตีเกราะเคาะปี่ยังปี่จนจุดประทัดเสียงดังทั้งหมู่บ้าน เพื่อให้ขวัญที่อยู่ห่างไกลได้ยินเมื่อได้ยินแล้วจะได้เดินทางกลับมาบ้าน คืนนี้ทุกบ้านจะเปิดประตูหน้าต่างทุกบานเพื่อให้ขวัญเข้าบ้าน พิธีเรียกขวัญจะเริ่มโดยผู้เฒ่าในบ้านจะนำกระบุงหรือกระดิ่งใส่ข้าวห่อ กล้วย อ้อย มะพร้าว ดอกดาวเรือง น้ำสะอาด เทียน พวงข้าวครูและด้ายแดง และกำไรสร้อยขวัญ เตรียมไว้สำหรับขวัญที่จะมาคืนและใช้ยกมาวางไว้ที่หัวบันไดบ้านแล้วใช้ไม้คดข้าวหรือทัพพี (นุระ) เคาะที่หัวบันไดบ้านพร้อมกล่าวคำเรียกขวัญ มีความหมายชักชวนเรียกขวัญที่ไปอยู่ตามที่ต่าง ๆ ให้กลับมา ซึ่งมักจะมีข้อความคล้ายกันทุกบ้าน “ขวัญเอ๋ยขวัญอยู่ในดงมา อยู่ในป่ามา อยู่กับผีมา อยู่กับสางมา ขวัญจงอย่าไปอยู่กับผีกับสาง ไม่ใช่เพื่อน ไม่ใช่พวก ไม่ใช่ฝูงเรา ขวัญในดง อยู่ในห้วยมา อยู่ในหนองมา อยู่ในทุ่งมา มาอยู่กับพ่อกับแม่ มาอยู่กับลูกกับแม่ มาอยู่กับลูกกับเมีย (กับผัว) มาผูกแขนมาคืนข้าวห่อ อย่าได้ไปเที่ยวจนไกล” (ทองใบ, เป็ง สัมภาษณ์ มกราคม 2552)

พิธีเรียกขวัญจะทำอีกที่ตอนย่ำรุ่ง เริ่มด้วยผู้เฒ่าจะเคาะหัวบันไดบ้านและวงกบประตูบ้านพร้อมกล่าวคำเชิญขวัญที่อยู่ไกลยังเดินทางมาไม่ถึง ต่อจากนั้นลูกหลานจะมีนั่งรวมตัวกันที่หน้าระเบียงบ้าน เพื่อให้ผู้เฒ่าผูกข้อมือด้วยด้ายแดงเพื่อเป็นการรับขวัญ ลูกหลานจะได้การผูกแขน

เรียกขวัญเรียงตามลำดับอายุจากมากไปหาน้อย ในการผูกข้อมือด้วยด้ายแดงนั้นจะนำเส้นด้ายไปจุ่มน้ำก่อน ผู้เฒ่าจะดึงเส้นด้ายถวนที่แขนพร้อมกล่าวคำเรียกขวัญพันสามรอบ ผูกด้วยเงื่อนตายสมัยก่อนใครผูกติดแขนไว้ได้ชนปียิ่งดีถือเป็นสิริมงคลแก่ตนเอง เมื่อผูกเสร็จแล้วผู้เฒ่าจะเอาข้าวห่อ ยอดดาวเรือง กับเศษด้ายแดงวางบนศีรษะผู้รับขวัญ แล้วหยิบมาถือไว้ ดอกดาวเรืองนำมาเหน็บไว้ที่หู หลังการผูกแขนเรียกขวัญให้ลูกหลานเสร็จก็พอลถึงรุ่งอรุณของวันใหม่ พอลถึงตอนสายเป็นเวลาทีครอบครัวและญาติพี่น้องพร้อมหน้าร่วมกันกินข้าวห่อ คนหนุ่มสาวจะออกเดินเที่ยวไปทั่วหมู่บ้าน จะขึ้นไปเที่ยวบ้านไหนก็ได้ ขึ้นบ้านไหนก็มีข้าวห่อออกมาต้อนรับ นับว่าประเพณีการผูกแขนเรียกขวัญ เป็นเครื่องผูกมัดรักษาความสัมพันธ์ของครอบครัวและเครือญาติของชาวกะเหรี่ยงมาจนถึงทุกวันนี้ เดิมทีเด็วผู้ที่ทำหน้าที่เรียกขวัญจะเป็นหน้าที่ของญาติผู้ใหญ่ทางฝ่ายหญิง เพราะไม้คดข้าว (นุระ) คือสัญลักษณ์และสื่อความหมายถึงแม่บ้าน ผู้ประกอบพิธีกรรมจึงน่าจะเป็น ย่ายาย หรือทวดของครอบครัวนั้น ๆ พื้นฐานโครงสร้างทางสังคมของกะเหรี่ยงโพล่งให้ความสำคัญกับการสืบเชื้อสายทางฝ่ายหญิง รวมถึงเมื่อแต่งงานแล้วฝ่ายชายต้องมาอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงหลังการแต่งงาน เป็นผู้รับและสืบทอดในการประกอบพิธีกรรมของหมู่บ้าน ในสมัยก่อนการผูกแขนจะผูกให้ลูกสาวก่อน แม้จะมีลูกชายจะมีอายุมากกว่าก็จะผูกให้ทีหลัง ในวันนั้นถ้ามีแขกมาบ้านก็จะเชิญเข้าร่วมพิธีการผูกแขนด้วย เป็นการให้เกิดคติเสมือนว่าเป็นญาติพี่น้องกัน สมัยแรก ๆ มีการตั้งประรำพิธีกลางหมู่บ้าน เพื่อให้ทุกคนได้พบปะสังสรรค์กินข้าวห่อพร้อมกัน ผู้ใหญ่จะเปิดโอกาสหนุ่มสาวอยู่ใกล้ชิด เป่าแคนร้องเพลงเกี่ยวพาราสีเป็นที่สนุกสนาน หลังจากหลังนั้นต่างแยกย้ายออกไปเยี่ยมญาติต่างหมู่บ้าน (พระเจ้า สัมภาษณ์ มกราคม 2552) พี่น้องชาวกะเหรี่ยงต่างหมู่บ้านจะเดินเที่ยวตามหมู่บ้านต่าง ๆ จากเพชรบุรีและประจวบคีรีขันธ์จะเดินทางมาร่วมงานด้วย ดังนั้นแต่ละหมู่บ้านจะจัดงานไม่พร้อมกัน เพื่อให้คนต่างหมู่บ้านได้มาเที่ยวหาสูกัน ส่วนใหญ่จะกำหนดวันพระเป็นเกณฑ์ คือแรม 8 ค่ำ แรม 15 ค่ำ ขึ้น 8 ค่ำ และ ขึ้น 15 ค่ำ ปัจจุบันมักจะกำหนดให้ตรงกับวันเสาร์อาทิตย์ เพื่อให้ลูกหลานที่ไปเรียนหรือออกไปทำงานที่อื่นได้กลับมาร่วมพิธีพร้อมหน้ากัน

เมื่อเสร็จพิธีแล้ว บรรดาหนุ่มสาวต่างพากันไปเยี่ยมเยือนแวะขึ้นบ้านเพื่อชิมข้าวห่อของครัวเรือนอื่น ๆ บ้างก็ร้องเพลงหรือตั้งวงเล่นสะบ้า เล่นดนตรี เป่าแคน และการละเล่น อื่น ๆ กันอย่างสนุกสนาน เดือนเก้าหรือเดือนหล้าดอก นับเป็นช่วงเวลาที่พืชผลกำลังงอกงาม ช่วงเวลาหลายเดือนที่ผ่านมาต้องกรำงานเหน็ดเหนื่อย ตามวิถีชีวิตที่อยู่ป่าอยู่เขาการปลูกพืชต้องอาศัยฝนฟ้าตามฤดูกาลขณะที่รอการเก็บเกี่ยวพืชผล ในช่วงปีที่อยู่ในป่าได้ออกเดินทางไปตามที่ต่าง ๆ ย่อมประสบกับเหตุร้ายเจอเสือสาฎคผีทำให้เจ็บไข้ได้ป่วย ขวัญย่อมไม่อยู่กับเนื้อกับตัว นับเป็นภูมิปัญญาของชาวกะเหรี่ยงที่จัดให้มีงานกินข้าวห่อผูกแขนเรียกขวัญ เป็นสื่อให้ลูกหลานกลับมาบ้านรวมญาติ

ผูกประสานเชื่อมความสัมพันธ์ของคนในครอบครัว ความสำคัญของงานประเพณีกิน ข้าวห่อ นอกจากจะเป็นโอกาสดีที่สมาชิกของครอบครัว ทั้งที่อยู่ในชุมชนและคนที่ออกไปทำงานข้างนอก จะได้กลับมาเยี่ยมบ้านและอยู่กันพร้อมหน้าแล้ว ยังเป็นประเพณีเพื่อยืนยันถึงความเป็นกลุ่มคนที่มี รากเหง้าทางวัฒนธรรมและแสดงตัวตนในฐานะผู้คนของสังคมไทย ในปัจจุบันวิถีชีวิตของชาว กะเหรี่ยงได้พัฒนาขึ้นในทุก ๆ ด้าน เช่น การศึกษา สภาพบ้านเรือนที่อยู่อาศัย การแต่งกาย ประเพณี วัฒนธรรมที่ผสมกลมกลืน แต่ที่ยังหลงเหลืออยู่คือประเพณีกินข้าวห่อ ที่ยังเหลืออยู่เพียงประเพณี เดียวเท่านั้น



ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา



ผลงานวิจัยนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา



รูปภาพที่ 1 แผนที่แสดงที่ตั้งของอำเภอบ้านคา



รูปภาพที่ 2 การแต่งกายของชาวกะเหรี่ยงบ้านคาเมื่อประมาณปี พ.ศ. 2504



รูปภาพที่ 3 ลักษณะบ้านแบบเก่าของกะเหรี่ยงที่ยังมีให้เห็นอยู่ในหมู่บ้าน



รูปภาพที่ 4 การรำรำประกอบเสียงแคนของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา



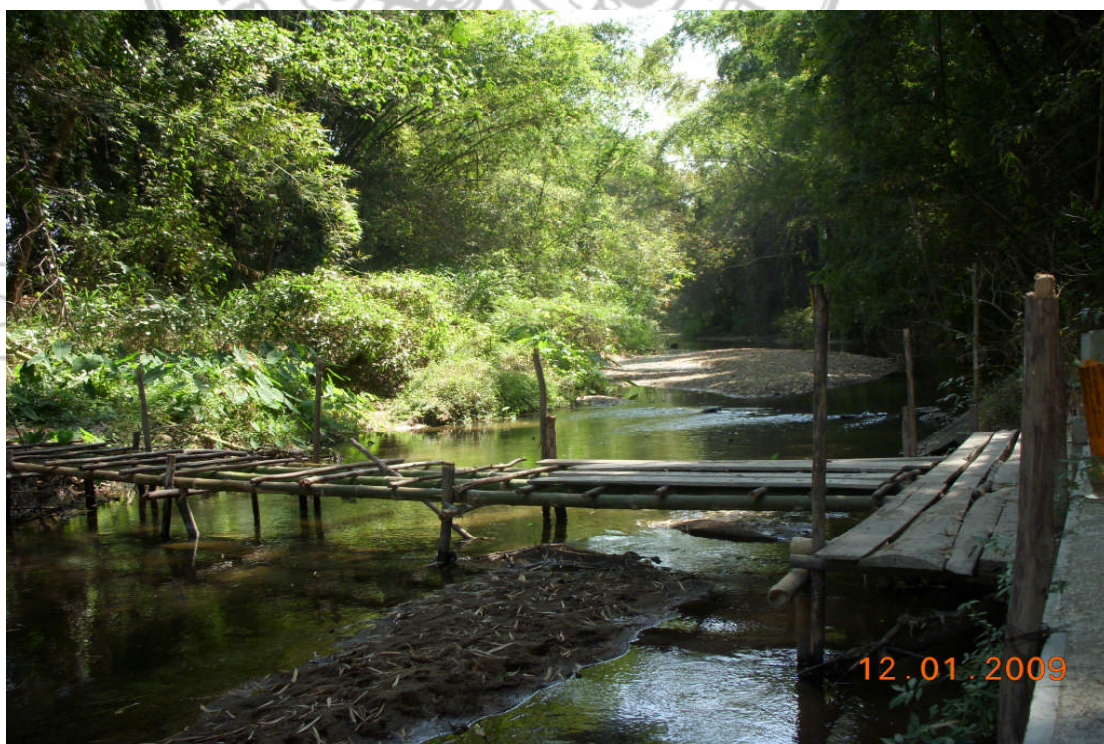
รูปภาพที่ 5 ต้นไม้ใหญ่ประจำหมู่บ้าน



รูปภาพที่ 6 การบวชป่าของชาวกะเหรี่ยงบ้านคา



รูปภาพที่ 7 วิธีชีวิตของชาวกะเหรี่ยงที่ยังคงใช้น้ำจากลำห้วย



รูปภาพที่ 8 ลำห้วยที่ตื้นเขินเป็นผลมาจากการทำเหมืองแร่



รูปภาพที่ 9 การทำเหมืองแร่ในพื้นที่อำเภอบ้านคา



รูปภาพที่ 10 พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ เสด็จเยี่ยมราษฎรบ้านคา เมื่อวันที่ 23 พฤษภาคม พ.ศ. 2518



รูปภาพที่ 11 การทำบุญสร้างน้ำปัดทองแห่รูปเหมือนหลวงพ่อนวม วัดแจ้งเจริญ



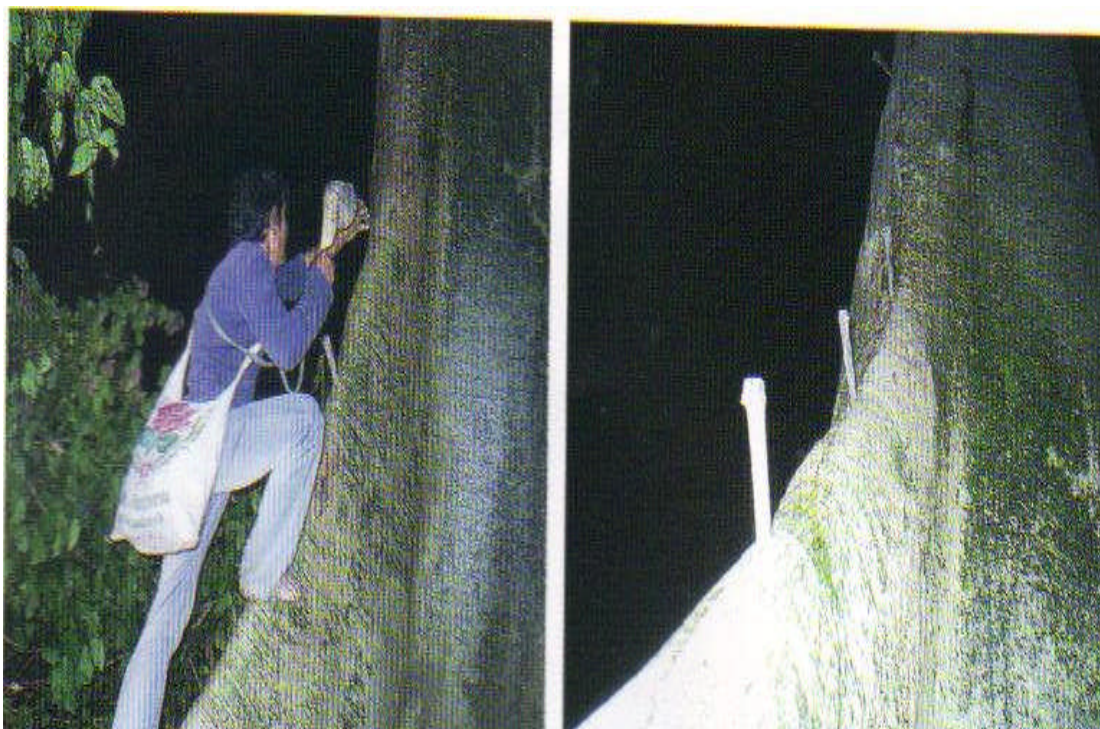
รูปภาพที่ 12 ชาวกะเหรี่ยงบ้านคาและชาวไทยในพื้นที่ร่วมกันตักบาตร



รูปภาพที่ 13 เจดีย์บรรจุอัฐิหลวงปู่เทศน์ เทศน์รังสี บนยอดเขาของวัดป่าพระธาตุเขาน้อย ศูนย์รวมจิตใจของชาวกะเหรี่ยงและคนไทยในพื้นที่



รูปภาพที่ 14 การทำพิธีขอมาต้นไม้ก่อนขึ้นไปเก็บน้ำหวานจากรังผึ้ง



รูปภาพที่ 15 การตอกทอยด้วยลิ้มไม้ไผ่เพื่อใช้ในการป็นชิ้นต้นไม้



รูปภาพที่ 16 ตัวตอก ลิ้มที่ทำไม้ไผ่ และขวดบรรจุน้ำผึ้ง



รูปภาพที่ 17 การห่อข้าวห่อ (อั้งหมีถ่อง) ด้วยใบตอง



รูปภาพที่ 18 ข้าวห่อเมื่อต้มเสร็จแล้ว น้ำจิ้มที่ทำจากน้ำผึ้ง และมะพร้าวขูดคั่วกับน้ำตาล



รูปภาพที่ 19 การแต่งกายของเด็กผู้หญิงชาวกะเหรี่ยง และเครื่องปั่นฝ้าย



รูปภาพที่ 20 การแต่งกายของเด็กนักเรียนโรงเรียนอนุบาลบ้านคา

ประวัติผู้วิจัย

ชื่อ – สกุล

นายวุฒินันท์ แทนนิต

ที่อยู่

35/16 หมู่ 9 ตำบลคอนตะโก อำเภอเมือง จังหวัดราชบุรี 70000

ประวัติการศึกษา

พ.ศ. 2549

สำเร็จการศึกษาปริญญาศิลปศาสตร สาขาการจัดการทั่วไป
มหาวิทยาลัยราชภัฏสวนดุสิต

พ.ศ. 2550

ศึกษาระดับปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการจัดการ
ภาครัฐและเอกชน บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร

ผลงานวิจัยนักศึกษา ระดับบัณฑิตศึกษา