

## บทที่ 2

### ทบทวนแนวคิดและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

เนื้อหาในบทนี้ได้แบ่งเป็น 4 ประเด็นดังนี้

2.1 แนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง (Political ecology)

2.2 แนวคิดการเมืองเชิงพื้นที่

2.3 การต่อสู้ดิ้นรนของคนชายขอบของสังคม

2.3 แนวคิดเรื่อง ผู้กระทำ (Agency)

#### 2.1 แนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง

ในการทำความเข้าใจการต่อสู้ดิ้นรนของชาวมลารี่ในฐานะของคนชายขอบของสังคมที่ถูกกีดกันในการจัดการทรัพยากรครั้งนี้ ผู้วิจัยอาศัยแนวทางของนิเวศวิทยาการเมืองเป็นหลัก โดยแนวคิดนี้มีที่มาจากความตระหนักว่า กระบวนการทางนิเวศวิทยาไม่สามารถเข้าใจได้จากบริบทภายนอกของความสัมพันธ์ทางการผลิตของท้องถิ่นกับระบบเศรษฐกิจในระดับมหภาค ทั้งนี้เพื่อวิพากษ์นักคิดสายมัลธัสใหม่ (Neo-Malthusian) ที่อธิบายปัญหาความเสื่อมโทรมของสภาพแวดล้อม ความไม่มั่นคงด้านอาหารและความอดอยากรวมถึงความขัดแย้งในทรัพยากรว่าเป็นปัญหาจากแรงกดดันด้านประชากร (Durham, 1979; Harvey, 1977; Richards, 1983; Watts, 1983 อ้างใน Moore, 1996) และรวมถึงความไม่พอใจต่อแนวคิดเรื่อง "การปรับตัว" (Adaptation) และ "สมดุลของระบบจากภายใน" (homeostasis) อันเป็นแนวทางที่นิเวศวิทยาวัฒนธรรม (Cultural ecology) นำมาศึกษาซึ่งมักทำให้ละเลยประเด็นของอำนาจและประวัติศาสตร์ของความสัมพันธ์ทางสังคมอันมีอิทธิพลต่อการใช้ทรัพยากร (Durham, 1995; Watts, 1983; Zimmerer, 1994 อ้างใน Moore, 1996)

เมื่อถูกวิพากษ์ว่ามีลักษณะเป็นแบบนีโอมาร์กซิสต์กำหนดมากเกินไป (Deterministic neo-Marxism) หลังทศวรรษ 1980s จนถึงทศวรรษ 1990s แนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองก็นำเอาแนวคิดด้านอื่นๆ มาใช้มากขึ้น โดยหัวใจสำคัญยังอยู่ที่การทำความเข้าใจในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มต่างๆ ซึ่งเต็มไปด้วยความไม่เท่าเทียมกันในการต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากร โดยแนวคิดเรื่องอำนาจได้รับการสร้างขึ้นใหม่ว่าหมายถึง การควบคุมที่คนกลุ่มหนึ่งมีอยู่เหนือสิ่งแวดล้อมของคนอีกกลุ่มหนึ่งโดยได้รวมไปถึงความเข้าใจที่ว่า การควบคุมนั้นกระทำต่อสิ่งที่เป็นวัตถุและที่ไม่ใช่วัตถุ ต่อมาภายหลังด้วยอิทธิพลจากทฤษฎีวาทกรรมและทฤษฎีหลังโครงสร้างนิยม

งานศึกษาในแนวนิเวศวิทยาการเมืองช่วงทศวรรษ 1990s ก็หันมาพิจารณาเกี่ยวกับการเมืองเรื่อง ความหมายและการผลิตสร้างความรู้อย่างจริงจังมากขึ้น (ชูศักดิ์ วิทยาภัก, 2545)

ชูศักดิ์ วิทยาภัก (2543) กล่าวถึงนิเวศวิทยาการเมืองว่าเป็นแนวคิดที่ได้รับการพัฒนาขึ้นมาเพื่อศึกษาและวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม โดยนำเอาแนวการวิเคราะห์เชิงเศรษฐศาสตร์การเมืองมาผสมผสานกับหลักทางนิเวศวิทยา ประเด็นการศึกษาที่สำคัญอยู่ที่การควบคุม การเข้าถึง การอนุรักษ์ และการเป็นเจ้าของทรัพยากรธรรมชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาเกี่ยวกับระบบกรรมสิทธิ์ การต่อสู้เพื่อช่วงชิงความมีอำนาจเหนือกว่าในการจัดการทรัพยากร ระหว่างรัฐ ระบบตลาดและสถาบันชุมชน รวมตลอดถึงผู้มีส่วนเกี่ยวข้องอื่นๆ (Stakeholders) ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมในระดับต่างๆ

เมื่อนำกรอบแนวคิดของนิเวศวิทยาการเมืองมาอธิบายกรณีของประเทศไทย จึงเห็นได้ว่า แม้ไม่เคยตกเป็นอาณานิคม แต่รัฐไทยก็มีการนำวาทกรรมแบบอาณานิคมมาใช้เพื่อครอบครองทรัพยากรและควบคุมผู้คนในดินแดนผ่านการสร้างความหมายต่อพื้นที่ภายใต้อำนาจรัฐชาติ โดยการสถาปนาอำนาจของประเทศไทยที่กระทำผ่านการอ้างความหมายต่อพื้นที่และดินแดนนำไปสู่ความชอบธรรมของอำนาจรัฐชาติในการควบคุมและกีดกันผู้คนบนพื้นที่โดยเฉพาะชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ จากการเข้าถึงทรัพยากร (Vandergaest and Peluso, 1995)

การเกิดขึ้นของปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐและการแย่งชิงอำนาจในการจัดการป่า ระหว่างรัฐกับชุมชนที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ป่าจึงเกี่ยวข้องมาอย่างยาวนานกับประวัติศาสตร์การก่อตัวของรัฐชาติสมัยใหม่ที่น่ารอบคอบคิดเรื่องอาณาเขตของรัฐที่ชัดเจนมาใช้ด้วย แม้นัยหนึ่งจะเพื่อปกป้องการถูกแย่งยึดพื้นที่จากจักรวรรดินิยมอังกฤษ แต่อีกด้านนั้นก็ปฏิเสธการตั้งถิ่นฐานในเขตป่าเพื่อกีดกันคนบางกลุ่มออกไปเพื่อปกป้องไม้สักที่เป็นผลประโยชน์ของรัฐ ทำให้ชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ ในเขตป่าถูกขูดเส้นให้อยู่ในชายขอบของสังคม (Sturgeon, 1996)

กระบวนการขยายอำนาจรัฐชาติเหนือดินแดน (Territorialization) อันเป็นเทคโนโลยีทางอำนาจที่สำคัญของรัฐชาติสมัยใหม่ จึงสะท้อนให้เห็นการจัดระเบียบบนพื้นที่เพื่อจัดการทรัพยากรอย่างป่าไม้ตามความต้องการและวัตถุประสงค์ของรัฐ โดยที่รัฐมีวิธีดำเนินการ 3 ขั้นตอน คือ ขั้นตอนแรก การใช้กฎหมายหรือพระราชบัญญัติประกาศให้พื้นที่ดินภายใต้ราชอาณาจักรของประเทศไทยเป็นพื้นที่ของรัฐไทย โดยกำหนดให้พื้นที่ที่อยู่อาศัยอยู่ภายใต้อำนาจควบคุมของกรมที่ดิน และพื้นที่ที่รกร้างว่างเปล่าหรือพื้นที่ป่าให้อยู่ภายใต้อำนาจควบคุมจัดการของกรมป่าไม้ ขั้นตอนที่สองคือ การจัดทำแผนที่ป่าไม้ให้เป็นพื้นที่ป่าสงวนและเขตพื้นที่ป่าอนุรักษ์ โดยกำหนดกฎระเบียบการเข้าใช้ประโยชน์ต้องมีอำนาจจากรัฐมารับรองและขั้นตอนที่สาม คือ การกำหนด

กิจกรรมต่อพื้นที่ตามที่ได้กำหนดให้พื้นที่ที่มีความหมายตามหน้าที่อันสอดคล้องกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เช่น พื้นที่ตามชนิดและความลาดชันของดิน พื้นที่ตามคุณภาพลุ่มน้ำ เป็นต้น (Vandergeest and Peluso, 1995)

ดังนั้น การขยายอำนาจหรือการช่วงชิงอำนาจเหนือพื้นที่ของรัฐจึงไม่เพียงแต่ใช้กำลังทางทหารเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงการช่วงชิงความหมายของพื้นที่ด้วย ดังเช่นการนำความคิดเรื่องการอนุรักษ์ทรัพยากรมาใช้ก็เป็นเทคโนโลยีทางอำนาจแบบหนึ่งของรัฐเพราะในขณะที่ปล่อยให้กลุ่มทุนเข้ามาหาผลประโยชน์จากป่าได้นั้น รัฐกลับนำการอนุรักษ์ป่าไปใช้ในการกีดกันชุมชนท้องถิ่นโดยละเอียดว่าชุมชนเองก็มีระบบจารีตในการจัดการป่าของตนเช่นกัน การอนุรักษ์ในที่นี้จึงถูกนำมาใช้ในเชิงวาทกรรมมากกว่าที่จะต้องการอนุรักษ์ป่าอย่างจริงจัง จึงกล่าวได้ว่า สิ่งนี้แสดงถึงความลึกลับในแนวทางการอนุรักษ์ป่าของรัฐด้วย (Anan, 1996)

อย่างไรก็ตาม ในการวิเคราะห์ปัญหาความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากรโดยแนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองนั้น มีประเด็นที่ Moore (1996) ได้ตั้งข้อสังเกตการวิเคราะห์ความขัดแย้งทางสิ่งแวดล้อมในประเทศโลกที่ 3 โดยอาศัยแนวทางนิเวศวิทยาการเมืองว่า งานศึกษาจำนวนมากยังคงใช้กรอบการวิเคราะห์ในระดับมหภาคซึ่งทำให้มองข้ามปัจจัยเงื่อนไขที่สำคัญ 2 ประการของความขัดแย้งในทรัพยากรของประเทศโลกที่ 3 ได้แก่ ประการแรก การเมืองในระดับจุลภาค (Micropolitics) อันเกี่ยวข้องกับการต่อสู้ดิ้นรนของชาวบ้านเพื่อการเข้าถึงทรัพยากรในการผลิตและประการที่สอง การช่วงชิงเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic contestation) ซึ่งเป็นส่วนประกอบในการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อเข้าถึงทรัพยากร โดย Moore เห็นว่า แม้การวิเคราะห์ระดับมหภาคจะมีความจำเป็นในการวิเคราะห์ความขัดแย้งในทรัพยากร แต่การใส่ใจกับโครงสร้างมหภาคมักจะละเลยความแตกต่างหลากหลายในระดับท้องถิ่นของผู้ใช้ทรัพยากรโดยเฉพาะอย่างยิ่งความไม่เสมอภาคกันในการผลิตอันเป็นผลมาจากความสัมพันธ์ทางชนชั้น เพศสภาพ ความเป็นชาติพันธุ์และช่วงวัยด้วย ซึ่งทั้งหมดต่างก็ปะทะประสานกันอยู่ตลอดเวลาโดยมีผลต่อการตัดสินใจในการใช้ทรัพยากรในท้องถิ่น รวมไปถึงการต่อสู้ดิ้นรนที่แตกต่างหลากหลายในวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมอันเกี่ยวข้องกับ การช่วงชิงการอ้างสิทธิในทรัพยากรผ่านการใช้ความหมายทางวัฒนธรรม (Cultural idioms) ในบริบทของการเมืองท้องถิ่นนั่นเอง

แต่เมื่อนำแนวคิดทางวัฒนธรรมมาใช้เพื่อทำความเข้าใจในการต่อสู้ดิ้นรนของของผู้คนในการเข้าถึงทรัพยากรมากขึ้นแล้ว การวิเคราะห์ประเด็นการศึกษาในครั้งนี้จึงจำเป็นต้องนำแนวคิดที่จะช่วยวิเคราะห์ประเด็นปัญหาเพื่อเปิดให้เข้าใจถึงความซับซ้อนเลือนไหลของการต่อสู้ของผู้คนในการเมืองเชิงวัฒนธรรมด้วย ดังจะเห็นในประเด็นต่อๆ ไป

## 2.2 แนวคิดการเมืองเชิงพื้นที่

ในมิติของการศึกษาเรื่องพื้นที่ พื้นที่มีหลายประเภท คือ พื้นที่ทางกายภาพ (Physical space) พื้นที่ภายในจิตใจของปัจเจก (Mental space) และพื้นที่ทางสังคม (Social space) (M.Dear, 1997 อ้างในอภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2543) อย่างไรก็ตาม พื้นที่ทั้งสามแบบอันดูเหมือนว่า แยกส่วนจากกันนั้น สำหรับนักคิดสายทฤษฎีหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) เช่น Lefebvre กลับเห็นว่า ในการเข้าใจชีวิตทางสังคมของผู้คนนั้น เราต้องหันมาทบทวนความคิดต่อสิ่งที่เรียกว่า "พื้นที่" (Space) อีกครั้ง ทั้งนี้เพื่อจะก้าวพ้นไปจากการมองอาณาบริเวณต่างๆ แยกออกจากกันอันได้แก่ อาณาบริเวณทางกายภาพ (Physical sphere) อาณาบริเวณภายในจิตใจ (Mental sphere) และอาณาบริเวณทางสังคม (Social sphere) (Lefebvre, 1974 อ้างใน Kahn, 2000)

สำหรับ Lefebvre แล้ว พื้นที่ที่เป็นเป็นอาณาบริเวณที่สิ่งต่างๆ มาปะทะประสานกันอย่างหลากหลาย นั่นคือ เป็นอาณาบริเวณซึ่งสิ่งที่เข้าใจว่าแบ่งแยกออกจากกันอย่าง กายภาพและจิตใจ รูปธรรมและนามธรรม ต่างมีปฏิสัมพันธ์และส่งอิทธิพลแก่กันและกันในอาณาบริเวณที่ Lefebvre ให้ความสนใจและเรียกมันว่า "พื้นที่ที่สาม" (Thirdspace) อันได้แก่ พื้นที่ทางสังคม (Social space) และพื้นที่ของการดำรงชีวิต (Lived space) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ พื้นที่ที่สามเป็นอาณาบริเวณซึ่งพื้นที่อีก 2 แบบมาปะทะประสานกัน โดย Lefebvre เรียกว่า พื้นที่ที่หนึ่ง (Firstspace) อันได้แก่ พื้นที่กายภาพ ในความหมายของพื้นที่อันมีอยู่จริงของโลกเชิงวัตถุ (Real material world) กับพื้นที่ที่สอง (Secondspace) อันได้แก่ พื้นที่ในจิตใจอันเกิดจากการตีความ (Conceived space) ในความหมายของพื้นที่จากการตีความผ่านจินตนาการแทนความจริงของพื้นที่ (Imagined representations of spatiality) (Soja, 1996) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้ยกประเด็นเรื่องพื้นที่ที่สามไปไว้ในหัวข้อ 2.4 ที่กล่าวถึงแนวคิดเรื่อง ผู้กระทำ เพื่อแสดงให้เห็นว่าพื้นที่ที่สามมีความจำเป็นต่อความเข้าใจในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ของคนชายขอบและทำให้เห็นการเมืองเชิงพื้นที่ได้อย่างไร

ก่อนหน้าที่จะมโนทัศน์เรื่องพื้นที่ที่จะเข้ามายึดครองพื้นที่ในทฤษฎีสังคมศาสตร์นั้น พื้นที่ถูกมองในแง่ความเป็นจริงเชิงเรขาคณิตที่สามารถตวงวัดได้ในเชิงปริมาตร การศึกษาพื้นที่ในลักษณะนี้จึงเป็นการมองพื้นที่ในฐานะความจริงเชิงประจักษ์ มีอยู่ในโลกของสสาร ในแง่นี้พื้นที่จึงกลายเป็นสิ่งที่ "ว่างเปล่า" คือปลอดพ้นจากการให้คุณค่า ไม่ขึ้นอยู่กับการใช้ผลประโยชน์ของใครจึงปลอดจากอำนาจและการเมือง ความเป็นกลางโดยธรรมชาติในสามัญสำนึกของคนทั่วไป (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2543)

แต่สำหรับนักคิดสายทฤษฎีหลังสมัยใหม่ กลับมองพื้นที่ในฐานะสิ่งประดิษฐ์ทาง

วัฒนธรรมที่ประจุไว้ด้วยความหมาย (Coded space) พื้นที่ทางกายภาพต่างๆ เช่น เกาะ ป่า สวนสาธารณะในเมือง หรือพื้นที่ในบ้านเรือนมิได้เป็นเพียงวัตถุหรือที่ว่างหรือสภาพแวดล้อมข้างนอกตัวเราที่มีไว้เพื่อให้คนใช้ประโยชน์เท่านั้น วิธีการจัดการพื้นที่สะท้อนวิถีคิดที่เรามีต่อพื้นที่ ลักษณะที่ชาวบ้านใช้สอยพื้นที่ในป่าทำให้เราทราบว่ามีภาพของป่าที่ในฐานะพื้นที่ที่มีความศักดิ์สิทธิ์ มีจารีตข้อห้ามและพิธีกรรมอันเกี่ยวข้องกับพื้นที่ สิ่งเหล่านี้จึงสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติ คนกับสิ่งเหนือธรรมชาติ และความสัมพันธ์ระหว่างคนในหมู่บ้านที่ใช้พื้นที่ป่านั้น (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2543) นั่นคือ พื้นที่ต่างๆ จึงมิได้ว่างเปล่า แต่กลับบรรจุเนื้อหาของความสัมพันธ์ทางสังคมเอาไว้ พื้นที่ในแง่นี้จึงมิใช่วัตถุสิ่งของที่ไร้ชีวิตชีวา แต่มีนัยยะว่าเป็นความสัมพันธ์ทางสังคมด้วย (Lefebvre, 1991)

ยิ่งไปกว่านั้น พื้นที่ต่างๆ ที่ห้อมล้อมเราอยู่ในสังคม ก็ยังเป็นพื้นที่ทางการเมือง (Political space) แบบหนึ่งด้วย เป็นการเมืองของพื้นที่ (The politics of space) และเป็นพื้นที่ของการเมือง (The space of politics) ที่สังคมแต่ละแบบ แต่ละยุคสมัยก็มีภาคปฏิบัติการ จารีตปฏิบัติว่าด้วยพื้นที่ (The spatial practices) แตกต่างกันไป ฉะนั้น พื้นที่จึงมิใช่เรื่องธรรมชาติล้วนๆ แต่พื้นที่เป็นเรื่องของการช่วงชิงการนำ (Hegemony) ในการกำหนดกติกา กฎเกณฑ์ ในการสร้าง ควบคุม ตรวจสอบ การระบุ การให้คุณค่าความหมาย และการกำหนดความสูงต่ำของพื้นที่หรือสถานที่แบบต่างๆ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ พื้นที่จึงมิใช่สิ่งที่ไร้เดียงสา เป็นกลาง เป็นธรรมชาติ ตายตัวและหยุดนิ่งอย่างที่วิชาภูมิศาสตร์กายภาพพยายามเสนอ แต่พื้นที่เป็นเรื่องของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และเป็นเรื่องของการเมือง (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2542) หรือกล่าวได้ว่าวิถีคิดเกี่ยวกับพื้นที่ไม่สามารถแยกออกจากเรื่องของความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้ ในสังคมเราจึงสามารถเห็นถึงความเกี่ยวพันกันระหว่างพื้นที่กับอำนาจโดยดูได้จากที่อำนาจของสังคมเป็นอำนาจที่แฝงมาในรูปของการจัดระบบ ระเบียบพื้นที่ที่ดำรงอยู่ (Lefebvre, 1995 อ้างในไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2542)

อย่างไรก็ตาม การกล่าวถึงอำนาจของสังคมที่แฝงมากับการจัดการพื้นที่แบบต่างๆ ยังไม่เพียงพอหากไม่กล่าวถึงประเด็นของความรู้ของพื้นที่ เมื่อพื้นที่เป็นเรื่องของการผลิตความหมาย บรรดาองค์ความรู้ต่างๆ ที่ดำรงอยู่เกี่ยวกับพื้นที่จึงมีฐานะเป็นเทคนิควิทยาการในการตอกย้ำผลิตซ้ำพื้นที่เหล่านั้นด้วย ฉะนั้น พื้นที่ ความรู้และอำนาจจึงแยกจากกันไม่ออก (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2542) หรือเป็นดังที่ Lefebvre ได้อธิบายถึง การศึกษาศาสตร์ของพื้นที่ (Science of space) ว่านอกจากจะต้องอธิบายถึงสิ่งที่บรรจุในพื้นที่อย่างวาทกรรมแล้ว ก็ยังจะต้องเพิ่มความสนใจให้การผลิตสร้างความรู้ของพื้นที่ (Knowledge of space) และการผลิต

สร้างตัวของพื้นที่ (Production of space) ด้วย นั่นคือ Lefebvre ต้องการชี้ให้เห็นปฏิบัติการทางการเมืองของการใช้ความรู้นั้นเอง (Lefebvre, 1974 อ้างใน Kahn, 2000) พื้นที่ ความรู้และอำนาจจึงไปด้วยกันเสมอและถือเป็นสาระสำคัญของสิ่งที่เรียกว่า "การเมืองของพื้นที่"

นอกจากนี้ หากเรามองพื้นที่อย่างทรัพยากรและดินแดนในฐานะพื้นที่แบบหนึ่งแล้ว เราก็มักจะพบว่าพื้นที่ดังกล่าวมีความสัมพันธ์กับการสร้างความเป็นตัวตนของผู้คนทั้งระดับปัจเจกและส่วนรวมเสมอมาเพราะในการนิยามความหมายเราจำต้องลากเส้นแบ่งสิ่งนั้นออกจากสิ่งที่มีไม่ใช่สิ่งนั้น การสร้างอัตลักษณ์แก่ตัวเราหรือสิ่งต่างๆ จึงสัมพันธ์กับการสร้างพื้นที่ของความแตกต่างและการลากเส้นพรมแดนเสมอ วิธีคิดเชิงพื้นที่จึงไม่อาจแยกออกจากการรับรู้เกี่ยวกับตัวตนและการจัดระยะห่างระหว่างเรากับสิ่งอื่นได้ (อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2543)

ดังกรณีของประเทศไทย นอกจากจะใช้วาทกรรมจำแนกแยกแยะพื้นที่ตามลักษณะทรัพยากรเพื่อควบคุมการเข้าถึงทรัพยากรแล้ว ประเทศไทยยังมีการนำวาทกรรมที่ใช้พื้นที่มาจัดจำแนกแยกแยะกลุ่มชาติพันธุ์ในดินแดนรัฐ (Ethno-spatial discourses) (Thongchai, 2000) มีผลให้เกิดการแบ่งประเภทของผู้คนตามลักษณะทางชาติพันธุ์โดยพื้นที่ด้วย จนทำให้ชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ กลายเป็นคนอื่นในดินแดนรัฐชาติ (The others within) โดยมีนัยของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ศูนย์กลางอำนาจอย่างกรุงเทพฯ เป็นพื้นที่ซึ่งยึดกุมความเป็นเจ้า ในขณะที่จัดจำแนกคนอื่น (The others) ให้มีลักษณะที่แปลกประหลาด สกปรก ล้าหลังและด้อยพัฒนา เป็นปลายสุดของความเป็นไทย (Thainess) เช่นการเรียกผู้คนหรือชาวบ้านตามหมู่บ้านทั้งหลายว่า เป็น "คนบ้านนอกคอกนา" ในขณะที่อยู่กับ "ป่า" เป็น "คนเถื่อน" (The wild others) ซึ่งในทัศนะของชนชั้นปกครองในกรุงเทพฯ เห็นว่าไม่มีอะไรเหมือนคนไทยแม้แต่เล็กน้อย (Khun Prachakhadikit อ้างใน Thongchai, 2000) อันได้แก่ "ละว้า", "ยาง", "ขมุ", "ข่า", "ข่าแม้ว", "มูเซอ" และปลายสุดของความมีอารยธรรมคือ ชาวมลาบรีก็ถูกขนานนามด้วยชื่อที่ไร้ความเป็นมนุษย์อย่าง "ผีป่า" สิ่งเหล่านี้จึงแสดงให้เห็นถึงการนิยามความหมายของความเป็นชาติพันธุ์ไทยเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นมาภายใต้กระบวนการทางการเมืองของการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ในฐานะที่เป็นชุมชนในจินตนาการ (Imagined community) อันหมายถึงหน่วยทางการเมืองที่สร้างขึ้นมาด้วยการให้ความหมายใหม่ในรูปของสัญลักษณ์ร่วมกัน (Keyes, 1995 อ้างใน อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2543) กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความเป็นไทยในรัฐชาติไทยนั้นเป็นเรื่องสมมุติหรือเป็นเพียงการจินตนาการบนพื้นที่ในกระบวนการสร้างรัฐไทยและไม่ได้มีลักษณะที่เป็นแก่นแท้ที่มีมาแต่ดั้งเดิมอย่างตายตัว

วาทกรรมดังกล่าวก็มีผลในเชิงนโยบายและปฏิบัติการของรัฐและชนชั้นนำอย่างมากต่อการสร้างหรือประทับตราลักษณะของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้กับชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ ในประเทศไทย (Thongchai, 2000) โดยอคติทางชาติพันธุ์ได้สร้างภาพความน่าสะพรึงกลัว ความน่ารังเกียจให้ยึดติดกับอัตลักษณ์ของชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ อย่างฝังลึก (เป็นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2541; อรรถวิภา ศิริผล, 2544; อัจฉรา รักยุติธรรม, 2543) จึงพบว่าชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ มักจะตกเป็นแพะรับบาปในปัญหาทางสิ่งแวดล้อมหลายกรณีเสมอ เช่น ปัญหา ยาเสพติด, ปัญหาการทำลายต้นน้ำ, ปัญหาไฟป่า เป็นต้น แสดงให้เห็นว่าในสังคมมีการช่วงชิง การนำเพื่อปกป้องถึงตำแหน่งแห่งที่ของชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ต่างๆ ให้อยู่ในฐานะที่ด้อยกว่าหรือ แม้กระทั่งเลวร้ายกว่า เพื่อให้ความชอบธรรมกับปฏิบัติการของอำนาจเพื่อเข้าไปกำหนดการเข้าถึง ทรัพยากรของพวกเขา อันทำให้คนเหล่านี้ตกอยู่ในสถานะชายขอบ (Marginality) ของสังคมไทย

การทำให้กลายเป็นคนชายขอบของสังคมจึงเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่ผู้วิจัยให้ความสนใจนำมาศึกษาสังคมชาวมลารี่ด้วยเช่นกัน แต่ก็อาจกลายเป็นเรื่องเข้าใจผิดได้ หากเห็นว่า การศึกษา กลุ่มคนที่มีขนาดประชากรน้อยๆ อย่างกลุ่มชาติพันธุ์มลาบริมีนัยยะเป็นเพียงการศึกษากลุ่มคน เล็กๆ ในสังคมไทย นั่นเพราะการศึกษาชาวมลารี่ในฐานะคนที่ถูกทำให้ตกอยู่ในสถานะชายขอบ ของสังคมเกี่ยวข้องกับอำนาจในการจัดการทรัพยากรที่เหลื่อมล้ำกันของผู้คนในสังคม ดังนั้นคุณภาพของการศึกษาชาวมลารี่จึงอยู่ที่การตั้งคำถามโดยตรงต่อความชอบธรรมใน แนวทางการพัฒนาของรัฐที่ปล่อยให้ชนชั้นนำผู้มีอำนาจและระบบตลาดสามารถเข้ามาจัดการ ทรัพยากรได้อย่างไม่จำกัด ในขณะที่กีดกันคนกลุ่มอื่นๆ จากการจัดการทรัพยากรจนต้องตกเป็น คนชายขอบผู้ยากไร้ในสังคม แต่เมื่อถูกทำให้ตกอยู่ในสถานะชายขอบของสังคม ผู้คนจะมีการต่อสู้ดิ้นรนอย่างไรและในการต่อสู้ดิ้นรนของคนชายขอบนั้น พวกเขาได้หันมาใช้ยุทธวิธีทาง สังคมอย่างไรเพื่อจัดการกับปัญหาความขัดแย้ง ประเด็นดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยได้เสนอไว้ในหัวข้อถัดไป

### 2.3 การต่อสู้ดิ้นรนของคนชายขอบของสังคม

ความเป็นชายขอบมีความหมายถึง ผู้คนที่ด้อยอำนาจ (The powerless) คนที่เป็น เบียดเบียนของคนกลุ่มใหญ่ (The subordinate) คนชั้นล่างในสังคม (The subclass) และคนยากไร้ (The have not) และเมื่อคนเหล่านี้เป็นชาติพันธุ์กลุ่มน้อยและไม่มีตำแหน่งแห่งที่ในสังคม มีสถานะเป็นคนอื่น จึงทำให้คนเหล่านี้ถูกกีดกันซ้ำแล้วซ้ำเล่า (Multiple exclusion) หรือเป็น คนชายขอบในความเป็นชายขอบมิติต่างๆ ของสังคม (Multiple marginality) ซึ่งชูศักดิ์ วิทยาภักดิ์ (2541) กล่าวถึงผู้คนที่ประสบกับสภาวะดังกล่าวนี้ว่าศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของพวกเขาเท่ากับ ศูนย์ เพราะหากมองในแง่ของศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ การครอบงำการสร้างอัตลักษณ์ของ

ชนกลุ่มน้อยย่อมเป็นการปิดกั้นโอกาสที่พวกเขาจะบอกคนอื่นว่าเขาเป็นใคร มีตัวตน มีสิทธิอย่างไรหรือมีตำแหน่งแห่งที่ในพื้นที่ทางสังคมอย่างไร อันแสดงถึงความพยายาม ปรับความสัมพันธ์กับคนอื่นในสังคม อัตลักษณ์คือพลังในการจัดความสัมพันธ์ทางสังคม เป็นความพยายามที่จะสร้างความชอบธรรมให้สิทธิชุมชนบนพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ ทั้งนี้ เพราะมนุษย์อยู่คนเดียวไม่ได้ อัตลักษณ์ของชุมชนจึงช่วยบ่งบอกถึงความมีตัวตน และเป็นตัวตน ของความเป็นมนุษย์ด้วย จึงพบว่าชื่อเรียกขานของชนกลุ่มต่างๆจะมีความหมายว่า *เขาเป็นคน* การที่คนอื่นมองไม่เห็นอัตลักษณ์ ก็เท่ากับทำให้กลุ่มชนที่ไร้อัตลักษณ์นั้นไร้อำนาจหรือ ความชอบธรรมในการใช้สิทธิชุมชนไปด้วย และวิธีการปฏิเสธไม่ให้นักกลุ่มชนมีสิทธิชุมชนก็คือ การบอกว่าพวกเขาไม่ใช่คน หรือเป็นคนอื่น หรือผลักดันให้ตกไปอยู่ชายขอบด้วยการเรียกขานชื่อ กลุ่มชนเป็นอย่างอื่น ซึ่งเท่ากับเป็นการปฏิเสธทั้งสิทธิชุมชนและสิทธิในความเป็นมนุษย์ของพวกเขาไปพร้อมๆ กัน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2544)

แต่เมื่อถูกกีดกันให้ตกไปอยู่ชายขอบของสังคมแล้ว ไซว่าคนชายขอบจำเป็นต้องยอมจำนนต่อการครอบงำแต่เพียงด้านเดียวเสมอไป งานชิ้นสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงชนกลุ่มน้อยที่ถูกกีดกันใน การเข้าถึงทรัพยากรก็มีการต่อสู้ที่หลากหลายอันสะท้อนถึงตัวตนของผู้ด้อยอำนาจที่ไม่ยอม จำนนต่อการครอบงำก็คือ งานศึกษาของ James G. Scott เรื่อง **Weapons of the Weak** (1985) และเรื่อง **Domination and The Art of Resistance: Hidden Transcripts** (1990)

Scott เสนอให้มองการต่อต้านของผู้ด้อยอำนาจที่ไม่จำเป็นต้องถูกจัดตั้งอย่างเป็นระบบ หรือมีเรื่องราวของการปฏิวัติเสมอไป แต่สามารถเกิดขึ้นได้ในชีวิตประจำวันของปัจเจกบุคคล และ จุดประสงค์ของการต่อต้านอาจไม่จำเป็นต้องพุ่งเป้าไปที่การเปลี่ยนระบบที่ครอบงำผู้ตกเป็นรอง เสมอไป หากแต่จุดประสงค์ของการต่อต้านอาจเป็นไปเพื่อการอยู่รอดเลี้ยงชีวิต การทำให้ตัวเอง แน่ใจว่ามีความปลอดภัยในการยังชีพและการมีชีวิตอยู่ ดังนั้น การที่ชาวนาแอบซ่อนปิดบังและ หลบเลี่ยงข้าวเพื่อแสดงอาการไม่ตอบสนองต่อรัฐ หรือการที่ชาวนาหนีการเกณฑ์ทหาร เหตุผล อาจเป็นเพราะอาหารในค่ายฝึกไร้รสชาติหรืออาจเพราะเมล็ดข้าวที่บ้านกำลังลึบ รอกการเก็บเกี่ยว แต่นั่นหมายความว่า ชาวนาคนนั้นกำลังดูแลตัวเองไปพร้อมๆ กับการปฏิเสธอำนาจรัฐไปด้วยใน ตัวด้วย (Scott, 1985)

จาก **Weapons of the Weak** เราได้นำเสนอการต่อต้านที่เรียกว่า การต่อต้านอย่าง แอบแฝง (Hidden Transcript) (1990) ในเวลาต่อมา เพื่อทำความเข้าใจกับการอ่านและ การตีความกับปฏิบัติการทางการเมืองของกลุ่มผู้ด้อยอำนาจ โดยเขาศึกษาความสัมพันธ์เชิง อำนาจของกลุ่มผู้ไร้อำนาจที่ถูกกดบังคับว่าจะปรับยุทธวิธีในการแสดงอำนาจของตนอย่างไร

เขาเชื่อว่า ทุกๆ กลุ่มเมื่อตกเป็นรองมักจะสร้างการต่อต้านอย่างแอบแฝงที่สะท้อนการวิพากษ์วิจารณ์อำนาจและการครอบงำของกลุ่มผู้เหนือกว่าเสมอ โดยลักษณะสำคัญของการต่อต้านอย่างแอบแฝงนั้น Scott สรุปเอาไว้ 3 ลักษณะคือ

1. มีลักษณะเฉพาะเจาะจงต่อพื้นที่ที่กำหนดและต่อผู้กระทำ ซึ่งแต่ละรูปแบบของการต่อต้านอย่างแอบแฝงจะถูกสร้างขึ้นในระหว่างการกดทับอย่างโจ่งแจ้ง (Public Transcript) ที่ทำการก็ดกันผู้ด้อยกว่า

2. การต่อต้านอย่างแอบแฝงไม่ได้เป็นเพียงแค่ถ้อยแถลง (Speech) เท่านั้น แต่มันมีช่วง (Range) ของปฏิบัติการอันหลากหลาย ดังนั้น กิจกรรมของชนวนาทั้งการยื้อแย่ง การขโมย การเลียงภาชีและการทำงานอย่างไร้ประสิทธิภาพให้กับเจ้าของที่ดินต่างเป็นส่วนหนึ่งของการต่อต้านอย่างแอบแฝงทั้งสิ้น อย่างไรก็ตาม การต่อต้านอย่างแอบแฝงไม่ได้เกิดขึ้นในกลุ่มผู้ด้อยอำนาจเพียงกลุ่มเดียว หากแต่ในหมูชนชั้นสูงที่ต้องการจะฝ่าฝืนต่อความคิดของกลุ่มครอบงำก็อาจสร้างรูปแบบของการต่อต้านอย่างแอบแฝงด้วย เช่น รูปแบบของการสะสมความหุหุหรืออย่างลับๆ การติดสินบน การแอบจ้างหิวขโมยเพื่อกระทำการบางอย่าง การจูงใจด้วยการให้ที่ดิน ปฏิบัติการเหล่านี้ถือเป็นกิจกรรมของชนชั้นสูงที่ต้องการฝ่าฝืนต่อการครอบงำอย่างโจ่งแจ้งของกลุ่ม

3. ขอบเขตระหว่างการต่อต้านที่แอบแฝงกับการครอบงำอย่างโจ่งแจ้งเป็นพื้นที่การต่อสู้ระหว่างการครอบงำกับการตกเป็นรอง ซึ่งมีความหลากหลายและการปรับเปลี่ยนเกิดขึ้นได้ตลอดเวลา ดังนั้น การตอบโต้ลักษณะนี้ถือเป็นความขัดแย้งอันปกติที่อาจเกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของการต่อสู้ทางชนชั้น (Scott, 1990)

Scott บอกว่า รูปแบบการต่อต้านที่แอบแฝงเกิดขึ้นอย่างหลากหลาย ไม่ว่าจะ เรื่องตลก นิทาน เรื่องเล่าพื้นบ้าน เพลง ละคร หรือแม้กระทั่งการทำท่าทางไม่รู้ไม่สนใจ การแสดงความไร้เดียงสา การเปรียบเทียบ การปิดบังซ่อนเร้น การทำงานไม่เต็มประสิทธิภาพ สิ่งเหล่านี้ต่างถูกใช้เป็นเครื่องมือเพื่อแสดงนัยยะการวิพากษ์วิจารณ์ต่อการครอบงำทั้งสิ้น

งานศึกษาของ ทวิช จตุวรพฤกษ์ (2538) เรื่อง พิธีกรรมเพื่อสืบทอดความเป็นชาติพันธุ์ของชาวเขายากจน : การศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวเขาเผ่าลีซอ ในจังหวัดเชียงใหม่ เป็นงานศึกษาที่น่าเสนอการต่อสู้ดิ้นรนผ่านการปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อสืบทอดความเป็นลีซอในบริบทที่ชุมชนไร้อำนาจในการจัดการทรัพยากรและปัจเจกสูญเสียศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์โดยชาวลีซออาศัย "การประกอบพิธีกรรม" เพื่อเปิดโอกาสให้คนลีซอดึงเอาความสามารถใน

การปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคม การจัดการทรัพยากร และการปรับโครงสร้างอำนาจของ จักรวรรดิอาณานิคมเป็นองค์ประกอบสำคัญของการสืบทอดความเป็นลัทธิที่มีผลต่อชีวิตทางสังคม ของลัทธิในการนิยามและต่อสู้กับปัญหาต่างๆ โดยยังคงรักษาความเป็นชาติพันธุ์ไม่ให้สูญหายไป ทั้งหมด

ชาวลีซอได้ใช้พิธีกรรมปรับเปลี่ยนให้สามารถดำรงอยู่รอดได้อย่างมีอัตลักษณ์ของความเป็น ลีซอ กล่าวคือเป็นการใช้พิธีกรรมเพื่อปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ที่กำลังสับสนให้คืนสู่ระเบียบ โดยมี การปรับโครงสร้างทางความเชื่อที่ดึงเอาวัฒนธรรมไทยให้เข้าไปอยู่ในบริบทของพิธีกรรมตาม วัฒนธรรมลีซอ เช่น การบูชาพระพุทธรูป โดยจะมีการตั้งหิ้งบูชาภายในบ้าน ในวันปีใหม่ชาวบ้าน จะบูชาพระพุทธรูปโดยผ่านการทำพิธีกรรมแบบลีซอที่อาศัยหมอมือทำพิธีลงผี (หนี่กั๊วะ) พิธีกรรมจึง ช่วยให้เกิดการตีความสำนึกทางชาติพันธุ์ในบริบทใหม่ให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงใน สถานการณ์ปัจจุบัน

พิธีกรรมยังเกี่ยวข้องกับการพยายามดึงความเป็นชุมชนออกมารับมือในยามที่สังคมมี ภาวะที่ความเป็นปัจเจกสูงขึ้น เช่น การสูญเสียงานที่ต้องทำเพื่อส่วนรวมเนื่องจากผู้คนต้องออกไป ทำงานรับจ้างและค้าขาย การนิยามความเจ็บป่วยกับภาวะไร้ศักดิ์ศรีของเพศชายว่ามาจาก การสูญเสียงานที่มีความหมายต่อสถานภาพของความเป็นชายที่นำนับถือตามความคาดหวังของ ชุมชน ชาวลีซอได้ใช้การสร้างอาปาหมุย (ศาลผี) เพื่อเป็นโอกาสที่จะฟื้นฟูความสัมพันธ์ของคนใน ชุมชนรวมทั้งผู้ชายก็มีโอกาสที่จะทำงานเพื่อส่วนรวมอันเป็นงานที่สามารถแสดงความเป็นชายที่ นำนับถือตามความคาดหวังของชุมชนด้วย การประกอบพิธีกรรมจึงแสดงถึงการปรับเปลี่ยน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจและบทบาททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปทั้งภายในและนอกชุมชนด้วย

นอกจากงานของทวิชจะแสดงให้เห็นถึงความพยายามของชุมชนในการตีความอัตลักษณ์ ทางชาติพันธุ์ขึ้นใหม่เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจทั้งในและนอกชุมชนที่กำลังสับสนอัน เป็นผลพวงจากนโยบายการพัฒนาที่มีผลให้ชาวลีซอสูญเสียบ้านในการจัดการทรัพยากรและ การจัดการชีวิตของตัวเองแล้ว ข้อค้นพบของทวิชก็ยิ่งแสดงให้เห็นว่า การนิยามตำแหน่งแห่งที่ของ ผู้คนหรือการสร้างอัตลักษณ์มิใช่สิ่งที่ยุติกันตายตัว ตรงกันข้าม กลับมีการปรับเปลี่ยนตาม เงื่อนไขและมีบริบทเฉพาะ แม้แต่การกล่าวถึงตัวตนในอดีตหรือประวัติศาสตร์ก็มีได้หมายความว่า จะเป็นการก้าวข้ามกาลเวลาของตัวตนหรือความหมายเดิม อันเป็นความคิดที่มองเห็นอัตลักษณ์ แบบสารัตถะนิยม ซึ่งสอดคล้องกับงานศึกษาของ ยศ สันตสมบัติ (2541) เรื่อง หลักข้าง : การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์คนไทยในได้คง การปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ในพื้นที่สังคมเป็นผลมา จากกระบวนการสร้างหรือตีความประวัติศาสตร์ใหม่ที่อาศัยประสบการณ์จากอดีตไปจัดระเบียบ

ให้กับสภาวะการณ์ในปัจจุบันและมีความคาดหวังต่ออนาคต อดีตซึ่งมีผลต่ออนาคต จึงเป็นอดีตที่ถูกสร้างหรือผลิตซ้ำในปัจจุบันเสมอ การสร้างประวัติศาสตร์จึงเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องและเป็นกระบวนการเพื่อนิยามความหมายการมีตัวตนของกลุ่ม ซึ่งเกิดขึ้นภายใต้บริบทความสัมพันธ์เชิงอำนาจและภายใต้กระบวนการสร้างอำนาจต่อรองกับกลุ่มชนที่ใหญ่กว่า

ในงานศึกษาของ ยศ สันตสมบัติ พบว่า สัญลักษณ์ของการต่อต้านการครอบงำทางวัฒนธรรมระหว่างจีนกับไท ก็คือ ข้าว ซึ่งในความทรงจำของคนไท ข้าวของคนไทเป็นข้าวคุณภาพดีที่ถูกส่งไปเป็นบรรณาการให้กับจักรพรรดิและขุนนางผู้ใหญ่ของจีน แต่เมื่อถึงสภาวะข้าวดขาดแคลนและเกิดปัญหาในระบบการปลูกข้าวอันเนื่องมาจากระบบการปกครองแบบคอมมิวนิสต์ รัฐบาลจีนได้ยกเลิกระบบนาธรรมและระบบคอมมูน ซึ่งเปิดโอกาสให้ชาวนาไททกขวยสถานการณ์ปลูกข้าวและขายผลผลิตได้ดีจนเป็นที่นิยม แต่ในขณะที่ข้าวควรจะถูกขายได้ราคาดี กลับปรากฏว่า คนไทไม่ยินยอมขายข้าวออกมา แต่คนไทกลับเก็บข้าวเอาไว้ รอจนถึงฤดูกาลข้าวใหม่เข้า ยิ่งฉางจึงยอมขายข้าวเก่าออกไป ด้วยเหตุผลที่คนไทอธิบายว่า การส่งข้าวเก่า มีนัยของ "ข้าวเก่าที่เหลืองแล้ว" จากคนไทไปให้ลูกหลานเซ่ (คนจีน) ได้กินถือเป็นความด้อยต่ำของคนจีนในปัจจุบัน ทั้งๆ ที่ในอดีตนั้นบรรพบุรุษคนไทต้องยอมจำนนส่งข้าวดีๆ ไปให้จักรพรรดิเป็นบรรณาการ

นอกจากพบว่า ข้าวและนัยการตีความจากข้าวจะเป็นสิ่งที่แสดงออกถึงความพยายามของคนไทเพื่อตอบโต้ต่อการถูกครอบงำจากจีนแล้ว ในขณะเดียวกัน ยศ ก็ยังพบว่า ในขณะที่สังคมคนไทกำลังเผชิญอยู่กับการปรับตัวกับระบบการผลิตใหม่ คนไทมีการการปรับพิธีกรรมต่างๆ อันช่วยให้คำอธิบายและให้ความหมายกับประสบการณ์ของผู้คน เช่น การจัดงานปอยพาราหรือปอยพระเจ้า ก็เป็นการปรับประเพณีเดิมเพื่อจัดองค์การทางสังคมใหม่ในสภาวะที่คนไทต้องการรวมตัวกันเพื่อแข่งขันกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ขณะเดียวกันก็เป็นการตอกย้ำอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ผ่านสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมเดิม ซึ่งแสดงความมั่งคั่งร่ำรวยในระดับหมู่บ้าน ขณะที่ในระดับปัจเจกหรือระดับครัวเรือน ชาวนาไทได้ปรับเปลี่ยนประเพณีและกฎเกณฑ์ดั้งเดิม เช่นการแต่งงานให้แต่งงานได้เฉพาะกับลูกหลานของคนในหมู่บ้านเดียวกันเท่านั้น เพื่อเชื่อมโยงและรักษาผลประโยชน์โดยตรงกับสิทธิในการใช้ที่ดินท่ามกลางสภาวะการแข่งขันและแย่งชิงทรัพยากรที่หายากและมีความสำคัญต่อระบบเศรษฐกิจของชุมชน

ส่วนงานศึกษาอีกเล่มหนึ่งของ Comaroff (1992) เป็นงานที่แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มชาติพันธุ์ผ่านการตอบโต้และการต่อสู้เชิงสัญลักษณ์ โดยเสนอว่าในสภาวะการณ์ที่มนุษย์ต้องการกำจัดความไม่ปกติที่เกิดขึ้นและต้องการสร้างสิ่งใหม่ในประสบการณ์ชีวิต มนุษย์ได้ให้การแสดงออกและการปฏิบัติการทางสังคมที่เป็นผลพวงมาจาก

ปฏิสัมพันธ์ระหว่างสังคมภายนอกกับตัวเอง กระทำการตีความให้ความหมายใหม่ในเชิงสัญลักษณ์ ผ่านกระบวนการรื้อและสร้างใหม่ทางวัฒนธรรมเพื่อผลิตตัวตนใหม่เพื่อปะทะกับกระแสของการเปลี่ยนแปลงอันแสดงความพยายามต่อสู้ดิ้นรนของกลุ่มชนท่ามกลางความไม่ปกติที่เกิดขึ้น

Comaroff ศึกษากลุ่มชนเผ่าซีได (Tshidi) ในแถบแอฟริกาใต้ในช่วงระยะเวลา 150 ปี เริ่มต้นจากช่วงก่อนการล่าอาณานิคม เขาพบว่ากลุ่มซีไดได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงหลายประการจากประวัติศาสตร์ของก่อตั้งรัฐแอฟริกา ลัทธิการเหยียดผิว การล่าอาณานิคมของประเทศตะวันตกและการเข้ามาของกลุ่มมิชชันนารี สิ่งเหล่านี้ได้ทำให้ชาวซีไดและคนพื้นเมืองกลายเป็นคนชายขอบ ในช่วงแรกมิชชันนารีเข้ามาพร้อมกับแนวความคิดเรื่องคุณค่างาน ตามความหมายของสังคมอุตสาหกรรมในช่วงการปฏิวัติอุตสาหกรรม ขณะที่กลุ่มพ่อค้านายทุนประเทศตะวันตกเข้ามาขูดเหมืองทอง ให้คนพื้นเมืองเป็นแรงงานสำคัญ แรงกดดัน การกดขี่ และการเอาเปรียบจากวิถีชีวิตที่เปลี่ยนแปลง เป็นโลกที่แปลกแยกสำหรับชาวซีได พวกเขาได้ทยอยเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์ นิกายคาทอลิกตามแนวซีออนนิสซึม (Zionism) และนำแนวคิดและคำสอนไปสร้างสัญลักษณ์ของโลกใหม่เพื่อปะทะความแปลกแยกที่เกิดขึ้นจากความเป็นกรรมาชีพที่ถูกกดขี่และระบบการเมืองที่เอาเปรียบ โดยชาวซีไดแปลงความแปลกแยกลงในสัญลักษณ์ของความเจ็บป่วย เปรียบเทียบดวงวิญญาณอันศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้าเป็นเจ้าของน้ำและเปรียบเทียบความกระหาย ความหนาวเย็นและความร้อนกับการกดขี่เอาเปรียบและโลกที่กำลังคุกคามพวกเขา การประกอบพิธีกรรมจึงใช้น้ำเพื่อดับความกระหายในเชิงสัญลักษณ์ ดังนั้น กลุ่มซีออนนิส (Zionist) หรือชาวซีไดที่เปลี่ยนศาสนาจึงเปลี่ยน (Reform) สิ่งผิดปกติและความแปลกแยกที่เกิดขึ้นในชีวิตของพวกเขาภายหลังการถูกบีบคั้นให้ตกเป็นคนชายขอบก็เพื่อที่จะสร้างความเป็นคนใหม่ โดยพวกเขาใช้วลีแห่งการต่อต้าน (Idioms) ในชีวิตประจำวันภายในระบบความสัมพันธ์ทางการผลิต การแลกเปลี่ยนและอำนาจ เพื่อสร้างรูปแบบการต่อสู้และปฏิบัติการออกมาในสังคม (Comaroff, 1985)

อย่างไรก็ดี การปะทะกับการเปลี่ยนแปลงก็อาจจะมิได้จำกัดแต่กับมิติทางเศรษฐกิจการเมืองเท่านั้น แต่ยังสามารถเห็นการต่อสู้ดิ้นรนของผู้คนที่ตกอยู่ในสภาวะชายขอบผ่านกระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมอันเกี่ยวข้องกับมิติของการเมืองสิ่งแวดล้อมด้วย ภาพลักษณ์อย่างหนึ่งของของชาวเขาในเมืองไทยคือ การเป็นผู้ทำลายป่า รัฐไทยใช้ข้ออ้างดังกล่าวในการไม่ให้สัญชาติไทยแก่คนเหล่านี้และพยายามผลักดันคนเหล่านี้ออกจากป่า และอีกด้านหนึ่งก็นำโครงการพัฒนาและการอนุรักษ์ในรูปแบบต่างๆ เข้ามาในหมู่บ้าน วาทกรรมการอนุรักษ์จึงเป็นแนวทางในการ

ควบคุมการจัดการทรัพยากรของรัฐ (อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543) งานวิจัยของ สมบัติ คำบุญเยื้อง (2540) เรื่อง ปัญหาการนิยามความหมายของป่าและการอ้างสิทธิเหนือพื้นที่ โดยศึกษากลุ่มลาหู่ในจังหวัดเชียงรายที่หันมารับเอาวาทกรรมการอนุรักษ์เข้ามาปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางสังคมของลาหู่ ทำให้ความเป็นลาหู่ที่สร้างใหม่ภายใต้วาทกรรมการอนุรักษ์นี้กลายเป็นตัวตนที่แสดงการตอบโต้ต่อแรงกดดันจากภายนอก แต่ในขณะเดียวกันความสามารถในการนิยามตำแหน่งแห่งที่ของลาหู่ขึ้นใหม่ก็ยังเป็นการจัดการกับแรงกดดันจากการเปลี่ยนแปลงภายในชุมชนลาหู่ด้วย อันทำให้ผู้คนรู้สึกมั่นใจต่อความมั่นคงของชีวิต และความมั่นคงทางเศรษฐกิจสังคม โดยความมั่นใจดังกล่าวยังรวมทั้งความมั่นใจต่อตำแหน่งแห่งที่ทั้งใน "โลกนี้" และ "โลกหน้า" ด้วย

ชาวลาหู่ได้หันมาตอบรับกับการอนุรักษ์ป่า มีการทำกิจกรรมการอนุรักษ์ การควบคุมไฟป่าและการทำการเกษตรแบบยั่งยืนอย่างแข็งขันเพื่อสร้างความหมายแก่อัตลักษณ์ทางสังคมของตนกลายเป็น "ชาวไทยลาหู่อนุรักษ์" ผลสำเร็จจากกิจกรรมการอนุรักษ์ของพวกเขาทำให้กลายเป็นกรณีตัวอย่างที่มีชื่อเสียง มีผู้คนเดินทางมาดูงานทั้งในระดับชาติ ภูมิภาคและระดับนานาชาติ จนผู้นำชุมชนของพวกเขาได้รับรางวัลประกาศเกียรติคุณจาก ภาครัฐและเอกชน การพิสูจน์ตนและสร้างอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์นักอนุรักษ์สามารถสร้างความชอบธรรมทั้งทางการเมืองและเศรษฐกิจ เพื่อปกป้องมิให้ถูกผลักดันออกจากป่า ในขณะเดียวกันก็สร้างตัวตนที่แสดงการสนับสนุนแนวทางการพัฒนาและการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมที่คนอยู่ร่วมกับป่าได้และยังเป็นตัวตนที่แสดงศักยภาพของลาหู่ในฐานะพลเมืองที่ดีของประเทศไทยด้วย (สมบัติ คำบุญเยื้อง, 2540) อันแสดงให้เห็นว่าการต่อสู้ช่วงชิงเชิงสัญลักษณ์ของคนชายขอบก็เป็นปริณทลหนึ่งที่มีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรด้วย

นอกจากนี้ การนำเอาวาทกรรมของการอนุรักษ์มาปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจในบริบทของการถูกผลักดันให้ตกอยู่ในสภาวะชายขอบของลาหู่ก็ยังช่วยสะท้อนให้เห็นถึงความซับซ้อนของอัตลักษณ์จากการปะทะประสานกันของความเป็นท้องถิ่นกับโลกาภิวัตน์ด้วย โดยกระบวนการดังกล่าวต้องอาศัยมุมมองทางวัฒนธรรมในแง่ที่ต้องละทิ้งการมองวัฒนธรรมในแบบสารัตถะนิยมออกไปและหันมามองวัฒนธรรมในลักษณะของกระบวนการต่อรองที่มีความเคลื่อนไหวตลอดเวลา ซึ่งทำให้เราอาจค้นพบ ศักยภาพของชาวบ้านในการปรับความสัมพันธ์ก็ได้ (อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543) โดยประเด็นนี้ก็สอดคล้องกับที่ Friedman (1994) ได้แสดงให้เห็นในหนังสือของเขา คือ Cultural Identity & Global Process นั่นคือพลังของโลกาภิวัตน์ก็อาจส่งเสริมให้ชุมชนท้องถิ่นเปิดพื้นที่ใหม่ทางสังคมได้ดังที่ Friedman ยกกรณีของชาวไอนุ (Ainu) ซึ่งเป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิมในญี่ปุ่น การสูญเสียที่ดินทำกิน การถูกดูถูกและผนวกกลืนทางวัฒนธรรมทำให้คนกลุ่มนี้ใช้

การท่องเที่ยวเป็นอาวุธและยุทธศาสตร์ในการต่อสู้ ในนามการท่องเที่ยว ชาวไอนุสามารถสร้างหมู่บ้านแบบโบราณขึ้นมาใหม่ ซึ่งมีกิจกรรมสอนภาษาพื้นเมือง มีพิธีกรรมและงานหัตถกรรม นักท่องเที่ยวมิเพียงถูกเชิญชวนให้ซื้อสินค้าแต่ยังได้เข้าชมกระบวนการผลิตสินค้าเหล่านั้น และได้ฟังนิทานปรัมปราและประวัติศาสตร์ของพวกเขา การสร้างอัตลักษณ์ไอนุขึ้นมาใหม่นัยหนึ่งแม้ว่าจะเป็นการแสดงให้เห็นถึงกระบวนการการตกเป็นสินค้าของอัตลักษณ์ในมิติของการท่องเที่ยวที่มากับกระแสโลกาภิวัตน์ แต่ปฏิบัติการดังกล่าวของไอนุก็ยังเป็นกระบวนการทางการเมืองเพื่อเรียกร้องให้รัฐบาลและคนญี่ปุ่นรับรองความชอบธรรมของอัตลักษณ์ของพวกเขาด้วย

งานศึกษาที่ได้กล่าวมาแล้วทั้งหมดนี้ แสดงให้เห็นว่า ผู้คนที่ตกอยู่ในสภาวะชายขอบของสังคมมีปฏิบัติการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ที่มีรูปแบบต่างๆ ที่ซับซ้อน หลากหลาย ปรับเปลี่ยนไปในบริบทต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างนิทาน เรื่องเล่า คำเปรียบเปรย ตำนาน ประวัติศาสตร์ พิธีกรรม ทั้งของตนเองหรือหยิบยืมมาจากวิถีวัฒนธรรมของกลุ่มชนอื่นๆ รวมไปถึงการเคลื่อนไหวทางสิ่งแวดล้อม กรณีของชาวลาหู่จึงสะท้อนให้เห็นถึง ความรู้ท้องถิ่นในกระแสการพัฒนาและสิ่งแวดล้อมควรได้รับการสนใจในฐานะที่เป็น ความรู้ที่สามารถปรับเปลี่ยนไปได้ตามสถานการณ์ หรือมีเงื่อนไขเฉพาะ (Situating knowledge) อันช่วยให้เข้าใจองค์ความรู้ท้องถิ่นของชาวบ้านมิใช่สิ่งที่หยุดนิ่งตายตัว การผลิตสร้างความรู้จึงเป็นกระบวนการที่มีความรู้หลากหลายแบบมาปะทะประสานกันอย่างซับซ้อน กระบวนการผลิตความรู้จึงมีฐานะเป็นกระบวนการของการต่อรองทางสังคมอันเกี่ยวข้องกับผู้คนและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ซับซ้อนด้วย (Nygren, 1999)

หากมองจากปฏิบัติการต่อรองเชิงอำนาจของผู้คนยังจะเห็นถึงความสำคัญของการนิยามความเป็นตัวตนและความเป็นชาติพันธุ์ที่กลุ่มชนพยายามสร้างและธำรงรักษาไว้ท่ามกลางสถานการณ์ความขัดแย้งและความไม่มั่นคงในชีวิตด้วย ยิ่งไปกว่านั้น การนิยามตัวตนท่ามกลางสถานการณ์ความขัดแย้งและความไม่มั่นคงในชีวิตก็ยังเกี่ยวข้องกับการเปิดพื้นที่ทางสังคมและการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใหม่ๆ (Gupta & Ferguson, 1997) อันเกิดขึ้นจากประสบการณ์ทางสังคมและการเรียนรู้ของกลุ่มคนต่างๆ อันหลากหลายภายในกลุ่มชาติพันธุ์นั้น และการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ก็อาจเกิดขึ้นในหลากหลายระดับที่อาจเสริมอัตลักษณ์เดิมให้มั่นคงหรืออาจนำไปสู่การเสนออัตลักษณ์ใหม่ๆ อย่างต่อเนื่อง ในแง่นี้ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic identities) ที่เกิดขึ้นจากการสร้าง (Construct) การสร้างใหม่ (Reconstruct) ของประสบการณ์การเรียนรู้ของกลุ่มคนอันหลากหลายภายในกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ จะมีลักษณะเป็นยุทธวิธีในการต่อรองและตอบโต้ที่เลื่อนไหลไปตามประสบการณ์การเรียนรู้ เงื่อนไข สถานะการณ์ และผลประโยชน์ที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างต่อเนื่องด้วย

## 2.4 แนวคิดเรื่อง ผู้กระทำ

อภิญา เฟื่องฟูสกุล (2543) ได้ทบทวนแนวคิดเรื่อง "ผู้กระทำ" ในงานศึกษาเรื่อง **อัตลักษณ์ (Identity): การทบทวนทางทฤษฎีและกรอบแนวคิด** ไว้ว่า ทั้งมนุษย์และการกระทำของเขาถูกกำหนดจากอะไร หากเรายอมรับว่าปัจเจกเป็นผลผลิตของโครงสร้างทางภาษาหรือสังคมและอุดมการณ์ ถ้าเช่นนั้นสิ่งที่เรียกว่า "ความคิดริเริ่มสร้างสรรค์" (Creativity) หรือ ลักษณะแบบฉบับเฉพาะตัว (Originality) จะกลายเป็นเพียงภาพลวงตาหรือไม่ และหากมนุษย์มิได้เป็นนายของการกระทำของตนเอง ก็ไม่จำเป็นต้องรับผิดชอบการกระทำของตนเองอย่างนั้นหรือ สิ่งสำคัญในประเด็นนี้ก็คือการแสวงหาแนวคิดที่เป็น "ตัวเชื่อม" (Mediation) ระหว่างปัจจัยต่างๆ ที่กำหนดมนุษย์กับการเลือกตัดสินใจของเขาในการกระทำ เพื่อตอบคำถามว่าอะไรเป็นตัวกำหนดพฤติกรรมของมนุษย์

แนวคิดตัวเชื่อมหนึ่งก็คือเรื่อง **Practice** ความสำคัญเชิงทฤษฎีของแนวคิดนี้มีหลายประการ ประการแรกค่านี้นั้นเน้นการกระทำในชีวิตประจำวันที่อาจดูเป็นการกระทำที่เหมือนไม่มีนัยสำคัญแต่อย่างใด (Nigel Thrift, 1996 Steve Pile, 1995 อ้างใน อภิญา เฟื่องฟูสกุล, 2543) ประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่า การกระทำของคนในประสบการณ์ชีวิตประจำวันมีลักษณะของการทำไปโดยไม่ตระหนักหรือตั้งคำถามว่าอะไรกันแน่ที่อยู่เบื้องหลังการตัดสินใจของเรา (Taken for-granted manner) การกระทำหลายๆอย่างเป็นผลของ "ความเคยชิน" (Routine) ซึ่งเป็นเสมือนหางเสือหรือเข็มทิศที่กำกับอากัปกริยาทางกายและแนวโน้มของอุปนิสัยในชีวิตประจำวัน ความเคยชินเป็นพฤติกรรมซ้ำ ๆ ที่เป็นผลของการบ่มเพาะจากค่านิยมของสังคมซึ่งเราทำไปอย่าง เป็นธรรมชาติโดยไม่ตั้งคำถามถึงกรอบเบื้องหลังพฤติกรรมนั้น ๆ มันทำให้เราไม่ได้มองการกระทำของตนจากมุมมองวิสัยหรือกระโดดออกมานอกกรอบคิดและค่านิยมของสังคม ในอีกด้านหนึ่งมันช่วยให้เราสะดวกขึ้นในการใช้ชีวิต เมื่อต้องเผชิญกับเหตุการณ์ใหม่ ๆ คนจะดึงความเคยชินจากประสบการณ์เก่ามาเป็นทุนในการช่วยรับมือ จัดการตีความเหตุการณ์ใหม่ ๆ นั้น จากจุดนี้จะเห็นได้ว่าการศึกษากการกระทำในชีวิตประจำวันทำให้เห็นการปะทะสังสรรค์ของ "สิ่งกำหนดให้ทางสังคม" คือกฎเกณฑ์ค่านิยมต่าง ๆ ที่มีผลกับการตัดสินใจเลือกกระทำของปัจเจก

ประเด็นนี้ นำสู่ความสำคัญเชิงทฤษฎีประการที่สองของแนวคิด Practice นั่นก็คือ การให้ความสำคัญกับ "สถานการณ์เฉพาะ" (Situatedness) ที่เป็นบริบทของการกระทำเป็นอย่างมาก เพราะปฏิบัติการเกิดขึ้นในมิติเวลาและสถานที่ที่เฉพาะเจาะจง ลักษณะสำคัญของการกระทำและการรับรู้โลกของคนในชีวิตประจำวันนั้นคือ อากการเป็นไปเอง เปิดกว้าง สด มีชีวิตชีวา

ไม่ตายตัว ยืดหยุ่นได้ มองเห็นการต่อร่อง ซึ่งน้ำหนักของปัจเจกภายในเงื่อนไขของสภาพแวดล้อม ส่วนกฎเกณฑ์และค่านิยมทางสังคมนั้น แม้จะสำคัญยิ่งในฐานะคลังของประสบการณ์ที่เป็นเหมือนเครื่องนำทางเช่น หางเสือ แต่การกระทำและปฏิบัติการในชีวิตประจำวันไม่เพียงสนองรับกฎเกณฑ์เหล่านั้น หากยังทำให้กฎเหล่านั้นมีชีวิต มีรูปธรรมขึ้นมาในสถานการณ์เฉพาะต่าง ๆ อารมณ์ความคิดคนปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ได้ กฎจึงไม่เคยเหมือนกันทุกกระเบียดนิ้ว แต่อาจแปรเปลี่ยนไปในบริบทเฉพาะ ดังนั้นความสำคัญของบริบทของการกระทำจึงเป็นมากกว่า องค์ประกอบทางกายภาพหรือฉากหลัง บริบทหมายถึง สถานการณ์เฉพาะที่มีผลต่ออารมณ์ ความคิดความรู้สึกของปัจเจก ทำให้เขาเลือกนิยามสถานการณ์ กำหนดตำแหน่งแห่งที่ของตัวเอง เขาจะตั้งอะไรจากคลังประสบการณ์เก่ามาใช้ผสมกับอะไรและตีความอย่างไร ขึ้นกับสถานการณ์เฉพาะอย่างมากและในทางกลับกัน การเลือกกระทำของปัจเจกก็ส่งผลต่อการสร้างหรือเปลี่ยนแปลงบรรยากาศของสถานการณ์นั้น ๆ หลังจากการกระทำผ่านไปแล้ว สถานการณ์นั้น ๆ ยังคงสามารถตกค้างอยู่ในพื้นที่ภายในคลังความทรงจำของปัจเจกอีกด้วย สถานการณ์เฉพาะจึงทั้งให้ชีวิตและถูกทำให้มีชีวิตโดยปัจเจก มันจึงเป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ของการรับรู้โลกและการเลือกกระทำ

นอกจากนี้ ยังมีอีกแนวคิดหนึ่งที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับแนวคิด "ผู้กระทำ" และถูกกล่าวถึงในฐานะตัวเชื่อมทางทฤษฎี นั่นก็คือแนวคิด "ร่างกาย" (Body) อิทธิพลแนวคิดหลังสมัยใหม่เห็นร่างกายเป็นแดน "เชื่อมต่อ" ของการกำหนดกันและกันระหว่างสภาพแวดล้อมทางวัตถุและการเลือกของปัจเจก ร่างกายเป็นพื้นที่ของปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน เป็นที่ที่เปิดโอกาสให้มนุษย์แสดงความเป็นตัวเองออกมา (The expressive side of existence) ในแง่ความสัมพันธ์กับโลกโลกข้างนอกจึงมิได้เป็นเพียงแต่อยู่ที่นั่นเฉย ๆ รอให้มีคนไปเปลี่ยนแปลงมัน ทว่าโลกนี้ซึมซาบเข้ามาในเนื้อหนังร่างกาย มีส่วนสร้างชีวิตให้กับร่างนี้เท่า ๆ กับที่สามารถถูกจัดการเปลี่ยนแปลงโดยร่างนี้ ในการเปลี่ยนแปลงโลกร่างนี้ก็เปลี่ยนแปลงตนเองไปด้วย

มิเชล ฟูโกเป็นตัวอย่างที่เด่นของพวกที่เน้นกระบวนการที่ร่างกายกลายเป็นวัตถุของการศึกษาและถูกวางตำแหน่งแห่งที่ทางสังคม คำว่า วาทกรรมหมายถึงการผลิตความหมายเกี่ยวข้องกับความจริงในเรื่องต่างๆ ซึ่งหมายรวมถึงการผลิตชุดความรู้ กฎเกณฑ์และข้อปฏิบัติทางสังคมที่ต่อเนื่องมาจากความรู้นั้น ที่สำคัญก็คือการเปลี่ยนแปลงให้คนนิยามตนเองตามความรู้ที่ถูกผลิตออกมา อันเกี่ยวข้องกับกระบวนการทางประวัติศาสตร์สังคมที่สถาปนาระบบแห่งความจริง (Regime of truth) ชุดใดชุดหนึ่งขึ้นมา

แต่ฟูโกก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์โดยเฉพาะจากพวกสตรีนิยมว่า เน้นการที่ร่างกายถูกกำหนดมากเกินไป (Inscribed body) จนไม่เห็นโอกาสที่จะเป็นอิสระได้ (Chris Shilling, 1993, อ้างใน อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2543) นักคิดร่วมสมัยบางคนพยายามจะก้าวไปพ้นจากการอิงตัวใดตัวหนึ่ง แนวคิด habitus ของปีแยร์ บูร์ดิเยอ (Pierre Bourdieu, 1977 อ้างใน อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2543) เป็นตัวอย่าง “ประวัติศาสตร์สังคมที่แฝงฝังอยู่ในร่างกาย” ภายเป็นสิ่งที่ไม่ตายตัว (Unfinished body) ภายเป็นพื้นที่ที่เชื่อมต่อกัน (Conjunction) ของพลังทางชีวภาพ ความสามารถในการใช้ สัญลักษณ์และการปะทะประสานของพลังทางสังคมต่าง ๆ ด้วย คนประดิษฐ์ภาษากายในการ แสดงออก ปรับเปลี่ยน สื่อสารและควบคุมการกระทำทั้งของตนและคนอื่น วิธีการที่ปัจเจกจัดแจง กับร่างกาย ท่วงทีกิริยา เป็นหัวใจของยุทธศาสตร์การโต้เถียง ช่วงชิง และรักษาสถานภาพในสังคม ในขณะที่เดียวกัน รสนิยม แนวโน้มของวิธีคิดและโลกทัศน์ของกลุ่มสามารถตกผลึกกลายเป็น เจตน์จำนงที่เป็นภววิสัย (Objective intentions) ที่หล่อหลอมและให้ทางเลือกแก่การกระทำของ คน ร่างกายเป็นพื้นที่ที่เจตน์จำนง รสนิยม ความโน้มเอียงของโลกทัศน์ทางชนชั้นหรือ Habitus ซึมผ่านเข้ามาและถูกประทับฝังแน่นอยู่ คนเลือกกระทำและจัดแจงสื่อภาษากายภายในขอบเขต ความเป็นไปได้ต่าง ๆ ที่มองจากจุดยืนของ Habitus จิตสำนึกคนในปฏิบัติการชีวิตประจำวันนั้น มิได้เป็นไปโดยการคาดคำนวณอย่างจริงจังหรือเกิดจากแรงขับหรือโครงสร้างในระดับจิตไร้สำนึก ทักษะการใช้มือหรือสายตาของช่างฝีมือ การจัดการกับมือไม้แขนขาเป็นสิ่งที่เจ้าตัวให้อย่าง คล่องแคล่วโดยไม่อาจบรรยายออกมาเป็นถ้อยคำ เป็นความรู้ที่เป็นไปเองโดยเจ้าตัวให้อย่าง คล่องแคล่วโดยไม่อาจบรรยายออกมาเป็นถ้อยคำ เป็นความรู้ที่เป็นไปเองโดยเจ้าตัวไม่ตระหนัก สำหรับบูร์ดิเยอแล้ว สิ่งที่กำลังก้ำกับทักษะของคนมีอาจทอนลงไปตรงๆ ว่าเป็นตัวกำหนดระดับ จิตสำนึกหรือสภาพแวดล้อมทางวัตถุหรือโครงสร้างอย่างใดอย่างหนึ่ง ทว่าอยู่ที่ความสัมพันธ์ ระหว่างชีวิตทางสังคมสองระดับ คือ ประวัติศาสตร์สังคมที่แฝงฝังอยู่ในร่างกายและประวัติศาสตร์ สังคมที่แฝงฝังอยู่ในวัตถุต่าง ๆ การปรากฏของกายจึงถูกประทับด้วยร่องรอยของวัฒนธรรมเสมอ คนเลือกกระทำภายในเจตต่าง ๆ ของทางเลือกที่เป็นไปได้ที่ถูกประทับอย่างยั่งยืนอยู่ในร่างกายเขา

แนวคิดสุดท้ายในฐานะตัวเชื่อมทางทฤษฎีก็คือ แนวคิดเรื่องการต่อต้าน (Resistance) ประเด็นนี้ช่วยทำให้เห็นความขัดแย้งระหว่างแนวคิดที่ให้ความสำคัญแก่โครงสร้างและแนวคิดที่ เน้นปัจเจก ในด้านหนึ่งพวกโครงสร้างนิยมอย่างอัลธูซเซอร์และในงานของฟูโกกล่าวถึงเทคนิคต่าง ๆ ของอำนาจที่สร้างความเป็น “ตัวตน” ขึ้น อำนาจดังกล่าวถ้าไม่อยู่ในระดับพันไปจากจิตสำนึกก็มี มิติที่แผ่ซ่านซึ่งครอบคลุมไปทั่วจนแทบไม่เห็นความเป็นไปได้ที่จะหลุดพ้นหรือต่อต้านมันได้

อีกด้านหนึ่งงานที่เน้นเรื่องการต่อต้าน ไม่ว่าจะป็นสายมาร์กซิสต์หรือกลุ่มที่เน้นการต่อต้านในชีวิตประจำวันเช่น เจมส์ สก็อต (James Scott) มักให้ความสำคัญแก่จิตสำนึกในการต่อต้านของผู้ถูกกดขี่ ไม่ว่าจะการต่อต้านนั้นจะเป็นแบบจัดตั้งหรือซ่อนเร้นก็ตาม แม้สก็อตพยายามแก้ไขจุดอ่อนของมาร์กซิสต์โดยให้ความสำคัญกับสามัญสำนึกในชีวิตประจำวัน เน้นการต่อต้านที่ไร้การจัดตั้งและเป็นไปเอง ผลของการเน้นเรื่องความจงใจและจิตสำนึกก็ทำให้พื้นที่ของการต่อต้านดูเป็นพื้นที่ที่เป็นชั่วคราวกันข้าม แยกออกได้ต่างหากและดูราวกับจะเป็นพื้นที่อิสระจากอำนาจและการกดขี่

แนวคิดเรื่อง พื้นที่ที่สาม (Thirdspace) เป็นความพยายามที่จะทำให้การต่อต้านก้าวข้ามพ้นการคิดแบบแบ่งชั่วคราวข้าม การคิดเป็นชั่วคราวข้ามทำให้อำนาจเป็นพื้นที่ "ตรงข้าม" กับการต่อต้าน อันเป็นชีวิตประจำวันต่อการต่อต้านเสียเองเพราะจะทำให้ผู้ศึกษาเฝ้ามองหาแต่การต่อต้านชนิดที่เป็นการปฏิเสธอำนาจอย่างสิ้นเชิงและตีร่นแสวงหาพื้นที่ "ภายนอก" ขอบเขตของอำนาจนั้น หากเราเห็นด้วยกับสจิวท ฮอลล์ ว่าไม่มีวัฒนธรรมมวลชนใด ๆ (Popular culture) ที่เป็นอิสระอย่างสิ้นเชิงจากการครอบงำของอำนาจในระบบที่ใหญ่กว่า (Stuart Hall, 1981 อ้างใน Donald Moore, 1997:92 อ้างใน อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543) ถ้าเช่นนั้นการต่อต้านจะเริ่มที่ตรงไหน หากสิ่งสำคัญของอำนาจคือ การตีกรอบที่แน่ชัดในการนิยามอัตลักษณ์ของสิ่งต่าง ๆ นำสู่การลากเส้นแบ่งระหว่างสิ่งนั้นกับสิ่งที่มีไขสิ่งนั้น ทำให้สิ่งนั้นเป็นเป้านิ่งที่มองเห็นได้ชัดเจน จนกลายเป็นการตีกรอบปิดกั้นความเป็นไปได้ที่จะ "เป็นอื่น" (Stuart Hall, 1997; Katherine Woodward, 1997 อ้างใน อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543) พื้นที่ที่สามก็คือ การปฏิเสธที่จะหยุดนิ่งหรือหลงหลักปักรากกับการนิยามความหมายหรืออัตลักษณ์ใด ๆ อย่างตายตัว พื้นที่นี้ไม่จำเป็นต้องอยู่นอกพ้นไปจากพื้นที่ของอำนาจและการกดขี่ เพราะไม่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจใดที่จะสมบูรณ์เมื่อพื้นที่ของอำนาจเองก็เลื่อนไหลได้ จึงทำให้เกิดช่องว่างที่ปัจเจกสามารถเคลื่อนไหวในระหว่างพื้นที่ของอำนาจนั้น ๆ ในแง่นี้ ทั้งอำนาจและการต่อต้านจึงไม่ได้เป็นอิสระจากกันและกัน การต่อต้านจึงหมายถึง การไม่ยอมถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่ที่กำหนดให้ (Dislocation) ซึ่งมียุทธศาสตร์หลายอย่างเช่น การทำให้เส้นกันระหว่างพื้นที่เกิดคลุมเครือสับสนหรือการกระโดดไปมาระหว่างมิติเชิงพื้นที่ในระดับต่าง ๆ ตลอดจนการสร้างอัตลักษณ์ผสมผสาน (Hybrid identity)

Pile (1997 อ้างใน อภิญา เพ็องฟูสกุล, 2543) ยกงานเขียนของ ฟรานซ์ ฟานอน (Franz Fanon) ที่เล่าเรื่องการร่วมต่อสู้ของผู้หญิงอัลจีเรีย ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เมื่อเข้าครอบครองอัลจีเรีย ฝรั่งเศสต้องการปลดปล่อยผู้หญิงมุสลิมจากอำนาจผู้ชาย ซึ่งหมายถึง การบั่นทอนอำนาจสังคมนารีด้วย จึงรณรงค์ให้ผู้หญิงเลิกใช้ผ้าคลุมหน้าและหันมาสวมเสื้อผ้าตะวันตกแทน

พวกผู้หญิงจึงพากันต่อต้านด้วยการสวมผ้าคลุมหน้าสีดำซึ่งหมายถึงการไว้ทุกข์ ในสงครามปลดแอกผู้หญิงมีส่วนร่วมด้วยการเป็นผู้ส่งสารลับและพกพาอาวุธไปให้ผู้ชาย เมื่อฝรั่งเศสรู้แหว่การตรวจค้นผู้หญิงก็เข้มข้นขึ้น ผู้หญิงจึงหันมาสวมเสื้อผ้าตะวันตกและเลิกใช้ผ้าคลุมหน้าให้สามารถผ่านแนวตรวจค้นได้ง่ายขึ้น เสื้อผ้าจึงสร้างอัตลักษณ์อำพรางแก่ผู้หญิง ทำให้ร่างกายผู้หญิงกลายเป็นพื้นที่พิเศษที่ก่อให้เกิดความสับสนคลุมเครือแก่พื้นที่ของอำนาจ ผ้าคลุมหน้าเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจผู้ชายมุสลิมเหนือร่างกายหญิงขณะที่ชุดตะวันตกคือ สัญลักษณ์อำนาจอาณานิคม ในตอนแรกพวกผู้ชายมุสลิมสายจารีตจึงคัดค้านการจรรยากรรมด้วยการเผยแพร่ผู้หญิงเช่นนี้ แต่ต่อมาก็พบว่าป็นวิธีการลวงศัตรูที่ได้ผล การเลือกที่จะสวมหรือไม่สวมผ้าคลุมหน้าในสถานการณ์เฉพาะของสงคราม จึงทำให้ผู้หญิงสามารถกระโดดข้ามทั้งพรมแดนของอำนาจฝรั่งเศสและอำนาจผู้ชายมุสลิมไปด้วยพร้อม ๆ กัน สัญลักษณ์ของการสู้ก็ได้สร้างขึ้นใหม่ ทั้งผ้าคลุมหน้าและชุดตะวันตกล้วนเป็นพื้นที่อำนาจที่กดผู้หญิงทั้งสิ้น ผู้หญิงเพียงอาศัยสถานการณ์เฉพาะพลิกสร้างความหมายและอัตลักษณ์ใหม่ขึ้นมาให้กับสัญลักษณ์ของการกดขี่นั้น

จากแนวคิดเรื่องพื้นที่ที่สาม จึงช่วยให้เข้าใจการต่อสู้ดิ้นรนของผู้คน มองเห็นว่าพื้นที่ของระบบคิดหรือจินตนาการมาปะทะสังสรรค์กับพื้นที่ที่มีอยู่จริงและมีผลต่อปฏิบัติการของผู้คนได้อย่างไร นั่นคือ ความเข้าใจในพื้นที่ที่สามจึงทำให้มองเห็นการเมืองเชิงพื้นที่ ปัจจุบันสามารถประดิษฐ์คิดค้นรูปแบบใหม่ ๆ ของการขบถด้วยวิธียกย่ายถ่ายเทพื้นที่ได้ไม่สิ้นสุด การต่อต้านจึงไม่จำเป็นต้องมีเป้าหมายโค่นอำนาจเก่าหรือประกาศความเป็นปฏิปักษ์ชัดเจน ความเป็นชายขอบจึงสามารถเป็นศูนย์กลางเป็นอำนาจได้หรือศูนย์กลางก็เป็นชายขอบได้เหมือนกัน ทั้งนี้เพราะวิธีคิดแบบยึดติดกับคู่ตรงข้ามกลายเป็นเพียงสิ่งเพ้อฝันไม่สามารถนำไปสู่ความเข้าใจในการเมืองเชิงพื้นที่อันเต็มไปด้วยความซับซ้อนและเลื่อนไหลได้อีกต่อไป