

คนเข้าเมืองทั่วไปหรือคนพลัดถิ่น?: การต่อรองนิยามตัวตนของไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย¹

Generic Immigrant or Diaspora?: Negotiation on Self-defining of Thai Diaspora in Thai Society

มนต์ชัย ฟ่องศิริ² / มณีเมัย ทองอยู่³

Monchai Phongsiri / Maniemai Thongyoo

บทคัดย่อ

การปักปันเขตแดนระหว่างอาณานิคมอังกฤษในพม่า (British-Burma) กับราชอาณาจักรสยามในปี พ.ศ. 2411 ทำให้คนไทยกว่า 40,000 คน ที่อาศัยอยู่ในดินแดนมะริด ทวาย ตะนาวศรี ได้กลายเป็นประชากรของรัฐชาติพม่าแทนที่จะเป็นของไทย แต่คนไทยกลุ่มนี้ถือว่าตนอยู่ในแผ่นดินเดิมของไทยและถือตนเป็นไทย ต่อมาในช่วงพุทธทศวรรษที่ 2520 รัฐบาลทหารพม่าเข้ามาคุกคามและควบคุมหมู่บ้านคนไทยในพม่า ทำให้ประมาณ 3 ใน 4 ของคนไทยกลุ่มนี้อพยพเข้ามาอาศัยในฝั่งไทย พวกเขาจึงตกอยู่ในภาวะเป็น “ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย” เนื่องจากไม่ได้รับสิทธิการเป็นพลเมืองไทย “คนพลัดถิ่น” เป็นตัวแบบของการถกเถียงถึงกลุ่มคนที่มีความสับสนไหล หลากหลาย และข้ามพรมแดน รวมถึง “ไทยพลัดถิ่น”

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของดุซงญอ นีพนธ์ สาขาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น เรื่อง “ยุทธศาสตร์การดำรงชีพของไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย” ได้รับทุนสนับสนุนจาก ศูนย์วิจัยพลศึกษาสังคมกลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ และทุนการศึกษาระดับปริญญาโท ปริญญาเอก คลัสเตอร์สหสาขาบูรณาการ โครงการมหาวิทยาลัยวิจัยแห่งชาติ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

² นักวิจัยศูนย์วิจัยพลศึกษาสังคมกลุ่มน้ำโขง และนักศึกษาปริญญาเอก สาขาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

³ ผู้อำนวยการศูนย์วิจัยพลศึกษาสังคมกลุ่มน้ำโขง และอาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ก็เป็นตัวแทนของการเถียงว่าพวกเขาเป็นเพียง “คนเข้าเมืองทั่วไป” หรือเป็น “คนพลัดถิ่น” และเป็นที่น่าสนใจว่าไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยได้ใช้ประโยชน์จากข้อเถียงนี้ในการต่อรองนิยามตัวตนของพวกเขาต่อรัฐไทยอย่างไร

คำสำคัญ: ไทยพลัดถิ่นคืนถิ่น การนิยามตัวตน ความเป็นไทย

Abstract

As a result of the 1868 demarcation of the border between British Burma and the Kingdom of Siam, more than 40,000 Thai people living in the territories of Tavoy, Mergui, and Tenasserim are considered citizens of what is now Myanmar instead of Thailand. But these people regard themselves as Thai citizens living in what was originally Thai territory. Since the 1980s, about three-fourths of this group of Thai people have moved over the border into Thailand. Their status has become that of the “Thai diaspora in Thai society” because they have not been granted Thai citizenship. “Diasporas” are debated prototypes in flux, diverse, and transnational groups of people. The “Thai diaspora in Thai society” also is a debated prototype on the issues of whether it is composed of generic immigrants or members of a diaspora and how its members have taken advantage of this argument in negotiating with the Thai state.

Keywords: returning Thai diaspora, self-defining, Thainess

บทนำ

ในทศวรรษที่ 1970 นักวิชาการที่สนใจศึกษาเกี่ยวกับเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnicity) และการย้ายถิ่น (immigration) ได้ให้ความสนใจเรื่อง “คนพลัดถิ่น” น้อยมาก จะปรากฏคำว่า Diaspora เป็นคำสำคัญในดัชนีค้นพบเพียงปีละหนึ่งหรือสองครั้งเท่านั้น จากนั้นก็มีเพิ่มขึ้น 13 เท่าในทศวรรษที่ 1980 และมีการใช้คำสำคัญนี้เกือบ 130 ครั้งในปี 2001 (Brubaker, 2005: 1) แนวคิดคนพลัดถิ่นได้กลายมาเป็นแนวคิดสำคัญในการศึกษาของนักวิจัยและผู้อำหนดนโยบายในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมาเอง โดยส่วนใหญ่มุ่งศึกษาผลกระทบของคนพลัดถิ่นที่มีต่อเงื่อนไข

ทางเศรษฐกิจ-สังคม และการเมืองทั้งในประเทศที่อาศัย (hostlands) และในมาตุภูมิ (homelands) โดยมองพฤติกรรมของคนพลัดถิ่นแบ่งออกเป็น 2 ชั่ว คือ ดีกับไม่ดี ผู้สนับสนุนความขัดแย้งกับความสงบ ผู้ทำลายกับผู้สร้างความสงบ (Baser & Swain, 2009: 45) การศึกษาคนพลัดถิ่นในแวดวงวิชาการเติบโตอย่างรวดเร็ว จนพัฒนาเป็น “คนพลัดถิ่นศึกษา” (diaspora studies) (Hu-Dehart, 2005: 429) แต่การศึกษาวิจัยเกี่ยวกับไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยยังมีน้อยมาก จากการค้นคว้าในฐานข้อมูลงานวิจัยและวิทยานิพนธ์ในมหาวิทยาลัยไทย พบว่ามีการศึกษาเกี่ยวกับไทยพลัดถิ่นในระดับดุษฎีนิพนธ์เพียงเรื่องเดียวเท่านั้น โดยวิเคราะห์ปรากฏการณ์ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยด้วยมุมมองทางรัฐศาสตร์ (Senakham, 2007)

ด้วยการศึกษาที่มีค่อนข้างจำกัด จึงทำให้เกิดปัญหาการกำหนดนโยบายให้สอดคล้องกับปรากฏการณ์คนไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยที่เป็นจริง ทำให้กลไกที่เกี่ยวข้องของประเทศไทยปฏิบัติต่อไทยพลัดถิ่นแบบเป็น “คนอื่น” กล่าวคือ รัฐไทยดำเนินการกับไทยพลัดถิ่นในฐานะ “บุคคลซึ่งไม่มีสัญชาติไทย” โดยให้คำนิยามว่าเป็น “คนต่างด้าวซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยที่ได้รับอนุญาตให้เข้ามาอยู่ในราชอาณาจักรเป็นกรณีพิเศษ” โดยจัด “ไทยพลัดถิ่น” เป็นชนกลุ่มน้อยประเภทหนึ่งในจำนวนชนกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยทั้งหมด 18 กลุ่ม ซึ่งในเอกสารของทางราชการเรียกว่า “กลุ่มผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่าเชื้อสายไทย” (FACE Foundation, 2008: 14) จากประเด็นปัญหาตั้งที่กล่าวมาจึงเกิดคำถามว่า ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยเป็นเพียง “คนเข้าเมืองทั่วไป” หรือเป็น “คนพลัดถิ่น” และที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยได้ใช้ประโยชน์จากข้อถกเถียงนี้อย่างไร การจะวิเคราะห์ปรากฏการณ์นี้ เราจำเป็นต้องย้อนกลับไปทำความเข้าใจไทยพลัดถิ่นในมิติทางประวัติศาสตร์ ทบทวนแนวคิดคนพลัดถิ่น (diaspora) ในกระบวนทัศน์แบบคลาสสิกและสมัยใหม่ และมุมมองทางสังคมวิทยาแบบมานุษยวิธี (ethnomethodology) จะทำให้เราเข้าใจปรากฏการณ์ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยมากขึ้น

การมีสถานะเป็น “ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย” ทำให้มีข้อจำกัดในการเข้าถึงทรัพยากรและกิจกรรมที่จำเป็นต่อการดำรงชีพ เช่น ไม่สามารถเป็นเจ้าของบ้าน ที่ดิน มอเตอร์ไซด์ รถยนต์ เป็นต้น ไม่สามารถเดินทางข้ามจังหวัดได้ ทำให้เด็ก ๆ

ไม่สามารถเดินทางไปศึกษาต่อในระดับสูง หรือเดินทางไปประกอบอาชีพในแหล่ง
 งานนอกจังหวัด การไม่มีบัตรประชาชนทำให้ไทยพลัดถิ่นไม่ได้รับการจ้างงาน
 ตามกฎหมาย ต้องเป็นแรงงานนอกระบบที่ได้รับค่าจ้างต่ำ และบ่อยครั้งก็ถูกโกง
 ค่าจ้าง นอกจากนี้ พวกเขายังไม่มีสิทธิทางการเมืองทุกระดับ ไทยพลัดถิ่นจึงต้อง
 สร้างยุทธศาสตร์การดำรงชีพเพื่อให้มีชีวิตอยู่รอดได้ในสังคมไทย และพยายาม
 อย่างยิ่งในการหาหนทางให้คนในสังคมได้ยืนหยัดของพวกเข

ความสำคัญเชิงนโยบายในการศึกษาไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย ถึงแม้จะมี
 จำนวนประชากรไม่มากนัก แต่ก็เป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มคนไร้รัฐ-ไร้สัญชาติ
 ในประเทศไทย การปฏิบัติต่อไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยที่ผ่านมา รัฐไทยยังไม่มี
 นโยบายที่ชัดเจนต่อเรื่องนี้ ถึงแม้ว่าพระราชบัญญัติสัญชาติ (ฉบับที่ 5) พ.ศ. 2555
 จะประกาศใช้แล้วก็ตาม กลุ่มไทยพลัดถิ่นได้มีส่วนร่วมในการเรียกร้องขอคืนสัญชาติ
 ไทยให้พวกเขา โดยนิยาม “ไทยพลัดถิ่น” แยกออกจากกลุ่มคนต่างด้าวและ
 ชนกลุ่มน้อยอื่นๆ ที่อาศัยอยู่ในประเทศ แต่กฎกระทรวงที่เกี่ยวข้องซึ่งประกาศ
 ตามมาภายหลัง กลับเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้ปัญหาของพวกเขายังไม่ได้รับ
 การแก้ไข อาจจะเป็นเพราะการศึกษาเกี่ยวกับไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย
 ยังมีค่อนข้างจำกัด จึงขาดการมองในมิติอื่นๆ ที่หลากหลายไปกว่ามุมมองเดิมๆ
 ที่ใช้กันอยู่ เช่น ด้านความมั่นคง ปัญหาข้อกฎหมายทางปกครอง เป็นต้น

บทความนี้จึงมุ่งนำเสนอ “การตอบสนอง” (response) (รวมถึงการเรียกร้อง
 ตอบโต้ ต่อรอง ฯลฯ) ซึ่งเป็นยุทธศาสตร์การดำรงชีพอย่างหนึ่งและปฏิบัติการของ
 ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย ที่ได้รับผลกระทบจากการดำเนินนโยบายของรัฐที่ผ่านมา
 พวกเขามีกระบวนการนิยามตนเองอย่างไรต่อข้อถกเถียงว่าเป็น “ผู้อพยพเข้าเมือง”
 หรือ “คนพลัดถิ่น” และผลลัพธ์ของการนำข้อถกเถียงไปใช้ประโยชน์ในการต่อรอง
 กับรัฐไทยเป็นอย่างไร

ผู้เขียนได้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ โดยใช้วิธีการศึกษาเฉพาะกรณี
 (case study approach) ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งที่ถูกศึกษา (case) ที่มีลักษณะเฉพาะ
 เจาะจง (Podhisita, 2007: 162-163) ในกรณีไทยพลัดถิ่นซึ่งเป็นกลุ่มคนที่อยู่ใน
 บริบทของความเปราะบาง มียุทธศาสตร์การดำรงชีพที่หลากหลายและซับซ้อน

ไทยพลัดถิ่นคือใคร?

ในการพัฒนาประเทศจำเป็นต้องอาศัยทรัพยากรมนุษย์เป็นปัจจัยสำคัญ ด้วยเหตุนี้จึงมี “คนเข้าเมือง” (immigrant) จำนวนมากหลั่งไหลเข้ามาสู่ตลาดแรงงาน ในภาคส่วนต่างๆ การเข้ามาถึงครั้งแรกของคนเข้าเมืองเหล่านี้ต้องเผชิญกับการกีดกันทางธรรมชาติที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมทั้งด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ดังนั้น อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (ethnic identity) จึงกลายเป็นสิ่งที่โดดเด่นท่ามกลางกระบวนการผสมผสานทางวัฒนธรรม (acculturation) ที่เกิดขึ้นเมื่อคนเข้าเมืองมาถึงสังคมใหม่ (Phinney et al, 2001: 494-495)

พระราชบัญญัติคนเข้าเมือง พ.ศ. 2522 มาตรา 4 ให้นิยามคนเข้าเมือง หมายความว่า “คนต่างด้าวซึ่งเข้ามาในราชอาณาจักร” เป็นคำนิยามกว้างๆ ที่ใช้อธิบายคุณลักษณะของ “คนเข้าเมืองทั่วไป” โดยเหมารวมเอา “บุคคลที่ไม่มีสัญชาติไทย” ทั้งหมดที่เข้ามาอาศัยอยู่ในประเทศไทยไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม ซึ่งก่อให้เกิดปัญหาต่อความรู้สึกของกลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็น “คนต่างด้าว” ในประเทศไทย บางกลุ่ม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย” หากจะดูตามนิยามที่ปรากฏในพระราชบัญญัติคนเข้าเมือง พ.ศ. 2522 ดังกล่าวข้างต้น “ไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย” ก็ต้องจัดว่าเป็นคนเข้าเมืองด้วยเช่นกัน

การนิยามแบบเหมารวมเช่นนี้ได้ทำให้ความโดดเด่นของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ถูกลดทอนลงไป และการดำเนินนโยบายของรัฐภายใต้กรอบคิดแบบเหมารวมนี้ ยังได้ส่งผลกระทบต่อการดำรงชีพของไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยด้วย เนื่องจากประสบการณ์ของมนุษย์มากมายในโลกล้วนมีคุณสมบัติเป็นคนพลัดถิ่น (Hu-Dehart, 2005: 431) การขยายขอบเขตนิยามคนพลัดถิ่นกระบวนการทัศน์สมัยใหม่ ทำให้การศึกษาปรากฏการณ์คนพลัดถิ่นต้องไม่ละเลยการศึกษามิติทางประวัติศาสตร์ เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเป็นมาและลักษณะเฉพาะของกลุ่มคนขนาดใหญ่ที่ถูกจัดว่าเป็น “คนอื่น” ในสังคมไทย การนิยามตัวตนของไทยพลัดถิ่นถูกนำมาใช้เป็น “กรอบอ้างอิง” หรือความหมายที่ต้องอิงอยู่กับเงื่อนไขเชิงบริบท (indexicality) ที่นำมาใช้ในการตอบโต้/ต่อรองกับรัฐไทย อันเป็นมิติเชิงสะท้อนกลับ (reflexivity) บริบท

ของไทยพลัดถิ่นทางประวัติศาสตร์ด้วย ไทยพลัดถิ่นจึงตอบสนองต่อการนิยามแบบเหมารวมดังกล่าว ผ่านปฏิบัติการทางสังคมต่างๆ เพื่อที่จะนิยามตัวตนของพวกเขาเอง และทำให้คนในสังคมได้ยินเสียงของพวกเขามากขึ้น

ไทยพลัดถิ่นในพม่า⁴ อาศัยอยู่ในดินแดนมะริด ทวาย ตะนาวศรีมานานแล้ว ก่อนมีการปักปันเขตแดนระหว่างอาณานิคมอังกฤษในพม่า (British-Burma) กับราชอาณาจักรสยามในปี พ.ศ. 2411 แม้จะอยู่ในพื้นที่ที่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐ-ชาติพม่าตามแผนที่สมัยใหม่ แต่พวกเขาถือว่าตนเองอยู่ในแผ่นดินเดิมของไทยและถือตนเป็นไทย ในช่วงพุทธทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา รัฐบาลทหารพม่าเข้าคุกคามและควบคุมหมู่บ้านคนไทยมากขึ้น ทำให้ไทยพลัดถิ่นส่วนใหญ่อพยพกลับเข้ามาตั้งหลักแหล่งในฝั่งไทย โดยอาศัยอยู่ในจังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ชุมพร และระนอง แต่พวกเขาไม่ได้รับสิทธิการเป็นพลเมืองไทย จึงตกอยู่ในภาวะเป็นไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย (Senakham, 2007: 21-24) แม้จะมีอัตลักษณ์และสำนึกความเป็นไทยที่สามารถเชื่อมโยงกับทุนทางประวัติศาสตร์ได้ เช่น การมีพระบรมฉายาลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ไทยเป็นรูปเคารพในทุกครัวเรือน การพูดภาษาไทย (ปักษ์ใต้) การเขียนอักษรไทย อีกทั้งยังยึดถือปฏิบัติวัฒนธรรมประเพณีไทย เป็นต้น การปักปันเขตแดนดังกล่าวส่งผลให้คนไทยส่วนหนึ่งที่อาศัยอยู่ในดินแดนที่เคยเป็นของไทยกลายเป็น “คนอื่น” และเมื่อไทยพลัดถิ่นเหล่านี้กลับคืนถิ่นหรือมาตุภูมิ ผู้คนในมาตุภูมิกลับไม่รู้จักพวกเขา และรัฐไทยก็ปฏิบัติต่อพวกเขาแบบเป็นคนอื่นด้วยเช่นกัน พวกเขาจึงเปรียบเสมือนคนพลัดถิ่นที่อยู่ในมาตุภูมิของตัวเอง ยังคงความรู้สึกแปลกแยก เจ็บปวดจากการถูกกีดกัน และต้องปรับตัวเมื่อเข้ามาอยู่ในดินแดนใหม่ (แม้จะเป็นมาตุภูมิก็ตาม) เป็นเช่นเดียวกับกรณีผู้สืบเชื้อสายคนพลัดถิ่นชาวญี่ปุ่นในประเทศบราซิลและเปรูที่กลับคืนสู่ประเทศญี่ปุ่นในช่วงคริสต์ทศวรรษ

⁴ ตามประกาศสำนักนายกรัฐมนตรีในราชกิจจานุเบกษา (เล่ม 118 ตอนพิเศษ 117ง) เมื่อวันที่ 26 พฤศจิกายน พ.ศ. 2544 กำหนดให้เรียกชื่อประเทศนี้อย่างเป็นทางการในภาษาไทยแบบสั้นและแบบยาวว่า “พม่า: สหภาพพม่า” แต่ในภาษาอังกฤษให้เรียกว่า “Myanmar: Union of Myanmar” จนถึงทุกวันนี้ยังไม่มีประกาศสำนักนายกรัฐมนตรีในราชกิจจานุเบกษาให้เปลี่ยนการเรียกชื่อประเทศนี้อย่างเป็นทางการว่าอย่างไร (The Royal Institute, 1989) ด้วยเหตุนี้ผู้เขียนจึงเรียกชื่อประเทศนี้ในภาษาไทยตามประกาศสำนักนายกรัฐมนตรีฉบับล่าสุด เกี่ยวกับเรื่องการเรียกชื่อประเทศฯ ว่า “พม่า: สหภาพพม่า”

ที่ 1990 แล้วเข้ามาตั้งชุมชนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของตัวเองที่เรียกว่า “Nikkeijin” แยกตัวออกจากคนญี่ปุ่นทั่วไป (Shoji, 2005: 1-4) หรือคนพลัดถิ่นชาวเวียดนามกว่า 2.7 ล้านคนที่หนีภัยสงครามเวียดนาม กระจัดกระจายไปอยู่ในกว่า 90 ประเทศทั่วโลก ซึ่งเรารู้จักกันในนาม “Viet-kieu” หรือ Overseas Vietnamese ที่กลับคืนสู่เวียดนามมากขึ้นหลังจากหมดยุคของสงครามเย็น (Carruthers, 2008: 68) เป็นต้น

คนพลัดถิ่น (Diaspora): กระบวนทัศน์แบบคลาสสิกและแบบสมัยใหม่

คำว่า “Diaspora” ปรากฏครั้งแรกในคัมภีร์ไบเบิลภาษาฮีบรูที่แปลไปเป็นภาษากรีก (Septuagint) ในช่วงศตวรรษที่ 2-3 ก่อนคริสตกาล กล่าวถึงชาวยิวโบราณถูกเตือนว่าถ้าไม่เชื่อในบัญญัติของพระเจ้า พวกเขาจะกลายเป็นคนพลัดถิ่น กระจัดกระจายไปอยู่ตามอาณาจักรต่างๆ เมื่อใดที่พวกเขาหันกลับมาทำตามบัญญัติของพระเจ้า พระองค์จะรวบรวมพวกเขากลับคืนถิ่นกำเนิด ซึ่งเป็นการอธิบายแบบแผนของการเนรเทศและการกลับคืน (Evans, 2009: 1-3) และต่อมาได้พัฒนาไปเป็นแนวคิดทางสังคมศาสตร์โดยพบคำว่า “Diaspora” ในสารานุกรมสังคมศาสตร์ที่พิมพ์เมื่อปี ค.ศ. 1937 ที่อ้างถึงเฉพาะกรณีการขับไล่ชาวยิวออกจากดินแดนศักดิ์สิทธิ์ มีนัยยะของการถอนราก การกดขี่ และความเจ็บปวดในการปรับตัวเมื่อเข้าไปอยู่ดินแดนใหม่ เนื่องจากเจ้าของดินแดนไม่ไว้วางใจ คนพลัดถิ่นเหล่านี้ค่อยๆ ปรับตัวเข้ากับสิ่งแวดล้อมใหม่จนสามารถสร้างศูนย์กลางวัฒนธรรมของตนเองได้ และธำรงรักษาไว้อย่างต่อเนื่อง โดยปฏิเสธที่จะละทิ้งอัตลักษณ์ของตน ปลูกฝังความคิดที่มุ่งคืนสู่มาตุภูมิ เป็นเส้นแบ่งพวกเขาออกจากการเป็นเพียงคนเข้าเมือง แนวคิดคนพลัดถิ่นตามความหมายนี้ถูกเรียกว่าเป็น “กระบวนทัศน์คนพลัดถิ่นแบบคลาสสิก” (classical diaspora paradigm) ซึ่ง Safran เห็นว่าหากปล่อยให้การนิยามคนพลัดถิ่นเลื่อนไหล รวมเอาผู้ย้ายถิ่นที่ไม่ปรารถนาจะกลับคืนมาตุภูมิเป็นคนพลัดถิ่นด้วย จะเป็นการขยายขอบเขตการนิยามคนพลัดถิ่นมากเกินไปจนกลายเป็นปัญหาที่ยากแก้ไข Safran ได้นำเสนอเกณฑ์พิจารณาอัตลักษณ์ร่วมของคนพลัดถิ่น 7 ประการที่เป็นเส้นแบ่งจากคนเข้าเมืองทั่วไป คือ 1) ถูกขับออกจากถิ่นกำเนิดไปอยู่ต่างแดน 2) ยังคงรักษาความทรงจำร่วมของถิ่นกำเนิด 3) ไม่ได้รับการยอมรับ

โดยสมบูรณ์จากประเทศอาศัย 4) ถือว่ามาตุภูมิคือบ้านที่แท้จริงที่ลูกหลานผู้สืบทอด จะต้องกลับไป 5) มีความสัมพันธ์กับมาตุภูมิอย่างต่อเนื่อง 6) อยู่ในชุมชนที่ชัดเจน รักษาวัฒนธรรมของบรรพบุรุษ และสถาปนาศูนย์กลางวัฒนธรรมของตนเองขึ้นมา และ 7) มาตุภูมิมีความสำคัญต่อวิถีปฏิบัติเชิงสถาบันของพวกเขา (Safran, 2005: 36-37)

กระแสโลกาภิวัตน์ทำให้แนวคิดคนพลัดถิ่นถูกนำไปใช้อธิบายในมุมมองที่กว้างกว่าความหมายเดิมที่ยึดเอาตัวแบบคนพลัดถิ่นชาวยิวซึ่งถูกเนรเทศจากดินแดนอิสราเอลโบราณเมื่อกว่า 2,000 ปีมาแล้ว ปัจจุบันมีการนำแนวคิดนี้ไปใช้อธิบายปรากฏการณ์เคลื่อนย้ายประชากรในระดับนานาชาติ รวมถึงการอพยพของผู้คนจากประเทศยากจนไปสู่ประเทศพัฒนา การสื่อสารทางไกลและการปฏิวัติการขนส่ง และการพัฒนาวัฒนธรรมที่ก้าวข้ามพรมแดนไปทั่วโลก โดยเรียกว่า “กระบวนทัศน์คนพลัดถิ่นสมัยใหม่” (modern diaspora paradigm) ทำให้ขอบเขตการนิยามคนพลัดถิ่นในบริบทนี้ขยายออกไปทับซ้อนแนวคิดอื่นๆ เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic minority) ผู้ลี้ภัย (refugee) และคนเข้าเมือง (immigrant) เป็นต้น (Popescu, 2006: 106-107)

นักวิชาการหลายท่านถกเถียงกับเกณฑ์พิจารณาคนพลัดถิ่นของ Safran ว่าเป็นวาทกรรมที่ยึดติดกับแหล่งกำเนิด (fixed origins) แม้ว่าสำนึกของคนพลัดถิ่นคือปรารถนาจะกลับบ้าน/คืนถิ่น แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าคนพลัดถิ่นทั้งหมดมีอุดมการณ์ที่มั่นคงว่าจะกลับบ้าน/คืนถิ่น (Brah, 1996: 117) หรือวิพากษ์ว่าเป็นเกณฑ์ที่ค่อนข้างคับแคบ ยึดติดกับตัวแบบคนพลัดถิ่นชาวยิวมากเกินไป (Cohen, 1997: 22-23) นอกจากนี้ยังมีข้อถกเถียงว่าควรทบทวนฐานคติที่เคยมองการพลัดถิ่นตามแบบแผนการอพยพหรือลี้ภัยที่ให้ความสำคัญกับการเคลื่อนย้ายผู้คนข้ามพรมแดน เนื่องจากการพลัดถิ่นลักษณะใหม่เกิดจากพรมแดนถูกย้ายข้ามผู้คนไป ดังเช่นกรณีการล่มสลายของสหภาพโซเวียตในอดีต ได้ทำให้ชาวรัสเซีย 25 ล้านคนกลายเป็นคนพลัดถิ่นอย่างไม่ตั้งใจเพียงชั่วข้ามคืน จึงจำเป็นต้องศึกษากระบวนการก่อรูปของคนพลัดถิ่นในลักษณะใหม่และนิยามคนพลัดถิ่นเสียใหม่ (Voutira, 2006: 380) ด้วยแนวคิดเชิงพื้นที่ ในฐานะ “ชุมชนชาติพันธุ์ที่ถูกแบ่งแยกโดยพรมแดนรัฐ” (Brubaker, 2005: 5)

การพิจารณานัยยะของ “บ้าน/ถิ่น” (home) ที่ทำให้แนวคิดคนพลัดถิ่นเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมานั้น (Brah, 1996: 187) จึงสามารถเชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่อง “พื้นที่” (space) กล่าวคือ สำคัญในการศึกษา “พื้นที่” อยู่ที่ว่าใครสืบค้นว่าสถานที่แห่งนั้นถูกประกอบสร้างหรือจินตนาการขึ้นมาอย่างไร โดยให้ความสำคัญกับ “วาทกรรม” ที่ใช้ในการประกอบสร้าง กลุ่มคนที่ให้ความหมาย วัตถุประสงค์ของการสร้าง และผลกระทบจากจินตนาการเพื่อสร้างความชอบธรรมในการยึดครองพื้นที่นั้น การโยนหาอดีตเกิดจากภาวะที่ผู้พูดรู้สึกว่าได้เป็นส่วนหนึ่งของสังคมที่อาศัยอยู่ในปัจจุบัน แต่สำหรับผู้พลัดถิ่นแล้วการหวนกลับไปยังมาตุภูมิเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เพราะบ้านที่เคยอยู่อาศัยได้สูญหาย ถูกทำลาย หรือถูกรบครองโดยผู้อื่น ดังนั้น การถวิลหาบ้านเกิดจึงเป็นที่มาของเรื่องเล่าเกี่ยวกับบ้านเกิดที่เหลือเพียงความทรงจำ “บ้าน” ในความหมายของคนพลัดถิ่นจึงเป็นเพียง “บ้านในจินตนาการ” เท่านั้น ประสบการณ์พลัดถิ่นได้ปรับเปลี่ยนความหมายของ “บ้าน” จากสถานที่อยู่อาศัย ให้กลายมาเป็นการทรงจำที่คนพลัดถิ่นสามารถพกพาไป เมื่ออพยพเข้าไปอยู่ชุมชนแห่งใหม่ในประเทศอาศัย ถึงแม้ว่าคนพลัดถิ่นไม่อาจหวนกลับไปยังมาตุภูมิ แต่พวกเขาสามารถ “กลับบ้าน” ผ่านทางจินตนาการหรือเรื่องเล่า “บ้าน” สถานที่ในความทรงจำหรือเรื่องเล่าของคนพลัดถิ่น ถูกแปรเปลี่ยนจากพื้นที่ทางกายภาพไปเป็นพื้นที่จินตนาการที่ทับซ้อนอยู่ และได้บรรจุความทรงจำเอาไว้ (Pragatwutisarn, 2008: 171-173)

ดังนั้น “บ้าน” จึงเป็นพื้นที่ที่มีความสำคัญต่อคนพลัดถิ่น โดยมี “จินตนาการ” เป็นเครื่องมือสำคัญในการรื้อฟื้นอดีต ทำให้ “บ้าน” เป็นสถานที่ยึดเหนี่ยวตัวบุคคลกับบรรพบุรุษและชุมชนทางวัฒนธรรมเข้าไว้ด้วยกัน ถึงแม้ว่าบ้านหรือสถานที่ที่จะถูกทำลายหรือสูญหายไปแล้วก็ตาม แต่เรื่องเล่าได้ทำหน้าที่แทนสถาบันทางสังคมอันเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนคนพลัดถิ่น ทำหน้าที่ปลูกฝังคุณธรรมและจริยธรรมให้กับสมาชิกในชุมชนคนพลัดถิ่นเหล่านี้ หรืออาจกล่าวได้ว่า “บ้าน” (home) ก็คือ “ราก” (root) ของคนพลัดถิ่นนั่นเอง ในขณะที่นักวิชาการบางท่านตั้งข้อถกเถียงว่าคนพลัดถิ่นมีอัตลักษณ์แบบลูกผสมและไร้ราก

Stuart Hall (1990) นักวิชาการทฤษฎีเชิงวิพากษ์ด้านวัฒนธรรมศึกษา แห่งสำนักเบอร์มิงแฮม (The Birmingham School of Cultural Studies) เห็นว่า แก่นกลางของปัญหา “คนพลัดถิ่น” อยู่ในบริบทของเชื้อชาติและชาติพันธุ์ Hall ได้ใช้ตัวแบบคนพลัดถิ่นแคริบเบียนในอังกฤษเพื่อนำเสนอมุมมองที่ต่างออกไป โดยชี้ให้เห็นว่าแอฟริกาหรือโลกใหม่เป็นภาพที่นำเสนอถึงความไร้อำนาจ “โลกใหม่” (new world) จึงเป็นเพียงสถานที่หรือดินแดนว่างเปล่าที่ผู้บุกเบิกอาณานิคม ชาวยุโรปต้องการทำให้มันว่าง และกลายมาเป็นจุดปะทะ/ประสานทางวัฒนธรรมของคนแปลกหน้าจากทั่วทุกมุมโลก เป็นผลให้เกิดการพลัดถิ่นจากระบบทาส การยึดครองอาณานิคม และผู้บุกเบิกอาณานิคมใหม่ “โลกใหม่” จึงไม่ได้เป็นภูมิลำเนา ดั้งเดิมที่แท้จริง (originally belonged) และเป็นสถานที่ที่มีการพลัดถิ่นเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในหลายวิถีทาง มุมมองอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและคนพลัดถิ่นที่ Hall นำเสนอจึงดูเหมือนว่า “ผู้ย้ายถิ่น” (migrant) ทั้งหลายถูกจัดอยู่ในตัวแบบของผู้เร่ร่อนในภาวะความทันสมัยหรือหลังทันสมัย ที่มีการเคลื่อนย้ายอย่างต่อเนื่องระหว่างศูนย์กลางและเขตบริวารรอบนอก (centre and periphery) เขาเห็นว่า ประสบการณ์ของคนพลัดถิ่นไม่สามารถนิยามถึงความเป็นแก่นสาร (essence) หรือความบริสุทธิ์ (purity) ได้ การมองว่าคนพลัดถิ่นมีอัตลักษณ์แบบลูกผสม (hybridity) และไร้ราก (rootless) เพราะว่าอัตลักษณ์เป็นสิ่งที่ถูกผลิตและผลิตซ้ำตัวมันเอง ขึ้นมาใหม่อย่างต่อเนื่อง มันจึงอยู่ในกระบวนการสร้างตลอดเวลาไม่เคยเสร็จสมบูรณ์ เป็นการสร้างภาพตัวแทน (representation) จากภายในไม่ใช่ภายนอก ทั้งใน “ภาวะที่เป็นอยู่” (being) และ “ภาวะที่กำลังจะเป็น” (becoming) เป็นเรื่องของทั้งอนาคตและอดีต ซึ่งไม่ได้มีเพียงหนึ่งเดียวและหยุดนิ่งตายตัว ประสบการณ์และเรื่องเล่าของคนพลัดถิ่นมีคุณค่าให้จดจำในฐานะเป็นวาทกรรมที่ยึดติดกับ “สถานที่” (placed) เท่านั้น (Hall, 1990: 235-237)

วิธีคิด “คนพลัดถิ่น” ในกระบวนทัศน์ที่ต่างกันนั้น สามารถสรุปได้ว่า 1) คนพลัดถิ่นแบบคลาสสิก มองแบบแผนการถูกเนรเทศและการกลับคืน ตามหลักปรัชญาแบบ “นิยัตินิยม/ลัทธิขึงการ” (determinism) ที่มองว่ามนุษย์เป็นผู้ถูกกำหนด ไม่ได้มีเจตจำนงเสรีที่จะตัดสินใจเลือกได้อย่างเป็นอิสระ ซึ่งมาจากความเชื่อพื้นฐาน

ที่ว่ามนุษย์ทั้งมวลอยู่ในอาณาจักรและภายใต้การปกครองของพระเจ้า ดังนั้น การถูกเนรเทศหรือการกลับคืนจึงเป็นบัญชาของพระเจ้า มนุษย์ไม่สามารถระทำการสิ่งใดได้ตามใจปรารถนา 2) คนพลัดถิ่นแบบสมัยใหม่ ให้ความสำคัญกับปรัชญา “เจตจำนงเสรี” (free will) เปรียบเสมือนการเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ที่มนุษย์แสวงหาความรู้และเข้าใจสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง ดังที่ Kant (1784: 1) กล่าวถึง ลักษณะสำคัญของยุคนี้คือ กล้าที่จะใช้ความเข้าใจของตนเอง คนพลัดถิ่นตามกระบวนทัศน์นี้จึงไม่จำเป็นต้องถูกบังคับหรือถูกกำหนดเท่านั้น แต่ไปรวมถึงความสมัครใจด้วย ดังนั้น แม้ว่าคนพลัดถิ่นที่ไม่ได้มุ่งมันจะกลับบ้าน แต่หากพวกเขายังคงรักษาสายสัมพันธ์กับมาตุภูมิที่ยึดโยงบ้านหรือรากเอาไว้ได้ พวกเขาก็ยังคงจัดว่าเป็นคนพลัดถิ่น 3) คนพลัดถิ่นแบบหลังสมัยใหม่หรือเชิงวิพากษ์ ให้ความสำคัญกับ “เงื่อนไข” (conditions) มองคนพลัดถิ่นในมิติอัตลักษณ์ว่าถูกสร้างขึ้นใหม่หลายประการภายใต้เงื่อนไขของสังคมยุคโลกาภิวัตน์ ทั้งในมิติประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม การเมืองและวาทกรรม มองว่าอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นเป็นเพียงเรื่องเล่าที่ไม่อาจสืบรากเหง้าได้

Van Hear (1998: 41-47) เห็นว่า รูปแบบของการย้ายถิ่นมีความหลากหลาย จนทำให้เกิดความสับสน ดังนั้น เขาจึงสรุปองค์ประกอบสำคัญที่ก่อให้เกิด “คนพลัดถิ่นแบบใหม่” (new diasporas) ว่ามีองค์ประกอบสำคัญ 5 ประการ โดยในแต่ละองค์ประกอบมีระดับของการเป็นผู้เลือกและถูกบังคับ (degrees of choice and coercion) แตกต่างกันไป ดังนี้

1) การเคลื่อนย้ายออกไป (moving out) คือ การเคลื่อนย้ายจากถิ่นกำเนิดหรือถิ่นอาศัย จากที่หนึ่งไปอยู่อีกที่หนึ่ง

2) การเคลื่อนย้ายเข้ามา (coming in) ซึ่งควบคู่กับการเคลื่อนย้ายออกไป เนื่องจากการเคลื่อนย้ายออกจากสถานที่แห่งหนึ่ง ก็ต้อง “ไปถึง” สถานที่อีกแห่งหนึ่ง ถึงแม้จะมาอยู่ชั่วคราวก็ตาม

3) การกลับมา (going back หรือ return) คนบางกลุ่มอาจต้องการกลับคืนถิ่นอันเป็นแหล่งกำเนิดหรือสถานที่เคยอยู่อาศัยมาก่อน เป็นองค์ประกอบควบคู่กันกับการเคลื่อนย้ายเข้ามาด้วย

4) การเคลื่อนย้ายไปข้างหน้าต่อไป (moving on) ผู้ย้ายถิ่นอาจมีทางเลือกหลากหลาย สามารถย้ายถิ่นต่อไปที่แห่งอื่นที่ไม่ใช่ถิ่นกำเนิดหรือถิ่นอาศัยโดยไม่จำเป็นต้องเป็นการย้ายกลับมาเท่านั้น ซึ่งจำเป็นต้องพิจารณาควบคู่กับการเคลื่อนย้ายเข้ามาด้วยเช่นกัน

5) การอยู่กับที่ (staying put) คนพลัดถิ่นในบางองค์ประกอบที่ไม่ได้เป็นการเคลื่อนย้าย คนพลัดถิ่นยังคงเป็นประชากรในชุมชนเดิมที่เปลี่ยนผ่านจากสถานะหนึ่งไปสู่อีกสถานะหนึ่ง (transit) เท่านั้น ดังเช่นกรณีไทยพลัดถิ่นในพม่า เป็นต้น

จากการทบทวนแนวคิดคนพลัดถิ่น เมื่อนำมาพิจารณากับข้อถกเถียงกรณีไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยดังที่กล่าวมา สามารถอธิบายปรากฏการณ์ไทยพลัดถิ่นในพม่าได้ว่าเป็น “คนพลัดถิ่นผู้ตกเป็นเหยื่อ” (victim diaspora) ของการเคลื่อนย้ายเขตแดนประเทศ (border displacement) ส่วนไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย เป็นการพลัดถิ่นที่แม้จะกลับคืนสู่มาตุภูมิ แต่ก็จัดว่าเป็นคนพลัดถิ่นที่ตกเป็นเหยื่อ เนื่องจากไทยพลัดถิ่นถูกบังคับให้ต้องอพยพออกจากดินแดนที่อยู่อาศัยเดิม (ดินแดนที่ในอดีตเคยเป็นของไทย แต่ตามแผนที่ปัจจุบันเป็นของพม่า) ไปอาศัยอยู่ในดินแดนใหม่ (ดินแดนที่อยู่ในอาณาเขตประเทศไทย) ซึ่งมีนโยบายของการถอนรากถอนโคนการกดขี่ และความเจ็บปวดในการปรับตัวเมื่อเข้าไปอยู่ในดินแดนใหม่เช่นกัน รูปแบบการพลัดถิ่นของไทยพลัดถิ่นจึงเป็นทั้ง “อยู่กับที่” และ “เคลื่อนย้าย” พวกเขาจึงเป็นคนพลัดถิ่นแบบใหม่ที่ “กลับคืนถิ่น” หรือเป็น “ไทยพลัดถิ่นคืนถิ่น” (returning Thai diaspora) มากกว่าที่จะเป็นเพียง “คนเข้าเมืองทั่วไป” ซึ่งข้อถกเถียงนี้ไทยพลัดถิ่นได้นำไปใช้ประโยชน์ในการต่อรองนิยามตัวตนกับรัฐไทยด้วย

ไทยพลัดถิ่น: การนิยามที่แตกต่างระหว่างรัฐไทยกับไทยพลัดถิ่น

“คนพลัดถิ่น” ก็จัดเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic groups) แบบหนึ่งด้วยเช่นกัน (Amersfoort, 2004: 362) โดยที่ “ชาติพันธุ์” เป็นสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่เกิดจากกระบวนการผลิตซ้ำหรือประดิษฐ์ และเป็นกลุ่มคนที่ถูกนิยามหรือประดิษฐ์

ขึ้นโดยพวกเขาเองและโดยคนอื่นที่พวกเขามีปฏิสัมพันธ์ด้วย วิธีการนิยามอัตลักษณ์มีสองแบบ คือ การนิยามตัวเองมักจะมีมิติเชิงบวก และการนิยามคนอื่น มักจะมีมิติเชิงลบ เช่น เราเรียกตัวเองว่าคนไทย และเรียกคนต่างชาติว่าฝรั่งหรือแขก เป็นต้น (Winichakul, 1994: 3-5)

“ไทยพลัดถิ่น” ตามเอกสารทางราชการเรียกว่า “ผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่าเชื้อสายไทย” จากบันทึกความเข้าใจของเลขาธิการสภาความมั่นคงแห่งชาติ (สมช.) ส่งถึงคณะรัฐมนตรีเมื่อ 27 พฤษภาคม พ.ศ. 2540 ได้แบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือ **กลุ่มแรก** เป็นกลุ่มคนไทยที่อพยพไปทำงานในประเทศพม่า อพยพกลับเข้ามาประเทศไทยเมื่อรัฐบาลพม่าปราบปรามชนกลุ่มน้อย และ**กลุ่มที่สอง** เป็นกลุ่มคนไทยอาศัยอยู่ในดินแดนที่สูญเสียไปหลังการปักปันเขตแดนระหว่างอังกฤษกับสยาม ได้แก่ เมืองทวาย มะริด และตะนาวศรี แต่การนิยามความเป็นไทยพลัดถิ่น เป็นเรื่องของความรู้สึกเกี่ยวกับตัวตนของเขาเองหรือเป็น “อัตวิสัย” (subjective) ซึ่งในความเป็นจริงแล้วการจะระบุว่าใครมีสัญชาติอะไรก็เป็นเรื่องอัตวิสัยเช่นกัน ไทยพลัดถิ่นจึงควรเป็น ผู้นิยามตัวเองว่าเขาคือใคร สัญชาติอะไร การนิยามหรือการแบ่งกลุ่มไทยพลัดถิ่นของ สมช. ดังกล่าวข้างต้น จึงต่างไปจากมุมมองของไทยพลัดถิ่นเอง

“...ไทยพลัดถิ่นดั้งเดิมมีคนอยู่สองพวก คือ คนไทยตกค้างกับคนไทยที่อพยพเข้าไปอยู่ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 มีทั้งคนไทยที่ไปทำเหมืองทำไม้ ค้าขาย พวกเสียจากเพชรบุรีที่ปล้นในฝั่งไทยแล้วหนีคดีไปอยู่กับญาติพี่น้องก็มี ส่วนอีกพวกหนึ่งไปอยู่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นคนประจวบฯ นี่แหละ ตอนนั้นญี่ปุ่นยกพลขึ้นบกที่ประจวบฯ คนไทยบางกลุ่มก็เลยหนีเข้าไปอยู่ในเขตแผ่นดินไทย (ในฝั่งพม่า) ที่พวกอังกฤษยึดเอาไว้ เขาคิดว่าถ้าพวกอังกฤษไปแล้วก็คงคืนแผ่นดินให้ไทย ไม่นานไทยคงมาทวงแผ่นดินคืน...” (Thinthai, 2011)

จากคำบอกเล่านี้ ไทยพลัดถิ่นแบ่งกลุ่มพวกเขาเองออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ๆ ซึ่งอาจจะแตกต่างจากการนิยามของ สมช. ที่ไม่ได้รวมเอากลุ่มผู้หนีภัยสงครามเข้า

ไว้ด้วย กล่าวคือ **กลุ่มแรก** เป็นกลุ่มคนไทยตกค้างอันเป็นผลมาจากการปักปันเขตแดนระหว่างสยามกับอาณานิคมอังกฤษในพม่า โดยรวมเอากลุ่มคนไทยที่อพยพเข้าไปอาศัยอยู่ด้วยหลายวัตถุประสงค์ ในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 เข้าไว้ด้วย และ**กลุ่มที่สอง** คือ กลุ่มคนไทยที่หนีภัยสงคราม โดยอพยพเข้าไปอยู่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เนื่องจากกองทัพญี่ปุ่นยกพลขึ้นบกที่บริเวณจุดสำคัญทางภาคใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่อำเภอมะนาว จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ เมื่อตอนเช้ามีดของวันที่ 8 ธันวาคม พ.ศ. 2484 (Senanarong, 1969: 6) การนิยามตัวเองของไทยพลัดถิ่นนี้ ผู้เขียนเห็นว่าค่อนข้างมีเหตุผล เนื่องจากการจะจำแนกไทยพลัดถิ่นที่เป็นคนไทยตกค้าง และผู้ที่อพยพเข้าไปอาศัยอยู่ด้วยวัตถุประสงค์ต่างๆ นั้น ทำได้ค่อนข้างยาก เพราะทั้งคนไทยทั่วไปและไทยพลัดถิ่นที่เป็นคนไทยตกค้างต่างก็มีวิถีการดำรงชีพข้ามพรมแดน ซึ่งเดินทางข้ามไป-ข้ามมาระหว่างสองประเทศมาเป็นเวลานานแล้ว นับตั้งแต่อุษาคเนย์ยังมีรูปแบบการปกครองแบบ “ปริมนทลอำนาจ” (mandala) มีการทำสงครามกวาดต้อนเชลยมาจนถึงยุคการเกิดขึ้นของรัฐ-ชาติ รวมถึงการหนีภัยสงครามทั้งจากไทยไปพม่าหรือจากพม่ากลับมาไทย อีกทั้งไทยพลัดถิ่นเองก็เดินทางเข้ามาฝั่งไทย เพื่อนำผลผลิตและสินค้ามาขาย พร้อมทั้งซื้อสิ่งของที่จำเป็นกลับไป บางกลุ่มก็เข้ามาบวชเรียนหรือมาอาศัยอยู่ในฝั่งไทยเป็นเวลานานหลายปี แล้วจึงกลับไปอาศัยอยู่ในชุมชนเดิมฝั่งพม่าก็มีเป็นจำนวนมาก ในขณะที่คนไทยที่เดินทางไปทำการค้าขายหรือไปกับคณะแสดงในงานสมโภชต่างๆ มีทั้งลิเกป่า หนังตะลุง มโนราห์ หรือการชกมวย ที่ไทยพลัดถิ่นในฝั่งพม่าจ้างไปแสดง เมื่อได้เห็นความอุดมสมบูรณ์แล้วตัดสินใจตั้งถิ่นฐานอยู่ที่นั่นเลย โดยที่ยังคงความสัมพันธ์กับคนที่อยู่ในฝั่งไทยก็มีจำนวนไม่น้อย ดังที่ผู้อาวุโสไทยพลัดถิ่นเล่าให้ฟังว่า

“...แต่ก่อนคนไทยที่ตระนาวศรีจะต้องข้ามมาฝั่งนี้ มาเอาลิเก[ป่า] หนังตะลุง มโนราห์ไปเล่น เอามวยไปต่อย สองคืนสามคืนโน้น พอเสร็จแล้วก็กลับ เพราะว่าบรรพบุรุษแต่เดิมเป็นคนไทยเขาชอบ ถ้าไม่ได้เอาไปจะเดือดร้อน มีการเจ็บไข้ได้ป่วย อยู่ไม่เป็นสุข ต้องเอาไปเฉลิมฉลองเมืองทุกปี ไปถึงจังหวัดมริดโน้น บางคนชอบแล้วไปอยู่เลยก็มี จะข้ามกลับมาเขาก็ไม่ว่า ทางการเพิ่งจะมาเข้มงวดเอาเมื่อไม่นานมานี้...” (Thinthai, 2011)

ส่วนไทยพลัดถิ่นที่เข้ามาอาศัยอยู่ในราชอาณาจักรไทย สามารถแบ่งได้เป็น 2 ประเภท คือ **ประเภทแรก** ไทยพลัดถิ่นที่ถือบัตรคนไทยพลัดถิ่นโดยได้รับอนุญาตให้อยู่ในราชอาณาจักรไทยเป็นการชั่วคราว และ**ประเภทที่สอง** ไทยพลัดถิ่นซึ่งไม่มีหลักฐานทางทะเบียนหรือเอกสารใดๆ บางคนไม่เคยแสดงตัวเมื่อรัฐบาลให้มีการสำรวจหรือบางคนตกสำรวจ อย่างไรก็ตาม ทางราชการถือว่าไทยพลัดถิ่นดังที่กล่าวมานี้เป็นคนไทยไม่ใช่พม่า จึงมีมติให้สัญชาติไทยโดยการแปลงสัญชาติ (FACE Foundation, 2008: 11) แต่การ “แปลงสัญชาติ” ส่งผลกระทบต่อความรู้สึกในเรื่อง “จิตสำนึกความเป็นไทย” ของพวกเขา ดังที่ผู้อาวุโสไทยพลัดถิ่นท่านหนึ่งกล่าวว่า

“...ผู้ใหญ่นบ้านเขาก็บอกว่าจะไปเดี๋ยวนั้นทำไม รัฐบาลเปิดโอกาสให้สัญชาติมาแล้ว เขาให้มาก็จริงแต่ให้มาเป็นบัตรเลขแปด⁵ มันไม่ได้เป็นคนไทยจริงเป็นคนแปลงสัญชาติ แต่เราอยากได้บัตรที่เป็นคนไทยจริงๆ เพราะเราเป็นคนไทย จะมาแปลงสัญชาติเราได้ยังไง เราไม่ใช่พม่า...” (Thaithin, 2011)

ถึงแม้ว่าไทยพลัดถิ่นจะมีประวัติศาสตร์ร่วมกับคนไทยทั่วไป พวกเขาธำรงรักษาอัตลักษณ์ความเป็นไทยเอาไว้อย่างต่อเนื่อง ทั้งการพูด การเขียน ปฏิบัติตามประเพณีวัฒนธรรมไทย รวมถึงจิตสำนึกความเป็นไทยเอาไว้อย่างมั่นคง ปฏิเสธที่จะละทิ้งอัตลักษณ์ความเป็นไทย แม้บรรพบุรุษของพวกเขาจะต้องอาศัยอยู่ในดินแดนที่ตกไปเป็นของพม่าหลังการปักปันเขตแดนมานานนับร้อยปีก็ตาม แต่รัฐไทยกลับมีแนวปฏิบัติต่อไทยพลัดถิ่นแบบเป็นคนอื่น ซึ่งปรากฏออกมาอย่างชัดเจนทั้งในรูปกฎหมาย นโยบาย กฎระเบียบ ประกาศ และกลไกของรัฐที่เลือกปฏิบัติทำให้ไทยพลัดถิ่นเลือกที่จะรวมตัวเป็นเครือข่ายเรียกร้องการคืนสัญชาติไทยให้พวกเขา

⁵ บัตรประจำตัวประชาชนที่มีเลข 13 หลักขึ้นต้นด้วยเลข 8 ซึ่งเป็นที่เข้าใจกันในหมู่ไทยพลัดถิ่นว่าเป็นบัตร “คนแปลงสัญชาติ”

ความเป็นไทย (Thainess): กรอบอ้างอิงในการตอบโต้/ต่อรองของไทยพลัดถิ่น

มุมมองทางสังคมวิทยาแบบมานุษยวิธี (ethnomethodology) สนใจว่าสิ่งที่ถูกมองว่าเป็นเรื่อง “ปกติ” นั้น มันได้รับการยอมรับจากผู้คนในสังคมว่าเป็นเรื่องปกติของโลกได้อย่างไร แล้วผู้คนมีวิธีการที่จะนำเอาสิ่งที่ถูกยอมรับว่าเป็นเรื่อง “ปกติ” (แบบแผน ระเบียบวิธี กฎเกณฑ์ ข้อตกลง บรรทัดฐาน ฯลฯ) มาใช้ประโยชน์ในชีวิตประจำวันได้อย่างไร โดยให้ความสนใจว่าผู้คนมีแบบแผนในการอ้างอิงอยู่กับบริบทการกระทำทางสังคม (indexicality) อย่างไร ซึ่งผู้เขียนต้องทำความเข้าใจบริบทและเงื่อนไขของสถานการณ์อย่างชัดเจนแล้วจึงสะท้อนกลับ (reflexivity) มองว่าผู้คนในสังคมไม่ได้ถูกกำหนดให้ต้องกระทำตามแบบแผน/ระเบียบวิธี แต่เขาใช้แบบแผน/ระเบียบวิธีนั้นเป็นตัวอ้างอิง (ซึ่งก็คือ indexicality) แล้วจึงเลือกวิธีการที่จะนำไปใช้ประโยชน์ (ซึ่งก็คือ reflexivity) ให้มีความสำคัญกับวิธีการและกระบวนการแก้ไขปัญหามากกว่าผลของปัญหา (Panyagaew, 2000: 111-116) ในกรณีของไทยพลัดถิ่นคินถิ่น พวกเขาได้นำแบบแผนหรือสิ่งที่คนไทยทั่วไปเชื่อว่าเป็นจริงคือ “ความเป็นไทย” (Thainess) ซึ่งตามปกติแล้วจะถูกใช้เพื่อกีดกัน “คนที่ไม่ใช่ไทย” แต่ไทยพลัดถิ่นได้นำมาใช้ประโยชน์เป็นกรอบอ้างอิงในการต่อรองขอคืนสัญชาติกับรัฐไทย

ในมุมมองของ Winichakul (1994: 126) มองว่า การปักปันเขตแดนระหว่างสยามกับประเทศเจ้าของอาณานิคมไม่ได้ก่อให้เกิดผลลบเพียงอย่างเดียว เพราะได้ทำให้ประเทศไทยก่อตัวเป็นรูปร่างขึ้นมา เขาเสนอแนวคิด “ภูมิกายา” (geo-body) โดยชี้ให้เห็นว่าดินแดนที่เป็นรูปร่างประเทศในปัจจุบัน ไม่ได้เป็นเพียงแค่พื้นที่ตามธรรมชาติบนผิวโลกเท่านั้น ความคิดเรื่องดินแดนของสยามสมัยก่อนขึ้นอยู่กับการแผ่อำนาจของกษัตริย์ตามแนวคิดปริณิถาลอำนาจ ไม่มีเส้นเขตแดนชัดเจนรอบประเทศอย่างที่เรารู้จักกันในปัจจุบัน ต่างกับความคิดเรื่องดินแดนสมัยใหม่ที่ให้ความสำคัญกับ “อธิปไตยเหนือดินแดน” ตามแนวคิดภูมิศาสตร์การเมืองสมัยใหม่ที่มาพร้อมกับความหมาย คุณค่าที่ผูกพันกับดินแดน ระบบระเบียบปฏิบัติ

การของรัฐและสังคมเพื่อควบคุมดินแดนแบบที่ไม่เคยมีมาก่อน “...ดินแดนทางภูมิศาสตร์เป็นมากกว่าพื้นผิวโลก แต่เป็น ‘ตัวตน’ ทางภูมิศาสตร์ของชาติสมัยใหม่ รวมทั้งสยาม เป็น ‘ภูมิกาย’ (geo-body) ของสยาม...” (Winichakul, 1994: 88) ในยุคที่ “ภูมิกาย” ของสยามยังไม่ก่อรูปขึ้นนั้น “ความเป็นไทย” และ “ความเป็นอื่น” จึงไม่แบ่งแยกชัดเจน แต่หลังจากตัวตนทางภูมิศาสตร์ของสยามก่อรูปขึ้น “ภูมิวิญญาณ” (geo-soul) ก็เกิดขึ้นตามมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงจอมพล ป. พิบูลสงคราม เป็นนายกรัฐมนตรี ได้ดำเนินนโยบายชาตินิยมแบบสุดโต่ง ด้วยการหล่อหลอมจิตวิญญาณแห่งชาติ ศาสนา และความเป็นไทย ทำให้ “ภูมิวิญญาณ” ได้แผ่ไปทั่วทั้ง “ภูมิกาย” (Ricks, 2008: 120) นำไปสู่การแบ่งแยก “ความเป็นไทย” และ “ความเป็นอื่น” อย่างชัดเจน เมื่ออยู่ภายใต้กรอบโครงความคิดเรื่องความมั่นคงแห่งชาติและกฎหมายด้านการปกครองที่รัฐไทยยึดถือเป็นแนวทางปฏิบัติต่อคนเข้าเมือง หรือคนต่างด้าว/ต่างถิ่นเช่นในปัจจุบัน

ปัจจุบันสังคมไทยไม่สามารถปฏิเสธหรือเพิกเฉยต่อความต่างของผู้คนที่อยู่ในสังคมนี้ได้อีกต่อไป อีกทั้งยังต้องพยายามทุกวิถีทางที่จะทำให้ความแตกต่างของวิถีชีวิตและความเชื่อของผู้คนดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี เปิดโอกาสให้กับความเป็นไทยอื่นๆ ที่แตกต่างหลากหลายได้มีพื้นที่อยู่ในสังคมไทยร่วมกันอย่างสงบสุข และไม่แปลกแยก ตามกรอบแนวคิด “จินตนาการใหม่ความเป็นไทย” ได้ข้อสรุป 2 ประการ คือ **ประการแรก** ความคิดความเข้าใจเรื่อง “ความเป็นไทย” ได้ก่อให้เกิดปัญหาเมื่อคนจำนวนหนึ่งพูดถึงความเป็นไทย ในแง่ที่เน้นความจริงแท้ของลักษณะ “ไทย” ที่ยึดโยงฝังแน่นกับการสร้างรัฐ-ชาติไทย ไม่ว่าจะเป็นภาษา ทัศนคติ บุคลิก จารีตประเพณี ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และการดำเนินวิถีชีวิต แล้วขีดเส้นแบ่งความแท้หรือบริสุทธิ์กับสิ่งซึ่งคิดว่าไม่บริสุทธิ์ออกไป และ**ประการที่สอง** กระบวนการที่หล่อหลอมสร้างความเป็นพลเมืองของรัฐไทย ได้ก่อปัญหาความรู้สึกไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในสังคมไทย นโยบายรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ในสมัยสร้างชาติที่กำหนดให้ “ความเป็นไทย” มีแบบแผนตายตัว คับแคบ ปิดกั้นและเบียดบังคับให้คนสลายตัวตนลง เพื่อรับเอาอัตลักษณ์ร่วมของพลเมืองไทยอย่างเหมือนกันทั้งหมด (Archavanitkul, 2008: 3-7)

“ความเป็นไทย” สามารถสรุปออกมาได้ใน 5 ลักษณะ คือ 1) ภาษาไทย เป็นภาษากลางที่ใช้ทั้งภาษาพูดและการมีตัวอักษรไทย ถือเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สำคัญที่สุดในการชีวิตความเป็นไทยหรือระบุเชื้อชาติ 2) การยึดถือในระบบคุณค่า-ค่านิยมที่ตึงงาม และพฤติกรรมที่แสดงออกในปฏิสัมพันธ์ทางสังคมที่หล่อหลอมมาจนเป็นคุณลักษณะสำคัญของความเป็นไทย 3) จารีตประเพณีดั้งเดิมที่สืบทอดต่อกันมา โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับวันสำคัญทางพุทธศาสนาและประเพณีท้องถิ่น 4) วัตถุสัญลักษณ์สิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่บ่งบอกถึงความเป็นไทย และ 5) การอ้างอิงความเป็นไทยผ่านอุดมการณ์ชาตินิยม โดยยึดมั่นผูกพันต่อรัฐ-ชาติไทย การนับถือศาสนาพุทธและการยอมรับพระมหากษัตริย์เป็นประมุขของประเทศ (Archavanitkul, 2008: 51-54) “ความเป็นไทย” ที่ดำรงอยู่ในความรู้สึกนึกคิดของคนไทยส่วนใหญ่ในปัจจุบัน เป็นผลมาจากการหลอมสร้างทางประวัติศาสตร์ ผ่านการนิยามของปัญญาชนคนสำคัญๆ เริ่มต้นจากสมัยรัชกาลที่ 5 และรัชกาลที่ 6 และพระบรมวงศานุวงศ์หลายพระองค์ รวมถึงปัญญาชนสามัญชนหลายคน โดยใช้สื่อมวลชนในการปลูกฝังความหมายของ “ความเป็นไทย” อย่างจริงจัง จนฝังลงไปในความรู้สึกนึกคิดของคนในประเทศ กลายเป็น “ระบอบแห่งสัจจะ” ที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อวิถีคิดเกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมไทยสืบมาจนถึงปัจจุบันจนยากจะรื้อถอนได้ (Sattayanurak, 2008: 61-83)

หากพิจารณาจินตนาการความเป็นไทยควบคู่กับมุมมองมานุษยวิจิตรจะเห็นได้ว่า ไทยพลัดถิ่นก็ได้ใช้ประโยชน์จาก “ความเป็นไทย” ซึ่งเป็นกระบวนการที่หลอมสร้างความเป็นพลเมืองของรัฐไทย อันเป็น “โครงสร้าง” ที่กดทับพวกเขาอยู่ โดยนำมาใช้เป็นกรอบอ้างอิงและแสดงให้สังคมได้เห็นว่าพวกเขาคือคนไทย จึงมีวัฒนธรรมที่จะเรียกร้องเพื่อขอคืนสัญชาติจากรัฐไทยได้ ทั้งนี้เพราะพวกเขายังคงยึดถือและธำรงรักษา “แบบแผน” ความเป็นคนไทยเอาไว้ ตั้งแต่บรรพบุรุษมาจนถึงปัจจุบัน แม้จะกลายเป็นคนพลัดถิ่นที่อาศัยอยู่ในดินแดนอื่น (ที่เคยเป็นของไทย) ก็ตาม

ตามแนวคิดคนพลัดถิ่น “บ้าน” คือ สถานที่ที่คนพลัดถิ่นไม่สามารถกลับคืนไปได้ (the place of no return) เพราะมันกลายเป็นสถานที่ในเรื่องเล่าขานหรือ

เป็นเพียงพื้นที่ในจินตนาการของคนพลัดถิ่นเท่านั้น อย่างไรก็ตาม แนวคิดคนพลัดถิ่นกระบวนทัศน์สมัยใหม่ได้ถูกนำไปใช้อธิบายปรากฏการณ์ในขอบเขตที่กว้างกว่าเดิม “บ้าน” จึงถูกตีความในความหมายที่กว้างกว่าเดิมเช่นกันว่าจะหมายถึงแหล่งกำเนิด สถานที่ตั้งถิ่นฐาน ท้องถิ่น ชาติ พื้นที่ข้ามพรมแดน หรือแม้กระทั่งเป็นชุมชนในจินตนาการก็ได้ ส่วนคำว่า “มาตุภูมิ” (homeland) มีนัยยะของการหาทางกลับคืนสู่ “รากเหง้า” (roots) ซึ่งมีความหมายเหมือนกับคำว่า แผ่นดินพ่อ แผ่นดินแม่ แผ่นดินของกลุ่มเชื้อชาติ หรือแผ่นดินที่เคยอยู่มาแต่โบราณ (Cohen, 2009: 118-119) ดังนั้น “บ้าน” ของคนพลัดถิ่นจึงถูกนิยามใหม่โดยยึดโยงอยู่กับคำว่า “homeland” ซึ่งไทยพลัดถิ่นได้ถือเอาประเทศไทยเป็น “บ้านพ่อเมืองแม่” หรือ “แผ่นดินพ่อ-แผ่นดินแม่” ดังนั้น พวกเขาจึงไม่ใช่คนแปลกหน้าต่างถิ่นและถือว่าการกลับเข้ามาอยู่ในประเทศไทยเป็นการกลับคืนแผ่นดินแม่ หรือเป็น “ผู้กลับบ้าน/คืนถิ่น” (returnee)

ไทยพลัดถิ่นได้หยิบยกเอาข้อถกเถียงว่าตนเป็นคนไทยที่กลายเป็น “คนอื่น” เนื่องจากถูกแบ่งแยกโดยพรมแดนรัฐ ดังนั้น “ความเป็นไทย” จึงถูกนำมาใช้เป็น “กรอบอ้างอิง” ว่าพวกเขามีความชอบธรรมมากกว่าคนต่างด้าวหรือชนกลุ่มน้อยอื่นๆ ที่จะเรียกร้องการคืนสัญชาติไทย เช่น การมีพระบรมฉายาลักษณ์ของพระมหากษัตริย์ไทยเป็นรูปเคารพในทุกครัวเรือน การพูดภาษาไทย (ปากซ์ใต้) การเขียนอักษรไทย อีกทั้งยังยึดถือปฏิบัติวัฒนธรรมประเพณีไทย เป็นต้น และผลสำเร็จของการเรียกร้อง/ต่อรองที่เกิดขึ้นคือ การประกาศใช้พระราชบัญญัติสัญชาติ (ฉบับที่ 5) พ.ศ. 2555 มาตรา 3 ที่ได้เพิ่มการนิยาม “คนไทยพลัดถิ่น” โดยแยกออกจากบทนิยามคนต่างด้าวกลุ่มอื่นๆ โดยนิยามใหม่คือ “...คนไทยพลัดถิ่นหมายความว่า ผู้ซึ่งมีเชื้อสายไทยที่ต้องกลายเป็นคนในบังคับของประเทศอื่น โดยเหตุอันเกิดจากการเปลี่ยนแปลงอาณาเขตของราชอาณาจักรไทยในอดีตซึ่งปัจจุบันผู้นั้นมิได้ถือสัญชาติของประเทศอื่น และได้อพยพเข้ามาอยู่อาศัยในประเทศไทยเป็นระยะเวลาหนึ่งและมีวิถีชีวิตเป็นคนไทย...” และมาตรา 9/6 กำหนดว่าให้ผู้ซึ่งคณะกรรมการรับรองความเป็นคนไทยพลัดถิ่นให้การรับรองความเป็นคนไทยพลัดถิ่นเป็นผู้มีสัญชาติไทยโดยการเกิด

ถึงแม้ว่าในทางปฏิบัติแล้วยังคงมีปัญหาอีกหลายประการที่ยากต่อการได้คืนสัญชาติไทยตามที่พวกเขาเรียกร้อง เนื่องจากกฎกระทรวงที่เกี่ยวข้องซึ่งประกาศตามมาภายหลัง กลับเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้ปัญหาของพวกเขา ยังไม่ได้รับการแก้ไข แต่อย่างไรก็ตามผลสำเร็จของการเรียกร้องการคืนสัญชาติไทยของไทยพลัดถิ่น ก็เป็นช่องทางที่เปิดโอกาสให้พวกเขาสามารถคืน “สัญชาติไทยด้วยการเกิด” ไม่ใช่ “การแปลงสัญชาติ” ซึ่งจะทำให้พวกเขาเข้าถึงทุนการเมืองได้เช่นเดียวกับคนไทยทั่วไป หลังจากที่เคยเผชิญอุปสรรคและถูกกดทับอยู่ในสังคมไทยมาเป็นเวลานาน และเป็นการยืนยันให้คนในสังคมไทยรับรู้สถานะของพวกเขาอีกครั้ง ทั้งตามความเชื่อของพวกเขาเอง ในทางวิชาการและในทางกฎหมายว่าพวกเขาเป็น “คนพลัดถิ่น” ไม่ได้เป็นเพียง “คนเข้าเมืองทั่วไป”

บทสรุป

จุดมุ่งหมายของบทความนี้ต้องการนำเสนอปฏิบัติการของไทยพลัดถิ่นในสังคมไทยที่ตอบสนองต่อการดำเนินนโยบายของรัฐที่ผ่านมา หลังจากที่ได้รวมตัวเป็น “เครือข่ายการแก้ปัญหาคนสัญชาติคนไทย” ตั้งแต่เมื่อปี พ.ศ. 2545 และปฏิบัติการหนึ่งของพวกเขาก็คือ “การต่อรอนิยามตัวตนของไทยพลัดถิ่นในสังคมไทย” และการนำข้อต่อรอง/ถกเถียงดังกล่าวไปใช้ประโยชน์เพื่อการบรรลุเป้าหมายสูงสุดคือ “สิทธิความเป็นพลเมือง” โดยการได้คืนสัญชาติไทยด้วยการเกิด บทความนี้ยังได้นำเสนอข้อถกเถียงกับแนวคิดคนพลัดถิ่นแบบคลาสสิกด้วย โดยพิจารณาว่าไทยพลัดถิ่น คือนักมีคุณสมบัติเป็น “คนพลัดถิ่นผู้ตกเป็นเหยื่อ” ของการเคลื่อนย้ายเขตแดนประเทศ ไม่ได้เป็นเพียง “คนเข้าเมืองทั่วไป” ดังนั้นไทยพลัดถิ่นจึงใช้ “ความเป็นไทย” เป็นกรอบอ้างอิงที่แสดงให้เห็นว่าพวกเขาได้ใช้ชีวิตประจำวันที่เป็นเรื่อง “ปกติ” เช่นเดียวกับคนไทยทั่วไป หรืออาจจะยังคงรักษาความเป็นไทยไว้ได้อย่างเข้มข้นกว่าคนไทยทั่วไปเสียอีก แต่ชีวิตประจำวันที่เป็น “ปกติ” ถูกหยุดลง (paused) ด้วยเส้นพรมแดนอันเป็นผลจากการปักปันเขตแดนระหว่างไทยกับพม่า และได้เปลี่ยนสถานะ (transit) พวกเขาให้กลายเป็น “คนพลัดถิ่น”

ซึ่งพวกเขาไม่ได้เป็นผู้กระทำ การกลับคืนประเทศไทยที่พวกเขายึดถือว่าเป็น “บ้านพ่อแม่เมืองแม่” ทำให้ต้องประสบปัญหาอุปสรรคและแรงกดดันต่างๆ มากมาย ดังนั้น วิธีการแก้ไขปัญหาที่สำคัญของพวกเขาก็คือ การกลับไปอ้างอิงกฎเกณฑ์ต่างๆ ที่คนในสังคมไทยถือว่าเป็น “ความจริง” และเป็นเรื่องปกติในชีวิตประจำวัน ซึ่งก็คือ “ความเป็นไทย” ที่ฝ่ายความมั่นคงของประเทศไทยใช้เป็นกรอบแนวคิดในการกีดกัน “คนอื่น” นั่นเอง ทำให้พวกเขามีความชอบธรรมที่จะต่อรองกับรัฐไทย ในการเรียกร้องสิทธิความเป็นพลเมืองมากกว่ากลุ่มคนไร้รัฐ-ไร้สัญชาติ หรือคนต่างด้าว กลุ่มอื่นๆ

เอกสารอ้างอิง

- Amersfoort, Hans van. (2004). Gabriel Sheffer and the Diaspora Experience. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**. 13(2/3), 359-373.
- Archavanitkul, Kritaya (Ed). (2008). *Jintanakan Kwaum Pen Thai*. (In Thai) [Thainess Imagination]. Nakhon Pathom: Institute for Population and Social Research, Mahidol University.
- Baser, B. & Swain, A. (2009). Diaspora design versus homeland realities: Case study of Armenian Diaspora. **Caucasian Review of International Affairs**, 3(1), 45-62.
- Brah, Avtar. (1996). **Cartographies of Diaspora: Contesting Identities**. New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers. (2005). The 'Diaspora' Diaspora. **Ethnic and Racial Studies**, 28(1), 1-19.
- Carruthers, Ashley. (2008). Saigon from the Diaspora. **Singapore Journal of Tropical Geography**, 29(2008), 68-86.
- Cohen, Robin. (1997). **Global Diaspora: An Introduction**. Seattle: University of Washington Press.

- _____. (2009). Solid, Ductile and Liquid: Changing Notions of Homeland and Home in Diaspora Studies. In Ben-Raffael, Sternberg. (Ed.). **Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order**. Leiden: Brill.
- Evans, Carl D. (2009). The Concept of Diaspora in Biblical Literature. In Ehrlich. (Ed.). **Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture**. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, LLC.
- FACE Foundation. (2008). **Koomue Kaekhai Panha Sathana Bukkhon Tam Kodmay lae Kan Jangkerd khong Bukkhon sueng Kerd nai Prated Thai**. (In Thai) [Capacity Building on Birth Registration and Citizenship in Thailand: Citizenship Manual]. Bangkok: UNESCO Bangkok.
- Hall, Stuart. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In Rutherford. (Ed.). **Identity: Community, Culture, Difference**. London: Lawrence and Wishart.
- Hu-Dehart, Evelyn. (2005). Afterword: Brief Meditation on Diaspora Studies. **Modern Drama: World Drama from 1850 to the Present**, 48(20), 428-439.
- Kant, Immanuel. (1784). **An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"**. Cambridge University Press.
- Panyagaew, Wasan. (2000). *Chatpan Witee Wittaya*. (In Thai) [Ethnomethodology]. **Journal of Social Sciences**, 12(2), 102-133.
- Phinney, Jean S. et al. (2001). Ethnic Identity, Immigration, and Well-Being: An Interactional Perspective. **Journal of Social Sciences**, 57(3), 493-510.
- Podhisita, Chai. (2007). **Sart lae Silt Hang Kan Wijai Cherng Kunnabab**. (In Thai) [Sciences and Arts of Qualitative Research Approach]. Bangkok: Amarin Printing & Publishing.

- Popescu, Gabriel. 2006. Diaspora. In Warf (Ed.). **Encyclopedia of Human Geography**. California: SAGE Reference Publication.
- Pragatwutisarn, Chutima. (2008). **Puentee nai Kwaum Songjam kab Kan Sang Attaluck Pladthin nai Wannakum Satree Ruom Samai**. (In Thai) [Remembering Home and the Construction of Displaced Subjects in Contemporary Women Literature]. **Bulletin of the Faculty of Arts Chulalongkorn University**. 37(Special Issue), 165-195.
- Ricks, J. I. (2008). National identity and the Geo-soul: Spiritually Mapping Siam. **Studies in Ethnicity and Nationalism**, 8(1), 120-141.
- Safran, William. (2005). The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective. **Israel Studies**. 10(1), 36-60.
- Sattayanurak, Saichol. (2008). **Prawatsart Kan Sang “Kwaum Pen Thai” Krasae Lak**. (In Thai) [The Construction of Mainstream Thought History on “Thainess”]. Nakhon Pathom: Institute for Population and Social Research, Mahidol University.
- Senakham, Thirawuth. (2007). **Thai Pladthin kab Khorjamkad khong Ong Kwaumrue Wa Duey Rat-chat nai Sangkhom Thai**. (In Thai) [Thai Diaspora and Limitations of Nation-State Knowledge in Thai Society. Dissertation (Ph.D. Political Science), Thammasat University.
- Senanarong, Sawat. (1969). **Pumisart Prated Thai**. (In Thai) [Geography of Thailand]. Bangkok: Thai Watana Panich.
- Shoji, Rafael. (2005). “Book Review”, Migrants and Identity in Japan and Brazil by Daniela de Carvalho. **Journal of Global Buddhism**, 6, 1-6.
- Thaithin, Boonsong. (Assumed Name). (2011, August 11). **Interview**. Seniors in the Thai Diaspora Community, Prachuap Khiri Khan Province.

- The Royal Institute. (1989). *Kan Raieg Chue Prated Pama pen Pasa Thai*. (In Thai) [The Official Name of Burma in Thai]. Retrieved March 7, 2013, from <http://www.royin.go.th/th/knowledge/detail.php?ID=650>.
- Thinthai, Prakob. (Assumed Name). (2011, July 22). **Interview**. Seniors in the Thai Diaspora Community, Prachuap Khiri Khan Province.
- Van Hear, Nicholas. (1998). **New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities**. London: UCL Press.
- Voutira, Eftihia. (2006). Post-Soviet Diaspora Politics: The Case of the Soviet Greeks. **Journal of Modern Greek Studies**. 24, 379-414.
- Winichakul, Thongchai. (1994). **Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation**. Honolulu: University of Hawaii Press.