

# กำมูริมของ<sup>1</sup>: ความเป็นชายขอบ และการสร้างพื้นที่ทางสังคม

Khamu Rim Kong: Marginality  
and Social Space Construction

ธนุพงษ์ ลอมอ่อน

Thanupong Lom-on

## บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดประสงค์เพื่อทำความเข้าใจถึงกระบวนการภักดีเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นอย่างซับซ้อนของชุมชนชาวกำมูแห่งหนึ่งในพื้นที่อำเภอเวียงแก่น จังหวัดเชียงราย รวมถึงกลุ่มคนในการปรับตัว ต่อรอง เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม การศึกษา พบว่าการภักดีเป็นชายขอบของชาวกำมูได้เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยชาวกำมู เป็นผู้กระทำเพียงฝ่ายเดียว แต่เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีความเหลื่อมล้ำกับกลุ่มอำนาจที่หลากหลายในพื้นที่ เช่น รัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น รวมถึงระบบทางเศรษฐกิจและความทันสมัย ชาวกำมูเองก็พยายามที่จะปรับตัวและต่อรองกับสถานการณ์ต่างๆ เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมและความมั่นคง ในชีวิตให้กับตนเอง ผ่านการหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้าหรือต่อต้านกับกลุ่มที่มีอำนาจ ต่างๆ อย่างตรงไปตรงมา และพยายามที่จะผลิตช้า อัตลักษณ์และความเป็นชาติพันธุ์เดิมของตนเองให้เป็นที่ยอมรับ ซึ่งถูกแสดงให้เห็นผ่านทางพื้นที่ของ การท่องเที่ยวและวัฒนธรรมเอกลักษณ์ เทศกาลปีใหม่กำมู

**คำสำคัญ:** คนชายขอบ, การสร้างพื้นที่ทางสังคม, กำมู, อัตลักษณ์

## Abstract

This article aims to understand the process of marginality occurred complexly among the Khamu in Wiang Kaen district, Chiang Rai including strategies to adapt and negotiate to construct a social space. The study found that the marginality of Khamu not only created by their own but also occurred under power structure which is overlapped by different agents of power such as state, other ethnic groups, economic capital, and modernity. Khamu tried to adapt and negotiate to these situations for social space construction and self protection via the avoiding to encounter with the powerful groups directly. Khamu tried to remake their ethnic identity and their cultural authenticity to be recognized in the contexts of tourism and their cultural festivals such as the Khamu traditional new year.

**Keywords:** Marginality, Social Space Construction, Khamu, Identity

## ชาติพันธุ์กับความเป็นชายขอบ

คำว่า “ชาติพันธุ์กับความเป็นชายขอบ” ยังคงเป็นคำที่นักวิชาการปัจจุบันนิยมนำมาใช้มองปراภภารณ์ที่เกิดขึ้นกับผู้คนในสังคมบางกลุ่มที่ถูกมองว่าเป็น “คนอื่น” ไม่ได้รับความเท่าเทียมทางด้านสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรม จนเกิดความไม่มั่นคงท่ามกลางกระแสโลกการวิวัฒน์ที่ทุกอย่างกลายสภาพเป็นเรื่องของทุน กำไร ไปหมด ไม่เว้นแม้แต่ทรัพยากรธรรมชาติและชีวิตของผู้คน ดังนั้น การทำให้เป็น “คนอื่น” จึงมีความหมายเช่นเดียวกับการทำให้เป็นคนชายขอบ ในการกีดกันหรือเบียดขับคนบางกลุ่มออกจากสังคม ไม่ว่าจะเป็นบริบททางภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมือง และสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกเรียกว่า เป็นกลุ่มคนโลกที่ 4 หรือ The Fourth World (สุทธิชัย หวานแก้ว, 2546: 12)

ทั้งนี้หากนิยามศึกษาของปีนี้แก้ว เหลืองอร่ามศรี (2546) มาวิเคราะห์ จะพบว่า “ความเป็นชายขอบทางชาติพันธุ์” เป็นกระบวนการสร้างพรอมแคนของอัตลักษณ์ร่วม (Collective identity) ประเททหนึ่ง ซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นเองตามลำพัง หากแต่พัฒนาขึ้นมาภายใต้ระบบความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างกลุ่มต่าง ๆ ในสังคม ซึ่งปolvency ที่ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปแบบทวิลักษณ์ที่ถูกจัดให้ปฏิสัมพันธ์กันแบบคู่ต้องข้าม โดยที่ฝ่ายหนึ่งพยายามครอบงำอีกฝ่ายหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อความสัมพันธ์ทางสังคม วิถีชีวิต ความเชื่อ ขนบธรรมเนียม ประเพณีของผู้คนกลุ่มต่าง ๆ ไม่ได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่ง ตายตัว หรือถูกจำกัดอยู่เพียงภายในอาณาบริเวณแห่งใดแห่งหนึ่งอย่างจำกัด เจาะจง จึงอีกต่อไป (Gupta and Ferguson, 1999) เช่น การสร้างเด็นแบ่งระหว่างความเป็นชนส่วนใหญ่กับชนกลุ่มน้อย การสถาปนาความเป็นศูนย์กลางทางทางสังคม วัฒนธรรม และความรู้ ของสังคมไทยพื้นราบที่แตกต่างไปจากสังคมของชนในเขตภูเขา ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงระบบความสัมพันธ์แบบทวิลักษณ์ที่มีการจำกัดแยกพวก (Exclusion) หรือที่บาร์ทเรียกว่า การเกิดขึ้นของ “พรอมแคนทางชาติพันธุ์ (Ethnic boundary)” ขณะที่งานศึกษาของ Thongchai (1994) ชี้ให้เห็นเพิ่มเติมว่า กรอบความคิดเรื่องรัฐชาติที่จำเป็นต้องกำหนดสถานภาพของผู้คนและคนกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ซึ่งเป็นผลมาจากการ

การทำแผนที่ประเทศไทยนั้น ยังเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดการพยายามปรับเปลี่ยน อัตลักษณ์ช้ายขอบที่แตกต่างให้มีความเหมือนกับอัตลักษณ์ในสังคมศูนย์กลาง และ เบียดขับอัตลักษณ์ที่ถูกมองว่าแผลแต่ไม่ยอมปรับเปลี่ยนให้เข้ากับอัตลักษณ์ ของชนส่วนใหญ่ในพื้นที่อุกเป้า โดยเฉพาะภัยหลังจากแนวคิดเรื่องรัฐชาติ (Nation State) ที่ต้องการหาความขัดเจนในเรื่องอธิปไตยเหนือดินแดนของประเทศ (Territorial sovereignty) เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเป็นตัวตนของชาติเกิดขึ้นมา อันเป็นผลมาจากการกระบวนการเสกสร้างปั้นแต่งทางสังคม ซึ่งอยู่ภายใต้โครงสร้างและ กระบวนการชุดหนึ่งที่ถูกนำมาใช้เพื่อกีดกันการเข้าถึงอำนาจของคนชายขอบ (Komatra, 1998)

อย่างไรก็ตาม งานศึกษาเรื่อง “ชาติพันธุ์และความเป็นชายขอบ” ส่วนใหญ่ มักผูกติดอยู่กับเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนชายขอบกับรัฐเป็นส่วนใหญ่ โดยขาดการพิจารณาถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจอื่นๆ ที่มีผลต่อการก่อรูปของภาวะ ชายขอบต่อกลุ่มคนที่ด้อยอำนาจกว่า แต่สำหรับงานศึกษาของ Tsing (1993) กลับมีมุ่งมองที่พยายามซึ่งให้เห็นว่า ความเป็นชายขอบมิได้ถูกสร้างขึ้นผ่านการ ขยายตัวของอำนาจจักรวาลเพียงอย่างเดียว แต่สามารถเกิดขึ้นได้จากหลายสาเหตุ ไม่ว่าจะเป็นระบบเศรษฐกิจ วัฒนธรรม ชาติพันธุ์วรรณนา (Ethnography) การเมือง หรือแม้กระทั่งความไม่เท่าเทียมทางเพศสถานะ ซึ่งมีผลทำให้เกิดการก่อรูปของ ความเป็นชายขอบขึ้นมา (Political Construction of Marginality) อย่างไรก็ตาม Tsing ยังเห็นว่าความเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นนั้นมิได้หมายถึงการ “ยอมจำนน” เสมอไป แต่ยังสามารถก่อให้เกิดการปรับตัว ตีความ และต่อตบต่อสถานการณ์ ที่พากเข้ากำลังเผชิญหน้าในรูปแบบต่างๆ ได้เช่นเดียวกัน

ดังนั้นในบทความนี้ ผู้เขียนจึงได้พยายามที่จะอธิบายในประเด็นเรื่อง “ความเป็นชายขอบและการสร้างพื้นที่ทางสังคม” (Marginality and Social Space Construction) ของกลุ่มชาติพันธุ์กำมุ โดยนำแนวคิดของ Tsing มาเป็นฐาน ในการคิดวิเคราะห์ เพื่ออธิบายถึงความเป็นชายขอบของชาวกำมุ ในพื้นที่อาเภอ เถียงแก่น จังหวัดเชียงราย ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร แม้ว่าพากเข้าจะถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ที่มีวิถีชีวิตที่ไปมาทั้งสองฝ่ายฝั่งแม่น้ำโขงทั้งประเทศไทยและประเทศลาว

ก่อนการปรากฏขึ้นของเส้นพร้อมแคนดามแนวคิดของรัฐสมัยใหม่แล้วก็ตาม แต่ก้าวบันยังถูกมองจากผู้คนส่วนใหญ่ในสังคมทั้งสองฝ่ายฝ่ายอื่น (others) นอกจานี้ผู้เขียนยังต้องการอธิบายถึงกลยุทธ์หรือปฏิบัติการที่ชาวกำมุใช้ในการปรับตัว ต่อรอง หรือผลิตข้า้อตั้งกลยุทธ์เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองอย่างไร ภายใต้สถานการณ์ที่พวกรเข้ากำลังเผชิญอยู่ในปัจจุบัน

### “กำมุ” ชื่อเรียกที่ถูกนิยามเพื่อลดทอนความเป็นมนุษย์

ผู้คนทางภาคเหนือบางส่วนรู้จักกับว่าคำ “กำมุ” ในฐานะ “คำที่ใช้เปรียบเปรยล้อเลียนหรือดูถูก” เช่น “คิงหังมาบคู้เรื่องซูรัวเหมือนกำมุ” (ทำไม่ถึงไม่รู้เรื่องซูรัวเหมือนกำมุ) หรือ “คิงนีตัวดำเหมือนกำมุ” (มีผิวดำเหมือนกำมุ) หรือแม้กระทั้งในบางบทเพลงของศิลปินล้านนาทางภาคเหนือ เช่น เพลงกำมุขี่คaway ก็ยังมีเนื้อหาที่ล้อเลียนชาวกำมุเป็นเหมือนตัวตลก ไม่รู้เรื่องซูรัว นอกจากนี้คำเรียกที่ว่า “ข่า” “ขามุ” หรือ “ลางทิง” ล้วนแล้วแต่เป็นคำเรียกที่คนไทยยินยอมมาใช้จากภาษาลาว และมักออกเสียงเรียกขานกันผิดๆ จนกลายเป็นการลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของพวกรเข่าผ่านความหมายที่แฝงไว้ด้วยภาพลักษณ์การเป็นเชลย ข้าท้าส ซึ่งเป็นผลมาจากการเรื่องเล่าและประวัติศาสตร์เมื่อครั้งในอดีต อย่างไรก็ตาม ชาวกำมุในอำเภอเวียงแก่นได้อธิบายความหมายของคำว่า “ขมุ” (ต้องออกเสียงว่า “กำมุ” ไม่เช่น “ขามุ”) ว่าเป็นชื่อเรียกแทนกลุ่มชาติพันธุ์ของพวกรเข่า และมีความหมายเปลี่ว่า “คน” ซึ่งแสดงถึงการมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่มีตัวตน มีวัฒนธรรมและมีวิถีในการดำรงชีวิตที่เท่าเทียม มีได้มีความหมายแตกต่างไปจากคำเรียกชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในสังคมที่มีความหมายเปลี่ว่า “คน” เมื่อตนกัน<sup>2</sup> นอกจากนี้ในการสัมภาษณ์ลุงคำ (นามสมมุติ) ชาวกำมุวัย 60 ปี ได้เล่าถึงนิทานปรัมปรา ตอกย้ำสถานภาพทางสังคมของชาวกำมุที่ต้องกว่ากับกลุ่มคนลางผ่านเรื่อง “อมป์ริอมแห่ง” (กำเนิดน้ำเต้าปุ่ง) ว่า

“คนหล่ายหมู่หล่ายผู้ได้เกิดขึ้นมาจากน้ำบุ่ง โดยชาวกำมุ ต้องเสียสละของมาหาก่อนจึงโคนไฟลวกให้มั่นคง ส่วนคนลาว ออกมากที่หลังจึงตัวชาวเพาะไม้โคนไฟลวก ดังนั้นชาวลาวจึงยกให้

ชาวกำมุเป็นพี่ ส่วนคนลาวเป็นน้อง แต่ในฐานะของการเป็นพี่ ชาวกำมุมองก็ต้องเสียสละความสุข ค่อยๆ แลรับใช้สิ่งของลาว ตลอดเวลา”

นอกจากนี้ นิทานเรื่อง “กำมุยิงหน้าไม้” ก็แสดงให้เห็นว่า คนลาวมีความเชื่อ坚信ถ้าหากว่าชาวกำมุ ดังเช่นที่คนลาวออกอุบາຍท้าชาวกำมุแห่งยิงหน้าไม้ ถ้าใครยิงหน้าไม้มีติดพานิชนใจจะได้เป็นเจ้า ใครแพ้จะต้องเป็นข้ารับใช้ แต่ชาวกำมุพาซื้อ ยิงกีรังกีไม่ติด แต่คนลาวกลับแอบเอาหันไม้ (ย่างไม้) ไปติดที่ลูกศร แล้วยิงติดบนหนาทันทุกครั้ง จึงทำให้ชาวกำมุต้องยอมเป็นข้ารับใช้คนลาว ดังนั้นจะเห็นได้ว่าจากเรื่องเล่า นิทานปรัมปรา ความทรงจำของผู้คนและเรื่องเล่าดังกล่าว ได้มีส่วนสำคัญในการผลิตช้าภาพความเป็นชา (ข้าทาส) ให้กับชาวกำมุผ่านคำเรียกขาน ชื่อกลุ่มของพวกร้ายอุ่นๆ ตลอดเวลา จนเกิดการลดทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์ และความภาคภูมิใจของคนภายในกลุ่ม จนนำไปสู่การพยายามปิดบังความเป็นชาติพันธุ์ ของตนเอง ดังที่สะท้อนจากคำพูดของวัยรุ่นชาวกำมุที่ว่า

“จริงๆ พวกร้ายเป็นคนไทยมีบัตรประชาชนนะ พวกรมไม่ชอบให้ใครมาเรียกว่ากำมุ หรืออย่างน้อยก็เรียกพวกรมว่า คนลาวเทิงก็ได้ยังดีกว่า อย่าเรียกพวกรมว่ากำมุเลย ไม่ชอบยิ่งบางคนออกเสียงผิด (ข่าม) มันเหมือนเป็นการเรียกเราว่าเป็นช้า ตัวตกล ลองไปฟังเพลงกำมุชีวายสิ จะได้รู้ว่าคนอื่นเขามองพวกรมอย่างไร แล้วถ้าเป็นพี่พี่จะรู้สึกอย่างไร”

### กำมุผู้มีมายและล้าสมัย: ภาพลักษณ์ที่ถูกตีตราจากสังคมภายนอก

หากมองย้อนกลับไปมองภาพวิศิชิต วัฒนธรรม ความเชื่อของชาวกำมุ ในสมัยอดีตนั้น จะเห็นว่าชาวกำมุมักมีความผูกพันกับธรรมชาติ รูปแบบของ การหากของป่าล่าสัตว์ และมีความเชื่อเรื่องการนับถือผี ซึ่งถือเป็นวิถีปกติของ กลุ่มคนที่อาศัยอยู่บนพื้นที่สูง ซึ่งเปรียบเสมือนเป็นภาพตัวแทนที่ชาวกำมุใช้เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและควบคุมพฤติกรรมของพวกร้าย หากแต่ภาพตัวแทน ที่ชาวกำมุถูกลงจากผู้คนภายนอกในปัจจุบันนั้น ถือได้ว่าเป็นผลพวงจากการถูก

หล่อหลอมความคิด ชุดหนึ่งเพื่อนำไปใช้จัดการความสัมพันธ์กับสิ่งหนึ่งด้วยเครื่องมือที่นักวิชาการเรียกว่า “วากแกรม” นอกจานนี้ในโลกทัศน์ของคนส่วนใหญ่ในประเทศไทย ความเชื่ออื่นที่นอกเหนือไปจากคำสั่งสอนทางศาสนาพุทธ คริสต์ และอิสลามนั้น มักถูกมองอย่างเหมารวมว่าเป็นความเชื่อเรื่องของพีป้า ไสยาสต์ เทพมนตร์คถา ซึ่งชาวกำมุถูกจัดให้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่แสดงออกอย่างเด่นชัด ถึงวิธีชีวิตที่ดำเนินไปควบคู่กับความเชื่อที่อยู่เหนือธรรมชาติเหล่านั้น หากแต่ความเชื่อของชาวกำมุที่ถูกสืบทอดปฏิบัติตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษกลับมักถูกมองจากกลุ่มคนพื้นราบ เช่น คนเมือง คนลือ และคนลาว ว่าเป็นความเชื่อหรือ “วัฒนธรรมชาวเขา” ที่ “น่ากลัว” “ล้าสมัย” “มงาย” ไม่มีความสอดคล้องกับวัฒนธรรมความเป็นไทย และอยู่ต่างกันข้ามกับแนวทางปฏิบัติในพุทธศาสนา ถือทั้งกระบวนการพัฒนาและสร้างความเป็นชาติของรัฐไทยที่พยายามหลอมกลุ่มคนต่าง ๆ ให้เป็นหนึ่งผ่านรากฐานของอุดมการณ์ของความเป็นไทย คือ ความเป็นชาติ ศาสนา (พุทธ) และพระมหากษัตริย์ ดังนั้น ความเชื่อเรื่องพีป้าของชาวกำมุที่ไม่ได้ทางอยู่บนรากฐานของพุทธศาสนาจึงถูกมองว่าเป็นเรื่องการไร้ศีลธรรม ล้าหลัง ด้อยพัฒนา และมงายในสายตาของรัฐและพลเมืองของประเทศไทย ส่วนใหญ่ที่นับถือพุทธศาสนา แม้ว่าแทบที่จะไม่ได้แสดงความเชื่อเรื่องพีป้าถือเป็นส่วนหนึ่งที่อยู่ในวิถีการดำเนินชีวิตของผู้คนในประเทศไทยด้วยเช่นเดียวกัน ดังเช่น การบูชาไหว้สีปุ่ย (ผีบรรพบุรุษ) ผีเจ้าที่ การดูเมืองดูหมอดรากษาโรค และการบูบนบานศาลกล่าว เป็นต้น หากแต่ผู้คนเหล่านั้นกลับนิยามว่าการบูชาความเชื่อเรื่องพีป้าแบบชาวกำมุ นั้นถือเป็นวัฒนธรรมความเชื่อแบบชาวเขาที่ยึดติดแต่พีป้าผิดอย่างที่ถูกมองว่าเป็นผีร้ายเพียงอย่างเดียว ซึ่งแตกต่างจากความเชื่อเรื่องผีของคนพื้นราบที่นับถือพีป้า เที่ยบเคียงไปกับการนับถือศาสนาพุทธ

### เสียงกู่ร้องบนพื้นป่า: ชีวิตที่ไร้ความมั่นคงกับทรัพยากรที่เข้าไม่ถึง ของชาวกำมุ

ผู้เฒ่าชาวกำมุรุ่มของเล่าว่า การเดินทางข้ามไปมาสองฝั่งโขงเพื่อไปเยี่ยมเยือนญาติมิตรสหาย หรือไปทำการเพาะปลูก ถือเป็นเรื่องปกติธรรมชาติของชาวกำมุและผู้คนจากสองฝ่ายฝั่ง หากแต่ภัยหลังการเกิดขึ้นของแนวคิดรัฐชาติสมัยใหม่ และ

วิธีการจัดการป่าแบบวิทยาศาสตร์ (Scientific Forestry) ของรัฐ ได้ทำให้วัฒนธรรม การข้ามแดนและวิถีชีวิตที่เคยอยู่กับผืนป่าของชาวกำมุเกิดการเปลี่ยนแปลงไป รวมถึงตอกเป็นจำเลยของสังคมในฐานะ “ชาวเขาทำลายป่า” “คนข้ามแดนผิดกฎหมาย” และต้องเผชิญกับปัญหาในการเข้าถึงทรัพยากร และการสูญเสียความสามารถ ในการพึ่งพาตนเองไปอย่างสิ้นเชิงภายใต้กระบวนการขยายอำนาจ (State territorial) ที่เกิดจากการมีอุดมคติทางชาติพันธุ์ (Ethnocentrism) และเปลี่ยน ความหมาย ความสำคัญของ “ป่า” เสียใหม่ในกระแสกาพัฒนาเพื่อความทันสมัย ซึ่งกระทำผ่านนโยบายการพัฒนาของรัฐที่ปฏิบัติต่อชุมชนบ้านพื้นที่สูง ทั้งนี้การเกิด ความรุนแรงในพื้นที่อำเภอเวียงแก่นจากการขยายอิทธิพลของลัทธิคอมมิวนิสต์ ในช่วงปี พ.ศ.2510 จนถูกปักป้ายให้กลายเป็นเขตพื้นที่สีแดง และการจัดตั้งพื้นที่ เขตป่าแม่อ่องผ่องขวางและป่าแม่งวงซึ่งครอบคลุมพื้นที่ป่าประมาณ 354,563 ไร่<sup>3</sup> ให้เป็นเขตป่าสงวนแห่งชาติในปี พ.ศ.2515 ซึ่งครอบคลุมพื้นที่ทำกินและที่อยู่อาศัย ของชาวกำมุริมของ ได้กล่าวเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชาวกำมุจ่ายยอมต้องละทิ้งที่ดิน ที่อยู่อาศัย และวิถีการดำเนินชีวิตแบบดั้งเดิมที่ผูกติดอยู่กับผืนป่ามาช้านาน เพื่อ อพยพลงมาอาศัยอยู่ในเขตพื้นที่ที่รัฐกำหนดไว้ (พื้นที่เขตป่า สปก.) โดยที่พวกรเข้า ไม่สามารถแข่งขันและตั้งรับต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้นได้ทันท่วงที

ทั้งนี้ ในขณะที่รัฐมุ่งอยู่ที่ความท่ามกลางว่าวิธีการทำไร่ของกลุ่มชาติพันธุ์ บนพื้นที่สูงเป็นลาเหตุสำคัญในการทำลายป่า และไม่เชื่อว่าระบบการผลิตของ พวกรเข้าเป็นความรู้ในการจัดการพื้นที่ให้เหมาะสมกับเงื่อนไขของระบบนิเวศ หากแต่รัฐกลับมองข้ามเหตุการณ์นโยบายในอดีต โดยเฉพาะการเปิดสัมปทาน ป่าไม้ที่มีผลต่อการลดลงของผืนป่า และยังให้การสนับสนุนการทำ “เกษตร เชิงพาณิชย์” บนพื้นที่สูงแทน เพื่อเปิดโอกาสให้คนจากภายนอกเข้าไปจัดการ ใช้พื้นที่ป่าได้ เพราะเชื่อในความรู้ในการจัดการใช้พื้นที่ป่าในแบบวิทยาศาสตร์ว่า ไม่มีส่วนทำลายผืนป่ามากเหมือนเช่นความรู้ของกลุ่มคนบนพื้นที่สูง ดังนั้น ภายใต้ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันกับรัฐ “ความเป็นอื่น” ของชาวกำมุ จึงถูก สร้างขึ้นภายใต้สถานการณ์การลดลงของพื้นที่ป่าและความไม่มั่นคงตามแนวชายแดน ในฐานะการเป็น “ชาวเขาผู้ทำลายป่า” “ไม่ใช่พลเมืองของประเทศ” เพื่อสร้าง ความชอบธรรมให้กับตนเองในการรักษาอำนาจการควบคุมจัดการ “พื้นที่ของรัฐ”

ความเป็นอื่นที่ถูกสร้างขึ้นได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของวิธีชีวิตของชาวกำมุที่ต้องเผชิญกับภาวะความเป็นชายขอบในการเข้าถึงทรัพยากร ที่มีระดับความรุนแรงที่แตกต่างกันไปตามระดับของฐานะอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวกำมุที่มีฐานะยากจนและไร้ที่ดินทำกิน

นอกจากนี้ ระบบการผลิตแบบทุนนิยมและเทคโนโลยีสมัยใหม่ในปัจจุบันยังได้ก่อให้เกิดการรุदรีดทรัพยากร แรงงาน และดันทุนทางสังคมวัฒนธรรมของชาวกำมุที่ได้สัมภาระไว้ จนถูกทำลายลงอย่างรวดเร็ว และมีผลทำให้องค์ความรู้ในระบบการผลิตแบบดั้งเดิมของพวกราชอาคันแอลลง จากการศึกษาพบว่า ระบบการผลิตแบบตลาดและนโยบายการส่งเสริมปลูกพืชเชิงพาณิชย์ ได้ทำให้ชาวกำมุพยายามใช้ที่ดินที่มีอยู่อย่างจำกัดเข้มข้นมากขึ้น เพื่อให้ได้ผลผลิตตอบสนองต่อความต้องการของตลาด และสร้างความมั่นคงในชีวิตให้กับคนของภัยให้ค่านิยมปัจจุบันที่เชื่อว่า “เงิน” เป็นสิ่งที่มีความสำคัญในการดำเนินชีวิต แทนที่ระบบการผลิตและการแลกเปลี่ยนลั่งของที่ชาวกำมุเคยทำในอดีต เมื่อความต้องการผลผลิตที่เพิ่มมากขึ้นแต่ส่วนทางกับดันทุนที่มีจำกัด ดังนั้น การกู้หนี้ยืมสิน และการใช้เทคโนโลยีการเกษตรสมัยใหม่มาใช้ร่วงผลผลิตจึงมีเพิ่มมากขึ้น และกลายเป็นสาเหตุที่นำไปสู่ความยากจนช้าๆ มาก ปัญหาสุขภาพ และการเดล่อน้ายแรงงานหนุ่มสาวซึ่งเป็นกำลังสำคัญในระบบการผลิตภัยในหมู่บ้านจนแทบหมดสิ้น ดังเช่นเดียวกับในประเทศไทย 36 ปี ที่ได้กล่าวไว้ว่า

“หากพวกที่ไม่เพาะปลูกไว้ขายก่อน มัวแต่เพาะปลูกเก็บกินอย่างเดียว ไม่ไปทำงานนอกหมู่บ้าน จะເອາເນີນທີ່ໃຫມາກິນນາໃຊ້ລຳພັງຈະອອກໄປປັບຈຳງເພີຍອຍ່າງເດືອນນັກໍມີເພົ່ອກິນ ໄຫນຈະຄູກຈະພ່ອແມ່ວົງ ອຍ່າງນ້ອຍພົກຈະໄດ້ມີເງິນມາໜຸ່ມນາໃຊ້ນັ້ນ ເຮັມນີ້ໃຊ້ຄນຮວຍ ທີ່ດິນກີ່ໄມ້ໄດ້ມີເຍອະ ອາກເປັນແໜ້ອນສັນຍົກກ່ອນນຸກເບີກທີ່ເດີກວ່າໄປອຍ່າງ”

ภัยใต้การเข้ามาของระบบตลาด ข้าวโพดเลี้ยงสัตว์จึงเป็นพืชพาณิชย์ที่ชาวกำมุริมของได้เริ่มทดลองทำการเพาะปลูกมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2510 อย่างเข้มข้น และเริ่มมีความหลากหลายมากขึ้นในช่วงตั้งแต่ปี พ.ศ.2530 เมื่อชาวกำมุเริ่มปลูกพืช

ตามกราฟแสดงนิยม เที่น ล้ม ล้มโคว่า ลำไย และจิง ก่อนที่ปัจจุบันยางพาราจะถูกนำเข้ามาเพาะปลูกกล่าวสุดเมื่อปี พ.ศ.2550 หากแต่การปลูกดังกล่าวกลับไม่ประสบผลสำเร็จ เพราะสาเหตุของคุณภาพดินในพื้นที่ไม่สมบูรณ์ ขาดแคลนน้ำ และราคาผลผลิตมักผันผวน จึงมีผลต่อสิ่ยภาพความมั่นคงภายในแต่ละครัวเรือนของชาวกำมุ และก่อให้เกิดหนี้สินจากการกู้เงินมาลงทุนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ นอกจากการผลิตในวังวนของระบบหนี้สินของชาวกำมุจนนำพาไปสู่ภาวะความล้มเหลวในการผลิตแล้วนั้น เทคโนโลยีสมัยใหม่ทางการเกษตร (ปั้น ยาม่าแมลง) ก็มีส่วนสร้างผลกระทบแบบลูกโซ่ภายในหมู่บ้านริมแม่น้ำ และบ่นกอนคุณภาพชีวิตของชาวกำมุทั้งในระดับชุมชนและปัจจุบัน ในระดับชุมชนพบว่า แหล่งน้ำกินน้ำใช้ของหมู่บ้านในปัจจุบันเกิดการปนเปื้อนสารเคมีที่ถูกห้ามลังไน แหล่งน้ำแหล่งน้ำ สำนักงานปัจจุบันพบว่าจากการสั่งตรวจน้ำเคมีติดค้างในกราฟแล้วดีปี พ.ศ.2551 ของสำนักงานสาธารณสุข อำเภอเรียงแก่น จำนวน 65 คน พบว่า มีชาวกำมุริมของที่อยู่ในระดับมีความเสี่ยงจำนวน 23 คน และอยู่ในระดับไม่ปลอดภัยจำนวน 22 คน ซึ่งสาเหตุส่วนใหญ่เกิดจากการขาดความรู้ในการใช้และป้องกันสารเคมีของชาวกำมุ สถานการณ์ที่นี่อาจกล่าวได้ว่า ระบบทุนนิยมและความทันสมัยได้รุกคืบเข้าสู่ระดับจิตสำนึกของชาวกำมุ ซึ่งไม่ใช่อย่างที่พึงคาดการณ์ที่ดิน การใช้ทรัพยากรอย่างไม่มีประสิทธิภาพ หรือความไม่ยั่งยืน หากแต่ยังเป็นผลกระทบที่เกิดจากการพัฒนาที่ไม่สมดุล ซึ่งได้ทำให้ชาวกำมุโดยเฉพาะกลุ่มที่มีฐานะยากจนต้องเผชิญหน้าที่เป็นเหยื่อ จนแทบจะไร้ที่พำนัชและสูญเสียความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งนับว่าเป็นการต่อสู้ดินแดนอย่างจนตรอกเมื่อต้องเผชิญกับปัญหาที่เป็นผลมาจากการพัฒนา ดังเช่นที่ พีพัน ชาวกำมุวัย 36 ปี เล่าไว้

“ไม่มีใครกล้ากินกล้าใช้น้ำในอ่างนี้แล้ว ยามันเยอะ เผดอๆ เอาน้ำไปรดต้นไม่ท่าจะได้เร็ว มีทึ้งบุ้ยหึ้งยา! แต่ก่อนดินยังดี ยาเลยน้อย เดี๋ยวนี้พอดินไม่ดีก็เอาบุ้ยเขายาใส่กัน มันเร็ว่ง่ายดี เลยใช้กันเยอะ เวลาฝนตกมันก็เลยให้คล่องอ่าง ปลาเลยตาย แต่ก็อย่างว่า ไม่ทำไม่ใช้ก็อดตาย”

## ริมของ<sup>4</sup>: พื้นที่ของคนกำมุนหลากหลายสถานะ

ปัจจุบันผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์ถูกกำหนดสถานะให้เป็นหนึ่งเดียว เพื่อแบ่งบวกถึงความเป็นพลเมืองของประเทศไทยนั้น ๆ ผ่านการมีบัตรประจำตัวของแต่ละประเทศไทย ทั้งนี้ บัตรประจำตัวถือเป็นหนึ่งในเทคนิคบริวารที่ใช้กำหนดการคนภายในประเทศ และแม้ว่าปัจจุบันชาวกำมุนริมของส่วนใหญ่จะได้รับการพิจารณาให้มีการปรับเปลี่ยนสถานภาพเป็นพลเมืองของประเทศไทยผ่านการมีบัตรประชาชนเพื่อเป็นหลักประกันในความเป็นไทยให้กับตัวเองแล้วก็ตาม ตั้งแต่ปี พ.ศ.2535<sup>5</sup> ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้พวกรเข้ารู้สึกถึงการเป็นคนไทย มีสัญชาติไทย และที่สำคัญคือการมีอิสระเสรี แม้ว่าการได้รับสัญชาติหรือการมีบัตรประชาชนไทยจะเป็นสิ่งที่ทำให้ชาวกำมุนรู้สึกว่าตนของเป็น “คนไทย” แล้วก็ตาม แต่รัฐไทยก็ยังคงแฝงนัยของ การแบ่งแยกไว้ภายในบัตร โดยการไม่จัดว่างขาวกำมุนหรือกลุ่มคนที่ได้รับสัญชาติในสถานเดียวกัน กล่าวคือ คนที่ได้รับสัญชาติไทยส่วนใหญ่จะมีเลขหมายบัตรประจำตัวประชาชนที่ขึ้นต้นด้วยเลข 5 ซึ่งแตกต่างไปจากคนไทยเชื้อสายไทยที่บัตรประจำตัวประชาชนจะขึ้นต้นด้วยเลข 3 และแม้ว่าสิทธิโดยทั่วไปจะได้รับเหมือนกับคนไทย หากแต่กลุ่มคนที่ได้รับสัญชาติไทยนั้นจะไม่มีสิทธิทำงานที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงของประเทศไทย และบางครั้งก็อาจเกิดปัญหาในการทำธุกรรมกับเจ้าหน้าที่ของรัฐ ดังเช่นในกรณีป้าพ้า ผู้หญิงชาวกำมุนวัย 50 ปี ได้เล่าไว้เมื่อเชօได้ทำการขอซื้อที่ดินแปลงหนึ่งเพื่อทำการสร้างบ้านในตัวเมืองจังหวัดเชียงราย พร้อมกับไปยื่นเรื่องเพื่อขอให้ห้องโขนจากเจ้าหน้าที่ที่ดินอำเภอ แต่การที่บัตรของเชօขึ้นต้นด้วยเลข 5 จึงทำให้การติดต่อของเชօเกิดความยุ่งยากขึ้น

“เจ้าหน้าที่เขาคงเห็นว่าเราเป็นชาวเขามาก่อน เพราะในบัตร ป้ามันขึ้นต้นด้วยเลข 5 วันเดือนที่เกิดก็ไม่มีระบุเหมือนของคนไทย เขาเลยถามว่าได้บัตรมาอย่างไร เมื่อไหร่ เขาก็กล่าวว่าเป็นบัตรปลอม สุดท้ายเขากล่าวให้ป้าไปเอกสารยืนยันการได้สัญชาติ ที่อำเภอ ขนาดมีบัตรเหมือนคนไทยแล้วยังต้องเจอกับอะไรอย่างนี้อีก เดียวเนี่จะทำอะไร เลยพกทั้งสองอย่างเดย ทั้งบัตรทั้งเอกสารยืนยัน การได้สัญชาติและบัตรประชาชน”

แม้ว่าชาวกำมุริมของส่วนใหญ่จะได้รับบัตรประจำตัวประชาชนแล้ว หากแต่ก็ยังมีชาวกำมุริมส่วนหนึ่งที่ยังคงถูกระบุว่าเป็น “กลุ่มคนต่างด้าว” และต้องเผชิญปัญหาจากการถูกมองว่าเป็นอื่น และถูกความคุณผ่านบัตรมากกว่ากลุ่มชาวกำมุที่ได้สิทธิ์อื่นของบัตรประจำตัวประชาชนไทย โดยเฉพาะกลุ่มของวัยรุ่นชาวกำมุที่พวกร้ายถูกกีดกันไม่ให้สามารถเข้าถึงอาชีพที่พวกร้ายมองว่ามั่นคงได้ เช่น การเข้าไปทำงานในหน่วยราชการ ทั้งที่รัฐพยายามผลักดันส่งเสริมให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ได้มีโอกาสในการศึกษา หากแต่กระบวนการของรัฐก็มักมีความลักษณะ และกีดกันพวกร้ายอยู่ในตัวเช่นเดียวกัน ดังเช่นในกรณีของ “เจ้า” เด็กหนุ่มชาวกำมุ อายุ 21 ปี เจ้าเล่าว่าตนเองเกิดที่เมืองไทย โตที่เมืองไทย หากแต่ปัจจุบันครอบครัวของเจ้ายังคงถือบัตรประจำตัวคนซึ่งไม่มีสัญชาติไทย (บัตรสีชมพู) แต่ด้วยการที่เป็นคนเรียนเก่ง เจ้าได้เรียนจบระดับ ปวส. ที่วิทยาลัยแห่งหนึ่งในเชียงราย โดยที่ตัวเขาเองเป็นคนเรียนดี และสามารถสอบจนได้รับประกาศนียบัตรที่แสดงถึงการเป็นบุคคลที่มีความรู้และความชำนาญในด้านไฟฟ้า แต่เมื่อเจ้าได้เข้าไปสมัครงานในหน่วยงานของรัฐหรือแม้กระทั่งเอกชนบางแห่ง เจ้ากลับมักถูกปฏิเสธ การรับสมัครกลับมา

“ผมไปสมัครงานที่การไฟฟ้า แต่พ่อเขาก็หันบัตรผมเป็นสีชมพู เขาก็ไม่พิจารณา เขาก็อภิว่ารับสมัครแต่บุคคลที่มีสัญชาติไทย ผมพึ่งแย่แค่ยกมืออาชีพที่มั่นคงก็เท่านั้น หรือบางที่ผมไปสมัครงานของเอกชน เขาก็ไม่รับผมเช่นกัน หรือรับก็มักจ่ายให้ผมเป็นรายวัน เพราะเขากองกลัว ส่วนคนที่มีบัตรกลับได้เงินเป็นเงินเดือน พ่อรู้ ผมเลยลาออกจากมาเป็นช่างไฟ รับจ้างทำไฟฟ้าเอง”

การพยายามใช้ชุดความรู้ในเรื่องการจำแนกแยกแยะสถานภาพความเป็นพลเมืองของผู้คนในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นผ่านบัตรประจำตัว จึงเป็นผลที่มาจากการพยายามของรัฐ (ชาติ) ไทย ที่จะใช้ “เทคโนโลยีแห่งอำนาจ” (Technology of power) เข้ามายัดการควบคุมการเดินทางเคลื่อนย้ายไปมาเข้าออกของผู้คนในประเทศ โดยเฉพาะกลุ่มคนที่ไม่ใช่พลเมืองไทยที่ถูกมองว่าเป็นคนอื่น (the other)

## กำมุกับการต่อสู้ผ่านภาพลักษณ์ของการอนุรักษ์และวิถีชีวิตคู่กับป่า

ชาวกำมุบ้านริมของตระหนักดีว่า พื้นที่ในบริเวณหมู่บ้านริมของลัวนแล้วแต่อยู่ภายนอกต่อการครอบครองของรัฐ ผู้มีอำนาจจะสิทธิขาดในการกำหนดชนชาชีวิตของพวกราชในการที่จะอนุญาตให้ดำเนินชีพอยู่ต่อในพื้นที่หรือขับไล่ให้ออกจากพื้นที่ได้ตลอดเวลา ฉะนั้นจึงพบว่า การเชื่อมความสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่รัฐของชาวกำมุในแต่ละช่วงความสัมพันธ์ที่ติดกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้ และการแสดงตัวตนให้สอดคล้องกับความคาดหวังของรัฐ โดยเฉพาะการช่วยดูแลอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ และการปฏิบัติตามคำสั่งอย่างเข้มงวด ไม่ฝ่าฝืนต่อกฎหมายบังคับของกรมป่าไม้ นั่น จึงถือเป็นกลยุทธ์ที่ช่วยให้พวกราชมีความมั่นคงในการดำเนินชีวิตอยู่ในพื้นที่บ้านริมของได้อย่างเป็นปกติ ดังเช่นการจัดตั้งกழุหมู่บ้านเกี่ยวกับการดูแลรักษาพื้นที่ป่าไม้อย่างเข้มงวด ซึ่งหากมีการฝ่าฝืนก็จะถูกจับกุมและขับไล่ออกจากหมู่บ้าน แม้ว่าผืนป่าจะเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญต่อวิถีการใช้ชีวิตของชาวกำมุก็ตาม นอกจากนี้ยังพบว่า ชาวกำมุริมของยังคงมีการนำภูเก็ตที่การจัดการป่าตามแบบชาวนิยม ซึ่งการดำเนินการป่าไม้ของชาวกำมุได้เป็นกลุ่มชนที่ชอบทำลายป่าและขาดการอนุรักษ์

ตามอินเล่าให้ฟังถึงวิธีจัดการป่าไม้ของชาวกำมุว่า ชาวกำมุจะแบ่งพื้นที่ป่าออกเป็นพื้นที่ตั้งของหมู่บ้านซึ่งอยู่ด้านในสุด ถัดไปจะเป็นพื้นที่ป่าช้าหรือ “ช้าเจือะ” ซึ่งปัจจุบันมีพื้นที่ประมาณ 40 ไร่ โดยพื้นที่ป่าช้านี้ถือเป็นพื้นที่ที่จะลงงานรักษาที่มีให้ครอเรข้าไปใช้ประโยชน์อย่างเด็ดขาด จึงทำให้พื้นที่แห่งนี้คุดมไปด้วยต้นไม้ใหญ่ ถัดไปจะเป็นพื้นที่ป่ารอบหมู่บ้านหรือ “บริเร็ง” ถือเป็นพื้นที่ที่ชาวกำมุสามารถเข้าใช้ประโยชน์ร่วมกันได้ เช่น การเก็บปืนหาของป่าและปลูกข้าวไว้ ถัดไปจะเป็นบริดึง คือ ป่าดงดิน หรือป่าตันน้ำ บริดึงถือเป็นพื้นที่ที่มีต้นไม้ใหญ่จำนวนมาก และจะไม่มีอนุญาตให้เข้าไปแฝงทางหรือบุกเบิกเด็ดขาด ยกเว้นการเข้าไปทางของป่าล่าสัตว์ นอกจากชาวกำมุยังเชื่อว่า ภัยในต้นไม้ใหญ่เป็นที่สังสัติของผี ซึ่งการที่ครอไปตัดหรือนำไม้ที่หักโค่นมาใช้โดยไม่ได้ทำพิธีหรือขออนุญาตมักจะถูกผีทำร้ายดังนั้น ภาพของการจัดการป่าของชาวกำมุแบบดั้งเดิมนั้น ได้แสดงให้เห็นว่า

ชาวกำมุเองก็ไม่ได้เป็นกลุ่มที่ต้องการเข้าไปทำลายพื้นที่ป่า เพียงแต่ต้องการไปบุกเบิกสำหรับทำการเพาะปลูกเพื่อยังชีพเท่านั้น ทั้งนี้ป่าไม้ก็ถือเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญต่อการดำรงชีวิต ประเพณี ความเชื่อ ภูมิปัญญาของพวากษาเช่นเดียวกัน

นอกจากนี้ ภายใต้กรอบสภาระเคลื่อนไหวในระดับประเทศที่เรียกว่าองค์ให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรป่าไม้เพิ่มมากขึ้น โดยในปี พ.ศ.2551 เมื่อมีการพิจารณาถึงข้อดีและข้อเสียแล้ว ชาวกำมุส่วนใหญ่มีความเห็นว่า การมีป่าชุมชนสามารถสร้างการยอมรับจากรัฐ เจ้าหน้าที่ป่าไม้ และผู้คนภายนอกในพื้นที่ในฐานะของการเป็นหมู่บ้านที่อนุรักษ์ป่า ชาวกำมุริมของจังหวัดตั้งคณะกรรมการป่าชุมชน และได้เดินทางสำรวจพื้นที่ป่าพร้อมกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้เพื่อจำแนกแยกแยะเขตป่าอนุรักษ์ป่าใช้สอย และพื้นที่ทำการป่าที่ได้พิจารณาให้มีความสอดคล้องกับรูปแบบการจัดการป่าที่ชาวกำมุเคยปฏิบัติมา โดยได้มีการจัดตั้งป่าชุมชนบ้านริมของขึ้นมาอย่างเป็นทางการเมื่อวันที่ 31 สิงหาคม พ.ศ.2552 โดยมีเจ้าหน้าที่ป่าไม้อำเภอเวียงแก่น เจ้าหน้าที่ป่าไม้เขตจังหวัดเชียงราย ตำรวจ เจ้าร่วมสำรวจแนวป่าชุมชนของชาวกำมุริมของ ดังนั้นการที่ชาวกำมุริมของช่วยกันรักษาให้พื้นที่ป่าดังกล่าวให้มีความคุณสมบูรณ์มากขึ้นเท่าไหร่ ก็จะเป็นตัวที่จะช่วยชี้วัดการยอมรับจากผู้คนภายนอกและรัฐต่อการเป็นหมู่บ้านที่ “อนุรักษ์ป่า” และลบภาพมาอย่างดีเกี่ยวกับการเป็น “ชาวเขาทำลายป่า” รวมถึงสามารถสร้างความชื่นชมและความร่วมมือให้กับชาวกำมุในการอடย้อยในพื้นที่และการจัดการป่าไม้ได้เพิ่มมากขึ้น

### ภาพกำมุกับการเป็น “พลเมืองที่ดี” ในสังคมรัฐไทย

การที่ชาวกำมุริมของตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณพื้นที่ชายแดนระหว่างไทยและลาว และห่างไกลจากอาชญากรรม ซึ่งเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้ชาวกำมุมักถูกมองอย่างเหมือนว่าเป็นภัยต่อความมั่นคงของประเทศ จนกระทั่งมุ่งมองทางด้านความหลากหลายทางวัฒนธรรมท้องถิ่นที่เกิดขึ้นบริเวณริมสองฝั่งโขง ภาพความแตกต่างทางชาติพันธุ์ที่มีได้มีประวัติศาสตร์ร่วมกันหรือมีความเป็นไทยแท้ดั้งเดิม ทำให้ชาวกำมุยังคงถูกจดจำว่าໄว้ภายใต้การเป็นกลุ่มคนที่ยังคงมีวิถีชีวิตที่แตกต่าง และ

ไม่ถูกกลืนรวมเข้าไปเป็นผลเมื่องที่สมบูรณ์ของชาติ ดังนั้น ภาพการนำเสนอหัวตน ใหม่ในฐานะของการเป็นผลเมืองที่ดีเพื่อปรับความสัมพันธ์กับรัฐ จึงได้กลยุทธ์เป็น ยุทธวิธีที่ชาวกำมุเลือกใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมในการอาศัยอยู่ในประเทศไทย และลดช่องว่างของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ให้น้อยลง ทั้งนี้พบว่า ยุทธวิธีการที่ ชาวกำมุเลือกใช้ในการปรับความสัมพันธ์มีอยู่ 3 ลักษณะ โดยลักษณะที่หนึ่ง คือ การเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่างๆ ของรัฐ เช่น งานเฉลิมพระชนมพรรษา พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ การเข้าร่วมเดินขบวนในงานเทศกาลส้มโโคเวียงแก่น การเข้าร่วมงานรถน้ำดำหัว นำยำเกอเวียงแก่นและนายกเทศบาลตำบลหล่ายງาในงานประเพณีสงกรานต์ ลักษณะที่สอง คือ การพยายามนำเสนอภาพลักษณ์ใหม่ในฐานะชุมชนปลดปล่อย เสพติด เช่น การที่หมู่บ้านมีการจัดตั้งชุดรักษาความปลอดภัยของหมู่บ้าน พร้อมกับระหว่างภัยยาเสพติด เพื่อป้องกันการลักลอบเสพและค้ายาเสพติด การให้ ความร่วมมือในการจับกุมขับไล่ผู้ค้าและผู้เสพออกจากหมู่บ้าน และการประกาศ เสียงตามสายประจำหมู่บ้านที่ประกาศทั้งภาษากำมุและภาษาไทย เพื่อเตือน ชาวกำมุในหมู่บ้านให้ช่วยกันสอดส่องดูแลเรื่องยาเสพติดในหมู่บ้านอยู่เป็นประจำ จนเป็นที่ยอมรับจากเจ้าหน้าที่รัฐในฐานะ “หมู่บ้านปลดยาเสพติด”

## ปีใหม่กำมุ

อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในพื้นที่ชายแดน เริ่มมีความหมายสำหรับชาวชุม นในฐานะที่เป็นตัวแทนของความเป็นบ้าน เป็นพื้นที่ที่ปลอดภัย พื้นที่ซึ่งพูดเข้า ไม่จำเป็นต้องอธิบายหรือนิยามตนเองต่อคนภายนอก โดยเป็นความรู้สึกไทยหา ที่อาจมีส่วนต่อการเป็นจุดเริ่มต้นแห่งการมองหาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งมี ความสำคัญอย่างยิ่งต่อคนชายขอบ ดังนั้น การจัดงานปีใหม่กำมุของกลุ่มเครือข่าย หมู่บ้านกำมุในเขตพื้นที่อำเภอเวียงแก่นที่จะผลัดเปลี่ยนเรียนกันเป็นเจ้าภาพในช่วง ปลายเดือนธันวาคมของทุกปี ซึ่งในงานนอกจากจะเป็นพื้นที่ที่พื้นที่ของชาวกำมุ ทั้งจากในเขตพื้นที่และจากผู้ประกอบการจะได้มาร่วมกลุ่มแลกเปลี่ยนพูดคุย สังสรรค์ แข่งขันกีฬา และประกวดความสามารถช่างงานกำมุกันแล้ว ก็ยังมีการจัดนำ รูปแบบ วีธีชีวิต วัฒนธรรมตั้งเดิมของชาวกำมุมาจัดแสดง เช่น เครื่องดนตรีและ

งานจักษานจากไป่ขอของชาวกำมุ การแสดงพิธีเลี้ยงผีและการเรียกขวัญ แหล่งที่มาได้ในงานคือ การร่วมดื่มเหล้าอุ เป็นต้น แม้ว่าจะมีการประชาสัมพันธ์ในการจัดงาน ในลักษณะเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวขึ้นมาเกิดตาม หากแต่จุดประสงค์ที่แท้จริงของ ชาวกำมุ นอกจากจะเป็นกระบวนการสร้างเครือข่ายและจิตสำนึกทางวัฒนธรรม เพื่อiliar สำหรับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวกำมุ ไม่ว่าจะเป็นการร้องพูดเด่นรำแบบ กำมุ การสวดชุดเลือกผ้ากำมุ การแสดงพิธีชีวิตและพิธีกรรมตามแบบวัฒนธรรมกำมุ แล้วนั้น การจัดงานแฉลิมฉลองดังกล่าว�ังเป็นการสื่อให้ผู้คนภายนอกได้หันมาให้ ความสนใจและยอมรับการมีตัวตนของกำมุให้มากขึ้น ซึ่งแน่นอนว่ากลุ่มเป้าหมาย หลักของชาวกำมุไม่ใช่กลุ่มนักท่องเที่ยวสัญชาติ หากแต่เป็นกลุ่ม “คนไทย” “นักข่าว” “เจ้าหน้าที่จากหน่วยงานของรัฐ” และ “กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่อยู่ในพื้นที่ อำเภอเดียงแgen” เนื่องจากกลุ่มคนเหล่านี้ได้ถูกเชิญมาร่วมงานเพียงเพื่อให้เกิดเป็น ศิลปะของงาน เจ้าหน้าที่ตำรวจไม่ได้ถูกเชิญมาเพื่อมาบริการความสะอาดงบ้าย ในการสัญชาติ นักการเมืองทั้งในระดับท้องถิ่นและจังหวัดไม่ได้ถูกเชิญมาเพื่อกล่าว เปิดงานเพียงอย่างเดียว

**ในด้านหนึ่ง การจัดงานปีใหม่กำมุเป็นการพิธีทางศาสนาที่จะชำระสีบทอดวัฒนธรรม และสืบทอดตัวตนของชาวกำมุในด้านวิถีชีวิต วัฒนธรรม ความเชื่อให้กับชาวกำมุ เพื่อให้ชาวกำมุมีจิตสำนึกและความภาคภูมิใจในเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่น ของตนเองที่มีมาอย่างยาวนาน ตลอดจนการทำให้เกิดเครือข่ายความสัมพันธ์ทาง สังคมของชาวกำมุที่มีความเข้มแข็งและเหนี่ยวแน่น รวมถึงเป็นไปเพื่อที่จะสื่อสาร แก่สาธารณะหรือกลุ่มคนภายนอกให้ได้รับรู้ว่า ชาวกำมุเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มี ความรู้และภูมิปัญญาเป็นของตนเองเช่นเดียวกัน ทั้งนี้ในด้านหนึ่งวัฒนธรรม ประเพณีของชาวกำมุอาจแสดงให้เห็นถึงความล้าสมัย แต่ในทางกลับกัน วัฒนธรรม ของชาวกำมุก็สามารถนำมาใช้เพื่อสร้างความหมายใหม่ในฐานะที่เป็นเครื่องมือ ในการสีบทอดความเป็นกำมุ ผู้มีวัฒนธรรมและความรู้ได้ด้วยเช่นเดียวกัน แต่ในอีก ด้านหนึ่ง การจัดงานปีใหม่กำมุก็มีนัยทางการเมืองแห่งไว้เช่นกัน โดยถูกแสดงออก ผ่านพื้นที่จัดงานซึ่งอยู่ภายในตัวหมู่บ้านของชาวกำมุ ซึ่งเป็นสิ่งที่อนให้กลุ่มตัวแทน ของอำนาจที่มาร่วมงานกลุ่มต่างๆ ได้เห็นถึงภาพความทุรกันดาร การพัฒนา ที่ไม่เท่าเทียม ขันเป็นผลพวงจากโครงสร้างอำนาจที่ไม่สมดุล และนำกลับไปพิจารณา ปรับปรุงช่วยเหลือหมู่บ้านของชาวกำมุให้ได้รับการพัฒนาอย่างเท่าเทียมในสังคม**



ภาพที่ 1: การจำลองพิธีเลี้ยงผีของชาวกำม



ภาพที่ 2: พิธีร่วมดื่มเหล้าอุ เพื่อสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มคนภายนอก

“อย่างน้อยการจัดงานบีใหม่ก็มีขึ้นมา ก็จะได้ช่วยให้รัฐ คุณภายนอกรู้จักกำลังถูกต้องมากขึ้น เราไม่ใช่คนป่าคนดอยที่ไม่มี วัฒนธรรม อีกอย่างเข้าจะได้รู้ได้เห็นว่าเราอยู่เรากินอย่างไร ลำบาก ยังไง ต้องพัฒนาอะไร เพื่อที่เข้าจะได้เอาไปคิดไปช่วยเหลือเราบ้าง แต่อย่างน้อยก็ได้ใจที่วันนี้มีคนรู้จักกำลังมากขึ้น”

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ภายใต้การพยายามปรับตัวต่อรองในการสร้างพื้นที่ท่องสังคม ในพื้นที่ “บ้าน” หลังใหม่ของชาวกำมุนน์ กลวิธีการปรับตัวต่อรองของพวากษา กลับมีได้ถูกสร้างขึ้นมาผ่านการผสมผสานให้กลมกลืนไปตามแนวคิดของรัฐชาติ หรือกลุ่มที่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่อยู่เหนือกันว่าชาวกำมุนพื้นที่เพียงอย่างเดียว แต่ชาวกำมุนกลับเลือกหยิบใช้ทุนทางวัฒนธรรมของตนเองเข้ามาปรับใช้ผ่านการจัดงานบีใหม่ก็มุ ภายใต้ความแตกต่างทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ เพื่อต้องการแสดงออกถึงอำนาจ การมีตัวตนอยู่ในพื้นที่ และได้รับการยอมรับในความ แตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ภายใต้การดำรงอยู่ในบริบทพื้นที่สังคมเดียวกัน

## สรุป

จากการศึกษาครั้งนี้จะพบว่า ผู้คนในสังคมส่วนใหญ่ยังมักที่จะเลือกมอง กลุ่มคนที่ตอกยุ่นฐานะคนชายขอบโดยการจดจำภาพด้านลบและเติมไปด้วยอคติ ทางชาติพันธุ์ จนนำไปสู่การสร้างภาพความเป็นอื่น (The other) โดยพวากษา แทนที่จะไม่มีพลังอำนาจในการต่อรอง หรือเป็นเสมือน “มนุษย์ล่องหน” ที่ไร้บทบาท ในการเข้ามาร่วมส่วนร่วมในการขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม จนมีผลต่อ การไม่สามารถปรับตัวให้เข้ากับสังคม วัฒนธรรม หรือการเปลี่ยนแปลงภายใต้บริบท ของการพัฒนาสมัยใหม่ของรัฐชาติที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ดังนั้น แนวทางในการพัฒนาสังคมภายใต้ความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ จำเป็นต้องทำความเข้าใจความสัมพันธ์ทางสังคมของกลุ่มคนต่าง ๆ อย่างมีพลวัต และตระหนักรึงการอยู่ร่วมกันอย่างเสมอภาคบนความแตกต่างของยัตถ์ักษณ์ทาง ชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ซึ่งถูกสะสมเรียนรู้ผ่านกระบวนการทำการทำความเข้าใจชีวิตของ แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ ที่ก่อรูปขึ้นจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและ

เงื่อนไขแวดล้อมภายนอก บันทึกฐานของความเท่าเทียมและเป็นธรรม โดยไร้อคติ ทางชาติพันธุ์ และหลีกเลี่ยงการครอบงำเบี่ยดขับการแสดงออกทางวัฒนธรรม วิถีชีวิต และการพยายามกลืนกลาย (Assimilation) อีกฝ่ายหนึ่งให้ลิ้นชาหือสูญสิ้น เสมอไป เพื่อสร้างวัฒนธรรมที่ตยาด้วยแบบเดียวและหยุดนิ่ง ซึ่งสิ่งนี้จะช่วยให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ รู้สึกถึงการมีพลังที่จะสามารถพัฒนาตัวเองไปได้ท่ามกลางสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เกิดขึ้น เพราะอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ ต่าง ๆ ไม่ได้เป็นสิ่งที่ตยาด้วยหือหยุดนิ่งเสมอไป และพวกรากภูมิได้ที่จะปฏิเสธ หรือต่อต้านต่อการเปลี่ยนแปลงของสังคมหรือพยายามยืนหยัดตามวิถีปฏิบัติ ของตนเองเพียงฝ่ายเดียว

หากแต่พวกรากพยาภยามปรับตัวและเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมให้เกิด ความสม oglism มากขึ้นโดยตลอด เมื่อต้องเผชิญกับวิกฤตการณ์หรือบริบทของ ทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป ดังนั้นการเปิดโอกาสและทางเลือกให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ ชายขอบต่าง ๆ ได้มีเวลาและมีส่วนร่วมในการปรับตัว จะนำไปสู่แนวทางการพัฒนา สังคมในเชิงสร้างสรรค์อย่างต่อเนื่อง และนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงที่เป็นรูปธรรม ในการลดทอนหรือสร้างภาระความเป็นชายขอบที่เกิดมาในสังคมไทยให้เบาบาง ลงบ้าง ทั้งนี้ เพราะการมีอยู่ของคนชายขอบและการดำรงอยู่ของกระบวนการ กลaley เป็นคนชายขอบย่อมมีเชิงสถานการณ์ที่พึงประสงค์ของผู้คนทุกกลุ่มฝ่าย ซึ่งต่างต้องการแสวงหาความสงบสุข การมีสิทธิที่เท่าเทียมกัน และสามารถ ดำรงชีวิตตามแบบวิถีทางของแต่ละกลุ่มได้อย่างยั่งยืน แต่อย่างไรก็ตาม การยอมรับ หรือทำความเข้าใจกับสิ่งเหล่านี้ไม่สามารถเกิดขึ้นเองได้ หากแต่ต้องการผู้ปฏิบัติการ และต้องการการขับเคลื่อนทางสังคม ทั้งการต่อรอง การซ่อมซิงความหมายเพื่อ นำไปสู่การผลักดันการเปลี่ยนแปลงให้เกิดการสร้างกลไก เชิงสถาบันใหม่ ๆ ขึ้นมา อย่างแท้จริง

## เชิงอรรถท้ายบท

- 1 คำมุริมของ เป็นนามสมมุติที่ใช้เรียกหมู่บ้านชาวกำมุแห่งหนึ่งที่อาศัยอยู่ในเขตพื้นที่อำเภอเวียงแก่น จังหวัดเชียงราย ตามความต้องการของชาวกำมุส่วนใหญ่ในหมู่บ้าน
- 2 สำหรับการเรียกชื่อภัยในกลุ่มของชาวกำมุด้วยกันเองนั้น ชาวกำมุจะใช้คำว่า “ตม้อย” แทนคำว่า “กำมุ” แทน
- 3 ประกาศสำนักนายกรัฐมนตรี ฉบับที่ 486 ปี พ.ศ.2515 ออกตามความในพระราชบัญญัติป่าสงวนแห่งชาติ พุทธศักราช 2507 ข้อมูลจากสำนักจัดการทรัพยากร กรมป่าไม้ที่ 2 จังหวัดเชียงราย
- 4 ริมของในที่นี้หมายถึง แม่น้ำโขง แต่คนท้องถิ่นมากอคิดเลี้ยงเป็น “ของ”
- 5 ชาวกำมุริมของที่เข้ามาก่อนปี พ.ศ.2520 ทุกคน และได้มีรายชื่ออยู่ในทะเบียนหลักฐานของทางราชการ (แบบพิมพ์ประวัติบุคคลบนพื้นที่สูง) ได้รับตัตรประชาชน กันหมดแล้วเมื่อปี พ.ศ.2535 เพราะส่วนใหญ่ก็เข้ามากันตั้งแต่ปี พ.ศ.2500

## ປຣະນາຸກຣມ

### ກາງຊາໄທ

ຈົຕຣ ຖຸມືສັກດີ. 2544. ຄວາມເປັນມາຂອງຄໍາສາຍາມ ໄທຍ ລາວ ແລະຂອມ ແລະລັກໜະນະທາງສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກຂອງເຊື້ອໜາຕີ. ພິມັພົກຮ້າງທີ 1. ກຽມເທັກ: ກຽມສາຍາມການພິມພົກ.

ດຳຮັງ ທາຍານິນ. 2548. ເກີດເປັນກຳມຸ: ຂຶວິດແລະໜຸ້ມບ້ານ. *Being Kammu My Village, My Life*. ປະເມີນ ຈົງໜ້າທັກ ແປລ. ກຽມເທັກ: ມິຕິຈຸນ.

ທົງສົມ ຈຸດວັດຖຸກໍ່. 2541. ເສີ່ຍງຈາກຄົນຫຍ່າຍຂອບ ຕັກດີຕົວຄວາມເປັນຄົນຂອງໜາວລື້ອຍ. ເຊີ່ຍງໃໝ່: ເຄື່ອງໜ່າຍໜາຕີພັນຖຸຕຶກໜາ ສູນຍົມມີກາຄເພື່ອກາຮົດຕຶກໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ ແລະ ກາຮົດຕຶກໜາທີ່ຢືນ ຄະນະສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ ມາຫວິທາລັຍເຊີ່ຍງໃໝ່.

ນິພັກຮາເຊ ລືບແສງ. 2536. ສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກຮ່ວມໜາວກຳມຸກັບການພັດໜາ. ສັບຕັບວິຈີຍໜາເຂົາ ກຽມປະຈາສົງເຄຣະໜ້າ ກະທຽວແຮງງານແລະສັບສົດກາຮົດຕຶກໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ.

\_\_\_\_\_ . 2539. ກາຮົດຕຶກໜາທີ່ມີການພັດໜາ ສັບຕັບວິຈີຍໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ ແລະພັດກະທບຕ່ອງໜຸ້ມໜຸ້ນ. ສັບຕັບວິຈີຍໜາເຂົາ ກຽມປະຈາສົງເຄຣະໜ້າ ກະທຽວແຮງງານແລະສັບສົດກາຮົດຕຶກໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ.

\_\_\_\_\_ . 2541. ກາຮົດຕຶກໜາທີ່ມີການພັດໜາ ແລະທັງກ່າວກາຮົດຕຶກໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ ແລະກາຮົດຕຶກໜາທີ່ມີການພັດໜາ ກຽມປະຈາສົງເຄຣະໜ້າ ກະທຽວແຮງງານແລະສັບສົດກາຮົດຕຶກໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ.

ບຸ້ນຍ້າຍ ຕົວລົວສົດ. 2547. 30 ຜາຕີພັນຖຸຫຍ່າຍຂອບໃນຈັງຫວັດເຊີ່ຍງຮາຍ. ກຽມເທັກ: ສຳນັກພິມພົກສາຍາມ.

ປິ່ນແກ້ວ ເໜີລົອງອ່າມຄວີ. 2546. ອັດລັກໜົນ ຜາຕີພັນຖຸ ແລະຄວາມເປັນຫຍ່າຍຂອບ. ພິມັພົກຮ້າງທີ 1. ກຽມເທັກ: ສູນຍົມມານຸ່ມຍົວຍາສົວນອຣ ສຳນັກງານກອງທຸນສັບສົນກາຮົດຕຶກໜາສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ.

ປັນດດາ ບຸ້ນຍສາຮະນັຍ. 2544. ກລຸ່ມໜາຕີພັນຖຸສ່ວນນ້ອຍໃນກົມມີກາຄເອົ້າຄານ່າຍ. ພິມັພົກຮ້າງທີ 1. ສັບຕັບວິຈີຍສັນຄະກາສຕ່ຽນນອກ ມາຫວິທາລັຍເຊີ່ຍງໃໝ່.

ສມ້າຍ ນິລາອົມ. 2545. ປະວັດຕິກາສຕ່ຽນນອກ ອັບກະທຽວສຶກໜາກົງກາງ ລາວ. ພິມັພົກຮ້າງທີ 1. ກຽມເທັກ: ມິຕິຈຸນ.

สิลดา วีรว่องศร. 2539. บริรักษ์ติศาสตร์ลาว. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.

สุริชัย หวานแก้ว. 2546. กระบวนการภารกิจเป็นคนชายขอบ. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการศึกษาวิจัยแห่งชาติ.

สุวิชานนท์ รัตนกิมล. 2537. “กำมุ” ลีกับอยู่ในสายเลือดชนเผ่าดั้งเดิม. ใน เงาศิลป์คงแก้ว, สมนึก เบญจวิทยารุ่ม และสุวิชานนท์ รัตนกิมล. ม.ป.พ., ชีวิตบนเส้นด้ายของ 13 ชนเผ่าไทย. กรุงเทพฯ.

สุวีໄລ เปรมครีรัตน์. 2541. สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์กำมุ. พิมพ์ครั้งที่ 1. สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนา.

เสถียร ฉันทะ. 2542. วิถีกำมุ: ภูมิปัญญาพื้นบ้านกับการจัดการทรัพยากรความหลากหลายทางชีวภาพ. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะกรรมการศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

## ภาษาอังกฤษ

Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997. “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference”. In Gupta Akhil and James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.

Komatra Chuengsatiansup. 1998. “*Living on the Edge: Marginality and Contestation in the Kui Communities of Northeast Thailand*”. Ph.D. Dissertation, Harvard University.

Liu Jiang. 2008. “Khamu Identity and Survival in Globalizing China: A Double Dilemma”. In Don McCaskill, Prasit Leepreecha and He Shaoying (eds.), *Live A Globalized World Ethnic Minorities in the Greater Mekong Subregion*.

Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped: a History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press; Chiang Mai: Silkworm Books.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. New Jersey: Princeton University Press.