

กำมูริมของ¹: ความเป็นชายขอบ และการสร้างพื้นที่ทางสังคม

Khamu Rim Kong: Marginality
and Social Space Construction

ธนุพงษ์ ลมอ่อน

Thanupong Lom-on

บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดประสงค์เพื่อทำความเข้าใจถึงกระบวนการกลายเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นอย่างซับซ้อนของชุมชนชาวกำมูแห่งหนึ่งในพื้นที่อำเภอเวียงแก่น จังหวัดเชียงราย รวมถึงกลยุทธ์ในการปรับตัว ต่อรอง เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม การศึกษาพบว่ากระบวนการกลายเป็นชายขอบของชาวกำมูมิได้เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยชาวกำมูเป็นผู้กระทำเพียงฝ่ายเดียว แต่เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีความเหลื่อมล้ำกับกลุ่มอำนาจที่หลากหลายในพื้นที่ เช่น รัฐ กลุ่มชาติพันธุ์อื่น รวมถึงระบบทุนทางเศรษฐกิจและความทันสมัย ชาวกำมูเองก็พยายามที่จะปรับตัวและต่อรองกับสถานการณ์ดังกล่าว เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมและความมั่นคงในชีวิตให้กับตนเอง ผ่านการหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้าหรือต่อต้านกับกลุ่มที่มีอำนาจต่าง ๆ อย่างตรงไปตรงมา และพยายามที่จะผลิตซ้ำอัตลักษณ์และความเป็นชาติพันธุ์เดิมของตนเองให้เป็นที่ยอมรับ ซึ่งถูกแสดงให้เห็นผ่านทางพื้นที่ของการท่องเที่ยวและวัฒนธรรมเฉกเช่น เทศกาลปีใหม้กำมู

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” ยังคงเป็นคำที่นักวิชาการปัจจุบัน นิยมนำมาใช้มองปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นกับผู้คนในสังคมบางกลุ่มที่ถูกมองว่าเป็น “คนอื่น” ไม่ได้รับความเท่าเทียมทางด้านสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรม จนเกิดความไม่มั่นคงท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ที่ทุกอย่างกลายสภาพเป็นเรื่อง ของทุน กำไร ไปหมด ไม่เว้นแม้แต่ทรัพยากรธรรมชาติและชีวิตของผู้คน ดังนั้น การทำให้เป็น “คนอื่น” จึงมีความหมายเช่นเดียวกับการทำให้เป็นคนชายขอบ ในการกีดกันหรือเบียดขับคนบางกลุ่มออกจากสังคม ไม่ว่าจะเป็นบริบททาง ภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมือง และสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกเรียกว่า เป็นกลุ่มคนโลกที่ 4 หรือ The Fourth World (สุทธิชัย หวันแก้ว, 2546: 12)

ทั้งนี้หากงานศึกษาของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2546) มาวิเคราะห์ จะพบว่า “ความเป็นชายขอบทางชาติพันธุ์” เป็นกระบวนการสร้างพรหมแดน ของอัตลักษณ์ร่วม (Collective identity) ประเภทหนึ่ง ซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นเองตามลำพัง หากแต่พัฒนาขึ้นมาภายใต้ระบบความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างกลุ่มต่างๆ ในสังคม ซึ่งบ่อยครั้งที่ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปแบบทวีลักษณ์ที่ถูกจัดให้ ปฏิสัมพันธ์กันแบบคู่ตรงข้าม โดยที่ฝ่ายหนึ่งพยายามครอบงำอีกฝ่ายหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อความสัมพันธ์ทางสังคม วิถีชีวิต ความเชื่อ ขนบธรรมเนียม ประเพณีของผู้คนกลุ่มต่างๆ ไม่ได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่ง ตายตัว หรือถูกจำกัดอยู่เพียง ภายในอาณาบริเวณแห่งใดแห่งหนึ่งอย่างจำเพาะเจาะจงอีกต่อไป (Gupta and Ferguson, 1999) เช่น การสร้างเส้นแบ่งระหว่างความเป็นชนส่วนใหญ่กับ ชนกลุ่มน้อย การสถาปนาความเป็นศูนย์กลางทางสังคม วัฒนธรรม และความรู้ ของสังคมไทยพื้นราบที่แตกต่างไปจากสังคมของชนในเขตภูเขา ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึง ระบบความสัมพันธ์แบบทวีลักษณ์ที่มีการจำแนกแยกพวก (Exclusion) หรือที่ บาร์ทเรียกว่า การเกิดขึ้นของ “พรหมแดนทางชาติพันธุ์ (Ethnic boundary)” ขณะที่ งานศึกษาของ Thongchai (1994) ชี้ให้เห็นเพิ่มเติมว่า กรอบความคิดเรื่องรัฐชาติ ที่จำเป็นต้องกำหนดสถานภาพของผู้คนและคนกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งเป็นผลมาจาก

การทำแผนที่ประเทศสยามนั้น ยังเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดการพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ชายขอบที่แตกต่างให้มีความเหมือนกับอัตลักษณ์ในสังคมศูนย์กลาง และเบียดขับอัตลักษณ์ที่ถูกมองว่าแปลกแยกและไม่ยอมปรับเปลี่ยนให้เข้ากับอัตลักษณ์ของชนส่วนใหญ่ในพื้นที่ออกไป โดยเฉพาะภายหลังจากแนวคิดเรื่องรัฐชาติ (Nation State) ที่ต้องการหาความชัดเจนในเรื่องอธิปไตยเหนือดินแดนของประเทศ (Territorial sovereignty) เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเป็นตัวตนของชาติเกิดขึ้นมาอันเป็นผลมาจากการบวนการเสกสรรปั้นแต่งทางสังคม ซึ่งอยู่ภายใต้โครงสร้างและกระบวนการชุดหนึ่งที่ถูกนำมาใช้เพื่อกีดกันการเข้าถึงอำนาจของคนชายขอบ (Komatra, 1998)

อย่างไรก็ตาม งานศึกษาเรื่อง “ชาติพันธุ์และความเป็นชายขอบ” ส่วนใหญ่มักผูกติดอยู่กับเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนชายขอบกับรัฐเป็นส่วนใหญ่ โดยขาดการพิจารณาถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจอื่นๆ ที่มีผลต่อการก่อรูปของภาวะชายขอบต่อกลุ่มคนที่ด้อยอำนาจกว่า แต่สำหรับงานศึกษาของ Tsing (1993) กลับมีมุมมองที่พยายามชี้ให้เห็นว่า ความเป็นชายขอบมิได้ถูกสร้างขึ้นผ่านการขยายตัวของอำนาจรัฐเพียงอย่างเดียว แต่สามารถเกิดขึ้นได้จากหลายสาเหตุ ไม่ว่าจะเป็นระบบเศรษฐกิจ วัฒนธรรม ชาติพันธุ์วรรณา (Ethnography) การเมือง หรือแม้กระทั่งความไม่เท่าเทียมทางเพศสถานะ ซึ่งมีผลทำให้เกิดการก่อรูปของความเป็นชายขอบขึ้นมา (Political Construction of Marginality) อย่างไรก็ตาม Tsing ยังเห็นว่าความเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นนั้นมิได้หมายถึงการ “ยอมจำนน” เสมอไป แต่ยังสามารถก่อให้เกิดการปรับตัว ตีความ และได้ติดต่อสถานการณ์ที่พวกเขากำลังเผชิญหน้าในรูปแบบต่างๆ ได้เช่นเดียวกัน

ดังนั้นในบทความนี้ ผู้เขียนจึงได้พยายามที่จะอธิบายในประเด็นเรื่อง “ความเป็นชายขอบและการสร้างพื้นที่ทางสังคม” (Marginality and Social Space Construction) ของกลุ่มชาติพันธุ์ก่ามู โดยนำแนวคิดของ Tsing มาเป็นฐานในการคิดวิเคราะห์ เพื่ออธิบายถึงความเป็นชายขอบของชาวก่ามู ในพื้นที่อำเภอเวียงแก่น จังหวัดเชียงราย ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร แม้ว่าพวกเขาจะถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีวิถีชีวิตที่ไปมาทั้งสองฟากฝั่งแม่น้ำโขงของทั้งประเทศไทยและประเทศลาว

ก่อนการปรากฏขึ้นของเส้นพรมแดนตามแนวคิดของรัฐสมัยใหม่แล้วก็ตาม แต่กลับยังถูกมองจากผู้คนส่วนใหญ่ในสังคมทั้งสองปากฝั่งโขงด้วยความเป็นอื่น (others) นอกจากนี้ผู้เขียนยังต้องการอธิบายถึงกลยุทธ์หรือปฏิบัติการที่ชาวกำมุใช้ในการปรับตัว ต่อรอง หรือผลิตซ้ำอัตลักษณ์เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองอย่างไร ภายใต้สถานการณ์ที่พวกเขากำลังเผชิญอยู่ในปัจจุบัน

“กำมุ” ชื่อเรียกที่ถูกนิยามเพื่อลดทอนความเป็นมนุษย์

ผู้คนทางภาคเหนือบางส่วนรู้จักกับคำว่า “กำมุ” ในฐานะ “คำที่ใช้เปรียบเทียบล้อเลียนหรือดูถูก” เช่น “คิงหยังมาปู้เรื่องรู้ราวเหมือนกำมุ” (ทำไมถึงไม่รู้เรื่องรู้ราวเหมือนกำมุ) หรือ “คิงนี้ตัวดำเหมือนกำมุ” (มีผิวดำเหมือนกำมุ) หรือแม้กระทั่งในบางบทเพลงของศิลปินล้านนาทางภาคเหนือ เช่น เพลงกำมุขี่ควาย ก็ยังมีเนื้อหาที่ล้อเลียนชาวกำมุเป็นเหมือนตัวตลก ไม่รู้เรื่องรู้ราว นอกจากนี้คำเรียกที่ว่า “ข้า” “ข้ามุ” หรือ “ลาวเทิง” ล้วนแล้วแต่เป็นคำเรียกที่คนไทยหยิบยืมมาใช้จากภาษาลาว และมักออกเสียงเรียกขานกันผิด ๆ จนกลายเป็นการลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของพวกเขาผ่านความหมายที่แฝงไว้ด้วยภาพลักษณ์การเป็นเชลย ข้ำทาส ซึ่งเป็นผลมาจากเรื่องเล่าและประวัติศาสตร์เมื่อครั้งในอดีต อย่างไรก็ตาม ชาวกำมุในอำเภอเวียงแก่นได้อธิบายความหมายของคำว่า “ขมุ” (ต้องออกเสียงว่า “กำมุ” ไม่ใช่ “ข้ามุ”) ว่าเป็นชื่อเรียกแทนกลุ่มชาติพันธุ์ของพวกเขา และมีความหมายแปลว่า “คน” ซึ่งแสดงถึงการมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่มีตัวตน มีวัฒนธรรมและมีวิถีในการดำรงชีวิตที่เท่าเทียม มิได้มีความหมายแตกต่างไปจากคำเรียกชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในสังคมที่มีความหมายแปลว่า “คน” เหมือนกัน² นอกจากนี้ในการสัมภาษณ์ลุงคำ (นามสมมุติ) ชาวกำมุวัย 60 ปี ได้เล่าถึงนิทานปรัมปราตอกล้ำสถานภาพทางสังคมของชาวกำมุที่ด้อยกว่ากับกลุ่มคนลาวผ่านเรื่อง “อมปรีอมแหงน” (กำเนิดน้ำเต้าปุง) ว่า

“คนหลายหมู่หลายฝูงได้เกิดขึ้นมาจากน้ำปุง โดยชาวกำมุต้องเสียสละออกมาก่อนจึงโดนไฟลวกไหม้จนดำ ส่วนคนลาวออกมาทีหลังจึงตัวขาวเพราะไม่โดนไฟลวก ดังนั้นชาวลาวจึงยกให้

ชาวกามูเป็นพี่ ส่วนคนลาวเป็นน้อง แต่ในฐานะของการเป็นพี่
ชาวกามูเองก็ต้องเสียสละความสุข คอยดูแลรับใช้น้องลาว
ตลอดเวลา”

นอกจากนี้ นิทานเรื่อง “กามูยิงหน้าไม้” ก็แสดงให้เห็นว่า คนลาวมีความ
เฉลียวฉลาดกว่าชาวกามู ดังเช่นที่คนลาวออกอุบายทำชาวกามูแข่งยิงหน้าไม้
ถ้าใครยิงหน้าไม้ติดผาหินก่อนจะได้เป็นเจ้า ใครแพ้จะต้องเป็นข้ารับใช้ แต่ชาวกามู
พาชื่อ ยิงก็ครั้งก็ไม่ติด แต่คนลาวกลับแอบเอาชันไม้ (ยางไม้) ไปติดที่ลูกศร แล้ว
ยิงติดบนผาหินทุกครั้ง จึงทำให้ชาวกามูต้องยอมเป็นข้ารับใช้คนลาว ดังนั้นจะเห็น
ได้ว่าจากเรื่องเล่า นิทานปรัมปรา ความทรงจำของผู้คนและเรื่องเล่าดังกล่าว ได้มี
ส่วนสำคัญในการผลิตซ้ำภาพความเป็นข้า (ข้าพาส) ให้กับชาวกามูผ่านคำเรียกขาน
ซึ่งกลุ่มของพวกเขายู่ตลอดเวลา จนเกิดการลดทอนคุณค่าความเป็นมนุษย์ และ
ความภาคภูมิใจของคนภายในกลุ่ม จนนำไปสู่การพยายามปิดบังความเป็นชาติพันธุ์
ของตนเอง ดังที่สะท้อนจากคำพูดของวัยรุ่นชาวกามูที่ว่า

“จริง ๆ พวกผมก็เป็นคนไทยมีบัตรประชาชนนะ พวกผม
ไม่ชอบให้ใครมาเรียกว่ากามู หรืออย่างน้อยก็เรียกพวกผมว่า
คนลาวเหิงก็ได้ยังดีกว่า อย่าเรียกพวกผมว่ากามูเลย ไม่ชอบ
ยิ่งบางคนออกเสียงผิด (กามู) มันเหมือนเป็นการเรียกเราว่าเป็นขี้ข้า
ตัวตลก ลองไปฟังเพลงกามูซี้ควายสิ จะได้ว่ารู้ว่าคุณอื่นเขามอง
พวกผมอย่างไร แล้วถ้าเป็นพี่ที่ารู้สึกอย่างไร”

กามูผู้มั่งคั่งและล้าสมัย: ภาพลักษณ์ที่ถูกตีตราจากสังคมภายนอก

หากมองย้อนกลับไปมองภาพวิถีชีวิต วัฒนธรรม ความเชื่อของชาวกามู
ในสมัยอดีตนั้น จะเห็นว่าชาวกามูมักมีความผูกพันกับธรรมชาติ รูปแบบของ
การหาของป่าล่าสัตว์ และมีความเชื่อเรื่องการนับถือผี ซึ่งถือเป็นวิถีปกติของ
กลุ่มคนที่อาศัยอยู่บนพื้นที่สูง ซึ่งเปรียบเสมือนเป็นภาพตัวแทนที่ชาวกามูใช้เป็น
เครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและควบคุมพฤติกรรมของพวกเขา หากแต่ภาพตัวแทน
ที่ชาวกามูถูกมองจากผู้คนภายนอกในปัจจุบันนั้น ถือได้ว่าเป็นผลพวงจากการถูก

หล่อหลอมความคิด ชูหนึ่งเพื่อนำไปใช้จัดการความสัมพันธ์กับสิ่งหนึ่งด้วย เครื่องมือที่นักวิชาการเรียกว่า “วาทกรรม” นอกจากนี้ในโลกทัศน์ของคนส่วนใหญ่ในประเทศไทย ความเชื่ออื่นที่นอกเหนือไปจากคำสั่งสอนทางศาสนาพุทธ คริสต์ และอิสลามนั้น มักถูกมองอย่างเหมารวมว่าเป็นความเชื่อเรื่องของผีป่า ไสยศาสตร์ เวทมนตร์คาถา ซึ่งชาวกำมูกถูกจัดให้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่แสดงออกอย่างเด่นชัดถึงวิถีชีวิตที่ดำเนินไปควบคู่กับความเชื่อที่อยู่เหนือธรรมชาติเหล่านั้น หากแต่ความเชื่อของชาวกำมูกที่ถูกสืบทอดปฏิบัติมาตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษกลับมักถูกมองจากกลุ่มคนพื้นราบ เช่น คนเมือง คนลื้อ และคนลาว ว่าเป็นความเชื่อหรือ “วัฒนธรรมชาวเขา” ที่ “น่ากลัว” “ล้าสมัย” “มั่งาย” ไม่มีความสอดคล้องกับ วัฒนธรรมความเป็นไทย และอยู่ตรงกันข้ามกับแนวทางปฏิบัติในพุทธศาสนา อีกทั้งกระบวนการพัฒนาและสร้างความเป็นชาติของรัฐไทยที่พยายามหลอมกลุ่มคนต่าง ๆ ให้เป็นหนึ่งผ่านรากฐานของอุดมการณ์ของความเป็นไทย คือ ความเป็นชาติ ศาสนา (พุทธ) และพระมหากษัตริย์ ดังนั้น ความเชื่อเรื่องผีป่าของชาวกำมูกที่ไม่ได้วางอยู่บนรากฐานของพุทธศาสนาจึงถูกมองว่าเป็นเรื่องการไร้ศีลธรรม ล้าหลัง ด้อยพัฒนา และมั่งายในสายตาของรัฐและพลเมืองของประเทศ ส่วนใหญ่ที่นับถือพุทธศาสนา แม้ว่าแท้ที่จริงแล้วความเชื่อเรื่องผีก็ถือเป็นส่วนหนึ่งที่อยู่ในวิถีการดำเนินชีวิตของผู้คนในประเทศไทยด้วยเช่นเดียวกัน ดังเช่น การบูชา ไหว้ผีปู่ย่า (ผีบรรพบุรุษ) ผีเจ้าที่ การดูแลดูหม่อรักษาโรค และการบนบานศาลกล่าว เป็นต้น หากแต่ผู้คนเหล่านั้นกลับนิยามว่าการบูชาความเชื่อเรื่องผีแบบชาวกำมูกนั้นถือเป็นวัฒนธรรมความเชื่อแบบชาวเขาที่ยึดติดแต่ผีป่าผีดอยที่ถูกมองว่าเป็น ผีร้ายเพียงอย่างเดียว ซึ่งแตกต่างจากความเชื่อเรื่องผีของคนพื้นราบที่นับถือผีที่ดี เทียบเคียงไปกับการนับถือศาสนาพุทธ

เสียงกู่ร้องบนผืนป่า: ชีวิตที่ไร้ความมั่นคงกับทรัพยากรที่เข้าไม่ถึงของชาวกำมูก

ผู้เฒ่าชาวกำมูกริมของเล่าว่า การเดินทางข้ามไปมาสองฝั่งโขงเพื่อไปเยี่ยมเยียนญาติมิตรสหาย หรือไปทำการเพาะปลูก ถือเป็นเรื่องปกติธรรมดาของชาวกำมูกและผู้คนจากสองฟากฝั่ง หากแต่ภายหลังการเกิดขึ้นของแนวคิดรัฐชาติสมัยใหม่และ

วิธีการจัดการป่าแบบวิทยาศาสตร์ (Scientific Forestry) ของรัฐ ได้ทำให้วัฒนธรรมการข้ามแดนและวิถีชีวิตที่เคยอยู่กับผืนป่าของชาวกำมูเกิดการเปลี่ยนแปลงไป รวมถึงตกเป็นจำเลยของสังคมในฐานะ “ชาวเขาทำลายป่า” “คนข้ามแดนผิดกฎหมาย” และต้องเผชิญกับปัญหาในการเข้าถึงทรัพยากร และการสูญเสียความสามารถในการพึ่งพาตนเองไปอย่างสิ้นเชิงภายใต้กระบวนการขยายอำนาจรัฐ (State territorial) ที่เกิดจากการมีอคติทางชาติพันธุ์ (Ethnocentrism) และเปลี่ยนความหมาย ความสำคัญของ “ป่า” เสียใหม่ในกระแสการพัฒนาเพื่อความทันสมัย ซึ่งกระทำผ่านนโยบายการพัฒนาของรัฐที่ปฏิบัติต่อชุมชนบนพื้นที่สูง ทั้งนี้การเกิดความรุนแรงในพื้นที่อำเภอเวียงแก่นจากการขยายอิทธิพลของลัทธิคอมมิวนิสต์ ในช่วงปี พ.ศ.2510 จนถูกปักป้ายให้กลายเป็นเขตพื้นที่สีแดง และการจัดตั้งพื้นที่เขตป่าแม่ืองฝางและป่าแม่่งาวซึ่งครอบคลุมพื้นที่ป่าประมาณ 354,563 ไร่³ ให้เป็นเขตป่าสงวนแห่งชาติในปี พ.ศ.2515 ซึ่งครอบคลุมพื้นที่ทำกินและที่อยู่อาศัยของชาวกำมูริมของ ได้กลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชาวกำมูจำยอมต้องละทิ้งที่ดินที่อยู่อาศัย และวิถีการดำเนินชีวิตแบบดั้งเดิมที่ผูกติดอยู่กับผืนป่ามาช้านาน เพื่ออพยพลงมาอาศัยอยู่ในเขตพื้นที่ที่รัฐกำหนดไว้ (พื้นที่เขตป่า สปก.) โดยที่พวกเขาไม่สามารถแข่งขันและตั้งรับต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้นได้ทันทั่วทั้ง

ทั้งนี้ ในขณะที่รัฐมองอย่างเหมารวมว่าวิธีการทำไร่ของกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงเป็นสาเหตุสำคัญในการทำลายป่า และไม่เชื่อว่าระบบการผลิตของพวกเขาเป็นความรู้ในการจัดการพื้นที่ที่เหมาะสมกับเงื่อนไขของระบบนิเวศ หากแต่รัฐกลับมองข้ามเหตุการณ์นโยบายในอดีต โดยเฉพาะการเปิดสัมปทานป่าไม้ที่มีผลต่อการลดลงของผืนป่า และยังให้การสนับสนุนการทำ “เกษตรเชิงพาณิชย์” บนพื้นที่สูงแทน เพื่อเปิดโอกาสให้คนจากภายนอกเข้าไปจัดการใช้พื้นที่ป่าได้ เพราะเชื่อในความรู้ในการจัดการใช้พื้นที่ป่าในแบบวิทยาศาสตร์ว่าไม่มีส่วนทำลายผืนป่ามากเหมือนเช่นความรู้ของกลุ่มคนบนพื้นที่สูง ดังนั้น ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันกับรัฐ “ความเป็นอื่น” ของชาวกำมู จึงถูกสร้างขึ้นภายใต้สถานการณ์การลดลงของพื้นที่ป่าและความไม่มั่นคงตามแนวชายแดน ในฐานะการเป็น “ชาวเขาผู้ทำลายป่า” “ไม่ใช่พลเมืองของประเทศ” เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับตนเองในการรักษาอำนาจการควบคุมจัดการ “พื้นที่ของรัฐ”

ความเป็นอื่นที่ถูกสร้างขึ้นได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของวิถีชีวิตของชาวกำมู่ที่ต้องเผชิญกับภาวะความเป็นชายขอบในการเข้าถึงทรัพยากร ที่มีระดับความรุนแรงที่แตกต่างกันไปตามระดับของฐานะอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวกำมู่ที่มีฐานะยากจนและไร้ที่ดินทำกิน

นอกจากนี้ ระบบการผลิตแบบทุนนิยมและเทคโนโลยีสมัยใหม่ในปัจจุบันยังได้ก่อให้เกิดการขาดรื้อทรัพยากร แรงงาน และต้นทุนทางสังคมวัฒนธรรมของชาวกำมู่ที่ได้สะสมไว้ จนถูกทำลายลงอย่างรวดเร็ว และมีผลทำให้องค์ความรู้ในระบบการผลิตแบบดั้งเดิมของพวกเขาอ่อนแอลง จากการศึกษาพบว่า การแผ่ขยายระบบการผลิตแบบตลาดและนโยบายการส่งเสริมปลูกพืชเชิงพาณิชย์ ได้ทำให้ชาวกำมู่พยายามใช้ที่ดินที่มีอยู่อย่างจำกัดเข้มข้นมากขึ้น เพื่อให้ได้ผลผลิตตอบสนองต่อความต้องการของตลาด และสร้างความมั่นคงในชีวิตให้กับตนเอง ภายใต้ค่านิยมปัจจุบันที่เชื่อว่า “เงิน” เป็นสิ่งที่มีความสำคัญในการดำเนินชีวิต แทนที่ระบบการผลิตและการแลกเปลี่ยนสิ่งของที่ชาวกำมู่เคยทำในอดีต เมื่อความต้องการผลผลิตที่เพิ่มมากขึ้นแต่สวนทางกับต้นทุนที่มีจำกัด ดังนั้น การกู้หนี้ยืมสิน และการใช้เทคโนโลยีการเกษตรสมัยใหม่มาใช้เร่งผลผลิตจึงมีเพิ่มมากขึ้น และกลายเป็นสาเหตุที่นำไปสู่ความยากจนซ้ำซาก ปัญหาสุขภาพ และการเคลื่อนย้ายแรงงานหนุ่มสาวซึ่งเป็นกำลังสำคัญในระบบการผลิตภายในหมู่บ้านจนแทบหมดสิ้น ดังเช่นเสียงสะท้อนจากพี่ภาพ หญิงชาวกำมู่วัย 36 ปี ที่ได้กล่าวไว้ว่า

“หากพวกพี่ไม่เพาะปลูกไว้ขายก่อน มัวแต่เพาะปลูกเก็บกิน
อย่างเดียว ไม่ไปทำงานนอกหมู่บ้าน จะเอาเงินที่ไหนมากินมาใช้
ลำพังจะออกไปรับจ้างเพียงอย่างเดียวมันก็ไม่พอกิน ไหนจะลูก
จะพ่อแม่อีก อย่างน้อยพี่ก็จะได้มีเงินมาหมุนมาใช้บ้าง เรามันไม่ใช่
คนรวย ที่ดินก็ไม่ได้มีเยอะ หากเป็นเหมือนสมัยก่อนบุกเบิกที่ได้
ก็ว่าไปอย่าง”

ภายใต้การเข้ามาของระบบตลาด ข้าวโพดเลี้ยงสัตว์จึงเป็นพืชพาณิชย์ที่ชาวกำมู่เริ่มของได้เริ่มทดลองทำการเพาะปลูกมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2510 อย่างเข้มข้น และเริ่มมีความหลากหลายมากขึ้นในช่วงตั้งแต่ปี พ.ศ.2530 เมื่อชาวกำมู่เริ่มปลูกพืช

ตามกระแสนิยม เช่น ส้ม ส้มโอ ลำไย และชิง ก่อนที่ปัจจุบันยางพาราจะถูกนำเข้ามาเพาะปลูกล่าสุดเมื่อปี พ.ศ.2550 หากแต่การปลูกดังกล่าวกลับไม่ประสบผลสำเร็จ เพราะสาเหตุของคุณภาพดินในพื้นที่ไม่สมบูรณ์ ขาดแคลนน้ำ และราคาผลผลิตมักผันผวน จึงมีผลต่อเสถียรภาพความมั่นคงภายในแต่ละครัวเรือนของชาวกามู และก่อให้เกิดหนี้สินจากการกู้เงินมาลงทุนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ นอกจากการตกอยู่ในวังวนของระบบหนี้สินของชาวกามูจนนำไปสู่ภาวะความล้มเหลวในการผลิตแล้วนั้น เทคโนโลยีสมัยใหม่ทางการเกษตร (ปุ๋ย ยาฆ่าแมลง) ก็มีมีส่วนสร้างผลกระทบแบบลูกโซ่ภายในหมู่บ้านริมของ และบั่นทอนคุณภาพชีวิตของชาวกามูทั้งในระดับชุมชนและปัจเจก ในระดับชุมชนพบว่าแหล่งน้ำกินน้ำใช้ของหมู่บ้านในปัจจุบันเกิดการปนเปื้อนสารเคมีที่ถูกชะล้างไหลลงสู่แหล่งน้ำ ส่วนด้านปัจเจกพบว่าจากการสุ่มตรวจสอบสารเคมีตกค้างในกระแสดriedปี พ.ศ.2551 ของสำนักงานสาธารณสุขอำเภอเวียงแก่น จำนวน 65 คน พบว่า มีชาวกามูริมของที่อยู่ในระดับมีความเสี่ยงจำนวน 23 คน และอยู่ในระดับไม่ปลอดภัยจำนวน 22 คน ซึ่งสาเหตุส่วนใหญ่เกิดจากการขาดความรู้ในการใช้และป้องกันสารเคมีของชาวกามู สถานการณ์เช่นนี้อาจกล่าวได้ว่า ระบบทุนนิยมและความทันสมัยได้รุกคืบเข้าสู่ระดับจิตสำนึกของชาวกามูซึ่งไม่ใช่อยู่เพียงแค่การขาดแคลนที่ดิน การใช้ทรัพยากรอย่างไม่มีประสิทธิภาพหรือความยากจนเท่านั้น หากแต่ยังเป็นผลกระทบที่เกิดจากการพัฒนาที่ไม่สมดุลซึ่งได้ทำให้ชาวกามูโดยเฉพาะกลุ่มที่มีฐานะยากจนต้องเผชิญหรือตกเป็นเหยื่อจนแทบจะไร้อำนาจและสูญเสียความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งนับว่าเป็นการต่อสู้ดิ้นรนอย่างจนตรอกเมื่อต้องเผชิญกับปัญหาที่เป็นผลมาจากการพัฒนา ดังเช่นที่ พี่พันชาวกามูวัย 36 ปี เล่าว่า

“ไม่มีใครกล้ากินกล้าใช้น้ำในอ่างนี้แล้ว ยามันเยอะ เผลอ ๆ เอน้ำไปรดต้นไม้ทำอะไรจะโตเร็ว มีทั้งปุ๋ยทั้งยา! แต่ก่อนดินยังดี ยาเลยน้อย เดียวนี้พอดินไม่ดีก็เอาปุ๋ยเอายาใส่กัน มันเร่งง่ายดี เลยใช้กันเยอะ เวลาฝนตกมันก็เลยไหลลงอ่าง ปลาเลยตาย แต่ก็อย่างว่าไม่ทำไม่ใช้ก็อดตาย”

ริมของ⁴: พื้นที่ของคนกำมุลากหลายสถานะ

ปัจจุบันผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์ถูกกำหนดสถานะให้เป็นหนึ่งเดียว เพื่อบ่งบอกถึงความเป็นพลเมืองของประเทศนั้นๆ ผ่านการมีบัตรประจำตัวของแต่ละประเทศ ทั้งนี้ บัตรประจำตัวถือเป็นหนึ่งในเทคนิควิธีแห่งอำนาจของรัฐไทย ในบริบทที่รัฐชาติไทยต้องการควบคุมดูแลบริหารจัดการคนภายในประเทศ และแม้ว่าปัจจุบันชาวกัมพูชาของส่วนใหญ่มักได้รับการพิจารณาให้มีการปรับเปลี่ยนสถานภาพเป็นพลเมืองของประเทศไทยผ่านการมีบัตรประชาชนเพื่อเป็นหลักประกันในความเป็นไทยให้กับตัวเองแล้วก็ตาม ตั้งแต่ปี พ.ศ.2535⁵ ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้พวกเขารู้สึกถึงการเป็นคนไทย มีสัญชาติไทย และที่สำคัญคือการมีอิสระเสรี แม้ว่าการได้รับสัญชาติหรือการมีบัตรประชาชนไทยจะเป็นสิ่งที่ทำให้ชาวกัมพูชาถือว่าตนเองเป็น “คนไทย” แล้วก็ตาม แต่รัฐไทยก็ยังคงแฝงนัยของการแบ่งแยกไว้ในบัตร โดยการไม่จัดวางชาวกัมพูหรือกลุ่มคนที่ได้รับสัญชาติในสถานเดียวกัน กล่าวคือ คนที่ได้รับสัญชาติไทยส่วนใหญ่มักจะมีเลขหมายบัตรประจำตัวประชาชนที่ขึ้นต้นด้วยเลข 5 ซึ่งแตกต่างไปจากคนไทยเชื้อสายไทยที่บัตรประจำตัวประชาชนจะขึ้นต้นด้วยเลข 3 และแม้ว่าสิทธิโดยทั่วไปจะได้รับเหมือนกับคนไทย หากแต่กลุ่มคนที่ได้รับสัญชาติไทยนั้นจะไม่มีสิทธิทำงานที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงของประเทศ และบางครั้งก็อาจเกิดปัญหาในการทำธุรกรรมกับเจ้าหน้าที่ของรัฐ ดังเช่นในกรณีป่าพา ผู้หญิงชาวกัมพูชา 50 ปี ได้เล่าว่าเมื่อเธอได้ทำการขอซื้อที่ดินแปลงหนึ่งเพื่อทำการสร้างบ้านในตัวเมืองจังหวัดเชียงราย พร้อมกับไปยื่นเรื่องเพื่อขอให้ออกโฉนดจากเจ้าหน้าที่ที่ดินอำเภอ แต่การที่บัตรของเธอขึ้นต้นด้วยเลข 5 จึงทำให้การติดต่อของเธอเกิดความยุ่งยากขึ้น

“เจ้าหน้าที่เขาคงเห็นว่าเราเป็นชาวเขามาก่อน เพราะในบัตรป่ามขึ้นต้นด้วยเลข 5 วันเดือนที่เกิดก็ไม่มีระบุเหมือนของคนไทย เขาเลยถามว่าได้บัตรมาอย่างไร เมื่อไหร่ เขาคงกลัวว่าเป็นบัตรปลอม สุดท้ายเขาเลยขอให้ไปเอาเอกสารยืนยันการได้สัญชาติที่อำเภอ ขนาดมีบัตรเหมือนคนไทยแล้วยังต้องเจออะไรอย่างนี้อีกเดี๋ยวนี้อะไรเลยพกทั้งสองอย่างเลย ทั้งบัตรทั้งเอกสารยืนยันการได้สัญชาติและบัตรประชาชน”

แม้ว่าชาวกำมูริมของส่วนใหญ่จะได้รับบัตรประจำตัวประชาชนแล้ว หากแต่ก็ยังมิชาวกำมูอีกส่วนหนึ่งที่ยังคงถูกระบุว่าเป็น “กลุ่มคนต่างด้าว” และต้องเผชิญปัญหาจากการถูกมองว่าเป็นอื่น และถูกควบคุมผ่านบัตรมากกว่ากลุ่มชาวกำมูที่ได้สิทธิถือครองบัตรประจำตัวประชาชนไทย โดยเฉพาะกลุ่มของวัยรุ่นชาวกำมูที่พวกเขาถูกกีดกันไม่ให้อำนาจเข้าถึงอาชีพที่พวกเขาเองว่ามันคงได้ เช่น การเข้าไปทำงานในหน่วยราชการ ทั้งที่รัฐพยายามผลักดันส่งเสริมให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ได้มีโอกาสในการศึกษา หากแต่กระบวนการของรัฐก็มักมีความลัทธิและกีดกันพวกเขาอยู่ในตัวเช่นเดียวกัน ดังเช่นในกรณีของ “เจ้า” เด็กหนุ่มชาวกำมู อายุ 21 ปี เจ้าเล่าว่าตนเองเกิดที่เมืองไทย โตที่เมืองไทย หากแต่ปัจจุบันครอบครัวของเขายังคงถือบัตรประจำตัวคนซึ่งไม่มีสัญชาติไทย (บัตรสีชมพู) แต่ด้วยการที่เป็นคนเรียนเก่ง เจ้าได้เรียนจนจบระดับ ปวส. ที่วิทยาลัยแห่งหนึ่งในเชียงราย โดยที่ตัวเขาเองเป็นคนเรียนดี และสามารถสอบจนได้รับประกาศนียบัตรที่แสดงถึงการเป็นบุคคลที่มีความรู้และความชำนาญในด้านไฟฟ้า แต่เมื่อเจ้าได้เข้าไปสมัครงานในหน่วยงานของรัฐหรือแม้กระทั่งเอกชนบางแห่ง เจ้ากลับมักถูกปฏิเสธการรับสมัครกลับมา

“ผมไปสมัครงานที่การไฟฟ้า แต่พอเขาเห็นบัตรผมเป็นสีชมพู เขาก็ไม่พิจารณา เขาบอกว่ารับสมัครแต่บุคคลที่มีสัญชาติไทย ผมเพียงแค่อยากมีอาชีพที่มั่นคงก็เท่านั้น หรือบางทีผมไปสมัครงานของเอกชน เขาก็ไม่รับผมเช่นกัน หรือรับก็มักจ่ายให้ผมเป็นรายวัน เพราะเขาคงกลัว ส่วนคนที่มิบัตรกลับได้เงินเป็นเงินเดือน พอรู้ผมเลยลาออกมาเป็นช่างไฟ รับจ้างทำไฟฟ้าเอาเอง”

การพยายามให้ชุดความรู้ในเรื่องการจำแนกแยกแยะสถานภาพความเป็นพลเมืองของผู้คนในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นผ่านบัตรประชาชน จึงเป็นผลที่มาจากความพยายามของรัฐ (ชาติ) ไทย ที่จะใช้ “เทคโนโลยีแห่งอำนาจ” (Technology of power) เข้ามาจัดการควบคุมการเดินทางเคลื่อนย้ายไปมาเข้าออกของผู้คนในประเทศ โดยเฉพาะกลุ่มคนที่มิใช่พลเมืองไทยที่ถูกมองว่าเป็นคนอื่น (the other)

กำกับการต่อสู้ผ่านภาพลักษณ์ของการอนุรักษ์และมีวิถีชีวิต คู่กับป่า

ชาวกำมู่บ้านริมของตระหนักรู้ว่า พื้นที่ในบริเวณหมู่บ้านริมของล้วนแล้วแต่อยู่ภายใต้การครอบครองของรัฐ ผู้มีอำนาจสิทธิขาดในการกำหนดชะตาชีวิตของพวกเขาในการที่จะอนุญาตให้ดำรงชีพอยู่ต่อไปในพื้นที่หรือขับไล่ให้ออกจากพื้นที่ได้ตลอดเวลา ฉะนั้นจึงพบว่า การเชื่อมความสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่รัฐของชาวกำมู่ในแง่ของการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้ และการแสดงตัวตนให้สอดคล้องกับความคาดหวังของรัฐ โดยเฉพาะการช่วยเหลืออนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ และการปฏิบัติตามคำสั่งอย่างเข้มงวด ไม่ฝ่าฝืนต่อกฎข้อบังคับของกรมป่าไม้นั้น จึงถือเป็นกลยุทธ์ที่ช่วยให้พวกเขามีความมั่นคงในการดำรงชีวิตอยู่ในพื้นที่บ้านริมของได้อย่างเป็นปกติ ดังเช่นการจัดตั้งกฎหมู่บ้านเกี่ยวกับการดูแลรักษาพื้นที่ป่าไม้อย่างเข้มงวด ซึ่งหากมีการฝ่าฝืนก็จะถูกจับกุมและขับไล่ออกจากหมู่บ้าน แม้ว่าผืนป่าจะเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญต่อวิถีการใช้ชีวิตของชาวกำมู่ก็ตาม นอกจากนี้ยังพบว่า ชาวกำมู่ริมของยังคงมีการนำกฎเกณฑ์การจัดการป่าตามแบบจารีตของชาวกำมู่มาปรับใช้เพื่อตอบโต้ และแสดงให้เห็นให้เจ้าหน้าที่รัฐเห็นว่าชาวกำมู่มิได้เป็นกลุ่มชนที่ชอบทำลายป่าและขาดการอนุรักษ์

ตาอินเล่าให้ฟังถึงวิธีการจัดการป่าไม้ของชาวกำมู่ว่า ชาวกำมู่จะแบ่งพื้นที่ป่าออกเป็นพื้นที่ตั้งของหมู่บ้านซึ่งอยู่ด้านในสุด ถัดไปจะเป็นพื้นที่ป่าช้าหรือ “ซังเจื้อะ” ซึ่งปัจจุบันมีพื้นที่ประมาณ 40 ไร่ โดยพื้นที่ป่าช้านี้ถือเป็นพื้นที่ที่จะสงวนรักษาห้ามมิให้ใครเข้าไปใช้ประโยชน์อย่างเด็ดขาด จึงทำให้พื้นที่แห่งนี้อุดมไปด้วยต้นไม้ใหญ่ ถัดไปจะเป็นพื้นที่ป่ารอบหมู่บ้านหรือ “ปรีระะ” ถือเป็นพื้นที่ที่ชาวกำมู่สามารถเข้าไปใช้ประโยชน์ร่วมกันได้ เช่น การเก็บเห็ดของป่าและปลูกข้าวไร่ ถัดไปจะเป็นปรีดัง คือ ปาดงดิบ หรือปาดันน้ำ ปรีดังถือเป็นพื้นที่ที่มีต้นไม้ใหญ่จำนวนมากและจะไม่อนุญาตให้เข้าไปแผ้วถางหรือบุกเบิกเด็ดขาด ยกเว้นการเข้าไปหาของป่าล่าสัตว์ นอกจากนี้ชาวกำมู่ยังเชื่อว่า ภายในต้นไม้ใหญ่เป็นที่สิงสถิตของผี ซึ่งการที่ใครไปตัดหรือนำไม้ที่หักโค่นมาใช้โดยไม่ได้ทำพิธีหรือขออนุญาตมักจะถูกผีทำร้าย ดังนั้น ภาพของการจัดการป่าของชาวกำมู่แบบดั้งเดิมนั้น ได้แสดงให้เห็นว่า

ชาวก่ามเองก็ไม่ได้เป็นกลุ่มที่ต้องการเข้าไปทำลายพื้นที่ป่า เพียงแต่ต้องการไปบุกเบิกสำหรับทำการเพาะปลูกเพื่อยังชีพเท่านั้น ทั้งนี้ป่าไม้ก็ถือเป็นแหล่งทรัพยากรที่สำคัญต่อการดำรงชีวิต ประเพณี ความเชื่อ ภูมิปัญญาของพวกเขาเช่นเดียวกัน

นอกจากนี้ ภายใต้กระแสการเคลื่อนไหวในระดับประเทศที่เรียกร้องให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรป่าไม้เพิ่มมากขึ้น โดยในปี พ.ศ.2551 เมื่อมีการพิจารณาถึงข้อดีและข้อเสียแล้ว ชาวก่ามส่วนใหญ่มีความเห็นว่า การมีป่าชุมชนสามารถสร้างการยอมรับจากรัฐ เจ้าหน้าที่ป่าไม้ และผู้คนภายในพื้นที่ ในฐานะของการเป็นหมู่บ้านที่อนุรักษ์ป่า ชาวก่ามริมของจึงได้จัดตั้งคณะกรรมการป่าชุมชน และได้เดินทางสำรวจพื้นที่ป่าพร้อมกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้เพื่อจำแนกแยกแยะเขตป่าอนุรักษ์ ป่าใช้สอย และพื้นที่ทำกิน ซึ่งได้พิจารณาให้มีความสอดคล้องกับรูปแบบการจัดการป่าที่ชาวก่ามเคยปฏิบัติมา โดยได้มีการจัดตั้งป่าชุมชนบ้านริมของขึ้นมาอย่างเป็นทางการเมื่อวันที่ 31 สิงหาคม พ.ศ.2552 โดยมีเจ้าหน้าที่ป่าไม้อำเภอเวียงแก่น เจ้าหน้าที่ป่าไม้เขตจังหวัดเชียงราย ดำรวจ เข้าร่วมสำรวจแนวป่าชุมชนของชาวก่ามริมของ ดังนั้นการที่ชาวก่ามริมของช่วยกันรักษาให้พื้นที่ป่าดังกล่าวให้มีความอุดมสมบูรณ์มากขึ้นเท่าไร ก็จะเป็นตัวที่จะช่วยชีวิตการยอมรับจากผู้คนภายนอกและรัฐต่อการเป็นหมู่บ้านที่ “อนุรักษ์ป่า” และลบภาพมายาคติเกี่ยวกับการเป็น “ชาวเขาทำลายป่า” รวมถึงสามารถสร้างความชอบธรรมให้กับชาวก่ามในการอาศัยอยู่ในพื้นที่และการจัดการป่าไม้ได้เพิ่มมากขึ้น

ภาพก่ามกับการเป็น “พลเมืองที่ดี” ในสังคมรัฐไทย

การที่ชาวก่ามริมของตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณพื้นที่ชายแดนระหว่างไทยลาว และห่างไกลจากอำนาจรัฐ ซึ่งเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้ชาวก่ามมักถูกมองอย่างเหมารวมว่าเป็นภัยต่อความมั่นคงของประเทศ จนละทิ้งมุมมองทางความหลากหลายทางวัฒนธรรมท้องถิ่นที่เกิดขึ้นบริเวณริมสองฝั่งโขง ภาพความแตกต่างทางชาติพันธุ์ที่มีได้มีประวัติศาสตร์ร่วมกันหรือมีความเป็นไทยแท้ดั้งเดิม ทำให้ชาวก่ามยังคงถูกจัดวางไว้ภายใต้การเป็นกลุ่มคนที่ยังคงมีวิถีชีวิตที่แตกต่าง และ

ไม่ถูกกลืนรวมเข้าไปเป็นพลเมืองที่สมบูรณ์ของชาติ ดังนั้น ภาพการนำเสนอตัวตนใหม่ในฐานะของการเป็นพลเมืองที่ดีเพื่อปรับความสัมพันธ์กับรัฐ จึงได้กลายเป็นยุทธวิธีที่ชาวกัมเลือกใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมในการอาศัยอยู่ในประเทศไทย และลดช่องว่างของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ให้น้อยลง ทั้งนี้พบว่า ยุทธวิธีการที่ชาวกัมเลือกใช้ในการปรับความสัมพันธ์มีอยู่ 3 ลักษณะ โดย**ลักษณะที่หนึ่ง** คือ การเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ของรัฐ เช่น งานเฉลิมพระชนมพรรษา พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ การเข้าร่วมเดินขบวนในงานเทศกาลส้มโอเวียงแก่น การเข้าร่วมงานรดน้ำดำหัว นายอำเภอเวียงแก่นและนายกเทศบาลตำบลหลายางในงานประเพณีสงกรานต์

ลักษณะที่สอง คือ การพยายามนำเสนอภาพลักษณ์ใหม่ในฐานะชุมชนปลอดภัยสะอาด เช่น การที่หมู่บ้านมีการจัดตั้งชุดรักษาความปลอดภัยของหมู่บ้าน พร้อมกับระวางภัยสะอาด เพื่อป้องกันการลักลอบเสพและค้ายาเสพติด การให้ความร่วมมือในการจับกุมขบไล่ผู้ค้าและผู้เสพออกจากหมู่บ้าน และการประกาศเสียงตามสายประจำหมู่บ้านที่ประกาศทั้งภาษากัมและภาษาไทย เพื่อเตือนชาวกัมในหมู่บ้านให้ช่วยกันสอดส่องดูแลเรื่องยาเสพติดในหมู่บ้านอยู่เป็นประจำ จนเป็นที่ยอมรับจากเจ้าหน้าที่รัฐในฐานะ “หมู่บ้านปลอดภัยสะอาด”

ปีใหม่มากัม

อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในพื้นที่ชายแดน เริ่มมีความหมายสำหรับชาวกัมในฐานะที่เป็นตัวแทนของความเป็นบ้าน เป็นพื้นที่ที่ปลอดภัย พื้นที่ซึ่งพวกเขาไม่จำเป็นต้องอธิบายหรือนิยามตนเองต่อคนภายนอก โดยเป็นความรู้สึกโหยหาที่อาจมีส่วนต่อการเป็นจุดเริ่มต้นแห่งการมองหาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อคนชายขอบ ดังนั้น การจัดงานปีใหม่มากัมของกลุ่มเครือช่ายหมู่บ้านกัมในเขตพื้นที่อำเภอเวียงแก่นที่จะผลัดเปลี่ยนเวียนกันเป็นเจ้าภาพในช่วงปลายเดือนธันวาคมของทุกปี ซึ่งในงานนอกจากจะเป็นพื้นที่ที่พี่น้องชาวกัมทั้งจากในเขตพื้นที่และจากฝั่งประเทศลาวจะได้มารวมกลุ่มแลกเปลี่ยนพูดคุยสังสรรค์ แข่งขันกีฬา และประกวดสาวงามชาวกัมกันแล้ว ก็ยังมีการจัดนำรูปแบบ วิถีชีวิต วัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวกัมมาจัดแสดง เช่น เครื่องดนตรีและ

งานจักสานจากไม้ของชาวก่ามู การแสดงพิธีเลี้ยงผีและการเรียกขวัญ และที่ขาดไม่ได้ในงานคือ การร่วมดื่มเหล้า เป็นต้น แม้ว่าจะมีการประชาสัมพันธ์ในการจัดงานในลักษณะเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวขึ้นมากก็ตาม หากแต่จุดประสงค์ที่แท้จริงของชาวก่ามู นอกจากจะเป็นกระบวนการสร้างเครือข่ายและจิตสำนึกทางวัฒนธรรมเพื่อดำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวก่ามู ไม่ว่าจะเป็นการร้องพูดเดินรำแบบก่ามู การสวมชุดเสื้อผ้าก่ามู การแสดงวิถีชีวิตและพิธีกรรมตามแบบวัฒนธรรมก่ามูแล้วนั้น การจัดงานเฉลิมฉลองดังกล่าวยังเป็นการสื่อให้ผู้คนภายนอกได้หันมาให้ความสนใจและยอมรับการมีตัวตนของก่ามูให้มากขึ้น ซึ่งแน่นอนว่ากลุ่มเป้าหมายหลักของชาวก่ามูคงไม่ใช่กลุ่มนักท่องเที่ยวต่างชาติ หากแต่เป็นกลุ่ม “คนไทย” “นักข่าว” “เจ้าหน้าที่จากหน่วยงานของรัฐ” และ “กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่อยู่ในพื้นที่อำเภอเวียงแก่น” เนื่องจากกลุ่มคนเหล่านี้ไม่ได้ถูกเชิญมาร่วมงานเพียงเพื่อให้เกิดเป็นสีสันของงาน เจ้าหน้าที่ตำรวจไม่ได้ถูกเชิญมาเพื่อมาบริการความสะดวกสบายในการสัญจร นักการเมืองทั้งในระดับท้องถิ่นและจังหวัดไม่ได้ถูกเชิญมาเพื่อกล่าวเปิดงานเพียงอย่างเดียว

ในด้านหนึ่ง การจัดงานปีใหม้ก่ามูเป็นการพยายามที่จะอ้างสิทธิ์ต่อวัฒนธรรมและสื่อถึงตัวตนของชาวก่ามูในด้านวิถีชีวิต วัฒนธรรม ความเชื่อให้กับชาวก่ามูเพื่อให้ชาวก่ามูมีจิตสำนึกและความภาคภูมิใจในเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่นของตนเองที่มีมาอย่างยาวนาน ตลอดจนการทำให้เกิดเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวก่ามูที่มีความเข้มแข็งและเหนียวแน่น รวมถึงเป็นไปเพื่อที่จะสื่อสารแก่สาธารณชนหรือกลุ่มคนภายนอกให้ได้รับรู้ว่า ชาวก่ามูก็นับเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความรู้และภูมิปัญญาเป็นของตนเองเช่นเดียวกัน ทั้งนี้ในด้านหนึ่งวัฒนธรรมประเพณีของชาวก่ามูอาจแสดงให้เห็นถึงความล้าสมัย แต่ในทางกลับกัน วัฒนธรรมของชาวก่ามูก็นำมาใช้ในการสร้างความหมายใหม่ในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการสืบทอดความเป็นก่ามูผู้มีวัฒนธรรมและความรู้ได้ด้วยเช่นเดียวกัน แต่ในอีกด้านหนึ่ง การจัดงานปีใหม้ก่ามูก็นับมีนัยทางการเมืองแฝงไว้เช่นกัน โดยถูกแสดงออกผ่านพื้นที่จัดงานซึ่งอยู่ภายในตัวหมู่บ้านของชาวก่ามู ซึ่งเป็นสิ่งสะท้อนให้กลุ่มตัวแทนของอำนาจรัฐที่มาร่วมงานกลุ่มต่างๆ ได้เห็นถึงภาพความทุกข์ทรมาน การพัฒนาที่ไม่เท่าเทียม อันเป็นผลพวงจากโครงสร้างอำนาจที่ไม่สมดุล และนำกลับไปพิจารณาปรับปรุงช่วยเหลือหมู่บ้านของชาวก่ามูให้ได้รับการพัฒนาอย่างเท่าเทียมในสังคม



ภาพที่ 1: การจำลองพิธีเลี้ยงผีของชาวก่ามู



ภาพที่ 2: พิธีร่วมดื่มเหล้าอุ เพื่อสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มคนภายนอก

“อย่างน้อยการจัดงานปีใหม่งามๆขึ้นมา ก็จะได้ช่วยให้รัฐคนภายนอกรู้จักกำหนดมากขึ้น เราไม่ใช่คนปากคนคอยที่ไม่มีวัฒนธรรม อีกอย่างเขาจะรับรู้ได้เห็นว่าเราอยู่เรากินอย่างไร ลำบากยังไง ต้องพัฒนาอะไร เพื่อที่เขาจะได้เอาไปคิดไปช่วยเหลือเราบ้าง แต่อย่างน้อยก็ดีใจที่วันนี้มีคนรู้จักกำหนดมากขึ้น”

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ภายใต้การพยายามปรับตัวต่อการในการสร้างพื้นที่ทางสังคมในพื้นที่ “บ้าน” หลังใหม่ของคนกัมพูชนั้น กลวิธีการปรับตัวต่อการของพวกเขา กลับมิได้ถูกสร้างขึ้นผ่านการผสมผสานให้กลมกลืนไปตามแนวคิดของชาติหรือกลุ่มที่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่อยู่นอกกว่าชาวกัมพูชนในพื้นที่เพียงอย่างเดียว แต่ชาวกัมพูกลับเลือกหยิบใช้ทุนทางวัฒนธรรมของตนเองเข้ามาปรับใช้ผ่านการจัดงานปีใหม่งามๆ ภายใต้ความแตกต่างทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ เพื่อต้องการแสดงอัตลักษณ์ การมีตัวตนอยู่ในพื้นที่ และได้รับการยอมรับในความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ภายใต้การดำรงอยู่ในบริบทพื้นที่สังคมเดียวกัน

สรุป

จากงานศึกษาครั้งนี้จะพบว่า ผู้คนในสังคมส่วนใหญ่มักที่จะเลือกมองกลุ่มคนที่ตกอยู่ในฐานะคนชายขอบโดยการจดจำภาพด้านลบและเต็มไปด้วยอคติทางชาติพันธุ์ จนนำไปสู่การสร้างภาพความเป็นอื่น (The other) โดยพวกเขาแทบที่จะไม่มีพลังอำนาจในการต่อรอง หรือเป็นเสมือน “มนุษย์ล่องหน” ที่ไร้บทบาทในการเข้ามามีส่วนร่วมในการขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม จนมีผลต่อการไม่สามารถปรับตัวให้เข้ากับสังคม วัฒนธรรม หรือการเปลี่ยนแปลงภายใต้บริบทของการพัฒนาสมัยใหม่ของชาติที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ดังนั้นแนวทางในการพัฒนาสังคมภายใต้ความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่จำเป็นต้องทำความเข้าใจความสัมพันธ์ทางสังคมของกลุ่มคนต่างๆ อย่างมีพลวัตและตระหนักถึงการอยู่ร่วมกันอย่างเสมอภาคบนความแตกต่างของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ซึ่งถูกสะสมเรียนรู้ผ่านกระบวนการทำความเข้าใจชีวิตของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ ที่ก่อรูปขึ้นจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและ

เงื่อนไขแวดล้อมภายนอก บนพื้นฐานของความเท่าเทียมและเป็นธรรม โดยไร้อคติทางชาติพันธุ์ และหลีกเลี่ยงการครอบงำเบียดขับการแสดงออกทางวัฒนธรรม วิถีชีวิต และการพยายามกลืนกลาย (Assimilation) อีกฝ่ายหนึ่งให้สิ้นซากหรือสูญสิ้นเสมอไป เพื่อสร้างวัฒนธรรมที่ตายตัวแบบเดียวและหยุดนิ่ง ซึ่งสิ่งนี้จะช่วยให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ รู้สึกถึงการมีพลังที่จะสามารถพัฒนาตัวเองไปได้ท่ามกลางสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เกิดขึ้น เพราะอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่ตายตัวหรือหยุดนิ่งเสมอไป และพวกเขาก็มีได้ที่จะปฏิเสธหรือต่อต้านต่อการเปลี่ยนแปลงของสังคมหรือพยายามยืนหยัดตามวิถีปฏิบัติของตนเองเพียงฝ่ายเดียว

หากแต่พวกเขาก็พยายามปรับตัวและเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมให้เกิดความผสมกลมกลืนมาโดยตลอด เมื่อต้องเผชิญกับวิกฤตการณ์หรือบริบทของทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป ดังนั้นการเปิดโอกาสและทางเลือกให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ชายขอบต่าง ๆ ได้มีเวลาและมีส่วนร่วมในการปรับตัว จะนำไปสู่แนวทางการพัฒนาสังคมในเชิงสร้างสรรค์อย่างต่อเนื่อง และนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงที่เป็นรูปธรรมในการลดทอนหรือสลายภาวะความเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นในสังคมไทยให้เบาบางลงบ้าง ทั้งนี้เพราะการมีอยู่ของคนชายขอบและการดำรงอยู่ของกระบวนการกลายเป็นคนชายขอบย่อมมิใช่เป็นสถานการณ์ที่พึงประสงค์ของผู้คนทุกกลุ่มฝ่าย ซึ่งต่างต้องการแสวงหาความสุข การมีสิทธิที่เท่าเทียมกัน และสามารถดำรงชีวิตตามแบบวิถีทางของแต่ละกลุ่มได้อย่างยั่งยืน แต่อย่างไรก็ตาม การยอมรับหรือทำความเข้าใจกับสิ่งเหล่านี้ไม่สามารถเกิดขึ้นเองได้ หากแต่ต้องการผู้ปฏิบัติการและต้องการการขับเคลื่อนทางสังคม ทั้งการต่อรอง การช่วงชิงความหมายเพื่อนำไปสู่การผลักดันการเปลี่ยนแปลงให้เกิดการสร้างกลไก เชิงสถาบันใหม่ ๆ ขึ้นมาอย่างแท้จริง

เชิงอรรถท้ายบท

- 1 กำมูริมของ เป็นนามสมมุติที่ใช้เรียกหมู่บ้านชาวกำมูแห่งหนึ่งที่อาศัยอยู่ในเขตพื้นที่อำเภอเวียงแก่น จังหวัดเชียงราย ตามความต้องการของชาวกำมูส่วนใหญ่ในหมู่บ้าน
- 2 สำหรับการเรียกชื่อภายในกลุ่มของชาวกำมูด้วยกันเองนั้น ชาวกำมูจะใช้คำว่า “ตม้อย” แทนคำว่า “กำมู” แทน
- 3 ประกาศสำนักนายกรัฐมนตรี ฉบับที่ 486 ปี พ.ศ.2515 ออกตามความในพระราชบัญญัติป่าสงวนแห่งชาติ พุทธศักราช 2507 ข้อมูลจากสำนักจัดการทรัพยากร กรมป่าไม้ที่ 2 จังหวัดเชียงราย
- 4 ริมของในที่นี้หมายถึง แม่น้ำโขง แต่คนท้องถิ่นมักออกเสียงเป็น “ซอง”
- 5 ชาวกำมูริมของที่เข้ามาก่อนปี พ.ศ.2520 ทุกคน และได้มีรายชื่ออยู่ในทะเบียนหลักฐานของทางราชการ (แบบพิมพ์ประวัติบุคคลบนพื้นที่สูง) ได้รับบัตรประชาชนกันหมดแล้วเมื่อปี พ.ศ.2535 เพราะส่วนใหญ่ก็เข้ามากันตั้งแต่ปี พ.ศ.2500

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- จิตร ภูมิศักดิ์. 2544. *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครพิมพ์.
- ดำรง ทายานิน. 2548. *เกิดเป็นกำมู: ชีวิตและหมู่บ้าน. Being Kammu My Village, My Life*. ปรานี วงษ์เทศ แปล. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ทวิช จตุวรพฤกษ์. 2541. *เสียงจากคนชายขอบ ศักดิ์ศรีความเป็นคนของชาวลิซอ*. เชียงใหม่: เครือข่ายชาติพันธุ์ศึกษา ศูนย์ภูมิภาคเพื่อการศึกษาสังคมศาสตร์และการพัฒนาที่ยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- นิพัทธเวช สืบแสง. 2536. *สังคมและวัฒนธรรมชาวกำมูกับการพัฒนา*. สถาบันวิจัยชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงแรงงานและสวัสดิการสังคม.
- _____. 2539. *การอพยพแรงงานของชาวเขาเผ่ากำมู สถานการณ์และผลกระทบต่อชุมชน*. สถาบันวิจัยชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงแรงงานและสวัสดิการสังคม.
- _____. 2541. *การปรับตัวของการจัดการที่ดินและทรัพยากรตามแบบประเพณีภายใต้บริบทกฎหมายของรัฐ: กรณีศึกษาชาวเขาเผ่ากำมู*. สถาบันวิจัยชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงแรงงานและสวัสดิการสังคม.
- บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. 2547. *30 ชาติพันธุ์ชายขอบในจังหวัดเชียงราย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2546. *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- ปนัดดา บุญยสาระนัย. 2544. *กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์*. พิมพ์ครั้งที่ 1. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สมชาย นิลอาริ. 2545. *ประวัติศาสตร์ ฉบับกระทรวงศึกษาธิการฯ ลาว*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: มติชน.

- สิลา วีระวงส์. 2539. *ประวัติศาสตร์ลาว*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สุริชัย หวันแก้ว. 2546. *กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการ
ศึกษาวิจัยแห่งชาติ.
- สุวิชานนท์ รัตนภิมล. 2537. “ก้าม” ลึกลับอยู่ในสายเลือดชนเผ่าดั้งเดิม. ใน เกาศิลป์
คงแก้ว, สมนึก เบญจวิทยาธรรม และสุวิชานนท์ รัตนภิมล. ม.ป.พ., *ชีวิตบน
เส้นด้ายของ 13 ชนเผ่าไทย*. กรุงเทพฯ.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. 2541. *สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์กัมพู*. พิมพ์ครั้งที่ 1. สถาบันวิจัยภาษา
และวัฒนธรรมเพื่อพัฒนา.
- เสถียร ฉันทะ. 2542. *วิถีกัมพู: ภูมิปัญญาพื้นบ้านกับการจัดการทรัพยากรความ
หลากหลายทางชีวภาพ*. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและ
ภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
เชียงใหม่.

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.