

ภายในชุมชนแม่แจ่มเองปรากฏทั้งการปฏิบัติการพัฒนาสู่ความทันสมัยของรัฐและปฏิบัติการของกลุ่มปัญญาชนที่ใช้นิยาม “วัฒนธรรม” ต่างไปจากรัฐ กล่าวคือ ขณะที่รัฐบาลดำเนินการเพื่อเปลี่ยนแปลงแม่แจ่ม โดยการดำเนินโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม อีกด้านหนึ่งกลุ่มปัญญาชนที่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและล้านนาคติได้เดินทางเข้ามาค้นคว้าศึกษาด้านศิลปะ วัฒนธรรม และวิถีชีวิตของคนแม่แจ่มก่อนที่จะทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปอันเนื่องจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเมื่อมีการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายผ้าพื้นเมืองในสังคมเมืองเชียงใหม่¹⁴ ได้ส่งผลให้ความสนใจเรื่องผ้าขึ้นต้นจกในแม่แจ่มจึงเด่นชัดกว่าศิลปวัฒนธรรมด้านอื่นๆ

ในจังหวะความเคลื่อนไหวข้างต้น ชาวบ้านได้เผชิญกับนักสะสมผ้าโบราณ ซึ่งเข้ามาขอซื้อผ้าขึ้นต้นจกตามกระแสนิยมผ้าล้านนามากขึ้น ประกอบกับในช่วงปี พ.ศ. 2533 - 2535 มีนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง¹⁵ เข้ามาในบ้านยางหลวง¹⁶ และดำเนิน “โครงการส่งเสริมรายได้สตรีแม่แจ่ม” ที่เน้นกิจกรรมทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นต้นจก (เน้นลวดลายโบราณ) จนประสบความสำเร็จในเรื่องการตลาด กระทั่งทำให้กลุ่มคน/หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับงานพัฒนาได้เห็นโอกาสของการใช้ผ้าขึ้นต้นจกเป็นเครื่องมือในการทำงานต่อไป

ขณะที่ตลาดผู้บริโภคผ้าขึ้นต้นจกภายในอำเภอแม่แจ่มเองก็ขยายตัวไปยังชุมชนอื่นๆ รวมถึงย่านเศรษฐกิจและสังคมข้าราชการในเขตตำบลช้างเคื่อง ซึ่งเดิมไม่นิยมใช้ขึ้นต้นจกมาก่อน ยิ่งเมื่อมีการจัด ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 โดยใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน ยิ่งทำให้ตลาดผ้าพื้นเมืองในบ้านท้องฝายเติบโตขึ้นด้วยจำนวนร้านขายผ้าพื้นเมืองมากขึ้น

ตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่รัฐพัฒนาแม่แจ่มเข้าสู่ความทันสมัย คือการพยายามจัดการความแตกต่างของชุมชนในแม่แจ่ม ซึ่งประกอบจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น รวมถึงการจัดการความแตกต่างอันเป็นปัจจัยจากภายนอก กล่าวได้แก่ อุดมการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในสถานการณ์แย่งชิงมวลชน การจัดการระบบการผลิตในท้องถิ่นให้อยู่ในแนวทางเดียวกันกับแผนพัฒนาของชาติ ทว่า ท่ามกลางการพัฒนาของรัฐก็ปรากฏกลุ่มกระแสความคิดที่นำเสนอทางเลือกของการพัฒนา เช่น กระแสวัฒนธรรมชุมชน

¹⁴ ตัวอย่างของความเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายและผ้าพื้นเมืองล้านนา เช่น ผลงานของ วิถี พานิชพันธ์ (2527) และ ทรงศักดิ์ ปรารักษ์วัฒนากุล และแพทรีเซีย เน้นหนา (2530) เป็นต้น

¹⁵ นอกจากการดำเนินงานส่งเสริมรายได้สตรีจากการทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นต้นจกแล้ว ต่อมานักพัฒนาเอกชนท่านนี้ยังทำงานร่วมกับนักวิชาการ สื่อมวลชน ตลอดจนหน่วยงานราชการ ในการสร้างชุดความรู้เพื่ออธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกในแม่แจ่ม

¹⁶ ขณะนั้นงานศิลปกรรมปูนปั้นภายในอุโบสถวัดยางหลวงและภาพจิตรกรรมฝาผนังภายในวิหารวัดป่าแดด กำลังได้รับความสนใจเป็นอย่างมากจากนักวิชาการสายศิลปะและล้านนาคติ

อย่างไรก็ตาม เมื่อทั้งสองความเคลื่อนไหวประสานกับกระแสการบริโภค "ความเป็นไทย" และการท่องเที่ยวไทย ก็เป็นเงื่อนไขเปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสินค้าเช่นกัน ทั้งนี้ การจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับชาติที่กระทำโดยรัฐ ทั้งในเรื่องเศรษฐกิจและความหมายของวัฒนธรรม จึงทำให้ความแตกต่างเหล่านั้นถูกนิยามไว้ภายใต้ "สินค้าความเป็นไทย" ร่วมกัน

3.4 ก้าวสู่งานวิชาการและบริบทของการบริโภควัฒนธรรม

ในความเคลื่อนไหวที่ปัญญาชนในท้องถิ่นวิพากษ์และคัดค้าน พร้อมทั้งเปิดเผยให้เห็นผลกระทบต่อสังคมและวัฒนธรรมอันเกิดจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจของรัฐนั้น มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ซึ่งจัดตั้งคณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2526 และ พ.ศ. 2528 ตามลำดับ กลายสถาบันที่รวมนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ซึ่งเริ่มงานเคลื่อนไหวด้านความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในจังหวัดเชียงใหม่มาอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายแบบล้านนา ในจำนวนนี้รวมถึงการนำเสนอขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย

ภายในอำเภอแม่แจ่ม การเคลื่อนไหวด้านความรู้ดังกล่าวปรากฏชัดเจนเมื่อครั้งที่ส่วนราชการต้องการสร้างจุดขายให้อำเภอแม่แจ่มเพื่อตอบสนองนโยบายปรีณรงค์วัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 ซึ่งถึงแม้ฝ่ายราชการจะเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงจัดงาน 'เทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่ม' ขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็อาศัยความร่วมมือของนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง (ซึ่งประสานงานกับนักวิชาการในสถาบัน) สำหรับการนำเสนอชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย ในความร่วมมือของฝ่ายต่างๆ ดังกล่าว ส่งผลให้ขึ้นต้นจกถูกสร้าง/ประดิษฐ์ให้เป็นตัวแทนความเป็นแม่แจ่มอย่างเต็มตัว แม้ว่าในพื้นที่ปกครองของอำเภอแม่แจ่มมีเพียงไม่กี่ชุมชนที่ทอผ้าขึ้นต้นจกก็ตาม

ต่อมา จากการที่เชียงใหม่มีการเฉลิมฉลองครบรอบ 700 ปี ในปี พ.ศ. 2540 และส่งผลให้เกิดงานรื้อฟื้น/งานจัดแสดงศิลปวัฒนธรรมอย่างกว้างขวางทั้งในส่วนราชการ สถาบันการศึกษา และองค์กรพัฒนาเอกชน รวมถึงการจัดตั้ง 'โฮงเฮียนสืบสานภูมิปัญญาล้านนา' โดยกลุ่มองค์กรนักพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ซึ่งมีวัตถุประสงค์ให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมชาวบ้านอย่างต่อเนื่อง ในการนี้จึงมีการเปิดสอนวิชาการทอผ้าพื้นเมืองเป็นหนึ่งในหลักสูตร โดยระยะแรกได้ชักชวนช่างทอจำนวนหนึ่งจากแม่แจ่มเข้าร่วมกิจกรรมด้วย และได้รับความสนใจจากคนในเมืองพอสสมควรที่ส่งลูกหลานเข้ามาเรียนรู้

ในบรรยากาศความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกทั้งภายในแม่แจ่มและสังคมเชียงใหม่ยังส่งผลให้ผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่มปรากฏตัวในฐานะวัฒนธรรมล้านนาในแบบอดีต เป็นวิถีชีวิตของชาวบ้านที่แท้จริงและมีคุณค่า เห็นได้จากขึ้นต้นจกแม่แจ่มที่ถูกนำเสนอในเวทีต่างๆ เช่น งานสืบสานภูมิปัญญาล้านนา ซึ่งเป็นความร่วมมือของกลุ่มนักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และภาคเอกชนในเชียงใหม่ หรือปรากฏในการ

จัดแสดงตามหอศิลป์วัฒนธรรมและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ตลอดจนทำให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ถูกนำเสนอและผลิต “ชุดความรู้” ในงานทางวิชาการและสื่อสารมวลชนอย่างต่อเนื่อง

ภายใต้ความเคลื่อนไหวดังกล่าว นักวิชาการบางส่วนยังเข้ามามีบทบาทในการรื้อฟื้นและบำรุงงานศิลปวัฒนธรรมภายในชุมชนแม่แจ่มด้วย เช่น เมื่อปี พ.ศ. 2536 นักวิชาการกลุ่มหนึ่งนำนักศึกษามานุเคราะห์อุโบสถวัดยางหลวง ซึ่งได้รับการนำเสนอจากกลุ่มนักวิชาการเช่นกันว่า

ความสนใจศึกษาค้นคว้าทางศิลปกรรมที่วัดยางหลวง ประกอบกับการรื้อฟื้นการทอผ้าขึ้นตีนจกแบบแม่แจ่มในเขตตำบลท่าผา โดยนักวิชาการจากภายนอกดังกล่าวมีส่วนเสริมให้ความรักและหวงแหนวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นของชาวแม่แจ่มปรากฏชัดเจนขึ้นไปอีก (...) ทำให้มีกองทุนที่จะนำมาใช้บูรณะปฏิสังขรณ์อาคารศาสนสถานวัดวาอารามหลายแห่ง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือชาวบ้านต่างๆ ในเขตตำบลท่าผาล้วนมีแนวความคิดที่จะบูรณะปฏิสังขรณ์วัดวาอารามของตนเองไว้ในรูปแบบเช่นเดิมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (...) ในกรณีของวัดยางหลวงนั้นได้มีการบูรณะปฏิสังขรณ์ครั้งล่าสุดไปเมื่อปีที่แล้ว โดยรักษารูปทรงอุโบสถไว้ดังเดิมมากที่สุด (...) อย่างไรก็ตาม หากดูภาพรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านยางหลวงตลอดจนศรัทธาและนักวิชาการภายนอก ต่างก็ล้วนเห็นถึงความสำคัญของการบูรณะปฏิสังขรณ์โดยรักษารูปลักษณะเดิมของอุโบสถไว้ให้มากที่สุด เพราะสิ่งนี้คือส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชนบทแม่แจ่ม

(สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์ และวรลัญจ์ บุญยสุรัตน์, 2538)

ในการนี้ส่วนหนึ่งของการบูรณะซึ่งมีการทำสีผนังโบสถ์ใหม่ จากเดิมคือสีปูนธรรมดาเป็นสีแดง ยังมีส่วนคล้อยกับการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นตีนจกแม่แจ่ม โดยนักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านชี้ว่า ดังนั้น สีแดงบริเวณชายขึ้นตีนจกเมื่อเทียบกับสีจิตรกรรมฝาผนังแล้ว จึงหมายถึงสวรรค์ หรือจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาด้วย¹⁷

นอกจากนี้ ผลต่อเนื่องของบูรณะอุโบสถของนักวิชาการและการทำงานส่งเสริมการทอผ้าของนักพัฒนาเอกชนในชุมชนบ้านยางหลวง ยังทำให้ทั้งสองกลุ่มเกิดความร่วมมือกับชาวบ้านในการจัดงานจุลกฐินที่วัดยางหลวงขึ้นในราวปี พ.ศ. 2540 จนทำให้ “ภาพวัฒนธรรมล้านนา” ของงานจุลกฐินได้รับความ

¹⁷ อาทิ ผลงานของ จาริก (2537) นุสรา เตียงเกตุ (2539) ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ (2544) และ วัฒนะ วัฒนาพันธุ์ และคณะ (2544) เป็นต้น

สนใจอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะหลังจากนั้น ปรากฏว่าการผลิตภาพลักษณะของ “คนแม่แจ่ม” และชุดความรู้ต่อวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มหลายชิ้นมีการบรรจุลูกจิ้นเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายด้วย

เห็นได้ว่า แม่แจ่มจากปลายทศวรรษ 2520 ได้เป็นพื้นที่ที่เปิดให้กลุ่มสังคมต่างๆ เข้ามามีบทบาทกำหนดนิยามความหมายต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในท้องถิ่น ก่อเกิด “การประดิษฐ์ประเพณี” โดยความร่วมมือของราชการ นักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และสื่อมวลชน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน หรือกระแสการคั่นหารากเหง้าวัฒนธรรม การทำวัฒนธรรมเป็นสินค้า การท่องเที่ยวและการบริโภควัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ปรากฏดังกล่าวก่อให้เกิดขึ้นท่ามกลางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ การพัฒนาความเป็นเมือง (urbanization) และการแข่งขันทางวัฒนธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ผลก็คือชุดความหมายของวัฒนธรรมขึ้นตีนจกแม่แจ่มสามารถออกไปรับใช้สังคมส่วนอื่นๆ ได้ตามวัตถุประสงค์และบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนเป็นกลไกสำคัญ

4. “คนแม่แจ่ม”: ตัวตนที่แตกต่างและกลมกลืนในการประดิษฐ์ประเพณี

ในทศวรรษ 2530 หลังจากขึ้นตีนจกเข้ามาเป็นแกนหลักของกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่ม ทั้งที่เกิดจากปฏิบัติการภายในชุมชนและการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เรื่องการสร้างความหมายและชุดความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นในสังคมเมือง ประกอบกับภาครัฐที่ประกาศปีส่งเสริมศิลปหัตถกรรมไทยในพ.ศ. 2531-2532 และปีศิลปวัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 จึงมีส่วนให้ราชการและนักพัฒนาเอกชน รวมถึงกลุ่มผู้ค้าผ้าพื้นเมืองในอำเภอ เกิดความร่วมมือในการเชิดชูวัฒนธรรมขึ้นตีนจกให้แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรม คือ การจัด ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ เช่นเดียวกันความร่วมมือของนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านกลุ่มหนึ่ง ในการประดิษฐ์ประเพณี ‘งานจุลกฐิน’ นั้น มีส่วนสำคัญในการสร้างชุดความรู้อธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกและการนำเสนอภาพของ “คนแม่แจ่ม”

แนวคิดอธิบายประเพณีประเพณีนี้ Eric Hobsbawm (นักประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยลอนดอน) ว่าสามารถเป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ หรือความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ยังสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มคนที่ปลูกฝังค่านิยมและความเชื่อ ในการปฏิบัติของคนที่เป็นสมาชิกของชุมชนด้วย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2542) ซึ่งยิ่งการอ้างอิงกับ “อดีต” ที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ได้ก็จะทำให้ประเพณีดังกล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตัวเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำๆ กี่ๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ “การประดิษฐ์ประเพณี” จึงพร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชุมชนให้ยินยอมกับรูปสัญลักษณ์นั้น (Hobsbawm, 1983: 2-9)

ในที่นี่ผู้ศึกษาเห็นว่าการประดิษฐ์ประเพณีในชุมชนแม่แจ่ม คือ พื้นที่แสดงภาคปฏิบัติของกลุ่มสังคมที่เข้ามากำหนดนิยามความหมายหรือสัญลักษณ์ในทิศทางที่ตนต้องการ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของ

การบริโภคด้วยเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนแล้ว ประเพณีประติษฐานจึงเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ หรือการจับจ้องท้องถิ่น (the gaze) โดยสังคมส่วนอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐ หรือผู้บริโภคในสังคมเมือง โดยผู้ศึกษาขอยกตัวอย่างจากงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกแม่แจ่มประจำปี พ.ศ. 2546 และงานจุลกฐินในปี พ.ศ. 2545 เป็นกรณีศึกษา ดังนี้

4.1 กรณีแรก: "คนแม่แจ่ม" ในงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม

การจัด 'งานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม' ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 ใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อร่วมกันสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ ซึ่งทรงรับพระราชฎีกาจากบ้านท้องฝายไปอบรมเทคนิคขึ้นสูงจากพระตำหนักภูพิงค์ฯ จนเป็นจุดเริ่มของการตลาดผ้าตีนจกในอำเภอขึ้นมาเป็นหมู่บ้านแรก (กนกพร ทิฆะสังข์, 2537)

สื่อท้องถิ่นเล่มหนึ่งเขียนเล่าถึงจุดเริ่มต้นว่า

ผู้คิด (...) ทำให้บุคคลภายนอกรู้จักแม่แจ่มด้วยผ้าตีนจก ท่านผู้นั้นคือนายไพโรจน์ แสงภูวงษ์ [นายอำเภอแม่แจ่มในสมัยนั้น] (...) ท่านปรารถนาว่า ทำอย่างไรให้คนภายนอกได้รู้จักแม่แจ่ม จะเอาอะไรเป็นจุดขาย หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาเรื่องผ้าตีนจกอย่างจริงจัง (...) จนสามารถรู้จักลายผ้าตีนจกดียิ่งกว่าคนแม่แจ่มส่วนมาก (...) ท่านจึงเริ่มจัดประชุมปรึกษาหารือกับภาคราชการและชาวบ้านและจัดงาน

(ผอวยทอง สมวธา, 2545)

พบว่า ข้าราชการผู้เกี่ยวข้องกับการจัดงานเทศกาลฯ จำได้ว่า แรกเดิมที่นายอำเภอตั้งใจใช้ชื่อว่า 'วันของดีเมืองแม่แจ่ม' เพื่อจะเป็นการรวบรวมเอาหัตถกรรมและประเพณีต่างๆ ภายใต้อำเภอออกมาแสดงให้นักท่องเที่ยวชม แต่ท้ายสุดตัดสินใจเลือกใช้ชื่อจากผ้าตีนจกก็เพราะเป็นช่วงที่ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มกำลังได้รับความนิยมจากผู้ที่นิยมผ้าโบราณและผ้าพื้นเมืองเป็นอย่างมาก¹⁸

เห็นได้ว่า ด้านหนึ่งการสร้างขึ้นต้นจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของอำเภอ คือ กระบวนการลดทอนความแตกต่างของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่ม โดยเฉพาะแสดงให้เห็นกลไกอำนาจของรัฐที่สถาปนา "การนำ" ของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกด้วยการเชื่อมโยงท้องถิ่นกับระบบสัญลักษณ์ของชาติ (จากกรณีใช้หมู่บ้านท้องฝายเป็นพื้นที่จัดงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 1) ในการสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นการนำเสนอตัวตนของ "คนแม่แจ่ม" ทั้งในระดับความเป็นท้องถิ่นและในฐานะสมาชิกของชาติอยู่บนพื้นที่เดียวกัน

¹⁸ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, ศึกษานิเทศก์อำเภอแม่แจ่ม, สัมภาษณ์ 7 ต.ค. 2545.

อย่างไรก็ตาม จากปัญหาชื่อของ 'งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่ม'¹⁹ และการเป็นตัวแทน "คนแม่แจ่ม" ของบ้านท้องผาย ซึ่งทำให้ชุมชนหรือเขตตำบลอื่นๆ ขาดความรู้สึกเป็นปึกแผ่นเดียวกันกับสัญลักษณ์และพื้นที่ที่ถูกสถาปนา ดังนั้นนับจากงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ทางราชการจึงย้ายพื้นที่จัดงานมาใช้บริเวณลานหน้า 'ที่ว่าการอำเภอ' ในการนี้พื้นที่ของการกำหนดสัญลักษณ์ของชุมชนความเป็นแม่แจ่ม(ในจินตนาการ) จึงเข้ามาซ้อนทับกับพื้นที่อันเป็นสัญลักษณ์การรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐพอดี โดยการจัดงานครั้งต่อๆ มา ราชการจึงได้เพิ่มกิจกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการประกวดจุดบอไฟ หรือ บั้งไฟ การแข่งขันล่องแพ การประกวดธิดาดอยและธิดาผ้าตีนจก เป็นต้น กิจกรรมเหล่านั้นนอกจากจะเป็นการดึงเอาชุมชนหรือตำบลอื่นๆ ได้เข้ามาร่วมกิจกรรมประจำปีของอำเภอแล้ว ยังเป็นประโยชน์ต่อการสร้างกิจกรรมอันหลากหลายในพื้นที่ท้องที่ที่จะดึงดูดจำนวนคนเข้าร่วมได้มากขึ้น

ดังนั้น ความแตกต่างและความกลมกลืนของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มจึงถูกจัดการผ่านกลไกของรัฐ ทั้งโดยการสถาปนาสัญลักษณ์บางตัว (หรือพื้นที่บางแห่ง) ขึ้นเป็นตัวแทนของ "ความเป็นชุมชนแม่แจ่ม" หรือในฐานะแกนกลางของอ้างอิงความเป็นสมาชิกต่อรัฐชาติ ทว่าในสภาวะดังกล่าวแต่ละชุมชนที่ต้องการยืนยันอัตลักษณ์ของตนจึงต้องปะทะประสานกับสัญลักษณ์นั้น ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอโดยยกตัวอย่างกรณีการจัดขบวนพาเหรดของแต่ละชุมชนในงานเทศกาลฯ ประจำปี พ.ศ. 2546 ดังนี้

บรรยากาศทั่วไป

บรรยากาศในช่วงเช้าวันอาทิตย์ที่ 9 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2546 ขบวนรถยนต์ตกแต่งของแต่ละตำบลที่ถูกกำหนดจากส่วนราชการให้แสดงออกภายใต้คำขวัญประจำอำเภอ 'เที่ยวบ่อน้ำแร่ ล่องแพน้ำแจ่ม พักแรมน้ำตก ผ้าตีนจกยอดน้ำมื่อ' เริ่มตั้งต้น ณ บริเวณต้นทางเข้าสู่ตัวอำเภอ เมื่อพิธีเปิดจบสิ้น ขบวนพาเหรดจึงเคลื่อนตัวไปตามถนนสายเศรษฐกิจสายหลักของอำเภอมุ่งหน้าสู่ที่ว่าการอำเภอเป็นจุดสุดท้าย ที่นั่นจะมีปริมพิธีเป็นที่นั่งชมของข้าราชการระดับสูง บรรยากาศสองฟากถนนเต็มไปด้วยคนแม่แจ่มที่ออกมาชม ขณะที่นักท่องเที่ยวจากภายนอกมีไม่มากนัก

การแสดงของแต่ละขบวน

ต้นขบวนเริ่มที่การเชิญป้าย 'งานมหรหรรษ์ผ้าตีนจกแม่แจ่มครั้งที่ 10' โดยสองหญิงงามวัยสาวที่นุ่งซิ่นตาเหลืองต่อตีนจกแบบโบราณ เลื้อยคอกลมแขนทรงกระบอกยาวสีแดงสด ผ่าอกตลอดตัวและติดกระดุมแป็บ จับเกล็ดตรงเขวด้านหน้าและหลังเข้ารูป มวยผมปักดอกไม้อยู่เหนือศีรษะ ซึ่งเป็นการแต่งกายตรงตามภาพลักษณ์การแต่งกายของหญิงล้านนาในอดีต ต้นขบวนจึงถือเป็นพื้นที่ยืนยัน "ความเป็นคนแม่

¹⁹ การใช้ชื่อ "งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าตีนจก" มีนัยเพื่อให้ความหมายครอบคลุมผ้าตีนจกหลายโบราณ-ลายประยุกต์ และผลิตภัณฑ์จากผ้าจกอื่นๆ เช่น เสื้อ เนคไท ยามและกระเป๋า เป็นต้น

แจ่ม" โดยการนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก (เน้นขึ้นลายโบราณ) ต่อความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมในอำเภอ

การแสดงลำดับที่ 1

ขบวนพาเหรดของกลุ่มโรงเรียนมัธยมและประถมศึกษาในเขตเทศบาลหรือในเขตตำบลข้างเค็ง แสดงการแต่งกายชุดพื้นเมืองเสื้อผ้าฝ้าย อาทิ การจัดเด็กผู้หญิง 5-6 คน มานั่งสาธิตขั้นตอนการผลิตผ้าแบบพื้นบ้านอยู่บนกระเบรที่ปิดล้อมไปด้วยผ้าขึ้นตีนจกหลายสิบผืน การแสดงการใช้ขึ้นตีนจกแม่แจ่มของเจ้านายชั้นสูง เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นความพยายามผลิตชุดความรู้ต่อขึ้นตีนจกของหน่วยงานการศึกษาในท้องถิ่น โดยเชื่อมโยง "ท้องถิ่น" เข้ากับจินตนาการความเป็นไทยในทิศทางเดียวกันกับรัฐชาติ ซึ่งถือชนชั้นเจ้านายเป็นผู้นำในการสร้างความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมและความเป็นปึกแผ่นสมาชิก

การแสดงลำดับที่ 2

ขบวนของ อบต.ข้างเค็ง ซึ่งในทางประวัติศาสตร์ความนิยมขึ้นตีนจกจะหนาแน่นเฉพาะที่บ้านท้องฝาย ดังนั้นจึงเปิดขบวนด้วยป้ายผ้าที่เขียนว่า 'หมู่บ้านอุตสาหกรรมชนบทเพื่อการท่องเที่ยวบ้านท้องฝาย อ.แม่แจ่ม' เพื่อเน้นความสำคัญของบ้านท้องฝายในฐานะหมู่บ้านที่ทอผ้าขึ้นตีนจกหมู่บ้านเดียวในเขตตำบล จากนั้นเป็นการแสดงพาเหรดของกลุ่มแม่บ้านนุ่งขึ้นตีนจกเดินถือธงหรือธงผ้าแบบล้านนาเป็นแถวแนวท้ายขบวนจบด้วยรถที่ประดับล้อมด้วยผ้าขึ้นตีนจก (ผ้าลายประยุกต์) และมีเด็กหญิงนั่งทอขึ้นตีนจกอยู่ข้างบน

การแสดงลำดับที่ 3

โดยขบวนของ อบต.กองแขก นำเสนอนิดา หรือสาวงามนุ่งผ้าขึ้นตีนจกนั่งอยู่บนหลังช้างเผือกที่ประดิษฐ์จากโครงไม้ไผ่ไปด้วยดอกฝ้ายขาวเต็มตลอดตัว โดยพิธีกรประจำขบวนประกาศว่าช้างเผือกนี้เป็นที่มาของขึ้นตีนจกลายเชียงแสน (หนึ่งในลวดลายขึ้นตีนจกโบราณและนิยมทอใส่บนตีนขึ้นมากที่สุด) ทั้งที่จากการทบทวนเอกสารและเรื่องเล่าของช่างทอเองก็ไม่ปรากฏเนื้อหาที่พิธีกรคนดังกล่าวอ้าง อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ทำให้เราเห็นความพยายามสร้าง "ตำนาน" และแสดงสำนึกร่วมของชาวบ้านในชุมชนรอบนอก ผู้ต้องการเชื่อมโยงชุมชนที่ตนสังกัดเข้ากับวัฒนธรรมขึ้นตีนจก นั่นเอง

การแสดงลำดับที่ 4

ขบวนของ อบต.ท่าผา ซึ่งครอบคลุมทั้งชุมชนคนเมืองพื้นราบที่วัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเข้มข้น (โดยเฉพาะชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ และยางหลวง) และชุมชนชาติพันธุ์บนที่สูง ในการจัดขบวนแสดงจึงนำเสนอวัฒนธรรมของทั้งสองกลุ่ม แต่ก็นำโดยกลุ่มคนเมืองที่นุ่งขึ้นตีนจก ถือธงผ้ามากันเป็นแถวแนวหน้า แล้วจึงต่อด้วยชาวปกากะญอในชุดแต่งกายที่บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์

การแสดงลำดับที่ 5 - 7

ขบวน อบต.แม่ศึก อบต.บ้านหับ และ อบต.ปางหินฝน นำเสนอความเป็นชาติพันธุ์บนที่สูง ทั้ง ขบวนชาวม้ง ลัวะ และปกาเกอะญอ โดยจัดเดินแถวมาพร้อมกับถือธงชาติไทยกันคนละผืน

การแสดงลำดับที่ 8

ขบวน อบต.แม่นาจร ซึ่งประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวปกาเกอะญอ แต่นำเสนอความเป็นแม่แจ่ม ด้วยการประดับขึ้นต้นจกเรียงล้อมรถขบวน พร้อมกับแสดงวิถีชีวิตปกาเกอะญอ คือ การดำข้าวด้วยครก กระเดื่องของสองสาวในชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ตามปิดท้ายขบวนด้วยพาเหรดของเด็กผู้หญิงชาวปกาเกอะญอถือธงชาติไทยเช่นเดียวกับอีกหลายๆ อบต. ที่มีชาติพันธุ์บนที่สูงมาร่วมขบวน

การแสดงลำดับสุดท้าย

เป็นการรวมตัวของตำบลที่อยู่รอบนอกออกไป และประชาชนส่วนใหญ่คือกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอะญอ ได้แก่ อบต.บ้านจันทร์ อบต.แม่หลวง และอบต.แม่แดด ซึ่งมีการแสดงโดยใช้ป้ายผ้าที่สะท้อนเตือนความทรงจำเรื่องป่าสนบ้านวัดจันทร์²⁰ ด้วยซึ่งป้ายผ้า “ป่าสนพลั้วไหวใหญ่กว้าง ก่อกำเนิดต้นน้ำแจ่ม ชาวบ้านจันทร์ยิ้มแย้ม ร่วมใจอนุรักษ์ป่า” อันแสดงถึงการเชื่อมความแตกต่างของชุมชนเข้ากับ “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ด้วยสายน้ำ

อนึ่ง น่าสังเกตว่าไม่ปรากฏขบวนใดแสดงออกว่ามีการผนวกขึ้นต้นจกเข้ากับความหมายทางพุทธศาสนาเลย²¹

การแสดงทั้งหมดได้สะท้อนการเรียงลำดับจากกลุ่มที่ใกล้ชิดกับศูนย์กลางราชการไล่ไปจนถึงกลุ่มที่ห่างไกลออกไป โดยใช้ถนนสายเศรษฐกิจเส้นหลักและที่ว่าการอำเภอเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นศูนย์กลางของการแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ร่วมกัน หรือให้อยู่ภายใต้จินตนาการความเป็นชุมชนเดียวกัน ในการนี้รัฐจึงเป็นผู้กำหนดทิศทางและขอบเขตของจินตนาการให้มีศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่รัฐชาติ ซึ่งในวันนี้ข้าราชการระดับสูงและที่ว่าการอำเภอ คือ พื้นที่ชนิดหนึ่งที่แสดงสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐดังกล่าว

²⁰ ความเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรของชาวแม่แจ่มมาปรากฏอย่างเด่นชัดในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่งเมื่อราวปี พ.ศ. 2535 หลังเกิดกรณีโครงการทำไม้ป่าสนบ้านวัดจันทร์ขององค์การอุตสาหกรรมป่าไม้ถูกชาวแม่แจ่มคัดค้าน เนื่องจากถือว่าบริเวณป่าสนบ้านวัดจันทร์เป็นแหล่งต้นน้ำของแม่น้ำแจ่ม สายน้ำที่ไหลผ่านตัวอำเภอและหล่อเลี้ยงภาคการเกษตรบนพื้นที่ราบที่สำคัญ อีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ประการหนึ่งของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งในการคัดค้านครั้งนั้นชาวแม่แจ่มได้รับการประสานสนับสนุนจากภาคประชาชน ทั้งในอำเภอและจากภายนอก อาทิ นักศึกษา นักวิชาการ ศิลปิน และองค์กรพัฒนาเอกชน (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546)

²¹ เปรียบเทียบการสร้างความรู้เกี่ยวกับขึ้นต้นจกแม่แจ่มโดยนักวิชาการและสื่อมวลชนในเชิงอรรถ 17

แต่ในปฏิบัติการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนี้ จะเห็นว่าชุมชนพื้นราบบางชุมชนเท่านั้นที่มี "ทุนทางวัฒนธรรม" แสดงความเป็นแม่แจ่มในสัญลักษณ์ของขึ้นต้นจกได้ กลุ่มอื่นๆ จึงพยายามยืนยันอัตลักษณ์ของตนไปพร้อมๆ กับอ้างอิงวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกในหลายรูปแบบ เช่น การนำขึ้นต้นจกมาประดับขบวน เป็นต้น รวมถึงการแสดงโดยถือธงชาติไทยของชาวชาติพันธุ์บนที่สูงเพื่อแสดงการเป็นสมาชิกของอำนาจทั้งระดับอำเภอและรัฐชาติ ทั้งนี้เพราะความร่วมมือในการแสดง 'ตัวตน' ภายในงานเทศกาลฯ แต่ละปีของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มนั้น หมายถึง การมีตัวตนหรือตำแหน่งแห่งที่ใน "ชุมชนแม่แจ่ม" ไปพร้อมๆ กับบ่งบอกความเป็นสมาชิกในชุมชนชาติอยู่ในที่ ดังนั้น 'ตัวตน' ของชุมชนในประเพณีประติษฐ์เช่นนี้จึงมีผลต่อความรู้สึกเป็นหน้าที่หรือเป็นเจ้าของ "ประเพณี" ของคนท้องถิ่นแต่ละชุมชนเอง

เห็นได้ว่า ถึงแม้การประติษฐ์ประเพณีงานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นต้นจกจะมีวัตถุประสงค์เพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและเพื่อรายได้ให้แก่คนในท้องถิ่น แต่อีกด้านหนึ่งก็เน้นกระบวนการต่อยอดความสำคัญของคนท้องถิ่นกลุ่มต่างๆ ในฐานะเป็นสมาชิกของชาติอยู่ในที่

4.2 กรณีที่สอง: "คนแม่แจ่ม" ในงานจุลกฐิน

การประติษฐ์ประเพณีจุลกฐินเป็นผลต่อเนื่องมาจากการบูรณะพระอุโบสถวัดยางหลวงเมื่อปี พ.ศ. 2536 เมื่อกลุ่มแกนนำศรัทธาวัดยางหลวง นักวิชาการ และนักพัฒนาเอกชน (ซึ่งทำงานส่งเสริมรายได้จากการทอผ้าพื้นเมือง) เห็นร่วมในการจัดสร้างพระวิหารหลังใหม่เพื่อใช้ทดแทนอาคารเดิมที่เสื่อมโทรมลง จึงเกิดการคิดสรรรูปแบบกิจกรรมในการระดมทุนขนาดใหญ่เพื่อนำมาสร้างพระวิหาร(ที่มีความวิจิตรของงานสถาปัตยกรรม²²) โดยเฉพาะจำเป็นต้องพึ่งทุนจากกรุงเทพฯ ซึ่งได้นักวิชาการท่านหนึ่งช่วยเป็นผู้ประสานบุญ งานจุลกฐินจึงถูกจัดขึ้นครั้งแรกราวปี พ.ศ. 2540 ด้วยรูปแบบกิจกรรมที่คำนึงถึงความน่าประทับใจของนักท่องเที่ยวเป็นสำคัญ

จากการมีสื่อสารมวลชนเป็นพื้นที่ผลิตเรื่องราวงานจุลกฐิน ทำให้จุลกฐินถูกบันทึกว่าเป็นประเพณีประจำถิ่นของแม่แจ่มที่มีรากทางประวัติศาสตร์ เก่าแก่และดั้งเดิม (กองบรรณธิการ อนุสารอ.ส.ท., 2542) นี่คือข้อแตกต่างอีกประการหนึ่งจากงานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นต้นจกที่ไม่สามารถสร้าง "อดีต" ให้เข้าถึงอารมณ์ความต้องการบริโภคความรู้และข้อมูลข่าวสารของคนชั้นกลางในเมือง นอกจากนี้งานวิชาการและสื่อมวลชนจำนวนหนึ่งได้สะท้อน "คนแม่แจ่ม" จากการเชื่อมโยงงานจุลกฐิน โดยเฉพาะเรื่องชุมชนพึ่งตัว

²² โดยใช้รูปแบบงานสถาปัตยกรรมของวิหารวัดต้นเกว๋น หรือวัดอินทราวาส อำเภอหางดง ภายในมีสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมฝีมือช่างชั้นครู โดยเฉพาะศาลาโถงจตุรมุขแบบพื้นเมืองล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (พ.ศ. 2399-2412) และวิหารลักษณะป้อมเตี้ยแบบล้านนาโบราณ หน้าบันประดับกระจกสี ฝาตาม้าหรือฝาปะกน ปั้นลม หางหงส์ และคันทวย ประดับลวดลายแกะสลักไม้ลายพรรณพฤกษา ลายปูนปั้นรูปเทพพนมทั้งดงาม ได้รับยกย่องให้เป็นอาคารอนุรักษ์ดีเด่นจากสมาคมสถาปนิกสยามเมื่อปี พ.ศ. 2532 (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544: 21)

เอง วิถีชีวิตไทยที่เรียบง่าย และความศรัทธาในพุทธศาสนา อีกทั้งยังเป็นภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่เชิญชวนให้คนในสังคมเมืองรีบเข้ามาดู ก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปกับกระแสโลกาภิวัตน์

การบริโภคเรื่องราว/ข่าวสารของจุลจกฐินในระบบสื่อสารมวลชนของคนชั้นกลางในเมือง ยังมีผลให้พวกเขาสร้างความรู้สึก (หรือจินตนาการ) ในความเป็นเจ้าของวัฒนธรรมของร่วมกับ “คนแม่แจ่ม” ด้วย ในฐานะที่จุลจกฐินเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงรากเหง้าหรือตัวตนทางวัฒนธรรมของประชาชนคนไทย อันมีรัฐชาติ และ “ความเป็นไทย” คือ หน่วยสังคมที่ประชาชนจินตนาการความเป็นชุมชนร่วมกัน

บรรยากาศจากเวทีท่องเที่ยว

ในที่นี้ผู้ศึกษาขอนำเสนอการแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ในงานจุลจกฐิน โดยจัดเรียงตามช่วงเวลาของกิจกรรม ดังนี้

วันพฤหัสบดีที่ 30 ตุลาคม 2545 เวลา: หลังอาหารเช้า

วันเตรียมงานวันหนึ่ง: เวลาที่ไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขแน่นอน

ดอกฝ้ายที่แตกปุยขาวถูกตากไว้เต็มบนแคร่ กลุ่มผู้หญิงแม่ฮุยที่ได้รับมอบหมายให้เตรียมปุยฝ้ายและผ้ากฐินสำหรับใช้ในงานจุลจกฐินกำลังซักแช่นเตรียมย้อมสีผ้าด้วยขมิ้น แต่เพื่อป้องกันความผิดพลาด กลุ่มจึงเตรียมสีย้อมผ้าสำเร็จรูปไว้บางส่วน ซึ่งโชคดีที่การย้อมด้วยขมิ้นประสบความสำเร็จ จึงไม่ต้องใช้สีย้อมสำเร็จรูปเหล่านั้น จนตะวันเกือบๆ ตรงหัว ผืนผ้าขาวก็ย้อมเป็นผ้าเหลืองเสร็จเรียบร้อยแล้ว

ฝ่ายกลุ่มผู้ชายยุ่งกับการตระเตรียมบริเวณวัด ทั้งงานตกแต่งธูปประติมา ปักตุง งานทำซุ้มใบมะพร้าวสาน (ที่ถูกเรียกในสื่อสารมวลชนว่า “ตุงสด”) และทำรั้วไม้ไผ่สานกันเป็นเขตแนวของสวนปลูกฝ้าย งานปักตุงประดับตามเส้นทาง ปรับถางคันนาทางเดินสำหรับขบวนแห่องค์กฐินของนักท่องเที่ยว

วันเสาร์ที่ 2 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.15 น.

วันหยุดสุดสัปดาห์ของนักท่องเที่ยวออฟฟิศ

เที่ยวบินที่ TG 102 พาคณะนักท่องเที่ยวของบริษัททัวร์แห่งหนึ่งออกจากสนามบินดอนเมืองมุ่งสู่จังหวัดเชียงใหม่ เข้าสมทบกับนักท่องเที่ยวที่บ้านยางหลวง ทั้งชาวต่างประเทศและคนไทย นักศึกษาและสื่อมวลชน วันหยุดสุดสัปดาห์เช่นนี้ถือเป็นเงื่อนไขที่คนในเมืองควรหาเวลาไปท่องเที่ยว เพราะการใช้วันหยุดออกไปท่องเที่ยวเป็นตัวเลือกสถานภาพของ ‘คนที่สมบูรณ์’ ในสังคมสมัยใหม่เช่นกัน (Urry, 1990: 6)

แต่เมื่อชีวิตในสังคมเมืองคุ้นชินกับการถูกกำกับด้วยตัวเลขและถูกบีบรัดด้วยตารางเวลา การแสวงหาความเรียบง่ายในท้องถิ่นจึงมีการประสมผสานทั้งการทำตัวแบบ “ชาวบ้าน” และวิถีชีวิตที่กำกับด้วยตัวเลขของสังคมเมือง ซึ่งปรากฏในการเตรียมตัวเดินทางที่นักท่องเที่ยวเหล่านี้ได้รับกำหนดการเป็นตารางเวลา พร้อมคำแนะนำสำหรับการท่องเที่ยวแบบ “โฮมสเตย์” ให้เตรียมเสื้อผ้าเข้ากับพิธี ภาพลักษณ์ และ

บรรยากาศของสังคมชาวนา นั่นคือ ผู้หญิงควรใส่ผ้าซิ่นหรือผ้าพื้นเมือง ผู้ชายควรใส่เสื้อขาวคอ คอหลัก เลี้ยงการใส่เสื้อยืด กางเกงยีนส์ และเสื้อผ้าที่ทำจากใยสังเคราะห์ทั้งปวง

ความชัดเจนของเวลายังเป็นทั้งการแบ่งประสบการณ์ท่องเที่ยวออกเป็นช่วงๆ และเชื่อความ สะดวกให้การปฏิบัติของนักท่องเที่ยวไม่ไร้ระเบียบหรือคลุมเครือแม้จะอยู่ต่างถิ่นต่างวัฒนธรรม การปรับ ตัวของนักท่องเที่ยวในแง่นี้ เราจึงเห็นความแตกต่างและความกลมกลืนระหว่างนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับ “คน แม่แจ่ม” ที่กลับหัวกลับหางกัน กล่าวคือ รูปแบบการใช้ชีวิตการบริโภคในสังคมเมืองกลับเป็น “สิ่งแปลก ปลอม” ของนักท่องเที่ยวเมื่อเดินทางเข้าสู่พื้นที่ท่องเที่ยว ขณะที่ความเฉพาะถิ่น (ซึ่งถูกประดิษฐ์) กลับสร้าง ความรู้สึกกลมกลืนกับนักท่องเที่ยวได้มากกว่า อีกทั้ง “คนแม่แจ่ม” ในพื้นที่จุลฐานถึงแม้จะเป็นภาพที่มีมิติ ตรงข้ามกับความทันสมัยและความเป็นเมือง ทว่าก็มีระเบียบและความชัดเจนสำหรับคนในเมือง

เที่ยง

บรรยากาศโดยรอบเต็มไปด้วยนักท่องเที่ยว บางคนนั่งขึ้นดินจก (ขณะที่ชาวบ้านส่วนใหญ่ นั่งกัน อยู่ตามศาลา ผู้หญิงถูกเน้นให้นั่งขึ้นดินจก ผู้ชายสวมเสื้อสีหม้อฮ่อม) พอเข้าช่วงเที่ยงวัน นักท่องเที่ยวก็ถือ คุปองไปแลกอาหารซึ่งจัดเตรียมไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็นแขกของผู้จัดงาน ไม่ปะปนกับชาวบ้าน

ข้าวสวย(ปกติชาวบ้านจะรับประทานข้าวเหนียว) ผัดผักรวมกับไก่ทอดชิ้นโตถูกบริการในจาน กระเบื้อง มีกระบอกไม้ไผ่ตดเป็นแก้วน้ำ ในบริเวณที่จัดด้วยบรรยากาศนั่งปูเสื่อกินข้าว ล้อมวงขันโตกที่รอง ด้วยใบตอง ดูเป็นพื้นเมืองและติดดิน ใกล้ชิดธรรมชาติและวิถีชีวิตชนบทไทยที่เรียบง่ายมากขึ้น นอกจากนี้ ภายในบริเวณยังแต่งเติมให้อยู่ในภาพลักษณ์ของกาหนดมั่วแบบล้านนาประดับกระดาดสีแดงห้อยพวง หนามแห้ง ปักบังแดดให้นักท่องเที่ยว

น่าสังเกตว่า ความกลมกลืนกับ “วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม” ของนักท่องเที่ยวในช่วงนี้กลับแสดง ผ่านการบริโภคสำนึญมากกว่าการกลมกลืนกับชาวบ้าน พวกเขาจึงถูกจัดให้ปฏิบัติแบบ “ชาวบ้าน” แต่ไม่ ใช่วรร่วมกับชาวบ้าน

ภาคค่ำ

กิจกรรมเริ่มเวลา 20.00 น. ด้วยการแสดงดนตรีพื้นเมืองจากนักเรียนในอำเภอแม่แจ่มเองและนัก ศึกษาคณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ลานด้านหน้าวัดจัดกิจกรรมปล่อยโคมลอย ซึ่งปกติของชาว เหนือจะปล่อยกันในวันวาระวันยี่เป็ง คือวันเพ็ญเดือนยี่ หรือตรงกับวันเพ็ญเดือนสิบสองของไทยภาคกลาง (สมพล ไวโย และ อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542) แต่วันนี้ก็จัดให้นักท่องเที่ยวปฏิบัติกันอย่างสนุกสนาน

เวลา 23.30 น. ตามกำหนดการ นักท่องเที่ยวทุกคนเข้าในอุโบสถเพื่อสวดมนต์สมาทานศีล แล้วตั้ง สัตยาธิฐานว่าจะทำผ้ามัจจุลฐานให้เสร็จภายใน 24 ชั่วโมง จากนั้นประกอบพิธีการปลดผ้าไตรจีวรที่หม้องค์

พระประธานผืนเดิมออก เพื่อเตรียมเอาผืนใหม่ที่จะผลิตกันในคืนนี้ห่มแทนในวันพรุ่งนี้ หลังจากนั้นเด็กสาวหนุ่มชดชาวสมมติว่าเป็นนางฟ้าพื่อนนำนักท่องเที่ยวออกจากอุโบสถไปยังสวนฝ้ายเพื่อเริ่มพิธีการเก็บฝ้าย

พิธีกรในงานแจ้งให้ฟังว่า ฝ้ายในปีนี้แตกปุยและออกดอกมากกว่าทุกครั้ง เพราะใช้พันธุ์ฝ้ายพื้นเมืองปลูกปนไปกับพันธุ์ฝ้ายของประเทศญี่ปุ่น ซึ่งมีเพื่อนชาวญี่ปุ่นของนักวิชาการในกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งได้มอบมา เป็นต้นไม้สูงมากจึงเหมาะสมสำหรับการเก็บของนักท่องเที่ยว

จากนั้นนำดอกฝ้ายมารวมไว้ที่วิหาร เริ่มต้นขั้นตอนการทอผ้าจกฐิน ตั้งแต่การแยกเมล็ดออกจากปุยฝ้ายไปจนถึงการปั่นฝ้ายเป็นเส้นด้ายนำไปขึ้นกี่ ในทุกขั้นตอนนี้นักท่องเที่ยวต่างได้ปฏิบัติร่วมแรงกันทุกขั้นตอน โดยมีเหล่าแม่อยู่ข้างทอเฝ้าสาธิตอยู่ตลอดทั้งคืน

เวทีท่องเที่ยวในวันแรกจึงเป็นเวทีประสมของการแสดงความเป็นท้องถิ่นจากหลายแหล่งหลายที่ ทั้งระบบการจัดการตามกำหนดเวลาที่มีตัวเลขกำกับแน่นอน การแต่งชุดพื้นเมืองโดยนักท่องเที่ยวและชาวบ้าน หรือกรณีการใช้พันธุ์ฝ้าย รวมถึงการปล่อยโคมลอยที่ไม่ใช่วาระตามประเพณีเดิมก็ตาม

วันอาทิตย์ที่ 3 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.00 น.

เช้าวันที่สองของงานจกฐิน ภายใต้ร่มเมฆและละอองฝนที่โปรยปรายมาตั้งแต่เช้ามืด ผ้าจกฐินที่ย้อมแห้งสนิทแล้ว พร้อมเครื่องบริวารที่เตรียมกันมาถูกย้ายไปตั้งขบวนเป็นองค์จกฐิน ณ บ้านนักวิชาการจากกรุงเทพฯ ท่านหนึ่ง ซึ่งตั้งอยู่หน้าวัดป่าแดด²³ จนเวลา 9.00 น. ขบวนแห่องค์จกฐินก็เคลื่อนผ่านหน้าวัดป่าแดดเดินลัดไปตามคันนาทุ่งสุ่วดียวางหลวง เห็นเป็นทิวทุ่งล้านนาโบกสะบัดตัดกับฉากหลังซึ่งเป็นทุ่งข้าวประกอบเสียงดีดฆ้อง กลอง ฉาบ สร้างบรรยากาศไปตลอดเส้นทาง

กลุ่มนักท่องเที่ยวในขบวนต่างชื่นชมกับการเดินเท้า บางคนเท้าเปราะเปื้อนโคลนก็หัวเราะยิ้มชี้ชวนกันดูอย่างสนุกสนาน การใช้ร่างกายที่สัมผัสความลำบากในวันหยุดสุดสัปดาห์ในถิ่นอื่นของนักท่องเที่ยวกลายเป็นประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับเนื้อหาของธรรมชาติ ความเป็นชนบทไทย และวิถีชีวิตแบบชาวบ้าน ซึ่งยากที่พวกเขาจะพบเจอในประสบการณ์ประจำวันในเมือง ดังนั้นพวกที่มีกล้องถ่ายรูปจึงไม่รีรอที่จะกดชัตเตอร์เก็บภาพบรรยากาศระหว่างทางไว้เป็นที่ระลึก

กล่าวได้ว่า พื้นที่ท่องเที่ยวทั้งหมดของจกฐินได้เป็นพื้นที่จำลองความหมายทางนามธรรมและอุดมการณ์ของคนชั้นกลางไว้ พวกเขาสามารถจับตัวด้วยรูปแบบการนอนอย่างชาวบ้าน รวมถึงสัมผัสความเป็นธรรมชาติและวิถีชีวิตของ “คนแม่แจ่ม” ได้ สิ่งเหล่านี้มิใช่การปฏิบัติเพื่อการอยู่รอดในชนบทอย่างไร้ความหมาย แต่ประกอบขึ้นอย่างมีชุดการอธิบายรองรับในสื่อสารมวลชนและงานวิชาการ จึงไม่น่าแปลก

²³ วัดป่าแดดห่างจากวัดยางหลวงตามถนนในหมู่บ้าน ระยะทางประมาณ 2 กิโลเมตร

ใจที่การประกอบสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มจะร่วมถ่ายทอดสัญญาณในงานจุลกฐินเข้าไปด้วย ทั้งนี้เพราะในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่ประกอบด้วยการสร้างชุดความรู้และการประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินต่างถูกกระทำในบริบทของการบริโภคของสังคมเมือง

ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินที่ทำหน้าที่ขัดเกลาความเป็นสมาชิกชุมชนของ “คนแม่แจ่ม” (ซึ่งในกรณีนี้จำกัดแค่คนบ้านยางหลวง) จะกระทำผ่านอุดมการณ์อำนาจเดิมภายในชุมชน ได้แก่ ระบบความสัมพันธ์แบบกลุ่มศรัทธาวัดเป็นศูนย์กลางอ้างอิงความเป็นสมาชิกของปัจเจกต่อชุมชน

5. บทส่งท้าย

จากกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่มโดยการสร้างผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ขัดเกลา “ความเป็นสมาชิก” นั้น เราเห็นชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มเลือกยอมรับสัญลักษณ์นั้นไปพร้อมๆ กับการยืนยันอัตลักษณ์ของตน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะสามารถแสดงความเป็นสมาชิกผ่านสัญลักษณ์นี้ได้มากกว่าชุมชนบนที่สูง เป็นต้น ขณะเดียวกันเราเห็นกลุ่มสังคมที่อยู่ในช่วงชั้นทางอำนาจสูงกว่า ได้แก่ รัฐ ปัญญาชน สื่อมวลชน และผู้บริโภคในเมืองสามารถสร้างความหมายหรือสัญลักษณ์ได้เหนือกว่าคนระดับชาวบ้าน

ในการประดิษฐ์ ‘งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ได้แสดงถึงการกระทำที่ดึงผ้าขึ้นตีนจกออกจากบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม-วัฒนธรรมของชาวบ้าน แม้จะเป็นการส่งเสริมให้ชุมชนแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง แต่ก็ถูกจัดระเบียบและกำหนดกรอบของสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายให้อำนาจรัฐส่วนกลางมีความเข้มข้นยิ่งขึ้น ในการนี้งานเทศกาลฯ ซึ่งจัดขึ้นประจำปีจึงเป็นกระบวนการตอกย้ำสำนึกของชุมชนต่างๆ เกี่ยวกับความเป็นสมาชิกในการปกครองของรัฐบาลด้วย ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ แม้จะพยายามเข้าไปในบริบทของชาวบ้าน (จากเงื่อนไขการระดมทุนก่อสร้างพระวิหารของวัดยางหลวง) แต่ก็มุ่งการประดิษฐ์ให้สอดคล้องกับรสนิยมของนักท่องเที่ยวมากกว่า ผลคือประเพณีจุลกฐินถูกทำให้เป็น “เวทีจำลอง” ของชุดสัญลักษณ์ ซึ่งให้ภาพและความหมายในเชิงสุนทรีย์เพื่อแสดงตัวตนที่มีรากเหง้าของคนชั้นกลางในเมือง รวมถึงเมื่ออยู่ในบริบทของการบริโภคความรู้ข่าวสารจึงทำให้ประเพณีจุลกฐินถูกดึงไปใช้ประกอบสร้างชุดความหมายของผ้าขึ้นตีนจกสำหรับคนในเมืองได้เหมาะสมกว่างานเทศกาลฯ

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก จึงเป็นทั้งการแสดงตัวตนของคนท้องถิ่นและการถูกกำหนดจากภายนอก สิ่งนี้แสดงถึงการปรับตัวของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มที่สัมพันธ์กับการช่วงชิง/กำหนดความหมายของคนภายนอก

บรรณานุกรม

กนกพร ชีวะสังข์. "ขึ้นดินจกมรดกทางวัฒนธรรมคู่ล้านนาไทย." *หนังสือพิมพ์เดลินิวส์* ฉบับ 3 พฤษภาคม 2537.

กองบรรณาธิการอนุสารอ.ส.ท.. "สารบัญ," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 39 (มกราคม 2542): 3.

การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. *เข้าใจถิ่น เข้าใจเที่ยว เชียงใหม่*. กรุงเทพฯ: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544.

เกษียร เตชะพีระ. บริโภคความเป็นไทย. ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนทัศน์ด้านไทยศึกษา?*, หน้า 85-124. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2539.

เกษียร เตชะพีระ. "โฮโม-เฮเทโร-โฮโม-เฮเทโร," *ไฮ-คลาส*, 14 (มิถุนายน 2540): 77-78.

จามะรี เชียงทอง. การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา. ใน ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และคณะ (บรรณาธิการ), *สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์*, หน้า 82-122. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์, 2543.

ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ. *เส้นทางแห่งศรัทธา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2544.

จาริก (นามแฝง). "เสน่ห์ผ้าทอขุนค้อยแม่แจ่ม," *ไฮ-คลาส*, 11 (กรกฎาคม 2537): 72-78.

ทบวงมหาวิทยาลัย. *สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถกับการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมของชาติ ศึกษาเฉพาะงานศิลปหัตถกรรม*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, มปป.

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. "การประดิษฐ์สร้างประเพณี: ประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน The invention of tradition: a history of the present," *ศิลปวัฒนธรรม*, 21 (พฤศจิกายน 2542): 77-83.

นิรมล เมธีสุวกุล. *กินลมชมตะวัน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สามสี.

นุสรา เตียงเกตุ. ผ้าจากพื้นเมืองแม่แจ่ม. ในจินตนา มัธยมบุรุษ และยุพิน เข็มมุกด์ (บรรณาธิการ), *สรรพช่าง: ภูมิปัญญาท้องถิ่นเชียงใหม่*, หน้า 202-221. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมสถาบันราชภัฏเชียงใหม่ และองค์การบริหารส่วนจังหวัดเชียงใหม่, 2539.

ผอยทอง สมวธา. *เรื่องราวบะแกเล่าสู่กันฟัง*. หนังสือทำมือ, 2545.

พัฒนา กิติอาษา. *ท้องถิ่นนิยม Localism การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติสาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.

พิชัย น้อยวัฒน์. "อุทยานธรรมชาติที่แม่แจ่ม," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 11 (มิถุนายน 2520): 30-57.

มหาวิทยาลัยศิลปากร. *ผ้าทอพื้นเมืองในภาคเหนือ โครงการพัฒนาผ้าพื้นเมืองในทุกจังหวัดของประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2543.

มาลา คำจันทร์. "เชียงใหม่เมื่อวานและวันนี้ในวิถีประชา," *อนุสารอ.ส.ท.*, 42 (กรกฎาคม 2545): 70-78.

แม่แจ่ม (นามแฝง). "หัวอกคนงานปางช้าง," *วารสารกองทัพอากาศเหนือ*, 7 (พฤศจิกายน 2510): 6.

ยุคติ มุกดาวิจิตร. "การก่อตัวของกระแส 'วัฒนธรรมชุมชน' ในสังคมไทย: พ.ศ.2520-2537." *วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*.

ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา. *หัตถกรรมเมืองเชียงใหม่. ใน เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเชียงใหม่*, หน้า 243-281. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2540.

วัฒน์ วัฒนาพันธุ์, บุปผา วัฒนาพันธุ์ และสามารด ศรีจำนงค์. *ศิลปะพื้นบ้านล้านนา: การเปลี่ยนแปลงเพื่อการดำรงอยู่*. เชียงใหม่: Within Design, 2544.

สมพล ไวโย และอุดม รุ่งเรืองศรี. ว่าว. ใน *สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ*, หน้า 6257-6264 กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.

สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ. รายงานการวิจัยเรื่อง โครงการ "ของหน้าหมู่บ้าน" ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย กรกฎาคม 2546.

สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ. *แนวทางการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มในอนาคต: รายงานการสัมมนาสรุปรูปแบบการพัฒนาลุ่มน้ำและแนวทางในการดำเนินงานพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม*. เชียงใหม่: สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม, 2532.

สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, ม.ล. และวรลักษณ์ บุญยสุรัตน์. "สถาปัตยกรรมล้านนาบทบาทในสังคมเชียงใหม่จากอดีตถึงปัจจุบัน," *สยามอารยะ*. 3 (มกราคม 2538): 19-30.

อภิรักษ์ บัวหนักดี. "แม่แจ่ม-ขุนยวม วงรอบใหม่สายดอกบัวตองสู่เมืองในม่านหมอก," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 40 (มกราคม 2543): 106-118.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ภาพรวมงานพัฒนาขององค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ใน *ชัชวาล ทองดีเลิศ (บรรณาธิการ), บันทึกกลับ NGOs*, หน้า 24-62. เชียงใหม่: คณะกรรมการประสานงานองค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ, สถาบันส่งเสริมการเรียนรู้เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และมูลนิธิพัฒนาภาคเหนือ, 2543.

Baudrillard, Jean. *The Consumer Society*. London: Sage, 1999.

Burke, Peter. We, the people: popular culture and popular identity in modern Europe, in Scott Lash and Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. pp. 293-308. Oxford: Blackwell, 1993.

Danaher, Geoff; Schirato, Tony; and Webb, Jen. *Understanding Foucault*. London: Sage, 2000.

Hobsbawm, Eric. Introduction: Inventing Traditions. in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Miller, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

Ritzer, George. and Liska, Allan. 'McDisneyization' and 'Post-tourism': complementary perspectives on contemporary tourism. in Chris Rojek and John Urry (eds.), pp. 96-112. *Touring Culture. Transformation of Travel and Theory*. New York: Routledge, 2000.

Roth, Alan D. et al. "Second Evaluation of the Mae Chaem Watershed Development Project, Thailand", Report prepared for the U.S. Agency of International June, 1987.

Urry, John. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage, 1990.

การสัมภาษณ์

สัมภาษณ์ นางคำป้อ ไชยเกตุ. บ้านไร่. (18 กันยายน 2544).

สัมภาษณ์ นางตอง กันทะจัน, บ้านยางหลวง. (9 มีนาคม. 2545).

สัมภาษณ์ นางคำป้อ นาประเทศ, บ้านท้องฝ้าย. (9 พฤษภาคม 2545).

สัมภาษณ์ นางฝอยทอง สมวธา, บ้านช้างเคืองบน. (22 ธันวาคม 2544).

สัมภาษณ์ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, สำนักงานอำเภอแม่แจ่ม. (7 ตุลาคม 2545).



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"ท้องถิ่น อัตลักษณ์ อำนาจรัฐ
ในชุมชนป่าพรควนเค็งในภาคใต้ตอนบน"

พิเชฐ แสงทอง ผู้เสนอบทความ
รศ. อรรถจักร สัตยานุรักษ์ ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 - 12.15 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

วาทกรรมรัฐ กับการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุควนเคร็ง จ.นครศรีธรรมราช¹

พิเชฐ แสงทอง

ความนำ

กอไม้ไผ่พริบพริบ ประหวัดนอนหนองปรือ
ประด็นยั้งหินกอง ใครทลายให้ต้อง
ให้เงินให้ทองอย่างละ 2 ตุ่ม

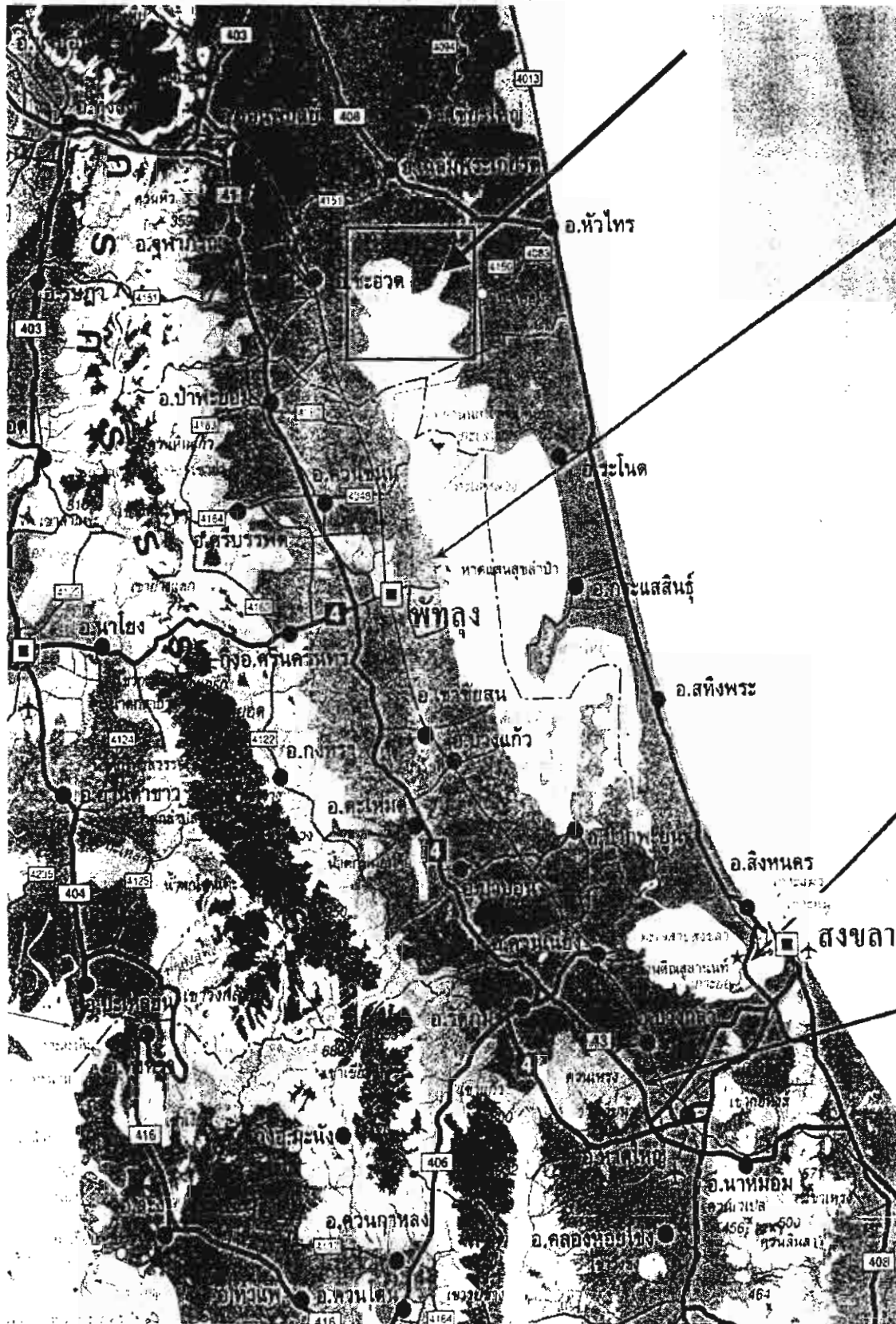
มองอย่างผิวเผิน กลอนบทนี้อาจเป็นแค่เพียงปริศนาคำทายข้อหนึ่งที่ชาวบ้านใช้ทายเล่นกันสนุกๆ แต่ในประวัติศาสตร์ชุมชนป่าพรุควนเคร็ง ในเขตการปกครองของ อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช กลอนปริศนาสั้นๆ นี้มีลักษณะเป็นสหบท (Intertextuality) ที่สัมพันธ์โยงไปถึงภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และความใฝ่ฝันของคนเคร็ง มีลักษณะเป็น “ลายแทงชุมชนทรัพย์” ที่มีเสน่ห์เย้ายวนและส่งอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของคนเคร็งหลายรุ่นมาแล้ว เพราะที่มาของปริศนาข้อนี้ก็คือนานาประวัติศาสตร์ที่ชาวพรุเคร็งให้การเชื่อถือและศรัทธา จนมีการผลิตซ้ำวาทกรรมในรูปแบบต่างๆ กระทั่งกลายเป็นตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชาวพรุเคร็งในยุคหนึ่งไปในที่สุด

อย่างไรก็ดี ในหมู่ชาวพรุเคร็งรุ่นใหม่ อายุ 20 ปีลงมา กลอนปริศนาบทนี้ดูจะมีค่าและน่าจดจำน้อยกว่าปริศนาที่ว่า “ปลาอะไรเอ๋ยร้องเจี๊ยกๆ” (คำตอบ ปรากฏว่าเป็นลิง) ซึ่งเป็นปริศนาที่ล่องลอยอยู่ในสายลมของประเทศไทย ไม่มีความผูกพันกับภูมิหลังทางภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม หรืออุดมการณ์ ที่แสดงถึงอัตลักษณ์ของชุมชนใดชุมชนหนึ่ง

บทความนี้สนใจที่จะค้นหาว่า ตรงช่องว่างระหว่างชาวเคร็งรุ่นก่อน ซึ่งกลอนปริศนาบ่งบอกตัวตนของพวกเขา กับชาวเคร็งรุ่นใหม่ซึ่งปริศนาคำทายในสายลมบ่งบอกตัวตนของคนไทย ได้เกิดอะไรขึ้นกับชาวเคร็ง กระทั่งทำให้ตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชุมชนป่าพรุเคร็งเปลี่ยนแปลงไปบ้าง และอัตลักษณ์ใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นส่งผลต่อชุมชนปัจจุบันอย่างไร

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของรายงานการวิจัยเรื่อง “ประวัติศาสตร์ชุมชนบริเวณป่าพรุควนเคร็งในเขตรอยต่อจังหวัดพัทลุง สงขลา และนครศรีธรรมราช” ในโครงการวิจัย “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคใต้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา” สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ผศ.ยงยุทธ ชูแว่น เป็นผู้ประสานงาน

แผนที่แสดงพื้นที่ป่าพรุเครื่องในเขตลุ่มทะเลสาบสงขลา



ชุมชนเครื่องปั้นดินเผา

ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นตำบลหนึ่งในอำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช ตั้งอยู่ในเขตพรุเครื่องปั้นดินเผา 195,545 ไร่ซึ่งกินดินแดนถึง 3 จังหวัด คือ นครศรีธรรมราช, พัทลุง และสงขลา ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นชุมชนบนเขตรอยต่อของ 3 จังหวัดดังกล่าว ทิศเหนือ จดคลองชะอวด อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช, ทิศตะวันออก จดตำบลควนชะลิก อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช และ อ.ระโนด จ.สงขลา, ทิศตะวันตก จด ต.นางหลง และ ต.ท่าเสม็ด อ.ชะอวด และทิศใต้ จด ต.ทะเลน้อย จ.พัทลุง

ลักษณะพื้นที่ชุมชนเครื่องปั้นดินเผาเป็นที่ราบลุ่มน้ำท่วมขัง และพื้นที่ว่างเปล่า รวมแล้วราว 70% ส่วนบริเวณที่อยู่อาศัยเนินดินหรือเนินควนซึ่งมี 7 ควนด้วยกันคือควนเครื่อง มีเนื้อที่ประมาณ 10 ตร.กม. ควนชิง มีเนื้อที่ประมาณ 2.5 ตร.กม. ควนยาว มีเนื้อที่ประมาณ 4.5 ตร.กม., ควนป้อม, ควนราบ, ควนไทร, และควนดิน เป็นควนขนาดเล็ก กว้าง-ยาวไม่ถึงกิโลเมตร นอกจากนั้นปัจจุบันยังมีบ้านที่ตั้งบนที่ราบน้ำไม่ท่วมขังอีก 7 บ้าน คือบ้านทุ่งโคกยาง, บ้านทุ่งไคร้, บ้านบางน้อย, บ้านย่านแดง, บ้านตะเคียนดวน, บ้านทุ่งนอกอ่าว และบ้านทุ่งยวนนง ทั้งตำบลแบ่งออกเป็น 10 หมู่บ้าน สถิติประชากรของกระทรวงมหาดไทยเมื่อปี 2544 มีทั้งสิ้น 7,891 คน แบ่งเป็นเพศชาย 3,850 คน เพศหญิง 4,041 คน มีบ้านเรือนทั้งสิ้น 1,682 หลังคาเรือน

ด้านการศึกษา ชุมชนเครื่องปั้นดินเผามีโรงเรียนระดับประถมศึกษา 6 โรง คือโรงเรียนวัดย่านแดง, โรงเรียนวัดทุ่งไคร้, โรงเรียนวัดควนป้อม, โรงเรียนวัดควนยาว, โรงเรียนบ้านควนชิง และโรงเรียนวัดควนเครื่อง ระดับมัธยมศึกษา 1 โรง คือ โรงเรียนมัธยมชะอวดเครื่องปั้นดินเผา อย่างไรก็ตามก็ยังมีคนเครื่องปั้นดินเผาบางส่วนที่นิยมส่งลูกหลานออกไปศึกษานอกตำบล เช่น โรงเรียนในตัวอำเภอ โรงเรียนในตัวจังหวัด และโรงเรียนในจังหวัดพัทลุง เป็นต้น ทั้งนี้เพราะการคมนาคมที่สะดวก สามารถเดินทางไปกลับได้โดยใช้เวลาไม่นานนัก มีให้เลือกทั้งทางบกและทางน้ำ คือ ถนนลูกรังจากเครื่องปั้นดินเผาถึงชะอวด และจากเครื่องปั้นดินเผาถึงควนชะลิก ส่วนการคมนาคมทางน้ำ สายแม่น้ำปากพนัง-เชียรใหญ่-คลองชะอวด ซึ่งผ่านบางหมู่บ้านของชุมชนเครื่องปั้นดินเผาก็สามารถใช้ได้ทั้งปี ส่วนสายเครื่องปั้นดินเผา-ทะเลน้อย และสายเครื่องปั้นดินเผา-ควนชะลิก ใช้ได้ในฤดูน้ำหลาก

ด้านเศรษฐกิจและทรัพยากร เนื่องจากชุมชนเครื่องปั้นดินเผามีพื้นที่ 3 ลักษณะ คือ เนินควน, ที่ราบหรือที่ดอน และที่ราบลุ่มน้ำท่วมขังหรือ "พรุ" ทำให้มีทรัพยากรที่หลากหลายตามลักษณะพื้นที่ โดยบริเวณที่ราบหรือที่ดอนใกล้ๆ กับบ้านเรือน ชาวบ้านจะปลูกไม้ผล เช่น ทุเรียน, หมาก, ละมุด, มะม่วง, มะม่วงหิมพานต์, สละ และขนุน เป็นต้น พร้อมทั้งก็นั่นก็เลี้ยงสัตว์ เช่น ไก่, เป็ด, หมู บางบ้านก็ปลูกผักสวนครัวเสริม เช่น พริก, ถั่ว และผักต่างๆ ส่วนบนควนสูงขึ้นไปเป็นไม้ป่าเบญจพรรณดั้งเดิม บางส่วนเป็นยางพารา ขณะที่บริเวณที่ราบใช้สำหรับทำนาและเป็นทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์ ส่วนในพื้นที่พรุ สาธารณะซึ่งชาวบ้านใช้สอย และเก็บเกี่ยวผลผลิตร่วมกัน เช่น ถอนกระจูด, จับปลา, จับเต่า, จับผึ้ง, ตัดไม้ โดยผลิตภัณฑ์จากกระจูดมีความโดดเด่นเป็นอย่างมาก ปัจจุบันชาวเครื่องปั้นดินเผาทุกครัวเรือนทำผลิต

ภัณฑ์จากกระจูด เช่น กระเป๋า, หมวก, เสื่อ เป็นสินค้าส่งออกไปจำหน่ายภายนอกชุมชน สร้างรายได้ให้ครัวเรือนได้มากกว่ากิจกรรมเศรษฐกิจอย่างอื่น

พัฒนาการของชุมชน

เอกสารประวัติศาสตร์และตำนานท้องถิ่นสะท้อนตรงกันว่าในอดีตอันยาวนาน ชุมชนเครื่องปัจจุบันเคยเป็นทะเลมาก่อน โดยคนต่างๆ ซึ่งเป็นที่ตั้งชุมชนนั้นเป็นเกาะขนาดเล็กๆ แผนที่อาณาจักรสยามของชาวต่างประเทศจำนวนหนึ่งซึ่งมีอายุอยู่ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 22-24 ได้ชี้ให้เห็นถึงสภาพของเครื่องว่าเป็นช่องแคบระหว่างแผ่นดินใหญ่ (นครศรีธรรมราช-พัทลุง) และสันทรายสทิงพระ ผู้คนสามารถใช้เรือผ่านเข้าช่องแคบทางตอนบน (อำเภอปากพนัง) ปัจจุบันเพื่อเดินทางต่อไปยังพัทลุงและสงขลาได้ จนเมื่อ 150-200 ปีที่ผ่านมาเกิดการปิดกั้นของสันทรายเข็วใหญ่ และสันทรายนอกฝั่งทะเลสทิงพระ ประกอบกับการถดถอยของน้ำทะเลทำให้บริเวณช่องแคบทางตอนเหนือถูกปิดกั้นและดินเลนจนกลายเป็นที่ราบและทุ่งพรุในปัจจุบัน²

ด้วยความเป็นช่องแคบทางผ่านดังกล่าว ทำให้เครื่องเป็นเส้นทางเดินเรือสายในซึ่งกระจายไปด้วยเกาะเล็กๆ เหมาะแก่การเป็นจุดแวะพักและการติดต่อค้าขายทางทะเลชั่วคราว ในพรุและบริเวณควนต่างๆ จึงพบไหและเครื่องถ้วยจีน ไทย และเวียดนามในสภาพสมบูรณ์กระจายอยู่จำนวนไม่น้อย จึงอาจเป็นไปได้ที่พรุเครื่องจะเคยเป็น “แหล่งเรือจม” แหล่งหนึ่งในภาคใต้ฝั่งตะวันออก³

นอกจากนั้นในบริเวณป่าพรุยังพบขวานหินขัดยุคก่อนประวัติศาสตร์ซึ่งชาวบ้านควนยาว ควนเครื่อง และควนชิงเก็บรักษาไว้เป็นจำนวนมาก โดยที่ไม่พบวัตถุโบราณอื่นๆ เช่น ลูกปัด โครงกระดูกมนุษย์ หม้อสามขา ฯลฯ ในยุคก่อนประวัติศาสตร์เลย⁴ การค้นพบนี้จึงชวนให้เข้าใจว่าเครื่องมีบทบาทเป็นเส้นทางผ่านหรือพื้นที่แวะพักในการเดินทางทางทะเลเท่านั้น ไม่น่าจะชุมชนที่จะพึ่งมีอายุยาวนานไปถึงก่อนยุคประวัติศาสตร์แต่อย่างใด

สภาพที่เคยเป็นทะเลมาก่อนนี้ได้รับการสนับสนุนทั้งจากนักวิชาการด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ชาวบ้านในรูปความทรงจำ นิทาน และตำนานท้องถิ่น อาทิ การขุดสำรวจของนักธรณีวิทยาและการขุดโดยบังเอิญของชาวบ้านพบว่าลึกลงไปเพียง 40-100 เซนติเมตร ยังได้พบเปลือกหอยทะเลชนิด

² วรรณิการ์ ดันประเสริฐ และคณะ, รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช, (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540), หน้า 48.

³ แหล่งเรือจมแหล่งอื่นๆ ทางภาคใต้ฝั่งตะวันออกซึ่งนักวิชาการรับรองแล้วในปัจจุบันคือแหล่งเกาะสมุย จังหวัดสุราษฎร์ธานี แหล่งอำเภอปากพนัง จังหวัดนครศรีธรรมราช และแหล่งอำเภอรอนดง จังหวัดสงขลา; ดูเรื่องเดียวกัน, หน้า 75-76.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 47.

ต่างๆ หักถมกันอยู่มากมาย⁵ นอกจากนั้นชื่อสถานที่บางแห่งก็ยังบ่งชี้ถึงความเกี่ยวพันอยู่กับทะเลเช่น เช่น อ่าวนางห้อง อ่าวทุ่งครก ในอ่าว นอกอ่าว⁶ ขณะเดียวกันก็ยังมีตำนานกำเนิดชื่อบ้านและชื่อสถานที่บางแห่งที่ช่วยยืนยันความเป็นไปได้ข้างต้นเช่นกัน⁷

เมื่อพิจารณาจากสภาพภูมิศาสตร์ (เส้นทางเดินเรือ) หลักฐานโบราณคดี และตำนานต่างๆ ดังกล่าวทำให้กล่าวได้ว่าการก่อตั้งชุมชนถาวรในเขตพรุครั้งนั้นอาจเกิดขึ้นแล้วในยุคประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ไรก็ดี ชุมชนดังกล่าวก็น่าจะเป็นชุมชนเล็กๆ ที่มีความอ่อนไหวต่อภัยธรรมชาติและโรคระบาดเป็นอย่างมาก เพราะมีตำนานบอกเล่าถึงสถานที่แห่งหนึ่งเรียกว่า “ควนเขอผี” (ควนเขอผี) ซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษที่ใช้ล้างศพผู้เสียชีวิตด้วยโรคระบาดมาอย่างยาวนานอย่างน้อย 200 ปี⁸

ชื่อเครื่องปรากฏในเอกสารราชการครั้งแรกใน “ทำเนียบข้าราชการนครศรีธรรมราช” พ.ศ.2354 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เอกสารระบุถึงเครื่องในนาม “บางเครื่อง” มี “นายที่” และ “รองที่” บรรดาศักดิ์ชั้น “หมื่น” เป็นผู้ดูแลเก็บเกี่ยวผลประโยชน์⁹ เอกสารนี้แสดงให้เห็นว่าฐานะของเครื่องสมัยยุคต้นรัตนโกสินทร์พัฒนาเป็นหมู่บ้านซึ่งเป็นสังคมที่มีระบบและโครงสร้างที่ซับซ้อนแล้วในระดับหนึ่ง แม้อาจมีผู้คนอาศัยอยู่ไม่มากนักก็ตาม

หลังจากนั้นมา ชุมชนเครื่องก็ไม่ถูกกล่าวถึงในเอกสารราชการใดๆ อีกกระทั่งถึงการจัดการปกครองท้องถิ่นในสมัยรัชกาลที่ 5 การหายไปเช่นนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นเพราะราชการเข้าควบคุมและใช้ทรัพยากรในชุมชนได้ยาก เนื่องจากการคมนาคมที่ยากลำบาก เอกสารของท้องถิ่นระบุว่าจนถึง พ.ศ. 2450 แล้ว “คนภายนอกที่จะไปมาหาสู่กับคนในตำบลนี้สมัยนั้นมีความลำบากและกันดารมาก โดยการเดินทางไปมาอาศัยทางเรือเพียงทางเดียวเท่านั้น...ถ้าไม่จำเป็นจริงๆ ไม่ค่อยมีคนอยากเข้ามามาก

⁵นิคม ภูสกูลสุข และอัมพร แก้วหนู, “พรุควนเครื่อง: จากพรุเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่.” วารสารแลได้ (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537), หน้า 23.

⁶กลิ่น ทองกลีบ, หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง (นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534; พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเครื่อง วันที่ 27 ตุลาคม 2534), หน้า 12; และ บรรจง วงศ์เขียว, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเครื่อง. (ม.ป.ท.: 2537), หน้า 7.

⁷ดูตำนานต่างๆ ในประเด็น “วัฒนธรรมความเชื่อ” หน้า 10-12.

⁸องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเครื่อง อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช. (เอกสารอัดสำเนา: ม.ป.ท., ม.ป.ป.), หน้า 6.

⁹มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, “ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช,” ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ.1173 (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514), หน้า 95.

นัก”¹⁰ ด้วยเหตุนี้ผู้ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในเครื่องแรกๆ ส่วนใหญ่จึงเป็นคนที่หลบหนีภาษีอากร และ
ค่าราชการ และหนีคดีอาญามาจากชุมชนรายรอบ เช่น ทะเลน้อย, ควนขนุน, ชะอวด, ปากพนัง เป็นต้น
ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวว่า ชุมชนพุมฤคเริงในอดีตรั้งมีความสืบเนื่องกับปัจจุบันมีอายุเพียง 3 ชั่ว
อายุคน กล่าวคือสามารถย้อนไปได้จากคนรุ่น 50-60 ปีในปัจจุบันได้ถึงรุ่นปู่ย่าตายายเท่านั้น¹¹ เมื่อ
คำนวณอย่างยาวนานที่สุด สามรุ่นที่วานี้อาจกินเวลาได้ไกลไปจากปัจจุบันเพียง 150 ปี สอดคล้องกับ
คำบอกเล่าของชาวบ้านอีกคนหนึ่งซึ่งบอกว่าบ้านเรือนกลุ่มแรกๆ ในเขตชุมชนพุมฤคเริงนั้นเกิดขึ้นเมื่อ
ประมาณ 150 ปีที่ผ่านมา โดยกลุ่มบ้านกลุ่มแรกๆ อยู่ที่ควนชิง¹² นั่นก็แสดงว่าชุมชนที่เคยดำรงอยู่เมื่อ
ครั้งรัชกาลที่ 2 ได้ล่มสลายลงไปด้วยเหตุใดเหตุหนึ่ง

ความทรงจำของชาวบ้านระบุว่า ชุมชนบนควนชิงเคยประสบวิกฤติใช้ทรัพยากรอย่างหนักมาครั้ง
หนึ่ง มีผู้คนล้มตายมาก ผู้ที่เหลือจึงอพยพออกไปอยู่ควนอื่นๆ และต่างท้องถิ่น ทั้งควนชิงให้ร้างอยู่ยาว
นาน กระทั่งเมื่อปี พ.ศ.2478 จึงได้มีผู้อพยพเข้าไปยึดพื้นที่อยู่อาศัยอีกครั้ง¹³ เหตุการณ์นี้สอดคล้องกับ
บริบทการเติบโตของชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบรายรอบเครื่องที่ในทศวรรษ 2470 เริ่มไม่มีที่ดินรองรับการ
ขยายตัวของประชากรมากนัก เพราะนอกจากจำนวนประชากรที่เพิ่มมากขึ้นแล้ว ที่ดินว่างเปล่าและยัง
ไม่มีผู้จับจองทั้งหมดก็ถูกอ้างสิทธิไปเป็นของรัฐตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการหวงห้ามที่ดินรกร้างว่าง
เปล่าอันเป็นสาธารณสมบัติของแผ่นดิน พ.ศ.2478 เพื่อกันที่ดินไว้เพื่อสาธารณประโยชน์หรือใช้ในราช
การโดยเฉพาะ¹⁴ ผู้คนจากรอบๆ ทะเลสาบสงขลาเหล่านี้จึงมุ่งหน้ามาจับจองที่ดินด้วยคุณภาพในเขตพ
ุมฤคเริงมากขึ้น ขณะเดียวกันผู้หลบหนีคดีความและภาษีก็ยังคงทยอยกันเข้ามาอยู่เป็นระยะๆ แม้จะต้อง
พบเจอกับการปราบปรามของเจ้าหน้าที่บ้างเป็นครั้งคราว แต่การเข้ามาอยู่ในเครื่องก็มีโอกาสถูกจับกุม
น้อยกว่าที่อื่นๆ

ในทศวรรษ 2470 เครื่องเป็นตำบลขึ้นอยู่กับกิ่งอำเภอชะอวดซึ่งได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ.2466
ภายหลังจากที่เคยขึ้นกับอำเภอร่อนพิบูลย์มาอย่างยาวนาน ต่อมาเมื่อปี พ.ศ.2488 ถูกยุบรวมเป็น

¹⁰ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 10.

¹¹ เขียม เพ็งหนู, สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2544.

¹² แคล้ว นาคนวน, สัมภาษณ์, 25 ธันวาคม 2544.

¹³ องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, เรื่องเดิม.

¹⁴ ก่อนหน้านั้นก็มีกฎหมายลักษณะนี้ออกมา แต่การบังคับใช้ในท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลาคงยังไม่เข้มงวดนัก
คือ พ.ร.บ.รักษาป่า พ.ศ.2456 และกฎข้อบังคับวางระเบียบวิธีการจัดการรักษาป่า พ.ศ.2456 ต่อมากฎหมายทั้งสอง
ฉบับแก้ไขเพิ่มเติม และถูกบังคับใช้อย่างจริงจังโดย พ.ร.บ.รักษาป่า ฉบับที่ 2 พ.ศ.2479 ดู พิเชฐ แสงทอง, “ศึกษา
ลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ,” (วิทยานิพนธ์ศิลป ศา
สตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545), หน้า 106.

ตำบลท่าเสม็ด และกลับมาเป็นตำบลอีกครั้งเมื่อมีการยกฐานะชะอวดขึ้นเป็นอำเภอในปี พ.ศ. 2495 หลังจากนั้นเครื่องก็มีความใกล้ชิดกับศูนย์อำนาจที่ชะอวดมากขึ้น มีการออกเอกสารสิทธิ์ให้แก่ชาวบ้านขึ้นเป็นครั้งแรกในห้วงเวลานี้ ต่อมาจึงมีโครงการพัฒนาต่างๆ เข้ามา เช่น การขุดลอกคลอง การสร้างถนน เป็นต้น การพัฒนานี้ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องจนถึงทศวรรษที่ 2520 ที่เกิดสถานีอนามัย, สถานีตำรวจ และโรงเรียนประถมเพิ่มขึ้นจากเดิมที่มีอยู่เพียง 2 โรง

ในห้วงเวลาเดียวกันนี้เองที่เกิดวิกฤติภัยกับทรัพยากรเครื่องครั้งใหญ่ๆ หลายครั้ง เช่น เกิดพายุและไฟไหม้ป่าพรเมื่อ พ.ศ.2487 โดยไฟคุ้ไหม้อยู่ยาวนานหลายเดือน ทำให้ประสบปัญหาน้ำในพรแห้งสูญเสียพันธุ์สัตว์ที่ชาวบ้านเคยล่าหาเลี้ยงชีพ ภัยลักษณะนี้เกิดขึ้นซ้ำอีกในปี พ.ศ.2518 และที่ร้ายแรงที่สุดคือปี พ.ศ.2545 วิกฤติภัยระลอกแล้วระลอกเล่าเหล่านี้ทำให้ผู้คนอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นเป็นระยะๆ เพราะทรัพยากรถูกทำลายลงไปมาก บ้างก็ขาดแคลนที่ดินอุดมสมบูรณ์สำหรับการเพาะปลูก ทำให้เกิดปัญหาความยากจนตามมา เครื่องจึงเป็นชุมชนที่จำนวนประชากรมีแนวโน้มลดลงเรื่อยๆ

การก่อร่างสร้างตัวตน

อัตลักษณ์ (Identity) หรือตัวตน คือมโนทัศน์ที่อาจใช้พิจารณาความเข้มแข็งของชุมชน อัตลักษณ์มีความเป็นพลวัตอยู่ในตัวเอง เพราะเป็นสิ่งที่กระบวนการทางสังคมสร้างและให้นิยามความหมาย อัตลักษณ์จึงอาจจะมีความคงที่อยู่ในกาลเทศะหนึ่ง หรือปรับเปลี่ยนแปลงรูปไป ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ซึ่งเจ้าของอัตลักษณ์นั้นมีกับผู้อื่นหรือปัจจัยแวดล้อมอื่นๆ ภายใต้ความสัมพันธ์นี้ อัตลักษณ์จึงเป็นความตระหนักรู้ว่าตัวเองเป็นใคร และคนอื่นเป็นใคร ควรจะสัมพันธ์กันอย่างไร ทั้งนี้กระบวนการเกิดขึ้นของอัตลักษณ์จะเกิดการก่อร่างสร้างตัวมาจากสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ของถิ่นที่อยู่ กระบวนการสืบทอดสานต่อความเชื่อ ประเพณี และอุดมการณ์ เป็นต้น

1. ภูมิศาสตร์สร้างอัตลักษณ์

เนื่องจากเป็นชุมชนที่อยู่ในเขตป่าพร เครื่องจึงมีความแตกต่างกับชุมชนทั่วไปในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาอย่างชัดเจนในด้านภูมิศาสตร์ กล่าวคือเป็นชุมชนที่ถูกโดดเดี่ยวเพราะมีป่าพรและสภาพน้ำท่วมขังตลอดปีห้อมล้อมเอาไว้ อย่างไรก็ตาม ด้านกลับของสภาพภูมิศาสตร์เช่นนี้ก็ทำให้เครื่องเป็นตำบลเล็กๆ ที่มีพื้นที่หลากหลาย 3 ลักษณะ คือเป็นควนสูง, ที่ราบ และที่ลุ่มน้ำท่วมขัง ทำให้ทรัพยากรของชุมชนมีความหลากหลายตามไปด้วย เช่น บนที่ควนสูงและที่ราบจะมีไม้เนื้ออ่อนและเนื้อแข็ง เช่น

ชิง, ตะเคียน, ชุมพระ, หว่าหิน¹⁵ และไม้ผลเช่น สะตอป่า ลูกเนียงป่า ขนุน ทุเรียน รวมทั้งต้นไม้ใหญ่ซึ่งมีฝังบ้างทำรังจะเรียกว่า "ต้นยวนผึ้ง" เป็นต้นไม้ที่มีค่ามหาศาลสำหรับผู้ที่ได้ครอบครอง

นอกจากนั้นในป่านี้จะชุกชุมไปด้วยสัตว์จำพวกช้าง กวาง เสือ กระเจง ไก่ป่า หมูป่า นกยางรดนกเป่า และนกเงือก ฯลฯ ส่วนในพื้นที่พรุ นอกจากหญ้าจำพวกปรีอ ราไฟ กัลปนะ ซึ่งสูงระดับท่วมหัวช้าง และหญ้าที่มีประโยชน์ทางเศรษฐกิจอย่างสูงอย่างกระจุดแล้ว ยังมีไม้ที่ใช้ประโยชน์ได้เรียกว่าปาไม้น้ำ เช่น ไม้ทิ้งทวด ไม้เสม็ด ไม้จิก ไม้เมา และไม้เถียะ¹⁶ และไม้เตียว ไม้แรด (โดยเฉพาะไม้เตียวนั้นชาวบ้านจะนำไปหีบเป็นน้ำมันเพื่อใช้สำหรับประกอบอาหารได้)¹⁷ สัตว์น้ำก็มีปลาน้ำจืด เช่น ปลาช่อน ปลาหมอ ปลาตุ๊ก และปลาลำพันซึ่งเป็นปลาที่ขึ้นชื่อและถือเป็นเอกลักษณ์ของชุมชนเคร็ง¹⁸ ขณะที่ทุ่งราบมีพื้นที่ทุ่งหญ้าสำหรับเลี้ยงสัตว์ที่กว้างขวางกินอาณาบริเวณหลายพันไร่

ที่ราบลุ่มมีน้ำขัง หรือเป็นที่พรุ และเป็นพื้นที่ส่วนใหญ่ของชุมชนเหล่านี้ ถ้ามองอย่างผิวเผินอาจทำประโยชน์อะไรไม่ได้ แต่พื้นที่ส่วนนี้เองที่หล่อเลี้ยงชุมชนมาอย่างยาวนาน ผลผลิตจากพื้นที่อันหลากหลายนี้เอื้ออำนวยให้ชุมชนเคร็งซึ่งในยุคที่ยังมีครัวเรือนไม่มากนักสามารถดำรงอยู่ได้แม้ว่าจะต้องแบ่งผลผลิตส่วนหนึ่งส่งให้แก่ราชการด้วย (เฉพาะภาษีน้ำผึ้งและภาษีของป่านั้น เพิ่งดไปเมื่อ พ.ศ. 2470 นี้เอง)¹⁹

ผลผลิตจากธรรมชาติซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายเหล่านี้มีมากพอที่ชาวเคร็งจะนำไปแลกเปลี่ยนผลิตผลซึ่งชุมชนไม่สามารถผลิตได้อย่างเพียงพอกับชุมชนรอบนอก โดยเฉพาะชาวนั้น ก่อนทศวรรษ 2470 ชาวเคร็งยังไม่สามารถผลิตเองได้อย่างพอเพียงเพราะสภาพพื้นที่ยังไม่เอื้ออำนวย ชาวเคร็งจึงอาศัยทรัพยากรที่หลากหลายซึ่งชุมชนรอบทะเลสาบขาดแคลน เช่น กระจุดเคร็ง, หัวมันเคร็ง ปลาร้าเคร็ง น้ำผึ้งเคร็ง และไม้เสม็ดเคร็ง เป็นต้น เป็นสิ่งแลกเปลี่ยน โดยชุมชนที่ชาวเคร็งสัมพันธ์แลกเปลี่ยน

¹⁵ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา (สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540), หน้า 25.

¹⁶เชือน ศิวโรจน์, "ตำนานตะเคียะตำนานช้างทุ่ง." หนังสือที่ระลึกในดสังสรรค์ครั้งที่ 30, 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร, หน้า 79.

¹⁷ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, เรื่องเดิม.

¹⁸ปลานชนิดนี้จะไม่มีเกล็ดเหมือนปลาตุ๊ก แต่มีขนาดตัวโตและยาวกว่า สีแดงคล้ำออกดำ มีลายดอกสีขาวมุดเป็นจุดๆ หัวลำตัว เนื้อมันอร่อย

¹⁹ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, เรื่องเดิม.

กันตลอดมาในประวัติศาสตร์ก็คือ ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนท่าเสม็ด (ชะอวด) และชุมชนปากพนัง²⁰ และระโนด

ในแง่เศรษฐกิจและทรัพยากร เครื่องจึงเป็นชุมชนหนึ่งที่มีความมั่นคงในตัวเองสูง แม้ว่าจะขาดแคลนข้าว แต่อาศัยความได้เปรียบด้านทรัพยากรธรรมชาติที่แตกต่างกับท้องถิ่นอื่น เครื่องจึงสามารถสร้างอำนาจต่อรองและการยอมรับจากชุมชนรอบนอกได้ ผลิตผลหลายอย่างจึงมีชื่อที่บ่งชี้ความเป็นเครื่องโดยเฉพาะ

อย่างไรก็ดี ลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นป่าพรุ ชาวเครื่องก็ต้องต่อสู้กับ “โรคภัย” ที่แปลกต่างไปจากชุมชนอื่นๆ ด้วย ดังเช่น “น้ำพรุ” และ “ยุ้งพรุ” ที่เป็นสาเหตุของ “โรคเท้าช้าง” ทำให้โรคนีกลายเป็น “โรคประจำตัว” ของคนเครื่องไปในที่สุด ซึ่งชาวบ้านเองก็ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีสมาชิกเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน²¹

นอกจากนั้น ยุ้งพรุ ยังเป็นอุปสรรคต่อชีวิตประจำวันของคนเครื่องด้วย เพราะพวกเขาต้องต่อสู้กับยุงตลอดทั้งกลางวันและกลางคืน ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า ตกเย็นก็ต้องก่อกองไฟใต้ถุนเรือนกันแล้ว เพราะยุงเริ่มชุม ยิ่งตกกลางคืนยุงยิ่งมากขึ้นหลายสิบเท่า ชีวิตประจำวันของชาวเครื่องจึงสัมพันธ์กับกองไฟใต้อย่างแน่นแฟ้น²² กลิ่นควันไฟจึงติดตัวชาวเครื่องอย่างยากที่จะกำจัดไปได้ง่ายๆ จนชาวบ้านท้องถิ่นอื่นเรียกกลิ่นนี้ว่า “กลิ่นเครื่อง” ด้วยเหตุนี้โรคเท้าช้างและกลิ่นเครื่องจึงเป็นสิ่งที่ผู้คนจากท้องถิ่นอื่นๆ ใช้เป็นเครื่องมือหนึ่งในการแบ่งแยกความเป็นคนเครื่องออกจากกลุ่มอื่น ซึ่งชาวเครื่องเองก็ยอมรับการแบ่งแยกนั้นโดยมองว่าเป็นโรคภัยและกลิ่นธรรมดาที่พวกเขาไม่สามารถปฏิเสธได้

2. ประวัติศาสตร์มีบอก

ความสืบเนื่องของประวัติศาสตร์ชุมชนเป็นปัจจัยหนึ่งที่จะทำให้ชุมชนสามารถใช้อ้างอิงเพื่อนิยามความหมายตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองได้ แต่สำหรับชุมชนเครื่อง พวกเขารู้ดีว่าสมาชิกในชุมชนต่างเป็นลูกร้อยพ่อพันแม่ที่อพยพมาจากคนละทิศละทาง ชุมชนของพวกเขาไม่มีรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานเหมือนกับชุมชนในกลุ่มทะเลสาบสงขลาชุมชนอื่นๆ นอกจากนั้นยังเป็นชุมชนโดดเดี่ยวที่การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบไม่อาจเป็นไปได้ง่ายๆ การณ์นี้ชุมชนจึงมีกระบวนการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาเพื่ออธิบายตัวเอง โดยพยายามปะติดปะต่อเรื่องราวจากหลักฐานต่างๆ ที่ค้นพบ เช่น การขุดพบเปลือกหอย, การค้นพบวัตถุโบราณชนิดต่างๆ เช่น ถ้วยชาม เครื่องเคลือบ และพระพุทธรูป, ที่

²⁰ พอลดา แก่นแก้ว, “ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ. 2439-2525.” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528), หน้า 53; กล้า สังข์ทอง, สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544; ชาญณรงค์ หนูช่วย, สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.

²¹ เสง สดเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546 และ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²² ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ราบบนควนเค็ง (ซึ่งมีร่องรอยของสิ่งปลูกสร้าง) เป็นต้น โดยการอธิบายว่าบริเวณนี้เคยติดทะเล และเป็นเส้นทางเดินเรือที่คนนานาชาติเดินทางผ่าน ดังเช่น ตำนานเรื่อง “พระชีแพง” ที่เล่าว่ามีพระคุณเจ้าจากกรุงสุโขทัยองค์หนึ่งชื่อพระแพงได้เดินทางผ่านมาโดยเรือใบ มาเห็นเกาะๆ หนึ่ง (คือควนเค็ง-หมู่ที่ 11 ปัจจุบัน) มีสถานที่อันร่มรื่นและสวยงาม กลางเกาะสูงมีลานกว้าง มีต้นไม้ขึ้นร่มรื่น และรอบๆ เกาะมีหาดทรายขาวสะอาดสวยงามมาก มีเรือวิ่งผ่านไปมาเสมอ เป็นที่เยียบสงบดี เหมาะสำหรับปฏิบัติธรรมมาก พระแพงจึงตัดสินใจขึ้นมาตั้งสำนักอยู่บนยอดเขาสูงกลางของควนเค็ง ต่อมาชาวบ้านเรียกชื่อยอดเขาสูงนี้ว่าภูเขาชีแพง หรือภูเขาห้ายโมสท์ ท่านปฏิบัติธรรมเคร่งครัดมากทำให้ชาวเรือที่แล่นเรือไปมาค้าขายเคารพนับถือทั่วกัน ต่อมาชาวเรือเหล่านั้นจึงได้บรรทุกอิฐหน้าวัวจากกรุงสุโขทัยเอามาช่วยสร้างวัดจนรุ่งเรือง²³

ตำนานเรื่องนี้แพร่หลายมาตั้งแต่เมื่อไรไม่อาจสืบสาวได้ แต่เห็นได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ด้วยเรื่องเล่าที่สามารถตอบคำถามที่ชุมชนอื่นๆ อาจมีข้อสงสัยต่อชุมชนเค็งได้ทุกมิติ ตำนานทำหน้าที่อธิบายว่านอกจากเค็งจะไม่ใช่ชุมชนโดดเดี่ยวแล้ว ยังเป็นชุมชนที่มีโอกาสได้ต้อนรับผู้คนจากแดนไกลซึ่งมีอารยธรรมมาก่อน ซึ่งการสร้างคำอธิบายนี้ตรงกับข้อสันนิษฐานของนักวิชาการที่ได้เข้าไปศึกษาวิจัยชุมชนในภายหลัง การรื้อฟื้นเรื่องนี้ย่อมทำให้ชาวเค็งมั่นใจในตัวเองมากยิ่งขึ้น

ตำนานอีกตำนานหนึ่งคือ เรื่อง “อ่าวนางห้อง” แพร่หลายเมื่อทศวรรษ 2480 หลังได้รับการบอกเล่าจากคนทรง ตำนานเล่าว่าอ่าวนางห้องซึ่งปัจจุบันคือบริเวณพรุอันกว้างขวางทางด้านทิศใต้ของควนเค็งซึ่งชาวบ้านใช้เป็นเส้นทางติดต่อกับทะเลน้อยนั้น เกิดขึ้นจากเพชรแก้วพร้อมด้วยน้องชายชื่อเพชรพลอย น้องสาวชื่อนางห้อง และญาติผู้ใหญ่ชื่อจอมเฒ่าได้นำเรือสำเภาบรรทุกสิ่งของเพื่อจะไปร่วมบูชาพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช แต่เคราะห์ร้ายเรือต้องลมพายุแตก และล่มลงแถบควนเค็ง นางห้องติดอยู่ในเรือและจมน้ำตาย ชาวบ้านจึงเรียกสถานที่เรือแตกว่าอ่าวนางห้อง ส่วนเพชรแก้วกับเพชรพลอยเกาะขอนไม้หาดได้ จึงขึ้นไปปักหลักใช้ชีวิตอยู่บนเกาะ ต่อมาเกิดพายุพัดไม้หาดปลัดไปในทะเลด้านตะวันออก ขอนไม้ไปเกยตื้นอยู่ที่แห่งหนึ่ง ปัจจุบันที่แห่งนั้นกลายเป็นชุมชนชื่อ “บ้านขอนหาด”²⁴

จะเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้เป็นตำนานที่มี “โครงเรื่อง” เหมือนกับตำนานของชุมชนจำนวนมากในลุ่มทะเลสาบสงขลาที่พยายามสร้างความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของชุมชนในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา มาตั้งแต่โบราณ ทั้งยังสะท้อนถึงความพยายามอธิบายถึงกำเนิดของชุมชนใกล้เคียงอย่างชุมชนขนหาด (ซึ่งเกิดขึ้นหลังชุมชนเค็ง แต่พัฒนาเร็วกว่ามาก เพราะเป็นชุมชนริมทางรถไฟ) ว่ามีความสืบเนื่องมาจากการเติบโตของเค็ง ซึ่งสำหรับชุมชนที่เกิดขึ้นมา

²³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 24-25.

²⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-26.

จากเกาะในทะเล ปราศจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม จินตนากรรมในลักษณะนี้เป็นสิ่งจำเป็น เพราะถือเป็นสิ่งที่จะทำให้พวกเขารู้สึกมั่นใจที่จะอยู่ในชุมชนและออกไปปฏิสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก

3. วัฒนธรรมการเมือง

เนื่องจากเป็นชุมชนที่เข้าถึงยาก และลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นรอยต่อของ 3 จังหวัด เครื่องจึงมีโอกาสดำรงและเป็นที่พักแรมแก่ผู้คนหลากหลาย ทั้งคนจากชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง อำเภอชะอวด ชาวนาจากอำเภอระโนด อำเภอหัวไทร อำเภอเชียรใหญ่ และตำบลทะเลน้อย เครื่องจึงเป็นชุมชนที่มีความผสมผสานของวัฒนธรรมที่หลากหลาย ขณะเดียวกันการที่มีคนหลายกลุ่มเข้ามาก็ทำให้มีผู้นำที่หลากหลายไปตามจำนวนกลุ่มผู้คนด้วย กล่าวคือในวิถีของการอพยพแสวงหาที่ทำกินและแสวงหาพื้นที่ตั้งชุมชนในอดีตนั้น กลุ่มหนึ่งๆ จำเป็นต้องมีผู้นำกลุ่มที่สามารถรับผิดชอบความปลอดภัย มีอำนาจและบารมีที่จะจัดการให้เกิดความยุติธรรมในการสรรหาใช้ทรัพยากรให้แก่สมาชิกในกลุ่มได้ ในแง่นี้เมื่อเครื่องประกอบด้วยกลุ่มคนที่หลากหลาย ผู้นำที่มีบารมีจึงย่อมจะกระจายออกไปตามจำนวนกลุ่มด้วย กำนันในชุมชนเครื่องจึงมีหลายกลุ่มตระกูลสลับสับเปลี่ยนกันไป เช่น สกุล "ภิรมย์รักษ์" สกุล "ดูลยา" สกุล "แว่นนาค" สกุล "พรหมพิทักษ์" สกุล "ผิวขาว" และสกุล "ประดิษฐ์" และแต่ละสกุลก็ไม่สามารถสืบทอดอำนาจจนกระทั่งสามารถผูกขาดตำแหน่งกำนันได้อย่างต่อเนื่องหลายรุ่น แต่จะสลับสับเปลี่ยนกันระหว่างกลุ่มสกุล เช่น สกุล "ภิรมย์รักษ์" (นายหนู ภิรมย์รักษ์) ซึ่งเป็นกำนันคนแรกที่ชาวบ้านสืบสาวได้ ก็ไม่สามารถส่งทอดตำแหน่งกำนันให้แก่ทายเลณ ภิรมย์รักษ์ ซึ่งเป็นบุตรชายได้ ก่อนนายเสนได้เป็นกำนันจึงมีคนอีก 2 สกุลเข้ามาคั่น คือนายผ่าย ดูลยา และนายเอียด คงเรือง หลังสมัยนายเสนแล้วก็มีสกุล "แว่นนาค" และ "พรหมพิทักษ์" เข้ามาคั่นอีก ต่อมาสกุล "ภิรมย์รักษ์" จึงได้เป็นกำนันอีกครั้ง คือนายหนูจันทร์ ภิรมย์รักษ์ หลังจากนั้นเกือบ 100 ปี สกุล "ภิรมย์รักษ์" จึงได้เป็นกำนันอีก คือนายเอกพจน์ (ตือ) ภิรมย์รักษ์ กำนันคนปัจจุบัน

ปรากฏการณ์ดังกล่าวข้างต้นนี้เกิดขึ้นเพราะมีอำนาจสองชั่วซึ่งดำรงและเคลื่อนไหวอยู่เป็นคู่ขนานกัน กล่าวคือขณะที่กำนันซึ่งเป็นผู้มีอำนาจอย่างเป็นทางการ (ในระยะแรกเป็นคนที่รัฐส่งมาจาก อ.ร่อนพิบูลย์ และ ต.ท่าเสม็ด) สามารถมีอำนาจเหนือชุมชนโดยมีการรับรองจากราชการ ก็ยังมีผู้นำตามประเพณีคนอื่นๆ ที่มีอำนาจบารมีในการจัดการกับชีวิต ความขัดแย้ง และการแบ่งสรรทรัพยากรของคนในชุมชนอยู่ด้วย

ความโดดเด่นของผู้นำตามประเพณีเกิดขึ้นเพราะสามารถให้การช่วยเหลือสมาชิกในชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพและรวดเร็วมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับผู้นำที่เป็นทางการ โดยเฉพาะปัญหาที่เกิดจากความพยายามเข้ามาจัดการโดยราชการซึ่งผ่านมาทางผู้นำที่เป็นทางการ เช่นกำนัน และผู้ใหญ่

บ้าน และเจ้าหน้าที่เก็บภาษี ดังเช่น การออกรับหน้าแทนชาวบ้านเมื่อกำนันและหรือเจ้าหน้าที่เข้ามา
เร่งรัดเก็บภาษีซึ่งชาวบ้านมักไม่มีเงินจ่ายติดต่อกันหลายๆ ปี²⁵

ด้วยเหตุนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าปัญหาความขัดแย้งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนมักจะถูกจัดไปด้วยผู้
นำตามประเพณีเป็นส่วนใหญ่ ประสิทธิภาพของกฎหมายในการแก้ไขความขัดแย้งดูเหมือนจะเกิดขึ้น
น้อยมาก เพราะผู้นำที่เป็นทางการไม่ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับอำเภอย่างใกล้ชิดเพียงพอ หน้าที่ของ
ผู้นำที่เป็นทางการในความทรงจำของชาวบ้านจึงมักจะเป็นเพียงเรื่องราวของการเก็บภาษีและการสำ
มะโนประชากรมากกว่าจะเป็นการแก้ไขความขัดแย้งในการใช้/แบ่งสรรทรัพยากร ซึ่งผู้นำตามประเพณี
มีและเป็นที่ต้องการของชาวบ้านมากกว่า โดยเฉพาะการเก็บภาษีนั่น กำนันเป็นเสมือนเจ้าภาษีนาย
อากรที่ผูกขาดการประมูลภาษีน้ำผึ้งมาโดยตลอด เมื่อเป็นเช่นนั้น จึงไม่แปลกที่ชาวบ้านจะรู้สึกว่ากำนัน
ไม่ใช่คนของชุมชน แม้ว่าจะมีบ้านเรือนอยู่ในชุมชนก็ตาม²⁶

ผู้นำตามประเพณี นอกจากจะให้การช่วยเหลือคนในชุมชนซึ่งมีปัญหากับทางการแล้ว ยัง
สามารถให้การช่วยเหลือคนที่มีปัญหาจากชุมชนอื่นๆ ที่อพยพหรือหลบหนีเข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนเครืง
ด้วย คนเหล่านี้บางส่วนมักจะหนีคดีอาญา หรือหนีค่าราชการมาเช่นเดียวกัน ชาวบ้านในชุมชนใกล้เคียง
เลยเล่าว่า พอรู้ข่าวว่าตำรวจจะมาจับ ทุกคนก็จะหนีถึงเครืง จนมีคำพูดติดปากว่า “หนีอบนาย (หลบ
หนีตำรวจ) ให้ไปเครืง”²⁷ ด้วยเหตุนี้ผู้นำตามประเพณีจึงมีเครือข่ายที่กว้างขวางไปยังชุมชนรายรอบ
เช่น ชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง ชุมชนร้อนพิบูลย์ อำเภอลำทะเมนชัย ชุมชนการะเกด ชุมชนหัวไทร ชุม
ชนควนชะลิก จังหวัดนครศรีธรรมราช, ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนพนางดุง ชุมชนแพรกหา อำเภอกวน
ขนุน จังหวัดพัทลุง, ชุมชนควา ชุมชนปลายคลอง ชุมชนทุ่งสงวน อำเภอรอนดง จังหวัดสงขลา ภายใต้
อำนาจบาบริของผู้นำตามประเพณี ชุมชนเครืงจึงเปรียบเสมือนเป็นศูนย์กลางในการปฏิบัติการต่างๆ
ที่รัฐมองอย่างไม่ไว้วางใจ เช่น การปล้นสะดม และการขโมยวัวควายเพื่อส่งไปจำหน่ายที่ไทรบุรี ก็เกิด
ความร่วมมือกันระหว่างโจรเครืงกับโจรจากชุมชนอื่นๆ โดยใช้เครืงเป็นทางผ่านและทางพักวัวควายก่อน
จะนำไปส่งให้แก่ผู้ซื้อ อาศัยเครือข่ายที่กว้างขวางของผู้นำตามประเพณี ขบวนการขโมยวัวควายจึง
สามารถรับ-ส่งสินค้าได้อย่างปลอดภัย เช่น เส้นทางลำเลียงวัวควายตั้งแต่เขตอำเภอยะใหญ่ และหัว
ไทร จะมีสายแจ้งข่าวความเคลื่อนไหวของเจ้าหน้าที่ตำรวจอยู่ตลอดรายทางตั้งแต่บ้านเขาพระบาท
ควนชะลิก ควนทะเลโม่ง จนถึงเครืง บนเส้นทางลำเลียงตั้งแต่เครืงถึงควนขนุนก็จะมีสายแจ้งข่าวอยู่
อีกสายหนึ่งตั้งแต่บ้านหัวป่าเขียว บ้านซอนหาด และทะเลน้อย

²⁵ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁶ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²⁷ น้ำ ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

ความมีอำนาจการเมืองหรือพระคุณต่อชาวบ้านนี้เอง ทำให้ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2470 เป็นต้นมา ผู้นำตามประเพณีของกลุ่มบ้านต่างๆ ได้รับการเลือกตั้งเป็นกำนันสลับสับเปลี่ยนกันไป อย่างไรก็ตาม ผู้นำตามประเพณีเหล่านี้ก็ยังไม่สามารถปรับเปลี่ยนหรือประสมประสานอำนาจที่เป็นทางการกับอำนาจที่เกิดขึ้นตามประเพณีได้อย่างลงตัวนัก ส่งผลให้ผู้นำยังคงคุ้นเคยกับการใช้อำนาจที่เกิดจากความเป็นผู้นำตามประเพณีซึ่งมีมาแต่เดิม จึงไม่อาจสนองต่อการแสวงหารายได้ของราชการได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วยด้วยเหตุนี้ การเงินอากร และค่าภาษีต่างๆ ซึ่งเคยให้กำนันเป็นคนเก็บรวบรวมไปส่งแก่ทางการจึงเปลี่ยนมาให้ชาวบ้านเดินทางไปเสียเองที่อำเภอตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา ทั้งนี้เพราะราชการได้ตระหนักถึงอำนาจการเมืองจากความเป็นผู้นำตามประเพณีของกำนันเหล่านั้นจึงระแวงว่าผลประโยชน์จะตกหล่น บางช่วงราชการจึงได้ลิตรอนอำนาจในการจัดเก็บและพิจารณาภาษีให้กับคนบางจำพวก (เช่น คนยากจน แร่นแค้น และผู้ช่วยทำทะเบียนสำมะโนครัว เป็นต้น) ของกำนันออกไป เมื่อมีการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด ในปี พ.ศ. 2466 เป็นต้นมา ชาวเคร็งจึงต้องรับภาระในการเดินทางอย่างยากลำบากไปจ่ายภาษีและเงินค่าราชการด้วยตนเองที่ทำการกิ่งอำเภอ²⁸ การณ์นี้แทนที่จะทำให้ราชการได้อัตราภาษีเพิ่มมากขึ้น กลับไม่เป็นเช่นนั้น เพราะสภาพที่ชาวบ้านไม่มีเงินตราอยู่ในมือมากพอและความยากลำบากในการเดินทางไปจ่ายภาษี ทำให้ชาวบ้านไม่ค่อยเต็มใจจะไปจ่ายเงินมากนัก อัตราภาษีที่ราชการได้จากเคร็งจึงเป็นจำนวนน้อยกว่าชุมชนอื่นๆ ในอำเภอชะอวดมาโดยตลอดแม้ในช่วงเวลาที่ราชการได้เปลี่ยนระบบภาษีจากเงินค่าราชการและอื่นๆ มาเป็นภาษีบำรุงท้องที่แล้วก็ตาม²⁹

ในปี พ.ศ. 2451 รัฐบาลได้ออกประกาศเรื่อง “ประกาศเปลี่ยนชื่อแขวง แคว้น และบ้าน” มีการวางแผนเรื่องการจัดการท้องที่ใหม่เพื่อแก้ปัญหาโจรผู้ร้ายในท้องที่ที่ห่างไกลและกำลังเจ้าหน้าที่มีน้อย รัฐบาลจึงให้อำนาจนายอำเภอ และปลัดอำเภอซ้าย-ขวา กำนัน ผู้ใหญ่บ้านซึ่งมีศเป็นหมื่นหรือขุนสามารถจับโจรผู้ร้าย สืบสวน ได้ส่วนคดีความได้ ความโดดเด่นของชุมชนเคร็งและอำนาจที่มั่นคงของผู้นำตามประเพณี ทำให้ประกาศฉบับนี้มีผลถึงชุมชนเคร็งหลังจากนั้นนานกว่าทศวรรษ โดยในปี พ.ศ. 2463 ทางราชการโดยอำเภอรัตนบุรีได้ส่งกำลังเจ้าหน้าที่ไปตั้งกองปราบปรามผู้ร้ายขึ้นในชุมชนทางด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ของชุมชนเคร็ง คือที่วัดหนองจิก ในเขตบ้านนางหลง เรียกว่า “กองกลาง” หัวหน้าตำรวจผู้เป็นผู้บังคับบัญชาสูงสุดของกองกลางมีศเป็นนายสิบพร้อมกำลังตำรวจ และกำนันผู้ใหญ่บ้านในชุมชนใกล้เคียงเป็นผู้ช่วยและผู้ประสานงาน³⁰

²⁸ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁹ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 51.

³⁰ กมล เต็มรัตน์, *ย้อนรอยชะอวด* (นครศรีธรรมราช : ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542), หน้า 6.

การปฏิบัติการของราชการดังกล่าวนั้นนอกจากสะท้อนให้เห็นถึงการดำเนินการตามกลยุทธ์ในการปราบปรามโจรผู้ร้ายในท้องถิ่นห่างไกลโดยการให้อำนาจอายอำเภอบเป็นผู้พิพากษาที่เริ่มดำเนินมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2451 แล้ว ยังสะท้อนให้เห็นถึงการพอกพูนของปัญหาโจรผู้ร้ายในชุมชนเครื่องอีกด้วย ผลปรากฏว่ามีโจรผู้ร้ายจากชุมชนเครื่องจำนวนหนึ่งหลบหนีคดีออกไปจากชุมชน ละทิ้งครอบครัว และที่ดิน ซึ่งจับจองเอาไว้จำนวนมากไปอาศัยอยู่ในชุมชนอื่นๆ เช่น ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนควนชะลิก และควนทะเลโมง เป็นต้น³¹

กระนั้นก็ตาม ในเวลาต่อมาของกลางที่วัดหนองจิกก็มีปัญหาเพราะในการควบคุมผู้ต้องหาคดีต่างๆ จะควบคุมไว้ที่วัดหนองจิก เมื่อได้ผู้ต้องหาจำนวนหนึ่งก็จะควบคุมตัวเดินทางจากวัดหนองจิกไปขึ้นรถไฟที่สถานีท่าเสม็ดหรือชะอวดซึ่งอยู่ไกลถึง 5 กิโลเมตร เพื่อไปพิจารณาคดีความที่อำเภออ่อนพิบูลย์ ระหว่างการเดินทางนั้นมักจะมีผู้ต้องหาหลบหนีเสมอ ทางอำเภออ่อนพิบูลย์จึงได้ย้ายกองกลางจากวัดหนองจิกไปตั้งอยู่ที่ทิศตะวันออกของสถานีรถไฟท่าเสม็ด (ที่ตั้งที่ว่าการอำเภอชะอวดปัจจุบัน) ในปี พ.ศ.2466 สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ ข้าหลวงเทศาภิบาลมณฑลนครศรีธรรมราชจึงได้ยกกระบวนชุมขนท่าเสม็ดขึ้นเป็นกิ่งอำเภอชะอวด อยู่ภายใต้การปกครองของอำเภออ่อนพิบูลย์อีกชั้นหนึ่ง เครื่องจึงมาขึ้นกับกิ่งอำเภอชะอวด³²

ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่อำนาจรัฐเข้าถึงได้ยากดังกล่าวนี้นำมาก่อนทศวรรษที่ 2460 ชุมชนเครื่องเป็นชุมชนชายขอบซึ่งมีความมั่นใจในตัวเองเป็นอย่างสูง ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งตั้งหรือเปลี่ยนนามสกุลตัวเองให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วย เช่น “ทองเครื่อง”, “เครื่องนิคม”, “อ่อนเครื่อง” เป็นต้น กระทั่งปลายทศวรรษ แม้ราชการจะพยายามเข้ามาใกล้ชิดเครื่องมากขึ้นโดยการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด แต่ราชการก็ต้องยอมรับในตัวตนบางอย่างของชุมชนเครื่อง เช่น จำยอมอนุญาตให้ดื่มเหล้าที่บ้านเพื่อการดื่มกินภายในชุมชน เพราะเหล้าชนิดนี้สัมพันธ์กับวิถีการผลิตของชาวเครื่องแทบจะแยกไม่ออก ผู้ชายชาวเครื่องจำนวนมากต้องดื่มเหล้าเพื่อให้มีเรี่ยวแรงในการทำงาน กระทั่งมีคำกล่าวยกย่องชายเครื่องขึ้นมาคนหนึ่งแพร่กระจายอยู่ในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาว่าเป็น “แบบอย่างที่ดี” ของคนเมาแต่ไม่เสียการทำงาน คำพูดดังกล่าวคือ “เมาให้เหมือนสงคฺเครื่อง ดีให้เหมือนเหล้าตะเคียว”³³

จนกระทั่งเมื่อถึงทศวรรษที่ 2480 รัฐมีความมั่นใจมากขึ้นว่า อำนาจรัฐที่ได้วางหลักประกันอย่างจริงจังมาตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 นั้นอาจสามารถควบคุมเครื่องได้แล้วโดยสิ้นเชิง จึงถืออำนาจเข้าไปใช้ทรัพยากรกระจุกซึ่งเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชาวเครื่องมาอย่างยาวนาน โดยส่งนักโทษขึ้นดีจาก

³¹ คำ รักแก้ว, สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2546.

³² กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

³³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

ทัศนสถานควนกุฎ จ.พัทลุง ไปถอนกระจุตเพื่อส่งจำหน่ายรายได้เข้ากรมราชทัณฑ์ ในการนี้ รัฐได้
กันแนวเขตถอนกระจุตกว้างขวางหลายสิบไร่ ห้ามไม่ให้ผู้ใดล่วงล้ำ สร้างความเดือดร้อนให้กับชาวบ้าน
เป็นอย่างมาก จึงรวมกลุ่มกันทำทนายรัฐด้วยการพากันไปถอนกระจุตในเขตหวงห้ามต่อหน้าเจ้าหน้าที่
และนักโทษที่กำลังทำงานกันอยู่ ความทำทนายนี้บานปลายก่อให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรง นักโทษ
และชาวบ้านบาดเจ็บจำนวนหนึ่ง ไม่นานหลังจากนั้น รัฐก็ถอนกำลังนักโทษกลับออกไป โดยผลการ
สอบสวนไม่มีการเอาผิดฝ่ายใด³⁴

4. วัฒนธรรมความเชื่อ

แม้ในความทรงจำของชาวบ้าน วัดในชุมชนเคร็งจะเกิดขึ้นมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2450 แล้ว แต่บพ
บาทของวัดที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านนั้นจะอยู่แค่เพียงบทบาทด้านพิธีกรรม และการศึกษาเป็น
หลัก นอกจากนั้น วัดยังเป็นสถาบันของชุมชนที่สามารถควบคุมใจเคร็งให้ดำรงวิถีของ "ไอ้เสือ" ที่
สามารถยืนอยู่ในท่ามกลางการยอมรับของคนในชุมชนและท้องถิ่นรายรอบ โดยกฎบัตรข้อสำคัญก็คือ
ใจเคร็งต้องมีจรรยา คำนึงถึงความเป็นพวกหมู่เดียวกัน ไม่ลักไม่ปล้นหรือทำร้ายผู้อื่น เด็ก และบ้าน
เรือนหลังใดก็ตามที่เคยให้หลังคาคุ้มหัว หรือให้น้ำให้ข้าวกิน หลักจรรยานี้เองทำให้สิ่งที่ได้มาจากการ
ลักขโมยส่วนหนึ่งได้รับการแบ่งปันกันไปทั่วทั้งหมู่บ้าน และชุมชนอื่นๆ ที่เป็นเครือญาติ เครือชาย ตลอด
จนผู้ที่เคยให้การหลบพัก³⁵

ด้วยเหตุนี้ ในหมู่ชาวเคร็งทั่วไป วัฒนธรรมความเชื่อที่มีอิทธิพลต่อพวกเขาอย่างลึกซึ้งก็คือ
ความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ โดยเคร็งมีผีบรรพบุรุษหรือ "ทวด" มากถึง 12 ตนด้วยกัน ทวดเหล่านี้
กระจัดกระจายอยู่ตามเนินควนต่างๆ มีหน้าที่ปกป้องคุ้มครองชาวเคร็งระหว่างการทำมาหากิน หรือติด
ต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบ เช่น ทวดหัวควนเคร็ง ที่อยู่ระหว่างทางไปทะเลน้อยซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับ
จระเข้ร้าย ชาวเคร็งก็จะบนบานขอให้ทวดปกป้องคุ้มครองทุกครั้งที่ต้องเดินทางผ่านทางนี้ ทวดตากกล้วย
ยายคำ อยู่ทางทิศใต้ให้ความคุ้มครองผู้คนบนควนซึ่งเมื่อต้องไปติดต่อกับชาวควนอื่นๆ ทวดชัยหัว
หมอน ให้ความคุ้มครองชาวบ้านที่จะเดินทางไป ต.ท่าเสม็ด และ อ.ร่อนพิบูลย์ ทวดปากช่องหนองดี
คุ้มครองผู้ที่เดินทางไป อ.เชียรใหญ่ และ อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช นอกจากนี้ยังมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ ที่
เกิดขึ้นจากตำนานคอยปกป้องปาดันน้ำบนควนสูง (เช่น ตาเพชรแก้ว) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างความหวง
ความฝันให้กับชาวเคร็ง เช่น เรื่องทรัพย์สินสมบัติของนางห้องที่ทำให้ชาวเคร็งมั่งมีกันคันทามานาน

ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเหล่านี้สะท้อนนัยยะเกี่ยวกับชุมชน 2 ประการ คือ นัย
ยะของความต้องการความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชน และความ

³⁴ กลิน ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 5.

³⁵ เอี่ยม เพ็ญ, สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

ต้องการความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกัน ทั้งสองประการนี้เป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่สามารถควบคุม กัดดันสมาชิกในชุมชนและนอกชุมชนให้ประพฤติปฏิบัติตามความคาดหวังของบุคคลและชุมชนได้

เกี่ยวกับการสร้างความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชนนั้น เป็นเพราะความยากลำบากในการคมนาคมทำให้ชุมชนโดดเดี่ยว ปราศจากความมั่นใจในการผลิตและดำเนินชีวิต ชุมชนจึงสร้างความมั่นใจขึ้นมาปกป้องตัวเองโดยผลิตความเชื่อเรื่องผีขึ้นมาเพื่อให้รู้สึกมั่นคงในการดำเนินกิจกรรมต่างๆ เราจะพบว่าผีในชุมชนเครื่องนั้นแต่ละตนถูกแบ่งสรรให้มีอำนาจหน้าที่ที่หลากหลายครอบคลุมกิจกรรมในชีวิตของชาวเครื่องในทุกมิติ ตั้งแต่ชีวิตที่เป็นจริงจนถึงชีวิตที่เป็นความฝันหรือความคาดหวัง เช่น มิติของการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่นๆ ก็จะมีผีที่ให้การคุ้มครองการเดินทางทั้งทางเรือในคลอง ในพรุ และทางบก เช่น ตาหวดปากควน ตาอินทร์แก้ว ตาหวดตากล้วยยายคำ หวดหัวควนเครื่อง และหวดปากช่องหนองดี มิติของการผลิต เช่น การทำนาของชาวบ้านควนยาวก็มีตาทองลูกกับแม่พรายประสิทธิ์ (แม่ปิ้งเฒ่า) ให้การปกป้องคุ้มครอง การหาปลา และผลผลิตจากพรุของชาวบ้านแต่ละคนก็มีหวดหัวควนเครื่องช่วยสร้างความมั่นใจ มิติของการสร้างขวัญกำลังใจของชุมชนก็มีตาหวดหลักเมือง ตาหวดร่มเมือง มิติของการปกป้องรักษาทรัพยากรก็มีผีเพชรแก้ว เพชรพลอย และจอมเฒ่า ขณะเดียวกันก็ยังมีผีที่สร้างความหวังถึงชีวิตที่ดีกว่าให้แก่ชาวเครื่องอีกด้วย คือนางห้องในอ่าวนางห้อง ที่ชาวบ้านยังเชื่อกันจนถึงปัจจุบันว่านางห้องได้เก็บซ่อนสมบัติเอาไว้ในพรุ รอชาวบ้านผู้มีบุญบารมีมาค้นพบในวันหนึ่ง กล่าวถึงที่สุดก็จะได้ว่าผีต่างๆ เหล่านี้มีอำนาจในการควบคุม/กล่อมเกล้าให้ชุมชนและปัจเจกชนมั่นใจ/ไม่มั่นใจ กล้า/กลัว มุ่งมั่น/ท้อแท้ ได้

ส่วนนัยยะของผีที่สร้างอำนาจเพื่อความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกันนั้นมักจะเกี่ยวกับการสงวนพื้นที่บางพื้นที่เอาไว้เป็นพื้นที่เฉพาะสำหรับสาธารณะใช้สอย โดยชุมชนสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ ความลึกลับ และความน่ากลัวลงไป เช่น พื้นที่ของผีเพชรแก้ว และเพชรพลอยบนควนเครื่อง ที่เป็นป่าต้นน้ำก็จะมี ความเชื่อกันว่าใครจะไปถากถางหรือบุกรุกสร้างบ้านเรือนไม่ได้ ไมเช่นนั้นก็จะเกิดอันตรายหรืออาเพศแก่คนผู้นั้นหรือคนรอบข้าง³⁶

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเครื่อง

³⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 27.

อำนาจรัฐที่เข้ามาใกล้ชิดกับชุมชนเคร็งมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา แม้ว่าจะไม่ถึงกับทำให้ชุมชนเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วเหมือนกับชุมชนอื่นๆ ที่อยู่รายรอบทะเลสาบ เพราะเคร็งยังมีลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่โดดเด่นเข้าถึงได้ยาก แต่มันก็เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชุมชนเคร็งต้องเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตัวเองในเวลาต่อมา เพื่อตอบรับกับความเปลี่ยนแปลงของ "โลกใหม่" รายรอบ ในการณ์นี้ นอกจากชุมชนเคร็งต้องต่อสู้กับความย้อนแย้งภายในซึ่งระดับและความเร็วในการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของปัจเจกไม่เท่ากันแล้ว พวกเขายังต้องรับมือกับระดับและความเร็วของปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงภายนอกซึ่งตีวงล้อมเข้าไปทุกขณะ ในที่นี้จะกล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมความเชื่อ ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้หลักของการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเพื่อตัวตนใหม่ๆ และการเปลี่ยนแปลงประชากรอันเนื่องมาจากการที่พวกเขาเริ่มตระหนักถึงระดับความยากจนและด้อยโอกาสของชุมชน

1. วัฒนธรรมการเมือง

การยกสถานะกิ่งอำเภอชะอวด ขึ้นเป็นอำเภอเมื่อปี พ.ศ. 2495 แม้จะเป็นการดึงชุมชนเคร็งเข้าไปอยู่ใกล้กับศูนย์อำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นมากขึ้น แต่การติดต่อระหว่างเคร็งกับราชการ หรือกับชุมชนเจริญกว่าอย่างชะอวดยังเกิดขึ้นได้ยาก เพราะการคมนาคมที่แสนลำบาก³⁷ ในช่วงทศวรรษ 2500 แม้ว่าการคมนาคมทางบกจะได้รับการพัฒนาบ้างแล้วก็ตาม แต่ภัยธรรมชาติ โดยเฉพาะวาตภัยและอุทกภัยก็เกิดขึ้นอยู่เสมอๆ ระหว่าง พ.ศ. 2506-2508 ทำให้การคมนาคมทางบกระหว่างเคร็งกับชะอวดไม่สามารถเข้าไปแทนที่การคมนาคมทางน้ำแบบเดิมได้โดยทันที ในห้วงเวลานี้กำนัน ผู้ใหญ่บ้านจึงเป็นเพียงกลไกของราชการเพียงกลุ่มเดียวที่ใกล้ชิดและมีอิทธิพลต่อการปฏิบัติตามนโยบายการพัฒนาของรัฐซึ่งอยู่ภายใต้การแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับต่างๆ

กลางทศวรรษที่ 2510 ซึ่งวาทกรรมการพัฒนากำลังสะพัดไปทั่วชนบทไทย เคร็งรอดพ้นจากการครอบงำอย่างจริงจังจากราชการอีกครั้งหนึ่งเมื่อแผนการพัฒนาของราชการขัดแย้งกันเอง ระหว่างมาตรการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์กับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ โดยอำเภอชะอวดถูกระบุให้เป็นเขตแทรกซึมของเจ้าหน้าที่จากกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) เพื่อป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าที่จะลงไปพบปะกับชาวบ้านเพื่อกระทำให้เป็นไปตามนโยบายพัฒนาคุณภาพชีวิต (พัฒนาจิตสำนึก ขจัดความมั่งงายไร้เหตุผล) และให้ทำการผลิตที่เป็นแบบแผนของทางราชการตามที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติวางไว้ (เช่น การเพาะปลูกแผนใหม่) ขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่จะวางตัวถืออภิสิทธิ์เป็นคนของรัฐที่เคร่งครัดก็ทำไม่ได้ เพราะระแวง

³⁷ ชาวบ้านเล่าว่าการเดินทางไป-กลับเคร็ง-ชะอวด ซึ่งมีระยะทางแค่ 10 กิโลเมตรในยุคนั้น ต้องใช้เวลาถึง 2 วัน 2 คืน.

ภัยจากชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้งานประชุมอบรมชาวบ้าน ตลอดจนงานพัฒนาสงเคราะห์ต่างๆ ที่เคยเกิดขึ้นอย่างทั่วถึงเมื่อปลายทศวรรษ 2500 จึงหยุดชะงักไปด้วย³⁸ นโยบายรัฐที่ริเริ่มมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 ไม่ได้ได้รับการสานต่อในชุมชนเครื่อง ชาวบ้านยังคงทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่พวกเขาคุ้นเคย ตัวอย่างเช่น การส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจที่ประสบผลในช่วงเวลานี้มีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือ การปลูกมะพร้าว ขณะที่การส่งเสริมการปลูกกาแฟที่เข้าสู่ชุมชนเครื่องพร้อมๆ กันกลับไม่แพร่หลาย

การที่ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าลงพื้นที่จึงเป็นช่องว่างอันสำคัญที่ทำให้กำนันผู้ใหญ่บ้านมีอำนาจเหนือชาวบ้านอย่างเต็มรูปแบบ ทั้งมาตรการด้านการพัฒนา และการปกครอง ผู้นำที่เป็นทางการในชุมชนสามารถอ้างอิงอำนาจและมาตรการของทางอำเภอมาใช้ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในการปกครองได้โดยปราศจากการควบคุมหรือคานอำนาจจากผู้นำตามประเพณี (ซึ่งเคยเป็นอำนาจคู่ขนานกันมาก่อนดังที่กล่าวแล้ว) ทำให้พัฒนาการการใช้อำนาจของผู้นำเป็นทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ เจ้าหน้าที่ราชการจำนวนน้อยนิดที่ถูกส่งลงไปส่วนหนึ่งถูกผนวกเข้าเป็นคนของผู้นำไปโดยปริยาย สถานีดำรงซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2522 ก็ต้องยุบเลิกภายในเวลาไม่นานนัก เมื่อหัวหน้าสถานีซึ่งเป็นคนสนิทของผู้นำหมู่บ้านถูกสังหารอย่างมีเงื่อนงำ³⁹ ดังนั้นตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำทางการเริ่มไม่ให้ความสำคัญกับอำนาจบารมี หากหันไปสร้างอำนาจอิทธิพล โดยใช้โอกาสที่สามารถเข้าถึงนโยบายและกลไกอำนาจได้ใกล้ชิดกว่าชาวบ้านทั่วไปเป็นช่องทาง

นโยบายรัฐที่เน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้นำเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตนเองไป โดยผู้นำเหล่านี้เริ่มมองเห็นโอกาสในการยกระดับทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างอิทธิพลในเชิงเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำเครื่องจึงหันไปประกอบธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับนโยบายการพัฒนาของรัฐ เช่น ธุรกิจรับเหมาก่อสร้างขนาดเล็กๆ ถ้าหากเป็นการก่อสร้างขนาดใหญ่ เช่น การสร้างถนนสายหลักของหมู่บ้าน ก็จะดักธุรกิจจากถิ่นอื่นๆ เช่น อำเภอชะอวด หรืออำเภอทุ่งสง เข้ามาร่วมมือ โดยผู้นำจะอำนวยความสะดวกให้ทุกอย่าง ตั้งแต่การหาเนื้อดิน/หินมาถมถนน จัดสร้างที่พัก/อาหารการกินให้คนงาน ระดมกำลังชาวบ้านช่วยเหลือเมื่อเกิดอุปสรรค รวมกระทั่งรับประกันความปลอดภัยจากโจรผู้ร้าย เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าธุรกิจรับเหมาก่อสร้างของผู้นำทางการในยุคนี้เฟื่องฟูเป็นอย่างมาก กล่าวกันว่า การรับเหมาก่อสร้างโรงเรียนนั้นจะให้อำไรสูงที่สุดเพราะวัสดุอุปกรณ์ โดยเฉพาะไม้เนื้อแข็งนั้นไม่ต้องซื้อจากที่ไหนเลย เพราะสามารถนำออกมาจากป่าในชุมชนที่สูงด้านทิศตะวันตกของชะอวดได้โดยง่าย

³⁸ กองบรรณาธิการ, "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด," วารสารแพทย์นครสัมพันธ์ 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม, 2521): 53.

³⁹ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

ธุรกิจนี้ส่งผลให้ผู้นำชุมชนเครื่องในยุคนี้นี้มีสายสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับพ่อค้าไม้ชาวจีนรายใหญ่และรายเดียวในอำเภอชะอวด⁴⁰ อย่างไรก็ดี ด้วยเหตุที่เป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจซึ่งอาจจะเสียเปรียบได้โดยง่าย เพราะเล่ห์เหลี่ยมทางการค้าของชาวจีนนั้นมียู่มาก ผู้นำเครื่องจึงต้องสร้างอำนาจอิทธิพลขึ้นมาให้เป็นที่ยอมรับแก่คู่ธุรกิจ เช่น อาจสร้างนักเลงโตขึ้นมาเป็นเงาของตนเอง หรือแสดงออกถึงความ เป็นนักเลงโตของตนเองด้วยการเลี้ยงดูวัยรุ่นหรือชายฉกรรจ์ไว้เป็นจำนวนมาก ขณะเดียวกันก็สร้างสายสัมพันธ์ออกไปในระนาบกว้างด้วยการเป็นมิตรหรือผูกเกลือกกับผู้นำในท้องถิ่นอื่นๆ เช่น ปากพั่น ปาพะยอม หรือแม้กระทั่งผู้นำในจังหวัดยะลาและจังหวัดปัตตานี

ระหว่างราชการกับอำนาจอิทธิพลของนักเลงโต วัยรุ่น ชายฉกรรจ์ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันติดปากว่า “อันธพาล” กำนันและผู้ใหญ่บ้านจึงไม่สามารถเข้าข้างฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดได้ ในการช่วยเหลือราชการเพื่อปราบโจรผู้ร้ายอันถือเป็นหน้าที่สำคัญ กำนันผู้ใหญ่บ้านจะลงมือทำก็ต่อเมื่อมีการมาตั้งกองปราบกันภายในชุมชนเท่านั้น ทั้งนี้กำนันผู้ใหญ่บ้านสามารถกระทำได้เพียงไปเกลี้ยกล่อมโจรผู้ร้ายให้มอบตัวกับกองปราบเพื่อให้ราชการเห็นเป็นรูปธรรม โดยรับปากว่าจะให้การช่วยเหลือภายหลัง⁴¹ การเกลี้ยกล่อมนี้ทำกันอย่างลับๆ กระทั่งชาวบ้านเข้าใจว่าเหตุที่โจรผู้ร้ายเหล่านั้นออกมามอบตัวเป็นเพราะมนต์คาถาของอดีตตำรวจมือปราบผู้หนึ่ง⁴²

การที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างนโยบายของรัฐบาลสองนโยบาย คือนโยบายการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับนโยบายการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นในชุมชนเครื่องจนกระทั่งเปิดโอกาสให้ผู้นำเป็นทางการใช้อำนาจและโอกาสที่ได้จากราชการปรับเปลี่ยนตนเองจากการสร้างอำนาจจากรีบบแบบเก่าไปเป็นการสร้างอำนาจอิทธิพลแทน โดยอำนาจอิทธิพลดังกล่าวนี้มีที่มา 2 ทางคือการเป็น/อ้างอิง/ดูแลนักเลงโต/อันธพาล และการสร้างฐานะทางเศรษฐกิจด้วยการทำธุรกิจรับเหมาก่อสร้าง ความแปรเปลี่ยนดังกล่าวนี้ทำให้ช่องว่างระหว่างผู้นำกับชาวบ้านกว้างออกไปมากยิ่งขึ้น ไม่มีใครได้เห็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเดินบอกข่าวการประชุมหมู่บ้านเหมือนกับที่เคยได้เห็นอีก การตัดสินใจขัดแย้ง ผู้นำเลือกใช้ความรุนแรงและการข่มขู่แทนการเกลี้ยกล่อมหรือร้องขอ กำนันในช่วง 2500-2520 จึงถูกเปรียบเทียบเป็นเสมือน “นายอำเภอ” ดังเช่นชาวบ้านผู้หนึ่งเปรียบเทียบให้ฟังว่า “ก็เหมือนกับนายอำเภอ เรารู้จักชื่อ เกรงกลัว เกรงใจ แต่ไม่เคยเห็นหน้า และไม่กล้าทัก”⁴³

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน.

⁴¹ นา ขมตะวันตก, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁴² พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁴³ ชื่น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ก่อนการกระจายอำนาจการปกครองลงสู่ท้องถิ่นในรูปขององค์การบริหารส่วนตำบลเมื่อปลายทศวรรษที่ 2530 อำนาจของผู้หน้าที่เกิดขึ้นจากหลายช่องทาง เช่น การได้รับการรับรองจากราชการ การเป็นเจ้าของที่ดิน การเป็น/อิงนักเลงโต และการเป็นเจ้าของธุรกิจรับเหมา ทำให้ผู้นำขยายนิยามตนเองออกไปพ้นจากความเป็นคนเครื่องกำนันท่านหนึ่งภาคภูมิใจเป็นอย่างสูงที่ได้รับการยกย่องเป็น “กำนันดีเด่น” เป็นคนแรกของเครื่องเมื่อทศวรรษ 2510 เขาได้รับ “แหวนทองคำ” และ “ปิ่น” (สมิท 38) โดยต้องขึ้นไปรับที่กรุงเทพมหานคร การไปกรุงเทพมหานครอย่างมีเกียรติครั้งนี้ทำให้ความเป็นอื่นของเขาขยายขอบเขตออกไปมากกว่าเก่าเพราะได้เข้าไปทำความรู้จักกับกำนันที่ได้รับการยกย่องด้วยกันในหลายท้องถิ่นของภาคใต้ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นครั้งนั้นทำให้เกิดเส้นสาย จนเขาสามารถฝากฝังวัยรุ่นในเครื่องจำนวนหนึ่งให้ออกไปทำงานอยู่ต่างถิ่น หรือแม้กระทั่งเข้ารับศึกษาต่อในโรงเรียนพลตำรวจยะลาเมื่อต้นทศวรรษที่ 2530

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก่อเกิดอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่ผู้นำ จนบางคนมั่นใจที่จะไปสร้างบ้านเรือนไว้อีกหลังหนึ่งในตัวอำเภอ ไปๆ มาๆ ระหว่างบ้านสองหลัง ส่งลูกหลานไปเรียนและพักอาศัยอยู่ที่นี่ บ้างก็มีห้องพักหรือซื้อบ้านอยู่กรุงเทพมหานคร กำนันท่านหนึ่งนิยมไปปักหลักอยู่หลังที่ว่าการอำเภอชะอวดด้วยสำนึกว่าตนเป็นคนของทางอำเภอ แม้กระทั่งเมื่อเกิดเหตุน้ำท่วมใหญ่ในชุมชนชะอวดซึ่งเครื่องได้รับผลกระทบจากภัยครั้งนี้ด้วย กำนันท่านนี้ก็นั่ง “สั่งการ” อยู่ที่บ้านหลังที่ว่าการอำเภอให้คนเครื่องนำเรือหางยาวซึ่งทั้งหมดมีอยู่ 10 ลำมาช่วยราชการที่ชะอวด

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งผลและเหตุให้กลุ่มผู้นำและสายตระกูลมีโอกาสทางสังคมมากกว่าชาวบ้านทั่วไป ทั้งยังเป็นกลุ่มคนกลุ่มแรกๆ ที่สามารถเข้าถึงความเป็นสมัยใหม่ภายใต้วาทกรรมของการพัฒนาด้วย

2. วัฒนธรรมความเชื่อ

วัดควนป้อม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยปลายรัชกาลที่ 5 ถือเป็นวัดแห่งแรกในชุมชนที่มีบทบาทเป็นสถานที่ชาวบ้านใช้ประกอบพิธีกรรมและศึกษาเล่าเรียนทางธรรม และเป็นแหล่งปลูกฝังจรรยาโอ้เสื่อ แต่ดังที่กล่าวแล้ว บทบาทเช่นนี้ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตชาวบ้านทั่วไปมากเท่ากับ ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษทั้ง 12 ตน

แต่ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 เป็นต้นมา บทบาทของวัดในฐานะสถาบันการศึกษาก็ทวีความสำคัญมากยิ่งขึ้น มีการตั้งโรงเรียนวัดขึ้นเป็นครั้งแรกที่ควนป้อม โดยทางอำเภอร่อนพิบูลย์ส่งครูจาก ร่อนพิบูลย์มาสอน 1 คน และต่อมาในทศวรรษ 2480 ก็ย้ายโรงเรียนจากวัดควนป้อมมาอยู่ที่ควนยาว เพื่อให้เป็นศูนย์กลางของตำบลที่แท้จริง ไม่นานหลังจากนั้นก็สร้างโรงเรียนวัดควนเคร็ง โดยครูที่สอนก็เป็นชาวเคร็งที่ได้รับการศึกษาจากโรงเรียนวัดควนป้อมนั่นเอง สองถึงสามทศวรรษต่อมาก็เกิดวัดและโรงเรียนวัดขึ้นเต็มพื้นที่ตำบลเคร็ง จนปัจจุบันมีวัด 6 แห่ง และโรงเรียนอีก 7 โรงเรียน

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงอุดมการณ์ในชีวิตของชาวเครื่องที่ค่อยๆ เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาเริ่มกลายเป็นช่องทางในการไต่เต้าเพื่อชีวิตที่ดีกว่าแทนที่จะมาวัดแต่มุ่งหวังในทรัพย์สินสมบัติของ “นางห้อง” เหมือนในอดีต ในทศวรรษที่ 2490 มีผู้ปกครองจากควนต่างๆ ส่งลูกหลาน บุกป่าฝ่าหลุมโคลนมาเรียนที่โรงเรียนบ้านควนยาวร่วม 30 คน⁴⁴ บางคนต้องเดินทางไกลกลับอย่างยากลำบาก บางคนก็อาศัยบ้านญาติหรือคนรู้จักในควนยาวอยู่อาศัยจนเสร็จสิ้นฤดูกาลสอบไล่⁴⁵ ในทศวรรษที่ 2510 ลูกหลานของผู้นำชุมชนบางคนมีโอกาสดำรงเรียนที่กรุงเทพฯ⁴⁶

การให้การศึกษาแก่ตนเองของชาวเครื่องในห้วงเวลานี้เป็นสิ่งที่ปรากฏฐานของการเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อเรื่องผีซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวิถีการผลิตของชาวเครื่องมาแต่ในอดีต ป่าต้นน้ำซึ่งเคยเชื่อว่าผีเพชรแก้วและผีเพชรพลอยให้ความคุ้มครองอยู่ถูกโค่นตัดไปจำนวนหนึ่งเพื่อนำไม้ไปสร้างโรงธรรมศาลา ในทศวรรษที่ 2500⁴⁷ แม้ในการตัดโค่นนี้จะมีพระสงฆ์ ชาวบ้าน ครู และนักเรียนจำนวนหนึ่งทำพิธีเซ่นไหว้ขออนุญาตสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปกป้องคุ้มครองอยู่ตามความเชื่อดั้งเดิม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดน้อยลง ตำนานเรื่องทรัพย์สินของนางห้อง กลายเป็นช่องทางให้แก่การมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม เช่น มีการสร้างคำอธิบายถึงช่องทางในการได้มาซึ่งทรัพย์สินสมบัติเสียใหม่ โดยบอกว่าผู้ที่มีบุญจะได้ทรัพย์สินสมบัติของนางห้องนั้นต้องเป็นผู้บุญ และผู้บุญคนนั้นต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาด ทาแป้งหอมกรุ่น ออกจากบ้านไป (คนเดียว) ตั้งแต่วางเพื่อไปค้นหา ปรากฏว่าคำอธิบายดังกล่าวกลายเป็นเรื่องโหละพ้อ เพราะมีคำรำลือภายหลังว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่หญิงและชายมีครอบครัวแล้วคู่หนึ่งใช้เป็นเหตุนัดพบกัน

สำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาจัดประกายในทศวรรษที่ 2490 ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีของชาวเครื่องไปแทบสิ้นเชิง เพราะหลังจากนั้นพื้นที่ส่วนที่เป็นภูเขาและเนินควนก็ถูกรุกรานและอ้างสิทธิ์มากขึ้นเรื่อยๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะสำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ได้แสดงตัวตนให้ชาวเครื่องได้ประจักษ์ว่าพวกเขาสามารถใช้ระบบกรรมสิทธิ์ตอบสนองระบบเงินตราซึ่งชีวิตสมัยใหม่อันต้องประกอบด้วยการศึกษา ระบบภาษี ตลอดจนอุดมการณ์การบริโภคครองรับ

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการเข้าถึงราชการ กฎหมาย ตลอดจนชีวิตสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้มีคนเครื่องเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้นที่สามารถมีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดินบนเนินควนได้ วาทกรรมอำนาจรัฐที่มีอภิสิทธิ์เหนือที่ดินว่างเปล่า พื้นที่ป่าไม้ มีความศักดิ์สิทธิ์ต่อวิถีของชาวเครื่องทั่วไปเพียงพอ วาทกรรมนี้เมื่อผนวกกับความเชื่อในอำนาจที่สาม หรืออำนาจผี ทำให้ชาวบ้านทั่วไปไม่หาญกล้าที่จะเข้าไปรุกราน

⁴⁴ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

⁴⁵ ราน พูนवल, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

⁴⁶ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

⁴⁷ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 30.

มากนัก จึงเป็นการเปิดช่องให้คนกลุ่มน้อยซึ่งเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ตัวเองไปแล้วได้ตกดวง ดั่งบันทึกของครูกลั่น ทองกลับ ที่กล่าวถึงสภาพป่าไม้ว่า “เมื่อก่อนปรากฏว่าที่ดินของทวดมีอยู่หลายสิบไร่ แต่เดี๋ยวนี้เหลือน้อย เพราะขาดความขลัง คนก็ไม่กลัว เลยผนวกเอาที่ดินเสียเรื่อย”⁴⁸

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อนี้ของชาวเคร็งก็มีความย้อนแย้งกันอยู่บ้าง นั่นก็คือ ขณะที่ระบบความเชื่อเรื่องผีกับการปกป้องป่าไม้หรือพื้นที่สาธารณะเริ่มเสื่อมคลายลงจนเกิดการรุกที่สาธารณะของคนในชุมชน แต่กับพื้นที่และทรัพยากรในเขตพรุ ชาวเคร็งกลับสร้างเรื่องอาถรรพณ์ขึ้นมามากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510 ทั้งนี้เนื่องจากชาวเคร็งเริ่มมองเห็นและหวงแหนสิทธิของตนต่อทรัพยากรในชุมชนซึ่งชาวท้องถิ่นอื่นๆ เคยร่วมใช้อย่างอิสระมาอย่างยาวนาน จึงใช้เรื่องเล่าอาถรรพณ์เหล่านี้สกัดกั้นคนภายนอกไม่ให้เข้ามาใช้สอยได้โดยง่าย ซึ่งก็เป็นผลสำเร็จ เพราะคนภายนอกส่วนหนึ่งกลัวอาถรรพณ์เหล่านั้น บางคนถึงกับเช็ดขยาด ไม่มาถอนกระจุตและตัดไม้เสม็ดไปเลยก็มี⁴⁹

3. การเปลี่ยนแปลงประชากร

ปัญหาภัยธรรมชาติทั้งน้ำท่วม พายุถล่ม และไฟไหม้ ซึ่งเกิดขึ้นอยู่เป็นระยะๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2487 เป็นต้นมาส่งผลกระทบต่อการดำรงชีวิตทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวเคร็งอยู่เสมอ ความกดดันเหล่านี้มาถึงขีดสุดเมื่อเกิดอุทกภัยครั้งใหญ่เมื่อปี พ.ศ. 2518 น้ำที่ไหลทะลักมาจากป่าทางด้านทิศตะวันตกของอำเภอชะอวด แม้จะไหลผ่านมาสู่ชุมชนเคร็งโดยไม่สร้างความเสียหายให้แก่ชีวิตมากนัก แต่บ้านเรือนของชาวบ้านก็ถูกกระแสน้ำทำลายลงไปจำนวนหนึ่ง พืชผลที่เพาะปลูกไว้เสียหาย น้ำเจิ่งนองไม่สามารถเพาะปลูกได้อยู่เป็นเวลานาน นากระจุตและบ่อปลาไหลเสียหายทุกเจ้า⁵⁰ ต้นทศวรรษที่ 2520 ชาวเคร็งจึงอพยพโยกย้ายออกไปอยู่ในท้องที่อื่นๆ ทั้งในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาและจังหวัดห่างไกลนับ 100 กิโลเมตร⁵¹ ในจำนวนนี้มี 30 ครอบครัวย้ายไปอยู่พังงาเพราะมีที่ดินซึ่งเคยจับจองเอาไว้แล้วเมื่อปี พ.ศ. 2511⁵² ชาวนาอีกจำนวนหนึ่งประสบปัญหาการทำนาไม่ได้ผล จึงย้ายออกไปบุกเบิกที่เคียนซา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และจังหวัดชุมพร พลิกผันตัวเองกลายเป็นชาวสวนเต็มรูปแบบ

⁴⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-39.

⁴⁹ เพ็ญ หนูปาน, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

⁵⁰ ลิม ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁵¹ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.

⁵² การจับจองที่ดินในจังหวัดพังงาครั้งนั้น ราชการเปิดโอกาสให้โดยมีเงื่อนไขว่า คนจับจองต้องมีทะเบียนบ้านอยู่ในจังหวัดพังงา ชาวบ้านเหล่านี้ได้รับความช่วยเหลือจากกำนันคนหนึ่งซึ่งเป็นเครือญาติทำการ “ย้ายปลอม” (ย้ายไปเฉพาะชื่อ) ให้ ด้วยเหตุนี้กลุ่มชาวบ้านกลุ่มนี้จึงสามารถสร้างความมั่นใจในที่ได้ เมื่อมีปัญหาจึงสามารถอพยพออกจากชุมชนได้โดยไม่ต้องรังรอง ; เรื่องเดียวกัน.

แบบ ชาวเคิร์กเหล่านี้ลงหลักปักฐานอยู่ในต่างถิ่นอย่างมั่นคง จนกระทั่งบางคนได้รับเลือกตั้งเป็นผู้นำชุมชนในท้องถิ่นนั้น⁵³

พิจารณาจากตัวเลขเปรียบเทียบระหว่างจำนวนประชากร พบว่าประชากรเคิร์กมีแนวโน้มลดลงเรื่อยๆ เช่น ปี พ.ศ.2534 หมู่ที่ 4 บ้านควนเคิร์ก มีประชากรทั้งสิ้น 275 ครัวเรือน สองปีหลังจากนั้นจึงลดลงเหลือเพียง 251 ครัวเรือน ต่อมาในปี พ.ศ.2540 มีเพิ่มขึ้น 11 ครัวเรือนเป็น 262 ครัวเรือน ทิศทางเดียวกับหมู่ที่ 6 บ้านทุ่งตะเคียนดวน ซึ่งอยู่ติดกับอำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ชาวบ้านจะอพยพออกไปตั้งบ้านเรือนในเชียรใหญ่ ซึ่งถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่เสมอกว่า สถิติปี พ.ศ.2534 ระบุว่าบ้านทุ่งตะเคียนดวนมี 50 ครัวเรือน ปี พ.ศ.2536 อพยพออกไป 3 ครัวเรือนเหลือเพียง 47 ครัวเรือนหรือหมู่ที่ 8 ซึ่งมีอาณาเขตกว้างขวางถึง 3,000 ไร่ กินอาณาบริเวณบ้านย่านแดง บ้านบางสักโพรง บ้านบางกรูด บ้านบางไพรปก ปี พ.ศ.2536 มีครัวเรือนทั้งสิ้น 64 ครัวเรือน ลดลง 6 ครัวเรือนจากปี พ.ศ. 2534 ที่เคยมีทั้งสิ้น 70 ครัวเรือน เช่นเดียวกับบ้านเขมี ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ชาวบ้านเชื่อกันว่า "ผีแรง" กลุ่มตระกูลแรกทีกล้ำเข้าไปอยู่ในพื้นที่นี้คือสกุล "ศิรินพวงศ์" นำโดยนายนวนล ศิรินพวงศ์ บุตรสาวและบุตรชาย สร้างบ้านอยู่ 3 ครัวเรือนด้วยกัน ต่อมานายนวนลเสียชีวิต จนถึงทุกวันนี้เกือบ 10 ปีแล้วที่บ้านเขมีเหลืออยู่เพียง 2 ครัวเรือน นอกจากไม่มีทำที่ว่าจะมีผู้เข้าไปอยู่เพิ่มขึ้นแล้ว ครอบครัวของบุตรทั้งสองของนายนวนล ศิรินพวงศ์ ก็ยังพร้อมที่จะอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นอีกด้วย

เหตุปัจจัยที่ควรพิจารณาอีกประการหนึ่งที่มีผลต่อการตัดสินใจอพยพโยกย้ายออกจากชุมชนของชาวเคิร์กก็คือระบบกรรมสิทธิ์ที่ไร้ความมั่นคง ปัญหานี้โดยมากแล้วมักจะเกิดกับชาวบ้านซึ่งมีที่ดินไม่มากนัก เป็นชาวบ้านที่ได้รับที่ดินมาจากการซื้อขายภายหลังเกิดการรับรองสิทธิ์โดยราชการเป็นครั้งแรกเมื่อทศวรรษที่ 2490 ที่ดินเหล่านี้เดิมเป็นของเจ้าที่ดินรายใหญ่ๆ ซึ่งแบ่งขายให้โดยการทำสัญญาปากเปล่า และครอบครองโดยพฤตินัย กรรมสิทธิ์เหนือที่ดินแปลงเล็กๆ ของชาวบ้านเหล่านี้จึงปราศจากความมั่นคง พวกเขาอยู่กันอย่างหวาดระแวงว่ารัฐหรือเจ้าของที่ดินเดิมจะเข้ามาอ้างสิทธิ์เวนคืนไม่วันใดก็วันหนึ่ง

มีคำอธิบายที่แพร่กระจายทั่วไปในหมู่ชาวบ้านว่า อันที่จริง ถ้าว่ากันตามกฎหมายแล้วชุมชนเคิร์กทั้งชุมชนตั้งอยู่บนที่ดินในเขตป่าสงวนของรัฐ แต่ผู้นำหมู่บ้านได้ใช้ความสามารถในการขอร้อง/ต่อรองกับรัฐจนรัฐยินยอมจัดสรรให้ชาวบ้านเพื่อได้อาศัยและทำมาหากิน⁵⁴ คำอธิบายนี้ส่งผลให้ความไม่มั่นใจในระบบกรรมสิทธิ์มีมากขึ้น ขณะเดียวกันนัยยะของคำอธิบายก็สะท้อนถึงการปิดกั้นการถ่ายโอน/ส่งมอบกรรมสิทธิ์ซึ่งเจ้าของที่ดินต้องทำ ไปให้แก่ราชการ อันเป็นการลดแรงเสียดทานระหว่าง

⁵³ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁵⁴ แดง สงเดช, เรื่องเดิม.

เจ้าของที่ดินรายใหญ่ (ผู้ขาย) กับชาวบ้านทั่วไป (ผู้ซื้อ) ทำให้เจ้าของที่ดินรายใหญ่ลอยตัวจากภาระในการเร่งรัดการถ่ายโอนกรรมสิทธิ์ให้แก่ผู้ซื้อ ที่ตั้งบ้านเรือนและที่ดินทำกินของชาวบ้านจำนวนมากจึงครอบครองสิทธิ์กันโดยพฤตินัย ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวเองด้วยคำอธิบายว่า เมื่อเทียบกับเอกสารสิทธิ์แล้ว การครอบครองโดยพฤตินัยจะศักดิ์สิทธิ์กว่ามาก "เราก็ตอบว่า ทำไร่ สร้างคอกหมู คอกไก่ เจ้าหน้าที่มาเห็นเขาคงเห็นใจ สิทธิ์เราก็มั่นโดยอัตโนมัติ"⁵⁵

ความไม่มั่นคงเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญทำให้ชาวเครื่องอ่อนไหวต่ออุปสรรคในการผลิต เมื่อมีที่ไป พวกเขาจึงสามารถตัดสินใจได้โดยง่ายที่จะละทิ้งถิ่นฐานออกไปอยู่ยังที่ที่ดีกว่าโดยขายที่ดินเดิมทิ้งไปในราคาถูก ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเจ้าของที่ดินเดิมจะซื้อคืน หรือไม่ก็อาจขายต่อให้แก่ผู้อพยพรุ่นใหม่ ๆ ซึ่งเข้ามาอยู่ในเครื่องอย่างประปรายระหว่างทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 ตลอดทั้งคนเครื่องรุ่นใหม่ที่ยังสร้างครอบครัว หรือแยกออกมาจากครอบครัวเดิม อย่างไรก็ตาม กระทั่งนั้นจะเกิดขึ้นได้น้อยมาก เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว คนรุ่นใหม่ ๆ ที่เติบโตขึ้นมาในช่วงทศวรรษที่ 2520 นั้นมักจะออกไปจากชุมชน ไปทำงานทำในจังหวัดอื่นๆ โดยเฉพาะภูเก็ต สงขลา พังงา และสุราษฎร์ธานี และตัดสินใจมีครอบครัวสร้างบ้านเรือนอยู่ในจังหวัดเหล่านั้น จะกลับมาอีกครั้งก็เมื่อพบเจอกับอุปสรรคที่ยากแก่การแก้ไขเท่านั้น เช่น ครอบครัวแตกแยก หัวหน้าครอบครัวถูกจับกุม เป็นต้น บ้านที่ของกลืน ทองกลับกล่าวถึงปัญหาของคนจนตรอกเหล่านี้เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ตำบลเครื่อง...เป็นตำบลที่ล้าหลังมากที่สุดของอำเภอนี้ เศรษฐกิจตกต่ำกว่ามาตรฐาน ทรัพยากรทุกอย่างทรุดหนัก จำนวนประชากรแทนที่จะเพิ่มกลับลดน้อยลงไปมากเพราะผู้คนละทิ้งถิ่นฐานไปหาที่ทำมาหากินใหม่ๆ เฉพาะกับคนที่มีโอกาสได้ร่ำเรียนสูงๆ ก็จะไปทำงานที่อื่น เพราะได้พบกับความสะดวกสบาย และโอกาสที่จะสร้างฐานะให้เจริญขึ้นดีขึ้น มีช่องทางดีกว่าที่นี่มากมาย ส่วนคนที่ยังตั้งหน้าตั้งตาอยู่ต่อไป เพราะความยากจนบังคับให้ขยับขยายไม่ได้ จึงต้องทนรับกรรมกันไป⁵⁶

เราอาจกล่าวได้ว่า ในสภาพที่เศรษฐกิจย่ำแย่ หนทางในการประกอบอาชีพมีให้เลือกน้อยลงๆ ลงทรัพยากรธรรมชาติมีจำกัด การอพยพเข้ามาปักหลักในเครื่องของคนจากถิ่นอื่นๆ ตลอดจน "คนเครื่องกลับใจ" เหล่านี้เกิดขึ้นเพราะตกอยู่สภาพไร้ทางออก ชุมชนเครื่องกลายเป็นที่รวมของคนจนตรอก ชาวบ้าน

⁵⁵ ขึ้น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁵⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 48-49.

คนหนึ่งกล่าวอย่างน้อยเนื้อดำใจในชะตากรรมว่า บรรพบุรุษของพวกเขาคงมองอนาคตของเครื่องออกว่า จะจบด้วยความ "เสียงเครื่อง" จึงตั้งชื่อบ้านว่าเครื่อง⁵⁷

อัตราการขยายตัวของประชากรในตำบลเครื่องตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมาจึงแทบจะไม่เกิดขึ้นเลย แม้ว่าจะมีคนใหม่ ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่คนในเครื่องเองก็ย้ายออกไปเรื่อยๆ เช่นเดียวกัน ระบบเครือญาติซึ่งเคยใหญ่โต ครอบคลุมความเกือบทั้งควนในอดีตจึงแปรเปลี่ยนไป เครื่องปัจจุบันจึงมีนามสกุลแปลกๆ ใหม่ ๆ มากมาย โดยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องในฐานะญาติพี่น้องกันแต่อย่างใด

กลุ่มคนสายตระกูลใหญ่ในเครื่องก็มีน้อยลงเรื่อยๆ ยกเว้นสกุล "ภิรมย์รักษ์" ซึ่งปัจจุบันมีอยู่มากมายกระจายกระจายออกไปอยู่แทบทุกควน สายสกุลนี้แม้จะไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (เพราะถูกแบ่งปันไปให้สมาชิกซึ่งมีอยู่จำนวนมาก) แต่ก็ยังคงบทบาทตระกูลผู้นำชุมชนเอาไว้ได้ในระดับหนึ่ง โดยการปรับตัวเข้ากับการเมืองระบบใหม่ในทศวรรษที่ 2530 เช่น เป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล เป็นประธานกลุ่มอาชีพ และกลุ่มลงคะแนนต่างๆ บ้างก็เป็นพ่อค้า/แม่ค้าคนกลางรับซื้อกระจุและผลิตภัณฑ์กระจุออกจำหน่ายทั่วประเทศ

4.ความเป็นเครื่อง ความเป็นอื่น

สำหรับชาวเครื่องทั่วไป อัตลักษณ์ของพวกเขาเลื่อนรางลงเมื่อองค์ความรู้เกี่ยวกับการพัฒนาไหลเข้าสู่ชุมชนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม การสลายตัวของอัตลักษณ์ชาวเครื่องทั่วไปก็คงจะเกิดขึ้นหลังกลุ่มผู้นำและสายตระกูล เพราะอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านทั่วไปมีโอกาสเดินออกไปสัมพันธ์กับรัฐโดยตรงน้อยมาก ปัจจัยหลักของการสลายตัวของอัตลักษณ์ของชาวเครื่องทั่วไปจึงเป็นเพราะการเข้ามาของปัจจัยภายนอกเป็นสำคัญ เมื่อประกอบกับการที่ปัจจัยภายใน คือกลุ่มสายตระกูลผู้นำกลายเป็นแบบอย่างของผู้ที่มีโอกาสในชีวิตมากขึ้นเมื่อยินยอมกลายเป็นอื่น สองปัจจัยจึงสนับสนุนกันให้ชาวเครื่องรู้สึกต่ำต้อยถึงความเป็นเครื่องซึ่งเคยมีมาแต่เดิม "ไอ้เสือ" ถูกนิยามจากผู้ขายวัยฉกรรจ์เสียใหม่ว่าเพียงแค่ล็กเล็ขโมยน้อยก็เป็นไอ้เสือได้⁵⁸ เพราะพวกเขาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของผู้ที่มีอำนาจอิทธิพล (ซึ่งอาจเป็นไอ้เสือเก่า) ขณะที่ชาวบ้านต่อสู้กับอำนาจนักเลงโตเหล่านี้ด้วยการให้นิยามพฤติกรรมของผู้มีอำนาจอิทธิพลและผู้ขายวัยฉกรรจ์เหล่านี้ว่า "อันธพาล"

ด้วยเหตุนี้ โจรผู้ร้ายในยุคนี้จึงกลายเป็นเรื่องผิดปกติ และผิดกฎหมาย ไอ้เสือ โจร ค่อยๆ หายไปจากวิถีวัฒนธรรมของชาวเครื่อง เมื่อให้เล่าถึงเรื่องไอ้เสือ ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งจึงมักย้อนระลึกไปถึงไอ้เสือในอดีตตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 ย้อนขึ้นไป กล่าวถึงการลักขโมย การปล้นสะดมของไอ้เสือเหล่านี้ด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดา มีท่าทีเกรงใจ และน้ำเสียงยกย่อง เพราะไอ้เสือเหล่านั้นก็ได้ทำหน้าที่ปก

⁵⁷ รำน พูลนวล, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁵⁸ แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ป้อมชุมชนและมีผลประโยชน์ร่วมกัน แต่เมื่อก้าวถึงพฤติกรรมของนักเลงโตในทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ชาวบ้านจะเรียกเพียงแต่ชื่อ หรืออาจมี “ไอ้” นำหน้า

เหตุที่เป็นเช่นนี้อาจมีที่มา 2 ประการ คือ ประการแรก บุคคลที่ถูกอ้างถึงเหล่านั้นยังมีชีวิตอยู่ในชุมชน ประการต่อมาคือ ชาวบ้านเริ่มยึดมั่นกฎหมายเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาความประพฤติของนักเลงโตเหล่านั้นจนทำให้วัฒนธรรมไอ้เสือกลายเป็นความเป็นอื่นไป นอกจากนั้นนักเลงโตเหล่านี้ยังไม่สามารถคงวัฒนธรรมจรรยาไอ้เสือเช่นที่ไอ้เสือยุคก่อนๆ มีเอาไว้ได้ ความเดือดร้อนจึงสามารถเกิดขึ้นได้กับชาวบ้านทั่วไปเสมอหน้ากัน ชาวบ้านจึงมองว่านักเลงโตเป็นอุปสรรคต่อความเจริญก้าวหน้าของชุมชน ดังเช่นเมื่อครั้งจังหวัดยกเลิกโครงการลาดยางถนนสายหลักระหว่างชะวอด-ควนยาวในปี พ.ศ.2528 ชาวบ้านวิพากษ์วิจารณ์กันว่าเป็นเพราะนักเลงโตในหมู่บ้านเรียกค่าคุ้มครองบริษัทรับเหมามากเกินไป⁵⁹

ก่อนทศวรรษที่ 2520 นั้นชาวบ้านจะถือเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีคนเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน แต่เมื่อได้รับความรู้ด้านการสาธารณสุขจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุขอำเภอและเจ้าหน้าที่สถานีอนามัยประจำตำบลซึ่งเข้ามาประจำการพร้อมการก่อตั้งสถานีอนามัยเมื่อทศวรรษที่ 2520 พวกเขาเริ่มเห็นว่าอาการเท้าโตเป็นโรคชนิดหนึ่งซึ่งมีหนทางป้องกันหรือรักษาให้หายขาดได้⁶⁰ คนที่เป็นโรคเท้าช้างจึงไม่กล้าออกมาเดินถนน เพราะกลัวจะพบกับคนนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิง ถึงกับมีอุทาหรณ์เตือนใจชายหนุ่มต่างถิ่นว่าเมื่อเห็นหญิงสาวชาวเครีนั่งพับเพียบอยู่บนเรือนอย่าเพิ่งหลงใหลในรูปโฉมหน้า จนกว่าจะแน่ใจว่าเธอไม่เป็นโรคเท้าช้างเสียก่อน โดยให้ใช้อุบายขอน้ำดื่มสักขัน⁶¹ ถ้าผู้หญิงเครีจำเป็นต้องออกนอกบ้าน เธอจะต้องสวมผ้าถุงยาวจนถึงตาตุ่ม⁶² สามีวัย 75 ปีของนางแดง สงเดช เป็นคนเดียวในบ้านท่ามุดที่ยังเป็นโรคเท้าช้างอยู่ในปัจจุบัน เมื่อให้เล่าถึงสามี นางหัวเราะอย่างอายๆ บอกว่า “ถ้ารู้แต่แรกว่าจะเป็น ‘ตีนโง่’ ฉันไม่เอาหรอก...”

นอกจากนั้น ความรู้ด้านการสาธารณสุขที่ชาวเครีมีมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา เป็นเหตุให้กลิ่นควันไฟที่ต้องจุดไต้ยุงทั้งกลางวันกลางคืนติดตัวชาวเครีจนชาวชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบสงขลารับรู้กันทั่วไปและเรียกว่า “กลิ่นเครี” กลายเป็นกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนา ชาวเครีจึงรู้สึกอับอายเมื่อต้องออกไปสัมผัสกับภายนอก แม้ว่าในความเห็นของชาวบ้านบางคนจะเห็นว่ากลิ่นเครีสามารถไล่ยุงได้โดยอัตโนมัติก็ตาม⁶³

⁵⁹ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 50.

⁶⁰ แดง สงเดช และ นา ชมตะวัน, 8 มิถุนายน 2546.

⁶¹ ลี้ม ทองแก้ว, เรื่องเดิม; และ เพ็ญ หนูปาน, เรื่องเดิม.

⁶² วอน ชมตะวัน, เรื่องเดิม.

⁶³ ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ชาวเครื่องจึงเริ่มเอาใจใส่กับการอาบน้ำชำระร่างกายมากขึ้น แทบทุกครัวเรือนพยายามหาทำเลเหมาะๆ ขุดบ่อของครอบครัว⁶⁴ ทศวรรษที่ 2530 จึงแทบไม่มีบ้านไหนเลยที่ต้องไปพึ่งพาบ่อน้ำบ้านคนอื่น หรือบ่อน้ำสาธารณะ สบู่ที่มีจำหน่ายในร้านขายของชำแทบทุกร้านทำหน้าที่ยึดความเป็นเครื่องออกจากร่างกายพวกเขาออกไปได้อย่างหมดจด

ในกระแสของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ เครื่องซึ่งเคยเป็นชุมชนซึ่งมีวิถีวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์อย่างสูงจึงถูกนิยามความหมายจากวาทกรรมการพัฒนาให้กลายเป็นชุมชนใจ เป็นที่รุ่มร่ามของความคืบหน้าและล้ำหลังแทบทุกอย่าง คำว่า “เครื่อง” เป็นที่รู้จักกันดีในหมู่วาทยากรได้ตอนกลางว่าสื่อถึงความป่าเถื่อนและล้ำหลัง โดยที่คนที่พูดอาจไม่เคยรู้เลยว่าเครื่องคือตำบลๆ หนึ่งซึ่งมีตัวตนจริงๆ⁶⁵ ในห้วงเวลานี้ กลุ่มตระกูลที่เคยใช้หรือเปลี่ยนนามสกุลให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วยจึงเปลี่ยนนามสกุลใหม่ให้ไพเราะกว่าเดิม ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนในชุมชนจึงเริ่มทบทวนประวัติชื่อบ้านกันใหม่ ตำนานเรื่อง “พระชีแพง” จากกรุงสุโขทัยซึ่งเคยเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะถูกปัญญาชนดังกล่าวนำไปบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และกลายเป็นต้นเรื่องที่สืบสาวและสันนิษฐานถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้าน ผลการสืบสาวสรุปได้ว่าชื่อ “เครื่อง” น่าจะเพี้ยนมาจาก “เครื่อง” อันเป็นวิถีการปฏิบัติธรรมของพระชีแพงหลังตัดสินใจยึดพื้นที่บนควนเครื่องเป็นสถานบำเพ็ญบุญบารมี⁶⁶ คำอธิบายนี้น่าเชื่อถือขึ้นเมื่อเป็นคำที่มีความหมายอยู่ในพจนานุกรม⁶⁷ และได้รับการตอกย้ำจากพระชั้นผู้ใหญ่จากจังหวัดนครศรีธรรมราชที่เคยเดินทางมาปฏิบัติศาสนกิจในเครื่องเมื่อทศวรรษที่ 2530 จนปัจจุบันคำอธิบายนี้แพร่กระจายในหมู่วาทยากรทั่วไป

การสร้างคำอธิบายถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้านเสียใหม่ ให้สามารถอ้างอิงความหมายตามพจนานุกรมได้ดังกล่าวนี้อ สะท้อนถึงความต้องการที่จะมีที่อยู่ที่ยืนอยู่ในสารบบของทางราชการของชุมชนเครื่อง ขณะเดียวกัน มันก็ได้ทำหน้าที่กะเทาะตัวตนในอดีตซึ่งชาวเครื่องสมัยใหม่รู้สึกแปลกแยกมา

⁶⁴ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา, หน้า 19.

⁶⁵ ไม่เพียงแต่เครื่องเท่านั้นที่ชื่อชุมชนได้กลายเป็นคำที่สื่อถึงความล้ำหลังอย่างสุดลึ้มที่มึนประทุ แต่ในยุคทศวรรษที่ 2500 ที่วาทกรรมการพัฒนาส่งกลิ่นหอมหวานคลอเคลุ้งไปทั่วสังคมไทย วาทกรรมงามหรูนี้ก็ทำให้ “ชื่อ” หรือ “พื้นที่” ของชุมชนในท้องถิ่นภาคใต้หลายชุมชนต้องประสบชะตากรรมเยี่ยงเดียวกับชุมชนเครื่อง ดังเช่น คำว่า “โหมเนื่อ” หรือ “หมู่เนื่อ” ที่หมายถึงชุมชนเชิงภูเขาบรรทัด แถบ อ.กงหรา, อ.ศรีบรรพต (เดิมเป็นส่วนหนึ่งของ อ.ควนขนุน) จ.พัทลุง หรือบ้านอ้ายเขียว, ในเขียว และโนนหมิง อ.พรหมคีรี จ.นครศรีธรรมราช ชื่อเหล่านี้เป็นที่รู้จักกันไปทั่วทั้งภาคได้ว่าสื่อถึงอะไร โดยคนส่วนใหญ่ไม่รู้ว่าเป็นชุมชนที่มีอยู่จริง

⁶⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

⁶⁷ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

นานนับแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาให้หลุดร่อนออกไป ด้วยเหตุนี้ เมื่อเกิดโรงเรียนมัธยมโรงเรียนแรกและโรงเรียนขึ้นในชุมชนเมื่อทศวรรษที่ 2530 ชาวเคร็งจึงต้องดึงเอาชื่อ “ชะอวด” ซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของพวกเขามาอ้างอิง ลดระดับชื่อ “เคร็ง” ซึ่งเป็นชื่อบ้านชื่อใหม่ (ในจิตสำนึกใหม่) ลงไปเป็นเพียงคำขยาย เป็น “โรงเรียนมัธยมชะอวดเคร็งธรรมวิทยา” โรงเรียนมัธยมประจำตำบลแห่งนี้จึงเป็นโรงเรียนของชุมชนที่ไม่มีร่องรอยของชุมชนดั้งเดิมหลงเหลืออยู่อีกเลย นอกจาก “พื้นที่” ที่ตั้งเท่านั้น

ชุมชนเคร็งจึงกลายเป็นอีกชนบทหนึ่งที่ทั้งถูกทำ และจำยอม เดินต่อแถวชุมชนชนบทยากจนซึ่งกำลังเปล่งเสียงเรียกร้องความเอาใจใส่จากรัฐมากขึ้น เหมือนชุมชนชนบทอื่นๆ ในประเทศไทย.

บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็งในช่วงระยะเวลาเพียงไม่กี่ทศวรรษย้อนลงไป กระทั่งเคร็งกลายเป็นชุมชนที่มีรูปร่างหน้าตาและจิตสำนึกแทบจะไม่แตกต่างจากชุมชนอื่นๆ ในประเทศไทย ถือเป็นรูปธรรมที่เด่นชัดของวาทกรรมการพัฒนาของรัฐที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวบ้านให้เป็นโลกทัศน์สำเร็จรูป อัตลักษณ์ดั้งเดิมซึ่งเคยทำให้ชุมชนขายขอบที่ถูกหลงลืมจากอำนาจรัฐมานานหลายทศวรรษสามารถดำรงความมั่นใจและมั่นคงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและเป็นที่ยอมรับของชุมชนรายรอบค่อยๆ ถูกบ่อนเซาะ กะเทาะ และทำลายลงไป ชาวบ้านจึงเริ่มรู้สึกแปลกแยกกับอดีตของตัวเองพร้อมๆ กับความพยายามสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้ตัวเองสามารถยอมรับตัวเอง และสามารถสัมพันธ์กับผู้อื่นได้อย่างไม่รู้สีกมีปมด้อย แต่เนื่องจากอัตลักษณ์ใหม่ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นจากวาทกรรมรัฐที่เน้นการพัฒนาจากศูนย์กลาง อัตลักษณ์ใหม่ของชาวเคร็งจึงไม่สามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากการพึ่งพารัฐไปได้แต่อย่างใด.

บรรณานุกรม

กมล เต็มรักษ์, ย้อนรอยชะอวด. นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาการ, 2542.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 กษ.3 เล่ม 3 หนังสือเจ้าพระยาพลเทพ เรื่องไปบอกข้าหลวงกรมนา
สายหักสินเมืองนครศรีธรรมราช." 14 มีนาคม รศ.111.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/19 รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช," 4 ตุลาคม ร.ศ.
117.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/3 หนังสือกราบทูลพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์
ราชเลขาณูการเรื่องการจัดแบ่งท้องที่ต่างๆในแขวงเมืองนครศรีธรรมราชเป็นอำเภอๆ." 30
ธันวาคม ร.ศ.115.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.47/14 สำเนาจดหมายจากพระวิจิตรวรสาสนข้าหลวงพิเศษตรวจ
ราชการเมืองสงขลา และพัทลุง." 11 มีนาคม ร.ศ.114

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,"
28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.2 14/74 สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพเสด็จตรวจราชการ
หัวเมืองปักษ์ใต้." 1-21 กันยายน ร.ศ. 115.

กรรมการต้นประเสริฐ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธ์ แสงอรุณ กนกพงศ์ชัย และด้วน หลีเชิง.รายงานการวิจัย
สนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช.กรุงเทพฯ: สถาบันวิทยาลัยหัวเจียวเฉลิม
พระเกียรติ, 2540.

กล้า สังข์ทอง. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 28 หมู่ที่ 7 บ้านหัวป่าเขียว ตำบลทะเลน้อย อำเภอควนขนุน
จังหวัดพัทลุง. สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544.

กลิ่น ทองกลับ. หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง. นครศรีธรรมราช: ชะวอดการพิมพ์, 2534. (พิมพ์เพื่อ
อุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเคร็ง วันที่ 27 ตุลาคม
2534).

กองบรรณาธิการ. "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะวอด" ใน วารสารแพทย์นคร
สัมพันธ์. 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม 252): 51-55.

แคล้ว นาคนวล อายุ 80 ปี บ้านเลขที่ 17 หมู่ที่ 9 บ้านควนชิงต. ควนเคร็ง อ. ชะวอด จ. นครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์ 25 ธันวาคม 2544.

จังหวัดนครศรีธรรมราช, รายงานกิจการ 2509 นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2510.

จังหวัดนครศรีธรรมราช, รายงานกิจการ 2510 นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2511.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู เมื่อรัตน โกสินทรศก 108,
109, 117, 120 รวม 4 คราว. พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2468. (ทรงพระกรุณาโปรด

- เกล้าฯให้พิมพ์พระราชทานในจาร พระศพลสมเด็จพระเจ้าน้องนางเธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ อัครราชกุมารี กรมพระศรีสวางควัฒนวรราชสวามิภักดิ์ (พ.ศ.2468).
- เจิม จันทร์มา. อายุ 63 ปี บ้านเลขที่ 210 หมู่ที่ 11 ตำบลเกรียง อำเภอดงหลวง จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 22 พฤษภาคม 2546.
- เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง. วิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า. กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, 2534.
- เจียร ประดิษฐ์. อายุ 70 ปี ที่ทำการกำนัน บ้านควนป้อม ตำบลเกรียง อำเภอดงหลวง จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.
- จิตรทิพย์ นาดสุภา. แนวคิดและทฤษฎีเศรษฐกิจชุมชนชาวนา. กรุงเทพฯ: วิถีธรรม, 2541.
- จิตรทิพย์ นาดสุภา. ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคม. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2527.
- จิตรทิพย์ นาดสุภา และ พรพิไล เลิศวิชา. วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2537.
- จิตรทิพย์ นาดสุภา. บ้านกับเมือง. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538.
- จิตรทิพย์ นาดสุภา. และ พูนศักดิ์ ธานีกรประดิษฐ์. เศรษฐกิจหมู่บ้านภาคใต้ฝั่งตะวันออกในอดีต. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2540.
- ขวลิต อังวิยาธร. การแลกเปลี่ยนและการค้าข้าวบริเวณชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.
- ชาญณรงค์ หนูช่วย. อายุ 49 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 3 ตำบลท่าประจักษ์ อำเภอดงหลวง จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.
- ชาติ ศิลปรัตน์. "การปกครองมณฑลนครศรีธรรมราชภายใต้สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอเจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ (พ.ศ.2453-2468)." วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2529.
- ชื่น มากแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 286 หมู่ที่ 4 บ้านควนเกรียง ตำบลเกรียง อำเภอดงหลวง จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.
- เชื่อน ศิริโรจน์. "ตำนานตะเคียนเตี้ยตำนานช้างทุ่ง." ใน หนังสือที่ระลึกกระโนนสังสรรค์ครั้งที่ 30, หน้า 79. กรุงเทพฯ: ชมรมชาวระโนด, 2543. (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์ วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร).
- ดำ รักแก้ว. อายุ 68 ปี บ้านเลขที่ 84 หมู่ที่ 1 ตำบลขนอนหาด อำเภอดงหลวง จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 19 เมษายน 2545.
- แดง สงเดช. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 11 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเกรียง อำเภอดงหลวง จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

เทพ เศษฐวรรณ. ของดีหัวไทร. นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2540.

นา ชมตะวัน. อายุ 56 ปี บ้านเลขที่ 90 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

น้ำ ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 20 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

นิคม ภูสกุลสุข และอัมพร แก้วหนู. "พรวนเคร็ง: จากพรวนล้อมทอเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่." ใน วารสารแลได้ (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537): หน้า 23.

นิติ เอียวศรีวงศ์. "คติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปากเปล่า." ใน วารสารธรรมศาสตร์ 12, 3 (กันยายน 2526): 142-161.

บรรจง วงศ์เขียว. รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรวนเคร็ง. ม.ป.ท.: 2537.

บุญมา พรหมพิทักษ์. อายุ 83 ปี บ้านเลขที่ 116 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

ปก แก้วกาญจน์. การค้าทางเรือบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2540.

ปก แก้วกาญจน์. การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจและการเมือง. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2534.

ประมวล มณีโรจน์. "โจรพิทลุง-กรณีตำนานโจรแห่งตำบลอนทราย : ความแรงของลมฝนย่อมเกี่ยวเนื่องกับเมฆหมอกแห่งฤดูกาล." ใน วารสารทักษิณคดี 4, 1 (มิถุนายน-กันยายน 2537): 54-104.

ประมวล มณีโรจน์. และเกษม จันทรดำ. เจื่อนไซแห่งการดำรงอยู่ของชาวนา: ศึกษาเฉพาะกรณีของ ต.ขนหาด อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช. นครศรีธรรมราช: โรงเรียนบ้านขนหาด, 2528.

ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ. การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540.

พรวน ทองแก้ว. อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

พอลดา แก่นแก้ว. "ความเปลี่ยนแปลงเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ.2439-2525." วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528.

พิเชฐ แสงทอง. "เรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของคนใต้." เนชั่นสุดสัปดาห์. 16 มิ.ย. 2546, หน้า 70-71.

- พิเชฐ แลงทอง. "ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาใน
วรรณกรรมนิราศ." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545.
- พิบูลพิทยาพรศ, พระยา. เรื่องโรงเรียนวัด มณฑลนครศรีธรรมราช พ.ศ.2474. พระนคร: โรงพิมพ์
พระจันทร์, 2476. (พิมพ์แจกเป็นธรรมพลีบรรณาการ เนื่องในงานทำบุญเฉลิมอายุครบ 80 ปี
ของพระรัตนธัชมุนี วัดท่าโพธิ์ จังหวัดนครศรีธรรมราช 2476).
- เพ็ญ หนูปาน. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 163 หมู่ที่ 3 บ้านหัวท่อม ตำบลชอนหาด อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.
- ไพรินทร์ รุยแก้ว. "ศึกษาพลวัตการผลิตและการค้าข้าวในอำเภอนิวไทร จังหวัดนครศรีธรรมราช." วิทยา
นิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2542.
- มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, "ทำเนียบ
ข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช." ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ. 1173. (พระนคร:
ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514).
- ยงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). **โลกลุ่มทะเลสาบ**. ปทุมธานี : นาค, 2540.
- ร้าน พูลนวล. อายุ 74 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์ 21 พฤษภาคม 2546.
- ลิ้ม ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช.
สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.
- วอน ชมตะวัน. อายุ 60 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัด
นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.
- วิทยา เพ็ชรดาลัย. "บันทึกกลับจากชะอวด." ใน วารสารแพทย์นครสัมพันธ์. 5,1 (ม.ค. 2521): 65-59.
- สำนักงานจังหวัดนครศรีธรรมราช. **จังหวัดนครศรีธรรมราช 37. นครศรีธรรมราช:ฝ่ายแผนและโครง
การ, ม.ป.ป.**
- องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง. **รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุควนเคร็ง อ. ชะอวด จ.
นครศรีธรรมราช. ม.ป.ท., เอกสารอัดสำเนา.**
- เอี่ยม เพ็งหนู. อายุ 70 ปี บ้านเลขที่ 12 หมู่ที่ 11 บ้านควนเคร็ง ตำบลควนเคร็ง อำเภอชะอวด
จ.นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.



**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

" 'สัมพันธบท' และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล "

อ. สุรสม กฤษณะจุฑะ ผู้เสนอบทความ
รุ่งรวี เจลิมศรีภิญโญรัช ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 102 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

'สัมพันธบท' และการเข้าถึงความจริงกรณีปัญหาเขื่อนปากมูล¹

'Intertextuality' and politics of the truth of Pak Mun dam

สุรสม กฤษณะจุฑา²

บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ประยุกต์ใช้โมเดล 'สัมพันธบท' มาวิเคราะห์ความขัดแย้งกรณีเขื่อนปากมูล ข้อโต้แย้งหลักก็คือ ปัญหาเขื่อนปากมูลไม่ใช่ปัญหาในระดับการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากเป็นปัญหาของการเมืองของการผลิตสร้างและการจัดการความจริงในสังคมไทยด้วย ในที่นี้ได้ชี้ให้เห็น กลไกในการจัดการความจริงสองประการด้วยกัน คือ ประการแรก ความจริงในกรณีเขื่อนปากมูลถูกสร้างขึ้นภายใต้กรอบความรู้ที่แตกต่างกัน โดยฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเขื่อนปากมูลต่างพยายามสร้าง 'วาทกรรม' ของตนเองขึ้นมาเพื่อปะทะแข่งขันกัน อย่างไรก็ตาม วาทกรรมของทั้งสองฝ่ายไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด แม้ว่าจะมีการโต้แย้งกันก็ตาม แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นการอ้างอิงและหยิบยืมวาทกรรมของกันและกัน ทั้งหมดนี้ทำให้ความจริงในกรณีเขื่อนปากมูลซับซ้อนและสับสนไหลย้อย ประการที่สอง สังคมไทยไม่ได้ให้ความสำคัญกับการจัดการความจริงมากนัก กล่าวคือ แม้ในปัจจุบันก็ยังมิอาจหาข้อสรุปได้ว่าอะไรคือความจริงกรณีเขื่อนปากมูลที่กระจ่างชัด การปล่อยให้ความจริงเจือปนเสียงเช่นนี้ ดูเหมือนเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของสังคมไทยในการจัดการความจริง ซึ่งสามารถมองเห็นได้ในหลายๆกรณีที่เคยเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นความจริงกรณี 6 ตุลา 2519 ความจริงเรื่องผู้ก่อการร้าย ความจริงเรื่องการฆาตกรรมผู้นำชุมชนที่ถูกขึ้นมาท้าทายอำนาจอันไม่ชอบธรรมในสังคม ฯลฯ

¹ ปรับปรุงจาก "การเมืองวัฒนธรรมของความเป็นอื่นในพื้นที่สื่อ: การต่อสู้ทางวาทกรรมว่าด้วยพลังงาน" วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

² อาจารย์ประจำคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

Abstract

This article applied 'Intertextuality' as a concept for analysis the conflict of Pak Mun dam. The main argument here is the conflict was not only the problem of resource management, but it was the politics of truth in Thai society which clearly manifests two dynamism of truth management. Firstly, the truth of Pak Mun dam was constructed under difference 'episteme'. The pro and the con dams group separately made their own 'discourse' to contend and counter each other in diverse social space. However, the content of their discourse is not completely contradictory separation from one another. Albeit the pro and the con may against each other, but mutually referred and borrowed each other discourses, which resulted the complexity and the elusiveness of the truth of Pak Mun dam. Secondly, Thai society is not interested in and ignores the politics of truth. In the Pak Mun dam case study, so far, we are not able to draw a clear-cut conclusion of "the truth". "Let's the truth naturally and automatically goes silence" seems to be our traditions or ways of proceeding in dealing with "the truth". It can verified by the dramatic events in the past: the truth about 6 October 1972, the truth about terrorism, and the truth about the assassination of community leaders who resisted the unjust and hegemonic power.

ความจริง? เรื่องเขื่อนปากมูล

ปัญหาเขื่อนปากมูลได้ถูกกล่าวถึงว่าเป็นกรณี *คลาสสิก* ของประเด็นความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากร นำมาสู่การตั้งคำถามสำคัญๆในสังคมไทยหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นทิศทางการพัฒนาของประเทศ การผลิตและบริโภค พลังงานไฟฟ้า ผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อม การละเมิดสิทธิของประชาชน การใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม ฯลฯ

ภายใต้เส้นทางอันยาวนานของการโต้แย้งเรื่องเชื่อนปากมุล ดูเหมือนว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสรุปเป็นคำตอบสุดท้ายได้ว่าอะไรคือ *ความจริง*? เพราะหากไม่ใช่ผู้เกี่ยวข้อง ถ้าไปถามฝ่ายคัดค้าน ย่อมได้คำตอบในลักษณะหนึ่ง ถ้าไปถามฝ่ายสนับสนุน ย่อมได้คำตอบตรงกันข้าม นอกจากนี้ ถ้าไปถามสื่อมวลชนผู้ทำหน้าที่ถ่ายทอดข่าวสารให้แก่สมาชิกในสังคม ก็อาจได้ฟังการวิเคราะห์ที่แตกต่างออกไปอีก และขึ้นอยู่กับว่าสื่อมวลชนคนนั้นมีความเห็นต่อกรณีนี้อย่างไร หรือผลิตข่าวสารภายใต้องค์การสื่อมวลชนที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองหรือการเงินเช่นไร ในสถานการณ์ที่ต่างฝ่ายต่างอ้าง *ความจริง*³ เช่นนี้ ย่อมนำมาสู่ความสงสัยต่อไปอีกว่า แล้วเรื่องของใครคือความจริง เรื่องเล่าของฝ่ายไหนที่ไม่ใช่ความจริง เพราะในเมื่อผู้สันตติกรณ์ทุกฝ่ายต่างอ้างว่าสิ่งที่ตนเองกล่าวออกมาคือ *ความจริง*

บทความนี้ได้มุ่งหวังที่จะพิสูจน์ว่าความจริงของปากฝ่ายไหนถูกหรือผิด หรือต้องการสถาปนา *ความจริง* ขึ้นมาอีกชุดหนึ่ง หากแต่ต้องการชี้ให้เห็นถึง *กระบวนการผลิตและจัดการความจริงเรื่องเชื่อนปากมุล* ว่ามีรูปแบบลักษณะเช่นใด ในที่นี้เห็นว่า *ความจริง* ถูกผลิตขึ้นภายใต้ 'กรอบความรู้' (Episteme) ซึ่งได้นิยามตามความหมายของมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) นักคิดที่ถูกขนานนามว่าเป็นพวกสกุลหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) 'กรอบความรู้' หมายถึงโครงสร้างของความคิดความเชื่อในระดับจิตใต้สำนึกที่กำหนดวิถีชีวิตวิถีพฤติกรรมหนึ่งๆ ฟูโกเห็นว่ากรอบความรู้เกิดจากการประกอบขึ้นของ *วาทกรรม* อันหลากหลาย นำมาสู่การกระทำ ความคิด การผลิต "ตัวบท" (Text) ในลักษณะต่างๆ ซึ่งได้ไหลหล่อหลอมเป็น 'กรอบความรู้' ชุดหนึ่งขึ้นมา (Cuff et. al 1990; Hall, 1997) หาก 'กรอบความรู้' แบบใดที่สมาชิกในสังคมยึดถือ ก็จะทำให้ 'กรอบความรู้' นั้นสถาปนากลายเป็น *ความจริง* ขึ้นมาในยุคสมัยหนึ่งๆ

จากกระบวนการคิดของฟูโกที่เน้นว่ามี 'กรอบความรู้' กำกับวิถีชีวิตวิถีพฤติกรรมของมนุษย์ ได้ชี้ให้เห็นว่าความจริงคือ "กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งที่ทำให้อะไรจริง/ไม่จริง มากกว่าเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงหรือพยานหลักฐานเชิงประจักษ์" (ไชยรัตน์, 2543: 58) การนิยามความหมายเช่นนี้ *ความจริง* ไม่ได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งตายตัวแต่อย่างใด หากแต่มีลักษณะสัมพันธ์ ทั้งในมิติประวัติศาสตร์ ซึ่งเกิดการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทั้งในมิติสังคมวัฒนธรรม มีการปะทะประสานผสมผสานข้ามชั่ววัฒนธรรมต่างๆ แต่ละยุคสมัยล้วนมีกฎเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดจริง/สิ่งใดไม่จริงต่างกันออกไป ในที่นี้จะได้ประยุกต์ใช้มโนทัศน์ 'สัมพันธ์บท' (Intertextuality) เพื่อนำมาสู่การทำทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ในการบอกว่าอะไรคือความจริงและอะไรไม่ใช่ความจริงในสังคมไทย โดยศึกษาผ่านกรณีปัญหาเชื่อนปากมุล

สัมพันธ์บทกับการเข้าถึงความจริง

ก่อนที่จะไปถึงการเชื่อมโยงวิเคราะห์การผลิตและจัดการความจริงในกรณีเชื่อนปากมุล จะขอกล่าวถึงมโนทัศน์ที่นำมาเป็นแกนกลางในการวิเคราะห์ของบทความนี้ก็คือ 'สัมพันธ์บท' พอสังเขป หากย้อนพินิจกลับไปยังที่มาที่

³ ผู้เขียนมีความทรงจำเกี่ยวกับการเมืองในการอ้างความจริงกรณีปัญหาเชื่อนปากมุลจากการอ่านเอกสารผ่านๆตา คือ ในปีพ.ศ. 2543 การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยได้ผลิตจุลสารชื่อ "*ความจริงที่เชื่อนปากมุล*" ออกมา ซึ่งได้แจกจ่ายไปตามห้องสมุดมหาวิทยาลัยต่างๆ ในปีเดียวกันนี้เอง ก็มีผู้เขียนบทความตีแผ่ผลกระทบอันใหญ่หลวงของเชื่อนปากมุล โดยบทความนั้นตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ *มติชน* ใช้ชื่อว่า "*ความจริงที่ควรเรียนรู้จากกรณีปากมุล*"

ไปของ 'สัมพันธบท' พบว่า 'สัมพันธบท' เป็นมโนทัศน์ที่พยายามแสวงหกรอบความคิดที่ถูกผลิตภายใต้สังคมทุนนิยม และปรารถนาที่จะข้ามพ้นปรัชญาทันสมัยนิยม (Modernism) อิทธิพลของสิ่งที่เรียกว่าทุนนิยม/ทันสมัยนิยมนี้ไม่ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติเศรษฐกิจแต่อย่างใด แต่ทุนนิยม/ทันสมัยนิยม เป็น *อุดมการณ์* ที่ได้แผ่ขยายไปยังมิติต่างๆ มากมาย ไม่เว้นแต่แวดวงวิชาการ หากมองในระดับพื้นผิว เราอาจกล่าวได้ว่า ทุนนิยมได้ใช้อำนาจเงินตราเพื่อผลักดันให้ *ความรู้* กลายเป็น *สินค้า* (Commodification of Knowledge) แต่หากมองลึกลงไป อุดมการณ์ของทุนนิยมได้ผนวกแนบแน่นไปกับแนวคิดปรัชญาของยุคสมัยใหม่ และได้กัดเซาะรากฐานวิธีคิดของศาสตร์ความรู้ต่างๆ ดังที่มีผู้วิจารณ์ว่าวรรณกรรมศึกษาในปัจจุบันได้ตกอยู่ใต้เงาเงื้อมมือของอุดมการณ์ของสังคมทุนนิยม/ทันสมัยนิยม โดยการเชิดชูคุณค่าของปัจเจกบุคคล เน้นความสำคัญของเอกลักษณ์อันโดดเด่นไม่เหมือนใคร (Originality) ความคิดสร้างสรรค์ (Creativity) (นพพร, 2543: 175-177) และการแสดงออก (Expressiveness) (Chandler, 2004) นพพร ประชากุลได้ชี้ให้เห็นว่า มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' เป็นการตอบโต้มายาคติทางวรรณกรรมในสังคมทุนนิยม และได้ถือกำเนิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1970 โดยมีต้นเค้ามาจากมิกไฮล บัคติน (Mikhail Bakhtin) ซึ่งได้เสนอแนวคิดเรื่อง 'พหุโชนะ' (polyphony) ไว้ว่า "ตัวบทของนวนิยายเรื่องหนึ่งๆ เป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้ "ภาษา" ของคนกลุ่มต่างๆ จากหลากหลายฐานะ อาชีพ และเพศวัย ได้มาปะทะสังสรรค์กันอย่างมีพลวัต เกิดเป็นเสียงซึ่งแซ่แต่สอดประสานขึ้นในงานชิ้นเดียว" (นพพร, 2543: 177)

กระนั้นก็ตาม 'สัมพันธบท' มิได้จำกัดอยู่เพียงแค่การวิเคราะห์วรรณกรรม แต่ได้ปรากฏอยู่ในแนวทางการศึกษาหลากหลายแนวทาง ทั้งแบบหลังโครงสร้างนิยม (Post-Structuralism) แนวทางหลังสมัยใหม่ (Post-Modernism) แนวทางหลังอาณานิคม (Post-Colonialism) และแนวทางวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies) บุคคลที่ช่วยทำให้มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' มีชีวิตชีวาขึ้นมาก็คือจูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva) เธอเห็นว่า ตัวบทมิได้มีต้นกำเนิดมาจากความนึกคิดของผู้เขียน แต่มาจากการอ้างอิงตัวบทที่เคยมีมาก่อนหน้านี้ อีกทั้งตัวบทไม่ใช่ผลิตผลของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลิตผลของวัฒนธรรม สังคม และประวัติศาสตร์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง คริสเตวาเห็นว่าตัวบทไม่ได้มีความโปร่งใส แต่บรรจุไว้ด้วยอุดมการณ์ต่าง ๆ นานา ดังนั้น การเขียนหรือพูดจึงมิได้เป็นเพียงการสื่อสารหรือถ่ายทอดข้อความจากคนหนึ่งไปสู่อีกคนหนึ่ง แต่เป็นการเขียน/พูดที่เป็นปฏิบัติการ (Practice) และมีผลิตผล (Productivity) กล่าวคือ ตัวบทมิได้หยุดนิ่ง แต่นำไปสู่การอกเงยความหมายให้แก่ตัวบทอื่นๆ ต่อไปไม่สิ้นสุดสิ้น ในแง่นี้ตัวบทหนึ่งจึงไม่ได้มีเอกลักษณ์โดยตัวมันเอง หากแต่เป็นการหยิบยืมรูปแบบและเนื้อหาของตัวบทที่มีอยู่ก่อนแล้วมาประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ (Allen, 2000: 27-37)

ในแนวทางหลังโครงสร้างนิยม มิเชล ฟูโก (Michel Foucault) ก็ได้ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ 'สัมพันธบท' แต่ทว่าเขาไม่ได้ใช้คำนี้อธิบายวิธีคิดของเขาโดยตรง กล่าวคือ ในการวิเคราะห์ 'วาทกรรม' ฟูโกแสดงให้เห็นว่า 'วาทกรรม' ไม่ได้ประกอบด้วยถ้อยแถลงหนึ่งเดียว ตัวบทหนึ่งเดียว การกระทำหนึ่งเดียว หรือมีที่มาจากเพียงแหล่งเดียว หาก 'วาทกรรม' ประกอบจากตัวบทหลากหลาย และมีปฏิบัติการผ่านสถาบันทางสังคมต่างๆ มากมาย (Hall, 1997: 44) หรือดังที่สจิวต์ ฮอลล์ (Stuart Hall) ได้ตีความว่า การก่อรูปของวาทกรรม (Discursive Formation) ก็คือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งเกิดจากการยัดเยียดวาทกรรมต่างๆ เข้าด้วยกัน (Inter-Discursivity) ซึ่งมีความหมายใกล้เคียงกับ 'สัมพันธบท' นั่นเอง (Grossberg, 1996: 136)

อย่างไรก็ตาม มีผู้พยายามประยุกต์ใช้แนวคิด 'สัมพันธ์บท' โดยที่ไม่ยึดติดว่าเป็นเพียงแค่เป็นการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทหนึ่งกับตัวบทอื่นๆ หรือระหว่างวาทกรรมชุดต่างๆ เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวบทกับบริบททางสังคมอีกด้วย ดังที่นิค คูลดรี (Nick Couldry) เห็นว่า เราควรที่จะข้ามพ้นแนวทางการศึกษาที่มุ่งดำรงและตีมูลค่าในการวิเคราะห์ตัวบท หากควรหันมาสนใจพิจารณาสิ่งที่คูลดรีเรียกว่า "สิ่งแวดล้อมรอบตัวบท" (Textual Environment) (Couldry, 2000: 136) นอกจากนี้ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) แสดงความไม่เห็นด้วยกับแนวทางการศึกษาแบบรื้อสร้าง (Deconstruction) ของฌาค แดริดา (Jacques Derrida) ที่มองว่าผู้อ่านสามารถตีความตัวบทได้อย่างไม่สุดสิ้น แต่ซาอิดกลับเห็นว่า ตัวบทนั้นเกี่ยวโยงกับความเป็นภววิสัยและโลกภายนอกตัวบทถูกนำไปใช้ในสถานการณ์ของการตอบโต้เช่นเดียวกับ "การพูด" (Speech) หรือถ้ากล่าวในสำนวนของแนวทางการศึกษาแบบหลังอาณานิคม ก็คือ พลังอำนาจของตัวบทไม่ได้อยู่ที่การนำเสนอโลก หรือการวางตัวบทให้อยู่ข้างนอกโลกของความเป็นจริง แต่ตัวบทนั้นเกี่ยวเนื่องและเป็นส่วนหนึ่งในโลกของความเป็นจริง (Ashcroft and Ahluwalia, 1999: 22-23) ซาอิดได้สรุปว่า เขาไม่เห็นด้วยกับแนวทางการวิเคราะห์ของแดริดา ที่ชักจูงให้เรา "เข้าไปสู่" (Into) การอ่านตัวบท แต่เขาเห็นด้วยกับแนวทางของฟูโก ที่เน้นการวิเคราะห์ทั้ง "ใน" (In) และ "นอก" (Out) ตัวบท (Said, 1991: 183)

กล่าวโดยสรุป 'สัมพันธ์บท' มีนัยสำคัญต่อการเข้าถึงความจริงอย่างน้อยสองประการ คือ ประการแรก ทำให้มองเห็นว่าตัวบทมิได้เพียงสะท้อนความจริงของโลกข้างนอก หรือความจริงข้างนอกได้ถูกย่นย่อลงมาอยู่ในตัวบท หากความจริงอาจมาจากการหิบบัณฑิตความหมายของตัวบทที่ถูกผลิตก่อนหน้า ไม่ว่าตัวบทก่อนหน้านั้นจะมีความหมายไปในทางเดียวกัน หรือแม้แต่ว่าตัวบทที่สื่อความหมายตรงกันข้ามซึ่งขัดแย้งกัน การหิบบัณฑิตผลสมานระหว่างตัวบทต่างๆ ทั้งกลมกลืนและขัดแย้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อจัดระเบียบของวาทกรรม (The Order of Discourse) ซึ่งจะเข้าไปจัดความสัมพันธ์ทางสังคมอีกทอดหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นการผนวกรวมหรือเบียดขับ หรือการต่อต้านคัดค้านความหมายเดิม (Barker and Galasinski, 2001: 68-69)

นัยสำคัญประการสองก็คือ นอกจาก 'สัมพันธ์บท' จะทำให้เราเห็นว่า ตัวบทและบริบทล้วนไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ในอีกมิติหนึ่ง ทั้งตัวบทและบริบทต่างฝ่ายต่างมีส่วน สร้าง กันและกัน กล่าวคือ บริบทมิได้เป็นเพียงรอให้ตัวบทนำไปใช้อ้างอิง หรือเป็นสิ่งที่คอยให้นักวิจารณ์วรรณกรรมหิบบัณฑิตวิเคราะห์เชื่อมโยงในภายหลัง และในด้านกลับกัน ตัวบทก็มีส่วนอย่างแข็งขันในการเข้าไปแนบเนื่องเป็นส่วนหนึ่งของบริบททางสังคม

ตามมุมมองเช่นนี้ ได้ชี้ให้เห็นว่า เป็นการยากลำบากยิ่ง หรือแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะขุดค้นหา *ความจริงต้นแบบ* เพราะความจริงนั้นถูกนำมาอ้างครั้งแล้วครั้งเล่า และการอ้างครั้งหนึ่งๆ นั้นก็ได้เพียงแค่ *ถ่ายทอด* (Mimesis) ความจริงชุดเดิม แต่คือการสร้างความจริงชุดใหม่ๆ ขึ้นมาในเวลาเดียวกันนี้เอง การจะเข้าใจการผลิตสร้างและจัดการความจริง จึงควรตระหนักว่า ความจริงนั้นลื่นไหล ไม่แน่นอน และไม่ได้รอให้เราไปค้นพบ หากแต่มีการผลิตซ้ำ ผลิตใหม่ และเปิดโอกาสให้ *ผู้รับสาร* ได้ตีความในลักษณะอันหลากหลาย และไม่จำเป็นที่จะต้องมีความหมายเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น

สัมพันธ์บทกับการเข้าถึงความจริงกรณีเชื่อนปากมูล

ท่ามกลางการต่อสู้ที่ยืดเยื้อยาวนานของกรณีเชื่อนปากมูล พบว่า มีงานศึกษาจากหลากหลายสาขาวิชาหลากหลายแง่มุมด้วยกัน เช่น มานุษยวิทยา สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ วิศวกรรมศาสตร์ เศรษฐศาสตร์ ประมง วนศาสตร์ ประเด็นสิ่งแวดล้อม ประเด็นสุขภาพ แง่มุมของการจัดการพลังงาน แง่มุมของการรวมตัวของชาวบ้านเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ฯลฯ นอกจากนี้ ยังมีข้อมูลข่าวสารอีกจำนวนนับไม่ถ้วนที่ถูกผลิตขึ้นผ่านสื่อประเภทต่างๆ ทั้งในรูปของข่าว บทความ รายงานพิเศษ ภาพถ่าย ภาพวาด ประติมากรรม แดงการณ จุลสาร ใบปลิว โฆษณา รวมทั้งการรณรงค์เคลื่อนไหวในเชิงสัญลักษณ์ต่างๆ มากมาย

ความหลากหลายของความรู้และข้อมูลข่าวสารของกรณีเชื่อนปากมูลนี้ ปังบอกนัยสำคัญหลายประการด้วยกัน สรุปอย่างย่อคือ ประการแรก ได้ช่วยชี้ให้เห็นว่า สังคมไทยได้ก้าวเดินมาสู่ยุคสารสนเทศซึ่งข่าวสารมีบทบาทอย่างมากในการตัดสินใจว่าจะอะไรคือความจริงอะไรคือความไม่จริง ประการที่สอง แม้ว่าข้อมูลข่าวสารจะมากมายจะช่วยให้เราพิจารณาเปรียบเทียบอย่างรอบด้าน แต่ก็ไม่จำเป็นว่าข้อมูลข่าวสารเหล่านั้นจะมีคุณค่าและนำพาให้เราเข้าถึงความจริงได้ เพราะในฝ่ายผู้ผลิตความจริงได้มีการปะปนทั้งที่เป็นข้อมูลเชิงประจักษ์ คำอธิบายที่มีเหตุผลรองรับ แต่อีกด้านหนึ่ง สิ่งที่ถูกเรียกหรืออ้างว่าคือความจริงมักเจือปนไปด้วยความเชื่อ ความคิดเห็น และความรู้สึก การจำแนกแยกแยะระหว่างความจริงกับความเชื่อนั้นไม่สามารถกระทำได้อย่างง่ายๆ อีกต่อไป ประการสุดท้าย เรามีอาจทำความเข้าใจความจริงในกรณีเชื่อนปากมูลโดยละเลยเสียงของผู้รับสาร กล่าวคือ ผู้รับสารเป็นเงื่อนไขหนึ่งในการกำหนดการแสดงความคิดเห็นของฝ่ายต่างๆ เกี่ยวกับเชื่อนปากมูล เนื่องจากผู้รับสารมีความคาดหวังล่วงหน้าในการอ่าน เหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ผู้ส่งสารจึงอาจหยิบเลือกคัดสรรสิ่งที่ผู้รับสารคิดว่าเป็นความจริงก็เป็นไปได้ ดังนั้น อะไรคือกฎเกณฑ์ในการชี้ว่าสิ่งใดคือความจริงหรือความไม่จริงในเรื่องเชื่อนปากมูล ย่อมไม่สามารถพิจารณาจากผู้ผลิตข่าวสารแต่อย่างใด จะต้องดูทั้งผู้ผลิต กระบวนการถ่ายทอดข่าวสาร และผู้รับสารที่หลากหลายในสังคม กล่าวโดยสรุปก็คือ กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงเกิดขึ้นท่ามกลางปฏิสัมพันธ์ในการสื่อสารของคนในสังคม ซึ่งทำให้ความจริงนั้นสั่นไหว ไม่ตายตัว กฎเกณฑ์ในการประเมินความจริงอาจมาจากหลากหลายทิศทางหลายนุ่มมอง มากกว่าที่จะมีกฎเกณฑ์เพียงหนึ่งเดียว

ในบทความนี้ มีความมุ่งเน้นที่ต้องการจะชี้ให้เห็นว่า การต่อสู้ซึ่งความจริงในกรณีปัญหาเชื่อนปากมูลต่างฝ่ายต่างยึดถือ 'กรอบความรู้' คนละชุด อาทิ ฝ่ายสนับสนุนสร้างเชื่อนปากมูลประกอบด้วย 'กรอบความรู้' หลายชุด คือ กรอบความรู้แบบวิทยาศาสตร์ไกล กรอบความรู้เรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐกับประชาชน เป็นต้น ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่ง อยู่ภายใต้กรอบความรู้ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งแวดล้อม เศรษฐระชาติ และกรอบความรู้เรื่องสิทธิเสรีภาพของคนชายขอบ กรอบความรู้ทั้งสองด้านนี้ได้มีการปะทะโต้แย้งกันมาก่อนหน้านี้แล้ว อาทิเช่น การโต้เถียงกันในเรื่องโครงการสร้างเขื่อนในอดีต การโต้เถียงกันเรื่องการจัดการป่าไม้ เป็นต้น ดังนั้น ข้อถกเถียงของทั้งฝ่ายสนับสนุนและสร้างเชื่อนปากมูลมิได้เป็นเพียงวิวาทะระหว่างกลุ่มบุคคลสองฝ่าย หากแต่เป็นการปะทะกันของ 'กรอบความรู้' ที่มีมาอยู่ก่อนแล้ว เพียงแต่กลุ่มบุคคลต่างๆ ได้หยิบใช้ 'กรอบความรู้' เหล่านั้นมาใช้ ต่อสู้ในสถานการณ์ใหม่ที่เกิดขึ้นเท่านั้นเอง

อย่างไรก็ตาม ความซับซ้อนของการเมืองเรื่องความจริงในอีกมิติหนึ่งก็คือ แม้เราจะมองเห็นว่าการโต้แย้งของฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายคัดค้านต่างหยิบยกเหตุผลของตนมาหักล้างอีกฝ่าย แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่า ฝ่ายต่างๆ สามารถหยิบยืมหรือผนวกกลืน 'วาทกรรม' ของฝ่ายตรงข้ามมาใช้สนับสนุนเหตุผลของตน ซึ่งส่งผลให้พรมแดน

ของวาทกรรมฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านพราเลี่ยน และบางครั้งอาจซ้อนทับกันจนมีอาจแยกแยะออกจากกันได้ กล่าวคือ แม้กลุ่มบุคคลต่างๆจะผลิต 'วาทกรรม' ตามกรอบความรู้ของตน และอ้างว่า 'วาทกรรม' ที่ตนผลิตนั้นเป็น 'ความจริง' แต่จะพบว่า ในท่ามกลางการปะทะต่อสู้กัน การผลิต 'วาทกรรม' ของฝ่ายต่างๆอาจไม่ได้ "ภักดี" ต่อ 'กรอบความรู้' ที่ตนเองยึดถืออยู่ก็ได้ หากเมื่อเห็นว่า 'วาทกรรม' ของอีกฝ่ายหนึ่งสามารถก่อให้เกิดความชอบธรรมแก่ฝ่ายของตนได้ ก็อาจหยิบยกมาอ้างถึงและผนวกกลืน 'วาทกรรม' ของอีกฝ่ายมาเป็นของตน การหยิบยืมวาทกรรมกันและกันนี้ ได้ชี้ให้เห็นลักษณะที่ขัดกันเองระหว่าง 'กรอบความรู้' ในฐานะอุดมการณ์หลักของแต่ละฝ่าย กับ 'วาทกรรม' ที่ถูกผลิตสร้างภายใต้บริบททางสังคมในยุคสมัยหนึ่งๆ

เพื่อทำความเข้าใจถึงความซับซ้อนของความจริงนี้ ผู้เขียนจะประยุกต์ใช้มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' เป็นตัวอย่างในการวิเคราะห์การตกเตียงได้แย่งสองกรณีด้วยกัน คือ กรณีแรก เป็นการกล่าวถึงการเมืองเรื่องความจริงกรณีบ้านไผ่ปลาโจน ซึ่งมีการผลิตสร้างความจริงในหลากหลายรูปแบบจากทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเขื่อนปากมูล และกรณีที่สอง เป็นการเมืองเรื่องความจริงในประเด็น "อัตลักษณ์ของเพศและวัย" ซึ่งเป็นการตกเตียงถึงประเด็นอัตลักษณ์ของผู้หญิง เด็ก และคนชรา ซึ่งเข้าร่วมการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูลว่ามีความชอบธรรมมากน้อยเพียงไร ผู้เขียนได้หยิบยกประเด็นนี้มาอภิปรายในที่นี้ เพื่อชี้ให้เห็นว่า ปัญหาเขื่อนปากมูลไม่ใช่เรื่องการจัดการทรัพยากรหรือปัญหาการพัฒนาประเทศแต่อย่างใด หากมีความเกี่ยวเนื่องกับเรื่องอื่นๆที่ดูเหมือนจะเป็นคนละประเด็น แต่เรื่องอื่นๆที่ดูเหมือนไม่เกี่ยวข้องนี้ กลับมีนัยสำคัญในการต่อสู้เรื่องความจริงในกรณีเขื่อนปากมูล และจากทั้งสองกรณีตัวอย่างที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ ผู้รับสารได้ตีความว่ามันเป็นเรื่องจริง/ไม่จริงอย่างไร

สัมพันธบทกับความจริงเรื่องบ้านไผ่ปลาโจน

บ้านไผ่ปลาโจนเป็นเทคโนโลยีที่ผู้สร้างเขื่อนอ้างว่าสามารถแก้ไขปัญหามลกระทบจากการสร้างเขื่อนปากมูล ซึ่งขวางกั้นลำน้ำจนเป็นต้นเหตุให้ปลาที่ว่ายผ่านแม่น้ำมูลไม่สามารถอพยพได้ อันส่งผลสะท้อนต่อวิถีชีวิตชาวประมงซึ่งหากินอยู่ในบริเวณลุ่มน้ำมูล จึงได้สร้างเขื่อนบ้านไผ่เพื่อให้ปลากระโดดข้ามฝั่งแม่น้ำจากฟากหนึ่งไปยังอีกฟากหนึ่งเพื่อวางไข่และสืบพันธุ์ต่อไป แต่ในการประเมินคุณค่าภายหลังจากการใช้งานบ้านไผ่ปลาโจน พบว่าแตกแยกเป็นสองขั้ว ฝ่ายสนับสนุนเขื่อนปากมูลอ้างว่าประสบผลสำเร็จ ขณะที่ฝ่ายคัดค้านกลับยืนยันความล้มเหลวของบ้านไผ่ปลาโจน

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า บทความนี้ไม่ได้มีความมุ่งหมายที่จะพิพากษาความถูกต้องของความจริงที่ถูกหยิบยกมาอ้าง แต่ต้องการชี้ให้เห็นว่า ท่ามกลางการอ้างว่าสิ่งที่กล่าวนั้นเป็น 'ความจริง' นั้นมีกฎเกณฑ์หรือกระบวนการผลิตสร้างสิ่งที่เรียกว่าความจริงในเรื่องบ้านไผ่ปลาโจนอย่างไร ในที่นี้ ชี้ให้เห็นว่าเป็นความจริงแบบ 'สัมพันธบท' ซึ่งอาศัยการประกอบ 'วาทกรรม' ชุดต่างๆเข้าไว้ด้วยกัน และหลอมรวมให้กลายเป็น 'กรอบความรู้' ของแต่ละฝ่าย ซึ่งมีทั้งวาทกรรมแนวทางเดียวกัน วาทกรรมที่แตกต่างขัดแย้งกัน การซ้อนทับดังกล่าว ทำให้เกิดการผสมผสานปนประหว่างความจริงของฝ่ายสนับสนุนกับความจริงฝ่ายคัดค้าน ความจริงกับความเชื่อ ความจริงกับความไม่จริง ความจริงกับความรู้ ความจริงกับการสร้าง 'ภาพแทนความจริง' (Representation) ฝ่ายหนึ่งพยายามชี้ให้เห็นถึงความสำเร็จของการเชิดชูเทคโนโลยี โดยการอ้างอิงงานวิจัยที่อ้างความเป็นวิทยาศาสตร์และสถิติต่างๆ เพื่อยืนยัน

สนับสนุนวาทกรรมของตน ขณะที่ฝ่ายต่อต้าน ก็ยกงานวิจัยที่มีการเก็บข้อมูลอย่างเป็นระบบและสถิติออกมาโต้แย้งเช่นกัน ฝ่ายสนับสนุนเขียนปากมูลได้อ้างอิงงานวิจัยเกี่ยวกับบันไดปลาโจนของธนาคารโลก หรือของกรมประมง เป็นต้น เพื่อนำเสนอภาพภาพด้านบวกของบันไดปลาโจน ขณะที่ฝ่ายคัดค้านอ้างอิงจากงานวิจัยของคณะกรรมการเขื่อนโลก หรืออ้างปากคำของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบในฐานะ ‘ข้อมูลเชิงประจักษ์’ ซึ่งชี้ให้เห็นว่าบันไดปลาโจนไม่สามารถบรรลุวัตถุประสงค์ที่วางไว้แต่อย่างใด ในเวลาต่อมา ฝ่ายสนับสนุนก็ได้วิพากษ์งานวิจัยของคณะกรรมการเขื่อนโลกว่าไม่ถูกต้องตามหลักวิชาการ หรือพยายามลดทอนความจริงปากคำของชาวบ้านให้หมดความน่าเชื่อถือ ด้วยการกล่าวหาต่าง ๆ นานา เช่น สร้างภาพชาวบ้านที่คัดค้านเขื่อนปากมูลว่าเป็นคนเห็นแก่ตัวเนื่องจากเรียกร้องค่าชดเชยไม่รู้จักจบสิ้น ในด้านฝ่ายต่อต้านก็วิพากษ์วิจารณ์องค์ความรู้ที่ฝ่ายสนับสนุนนำมาอ้าง และก็ย้อนศรด้วยการลดทอนภาพลักษณ์ของฝ่ายสนับสนุน เช่น วิจารย์รัฐบาลที่ใช้ความรุนแรงในการปราบปรามว่าเป็นเผด็จการไม่รับฟังความคิดเห็นของประชาชน เป็นต้น นอกจากนี้ ทั้งสองฝ่ายได้แปรรูป ‘กรอบความรู้’ ของตนเพื่อนำเสนอผ่านสื่อต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นวิทยุ โทรทัศน์ หนังสือพิมพ์ โฆษณา แผ่นพับ โบปปลิว ฯลฯ อันเป็นกระบวนการผลิตสร้างความจริงที่มีความมุ่งหมายให้เข้าถึงมวลชนผู้บริโภคข่าวสารในวงกว้าง

ถ้ากลับไปขุดค้นหา ‘กรอบความรู้’ ของฝ่ายสนับสนุนให้สร้างเขื่อนปากมูลและเห็นดีเห็นงามกับบันไดปลาโจน จะพบว่ามีการผสมผสานวาทกรรมหลากหลายชุดมาเป็น ‘กรอบความรู้’ ที่กำกับการอธิบายอยู่เบื้องหลัง ก็คือ *วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม* ซึ่งมีความเชื่อพื้นฐานว่า เทคโนโลยีที่มนุษย์สร้างขึ้นมีคุณค่าเหนือธรรมชาติ มีการระบุไว้ว่า บันไดปลาโจนในฐานะสิ่งประดิษฐ์ของมนุษย์จะไม่กระทบต่อระบบนิเวศของแม่น้ำมูล อย่างไรก็ตาม วาทกรรมเทคโนโลยีนิยมนี้ไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มีการหยิบยืม ผสมผสาน ซ้ำไขว้ วาทกรรมชุดอื่นๆ ด้วย ทั้งวาทกรรมที่หนุนเนื่องส่งเสริมสอดคล้องกัน เช่น *วาทกรรมการพัฒนา* ที่ผลักดันให้เกิดโครงการต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการปล่อยพันธุ์ปลาพันธุ์กึ่ง นำมาสู่การอ้างว่าเขื่อนปากมูลจะทำให้แม่น้ำอุดมสมบูรณ์ยิ่งขึ้นกว่าเดิม มีการส่งเสริมอาชีพด้านอื่นๆ สร้างถาวรวัตถุต่างๆ มากมายเพื่อส่งเสริมคุณภาพชีวิตของชาวบ้าน เป็นต้น นอกจากนี้ วาทกรรมเทคโนโลยีนิยมยังผนวกกลืนเอาวาทกรรมที่ลึกลับขัดแย้งกันมาไว้เคียงข้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง *วาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม* ซึ่งมีปรัชญาพื้นฐานในการให้คุณค่าธรรมชาติเหนือเทคโนโลยี ก็ยังถูกหยิบยืมมาให้สร้างความชอบธรรมให้กับการสร้างเขื่อนปากมูลและบันไดปลาโจน

การหยิบยืมวาทกรรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมมาผนวกเข้ากับวาทกรรมเทคโนโลยีนิยมได้ชี้ให้เห็นความสลับโหลของการผสมผสานของความคิดซึ่งอยู่คนละขั้วมาวางเรียงเคียงคู่กัน เมื่อสืบย้อนกลับไปยังที่มาที่ไปของบันไดปลาโจน พบว่าแรงผลักดันให้เกิดการสร้างบันไดปลาโจนมิได้มาจากความตั้งใจหรือเจตจำนงของผู้สร้างเขื่อน แต่ก็อาจเรียกได้เช่นกันว่าเป็นอุบัติเหตุได้เช่นกัน นั่นคือ การสร้างบันไดปลาโจนมาจากการ ‘สัมพันธ์พบ’ กับข้อเรียกร้องของฝ่ายต่อต้าน ในรายงานของคณะกรรมการเขื่อนโลก ซึ่งได้เข้ามาทำการศึกษาผลกระทบของเขื่อนปากมูลในฐานะกรณีศึกษาหนึ่งของการประเมินผลสำเร็จและล้มเหลวของเขื่อนทั่วโลก ได้ระบุว่า รายงานผลกระทบสิ่งแวดล้อมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ. 2524 ได้ให้ความเห็นว่า บันไดปลาโจน ไม่จำเป็น ต่อเขื่อนปากมูล แต่ชี้ว่า แรงกดดันทางการเมืองต่างหากที่เป็นปัจจัยสำคัญที่หนุนส่งให้มีการสร้างบันไดปลาโจนขึ้น (World Commission on Dams, 2000: 37) การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทยเองออกมายอมรับว่า รายงานการศึกษามลพิษสิ่งแวดล้อมที่นำมาใช้เป็นมาตรฐานในการตัดสินใจความเหมาะสมของเขื่อนปากมูลฉบับปี พ.ศ. 2524 ไม่ได้ให้ความสนใจเรื่อง

"ความหลากหลายทางชีวภาพ" เพราะประเด็นดังกล่าว "ยังไม่มีที่สนใจในประเทศไทย" (การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย ฝ่ายประชาสัมพันธ์, 2543: 28) นั้นหมายความว่า หากบริบททางสังคมไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปสู่การที่คนในสังคมให้ความสำคัญกับปัญหาสิ่งแวดล้อมและความหลากหลายชีวภาพ การสร้างบันไดปลาโจนอาจไม่เกิดขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฝ่ายสนับสนุนได้หยิบยืมกระแสอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็น บริบท ทางสังคมที่สำคัญในช่วงทศวรรษ 2530 มาอ้างความชอบธรรมในการสร้างเขื่อนปากมูล โดยใช้บันไดปลาโจนเป็นสัญลักษณ์ของการอนุรักษ์พันธุ์ปลา เพื่อนำมาต่อสู้ทางวาทกรรมกับฝ่ายคัดค้าน ที่ได้โต้แย้งให้เห็นว่า การสร้างเขื่อนปากมูลส่งผลกระทบต่อการทำลายธรรมชาติอย่างมหาดล

ในกรณีของฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนปากมูล ก็ได้ผลิตสร้างความจริงทั้งในรูปของการโต้แย้งและหยิบยืมฝ่ายวาทกรรมของฝ่ายสนับสนุน นับตั้งแต่ก่อนสร้างเขื่อน ฝ่ายคัดค้านได้อ้างผลกระทบที่จะเกิดขึ้นจากการสร้างเขื่อนปากมูลในมิติต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นผลกระทบต่อระบบนิเวศ วิถีชีวิตของชาวบ้าน ด้านการสาธารณสุข ความจริงที่หยิบยกมาต่อสู้ ด้านหนึ่งได้ถอดบทเรียนมาจากการคัดค้านการสร้างเขื่อนจากกรณีอื่นๆในอดีต โดยเฉพาะการรณรงค์คัดค้านเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งประสบความสำเร็จในการยับยั้งมิให้ก่อสร้าง อีกด้านหนึ่ง ก็พยายามชี้ให้เห็นทางออกของปัญหาเขื่อนปากมูลว่า ควรที่จะแสวงหาทางเลือกในการจัดการพลังงานแบบอื่นใดก็ได้ที่มีใช้การสร้างเขื่อน ในช่วงเริ่มแรกของการรณรงค์คัดค้านเขื่อนปากมูล คือ ปี พ.ศ. 2532 บทความเรื่อง "เขื่อนปากมูล จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นแคว้นอีสาน" ของสุธาดิ ใจซื่อสมบูรณ์ เจ้าหน้าที่โครงการส่งเสริมสิทธิเสรีภาพของประชาชนภาคอีสาน ซึ่งตีพิมพ์ในสยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์ได้เสนอทางออกกรณีเขื่อนปากมูลว่า การผลิตกระแสไฟฟ้าไม่ได้มีข้อจำกัดเฉพาะการสร้างเขื่อนเท่านั้น แต่ควรที่จะหันไปใช้พลังงานในรูปแบบอื่นๆ เช่น ก๊าซธรรมชาติ น้ำมัน ถ่านหิน โดยเฉพาะถ่านหินลิกไนต์ ซึ่งสุธาดิได้ชี้ให้เห็นว่า มีปริมาณสำรองมากมาย และยังค้นพบแหล่งอื่นๆอีกหลายแห่ง รวมแล้วมีถ่านหินลิกไนต์ในประเทศไทยไม่ต่ำกว่า 700 ล้านตัน (สุธาดิ, 2532: 14-19) เหตุผลเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่าฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลก็ได้หยิบยืม วาทกรรมเทคโนโลยีนิยม มาใช้โต้แย้งถึงความเหมาะสมในการสร้างเขื่อนปากมูลเช่นกัน ทั้งนี้เพราะความคิดเห็นดังกล่าวอาจสอดคล้องกับบริบททางสังคมในช่วงนั้น แต่ข้อเสนอดังกล่าว อาจ มีสอดคล้องกับวาทกรรมพลังงานไฟฟ้าในปัจจุบัน เพราะ'ความจริง' ว่าด้วยถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป จากที่เมื่อปี พ.ศ. 2532 การรับรู้ของผู้คนในยุคนั้นอาจเห็นว่าถ่านหินเป็นพลังงานไฟฟ้าที่ดีกว่าเขื่อน ด้วยเพราะมีสมมติฐานว่าเขื่อนเป็นแหล่งพลังงานที่เลวที่สุด แต่ในปัจจุบัน 'ความจริง' เรื่องถ่านหินได้เปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากการคัดค้านต่อต้านโรงไฟฟ้าถ่านหิน ซึ่งเป็น 'ความจริง' ที่อ้างอิงมาจากปัญหาโรงไฟฟ้าแม่เมาะ และการคัดค้านโรงไฟฟ้าถ่านหินบ่อนอก/หินกุด อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ ความจริงของฝ่ายคัดค้านมิได้เพียงแค่วิพากษ์วิจารณ์ฝ่ายสนับสนุนเท่านั้น ในบางครั้งกลับหยิบยืมวาทกรรมของอีกฝ่ายมาใช้อ้างอิง เพื่อหักล้างความจริงของฝ่ายสนับสนุนการสร้างเขื่อนปากมูล

เพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างมโนทัศน์ 'สัมพันธบท' กับการเมืองเรื่องความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจนชัดเจนยิ่งขึ้น ขอหยิบยกตัวอย่างงานวิทยานิพนธ์สาขาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เรื่อง "อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา" ของ เนตรดาว แพทย์กุลมาภิปราย วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ประยุกต์ใช้แนวคิดสัญศาสตร์มาวิเคราะห์โฆษณาบันไดปลาโจน ทางโทรทัศน์ของการไฟฟ้าฝ่ายผลิต

แห่งประเทศไทย ซึ่งได้เผยแพร่ออกอากาศในช่วงการสร้างเขื่อนปากมูล โฆษณาชิ้นนี้ใช้กลวิธีการเล่าเรื่องผ่านมุมมองของ *ผู้ขายบ้านนอก* คนหนึ่งที่นอนหลับฝันไปว่าปลาได้หมดจากลำน้ำมูล ส่งผลให้ไม่มีปลาร้ากินอีกต่อไป แต่เมื่อตื่นจากฝัน กลับพบว่าความจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ เพราะปลาสามารถแหวกว่ายผ่านบันไดปลาโจนได้อย่างสะดวกโยธิน โฆษณาชิ้นนี้ได้อธิบายความหมายว่า แม้จะมีการสร้างเขื่อนปากมูล ปลาในแม่น้ำมูลก็ยังคงมีความอุดมสมบูรณ์ในส่วนของเทคนิคการนำเสนอของงานโฆษณาดังกล่าว ได้กระตุ้นให้ผู้ชมรู้สึกขบขันไปกับองค์ประกอบโฆษณา ทั้งในแง่เนื้อหาและบรรยากาศ เช่น กิริยาท่าทางอันแจ่มชัดของคอนิสาน คนตรีประกอบอันสนุกสนาน ฯลฯ ในทัศนะของเนตรดาว โฆษณาชิ้นดังกล่าวได้บรรลุ *วัตถุประสงค์ของการสร้างความจริง* นั่นคือ สามารถตอบโต้กับกระแสการคัดค้านเขื่อนปากมูลที่มุ่งโจมตีความไม่สมเหตุผลของบันไดปลาโจนลงได้ (เนตรดาว, 2543: 130)

จากการวิเคราะห์ข้างต้น แม้จะไม่ได้กล่าวโดยตรง แต่เนตรดาวก็ได้ชี้ให้เห็นว่า โฆษณابันไดปลาโจนประสบความสำเร็จในการ *ครอบงำทางความคิด* ด้วยข้อสรุปที่ว่า

1) โฆษณาดังกล่าวได้นำ *บริบททางสังคมมาลดทอน* ให้กลายเป็นเพียงภาพแทนความจริง

2) กระบวนการสร้างภาพแทนความจริงนี้ ได้ “ทำให้ *ความจริงต้นแบบ* สูญเสียอำนาจในการยืนยันความจริงที่มันเป็นตัวแทนอยู่ จึงเป็นการบิดเบือนความหมายของ*รูปสัญลักษณ์*” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

3) งานโฆษณาชิ้นนี้สำเร็จได้เพราะว่า “ผู้ชมซึ่งไม่ได้เข้าใจบริบทของความขัดแย้งกรณีเขื่อนปากมูล ก็ จะเข้าใจได้ว่า บันไดปลาโจนเป็น *เทคโนโลยีที่ทำให้การพัฒนาระบอบประชาธิปไตยกับกรรมชาติกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมสามารถไปด้วยกันได้*” (เนตรดาว, 2543: 131, เน้นตามต้นฉบับเดิม)

จากแง่มุมของ ‘สัมพันธบท’ ทำให้เราตั้งคำถามขึ้นมาว่า เราจะรู้ได้อย่างไรว่าความจริงของฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูลเป็นความจริงต้นแบบ เพราะจะพบว่าบริบทที่เราเห็นว่าเป็นจริงนั้นก็ไม่ได้เป็นความจริงที่หยุดนิ่ง หากแต่มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้น การกล่าวว่าโฆษณาคือกระบวนการ *บิดเบือน* ความหมายของรูปสัญลักษณ์ จึงเป็นการสรุปเพียงครั้งเดียว เพราะการบิดเบือนนั้นไม่ได้ทำในระดับตัวบทเท่านั้น หากแต่การบิดเบือนสามารถกระทำในระดับบริบทได้เช่นกัน นั่นคือ เมื่อกลับมาสู่คำถามที่ว่า ทำไมงานโฆษณาบันไดปลาโจนจึงมีพลังหรือมีความน่าเชื่อถือ? ทั้งๆที่ ไม่ใช่เรื่องจริง แน่นอนว่า ส่วนหนึ่งย่อมเป็นเพราะเทคนิคในการนำเสนอที่ทำให้ดูสมจริง จนทำให้เนื้อหาในงานโฆษณาดังกล่าวเป็นการบิดเบือนความจริง แต่การบิดเบือนความจริงต่างๆของงานโฆษณาบันไดปลาโจนนั้ จนถึงที่สุดแล้วก็ยังต้อง “อ้างอิง” กับบริบทของการเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรมซึ่งอยู่รายล้อมผู้รับสาร มิฉะนั้นรหัสหมายต่างๆที่สอดใส่ลงไปในงานโฆษณาก็คงไม่เป็นที่เข้าใจของผู้รับสาร หรือเป็นรหัสหมายที่ *ไร้ความสมจริง* เช่น ถ้าต้องการสื่อความหมายสัญลักษณ์ว่า “ผู้ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล” เราไม่อาจใช้รูปสัญลักษณ์ที่เป็นคนกรุงเทพฯ, ชาวเขา, คนภาคใต้ คนญี่ปุ่น ได้ แต่ต้องใช้ “ผู้ขายบ้านนอก ผัวดำ ไม่มีดั่งจุมูก หน้าตาซื่อ” ซึ่งเป็นรูปสัญลักษณ์ของความเป็นอีสาน ปัญหาก็คือ รูปสัญลักษณ์ของความเป็นอีสานก็ไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงของคนอีสานอยู่ดี เพราะนั่นเป็นเพียง ‘ภาพแทนความจริง’ ของคนอีสานแบบหนึ่งเท่านั้นเอง

ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างงานโฆษณากับโลกความจริงข้างนอกตัวบท จึงมิได้เป็นเพียงแค่แหล่งอ้างอิงของกันและกันเท่านั้น แต่ทั้งคู่ล้วนมีส่วนสร้างอีกฝ่ายหนึ่ง นั่นคือตัวบทได้มีส่วนสร้างบริบท และในเวลาเดียวกันบริบทก็ได้สร้างตัวบท เมื่อมองย้อนกลับมาดูปฏิบัติการในการนำเสนอโฆษณาบันไดปลาโจน โฆษณามีได้เป็นเครื่อง

มือในการบิดเบือนความจริงที่ทรงพลานุภาพด้วยตัวของมันเอง แต่สิ่งที่ควรตระหนักถึงยิ่งกว่านั้นก็คือ การสร้างโลกความจริงล้อมรอบโฆษณา ในแง่นี้ ความยกย่อนับเป็นเงื่อนไขของการสร้างความจริงเรื่องบันไดปลาโจน ไม่ได้อยู่ที่การใช้โฆษณาชิ้นหนึ่งเป็นเครื่องมือในการสร้าง 'ภาพแทนความจริง' เท่านั้น แต่อยู่ที่การสร้าง "โลกความจริงภายนอกโฆษณา" หรือสร้าง "บริบททางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง" ที่แวดล้อมอยู่ โฆษณาสามารถบิดเบือนความจริงได้อย่างมีประสิทธิภาพ เพราะโลกข้างนอกโฆษณานั้นบิดเบือนพอกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง โฆษณาและสภาพสังคม ทั้งคู่ล้วนมี 'กรอบความรู้' ร่วมกัน ชัดเดียวกัน จนคนในสังคมเชื่อว่าโฆษณานั้นสอดคล้องกับโลกความเป็นจริงข้างนอก และโลกข้างนอกสอดคล้องกับโฆษณา โฆษณาจึงไม่ได้ทำหน้าที่แค่เป็นเครื่องมือในการครอบงำทางอุดมการณ์ หรือเป็นเทคนิคทางอำนาจชนิดหนึ่งเท่านั้น แต่กลายเป็นส่วนหนึ่งที่แนบแน่นไปกับบริบททางสังคมที่ถูกสร้างขึ้น และเมื่อถูกนำมาผลิตสร้างในห้วงเวลาของการสร้างเขื่อนปากมูล การโหมกระพือโฆษณาผ่านสื่อโทรทัศน์ จึงยังสอดคล้องกับ 'สถานการณ์' ที่ต้องการทำให้คนเชื่อว่า 'บันไดปลาโจน' มีประโยชน์มากกว่ามีโทษ ส่งผลให้ความจริงยิ่งกระโจนเข้าสู่ความขัดแย้งทางการเมืองอย่างแยกไม่ออก

จากกรณีตัวอย่างที่กล่าวมาในการผลิตสร้างความจริงเกี่ยวกับบันไดปลาโจน แสดงให้เห็นว่า ความจริงไม่ได้มีลักษณะที่มีแก่นแท้แน่นอนตายตัวในลักษณะของสัจพจน์ (Axiom) ที่ไม่ต้องพิสูจน์หรือเป็นสัจธรรมที่เป็นความจริงสูงสุด หากเป็นความจริงซึ่งลื่นไหล อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าความเคยเกิดไปว่า ความจริงเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นมาได้โดยไร้สิ่งอ้างอิง สามารถกล่าวขึ้นมาลอยๆ หรือสามารถเสกให้เรื่องโกหกกลายเป็นเรื่องจริงได้ เพียงแต่ต้องการชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงสัมพันธ์กับ 'กรอบความรู้' ของทั้งผู้ผลิตสร้างและผู้รับสาร หาก 'กรอบความรู้' ของทั้งคู่สอดคล้องกัน หรืออย่างน้อยไม่ขัดขวางกันและกัน ก็ย่อมมีแนวโน้มที่ผู้รับสารจะเชื่อ 'ความจริง' ของผู้ที่บอกเล่า กล่าวคือสมาชิกในสังคมเลือกที่จะเชื่อความจริงของฝ่ายหนึ่ง และไม่เชื่อความจริงของฝ่ายอื่น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่า ความจริงฝ่ายไหนเป็นข้อมูลที่ถูกต้องหรือเป็นข้อเท็จจริง หากแต่ความจริงนั้นมีโครงสร้างชุดเดียวกันหรือสอดคล้องกับ 'กรอบความรู้' หรือโลกทัศน์ของผู้รับสารซึ่งมีมาก่อนแล้วหรือไม่

ตัวอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือ คำเชิญชวนของกลุ่มทางศาสนาคริสต์แห่งหนึ่งเกี่ยวกับการ ทัศนศึกษา จังหวัดอุบลราชธานี ในโฆษณารายการท่องเที่ยวได้กล่าวเชิญชวนไว้ว่า "ท่องเที่ยวชมผืนพระหัตถ์พระเจ้า แก่งสะพือ , แก่งตะนะ , แม่น้ำสองสี , เขื่อนสิรินธร , เขื่อนปากมูล , บันไดปลาโจน " (marutr.tripod.com/camp_program.doc) ไม่ว่าจะโดยจงใจหรือไม่จงใจก็ตาม คำเชิญชวนดังกล่าวแสดงมุมมองต่อบันไดปลาโจนและเชื่อว่าเป็นสิ่งที่พระเจ้ารังสรรค์ขึ้นมาเฉกเช่นเดียวกับธรรมชาติที่สวยงามน่าชื่นชม และมีคุณค่าเทียบเท่ากับการสัมผัสความมหัศจรรย์ที่มาจากหัตถ์พระเจ้า การ 'สัมพันธ์' ระหว่างการท่องเที่ยวกับความเชื่อเรื่องพระเจ้าและบันไดปลาโจน บ่งบอกให้เห็นถึงการแฝงฝัง 'กรอบความรู้' ไว้อย่างแนบเนียน นั่นคือ เชื่อมโยงในเทคโนโลยีที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นสามารถเอาชนะธรรมชาติ ภายใต้อำนาจของ 'กรอบความรู้' เช่นนี้ เราจะกล่าวได้ใหม่ว่า ในโลกการรับรู้ของคนกลุ่มนี้ซึ่งปรารถนาจะไปชมความงามจากผืนพระหัตถ์ของพระเจ้า ไม่สามารถมองเห็นหรือไม่พร้อมที่จะมองเห็น ความอยู่ดีมีสุขเชิงโครงสร้าง เพราะในโลกรับรู้ของพวกเขา/เธอได้ถูกล้อมรอบไปด้วยความคิดความเชื่อบางอย่าง ซึ่งไม่เปิดโอกาสให้เข้าถึงความจริงของฝ่ายคัดค้านเขื่อนปากมูล นั่นคือ รับรู้ว่า พลังงานไฟฟ้าเป็นสิ่งจำเป็นต่อชีวิต การมีไฟฟ้าใช้เป็นตัวชี้วัดการพัฒนา การท่องเที่ยวไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง ชาวประมงไม่มีศักดิ์ศรีที่จะ

ประกอบอาชีพของตนและควรหันไปประกอบอาชีพอื่นแทน คนอีสาน(ลาว)ต่ำต้อยกว่าคนกรุงเทพฯ ปลาแม่น้ำมูลสามารถว่ายน้ำข้ามบันไดปลาโจนได้ การเรียกร้องของสมาชิกชาคนจนก่อให้เกิดความวุ่นวาย การเมืองในระบบอุปถัมภ์โดยแฝงว่าการเลือกตั้ง ฯลฯ ทั้งหมดนี้ใช่หรือไม่? เมื่อผสมผสานกันเป็นเนื้อเดียวกันแล้ว นำมาสู่ 'กรอบความรู้' ชุดหนึ่งของสังคมไทย นั่นก็คือ เป็น 'กรอบความรู้' ที่มองไม่เห็นว่ามี *ความอยู่ดีมีสุขเชิงโครงสร้าง* มีอยู่จริงในสังคมไทย

สัมพันธ์กับอัตลักษณ์เพศและวัยกรณีเชื่อนปากมูล

ในการต่อสู้ทางการเมือง ประเด็นเรื่องของเพศและวัยดูเหมือนจะเป็นจุดเปราะบางที่ทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเชื่อนปากมูลได้หยิบมาใช้เป็นเครื่องมือในการอ้างความชอบธรรมของแต่ละฝ่าย ซึ่งทั้งสองฝ่ายล้วนมีมุมมองที่ต่างกัน ฝ่ายหนึ่งพยายามเก็บกดปิดกั้น เด็ก ผู้หญิง และคนชรา ว่าไม่ควรมีส่วนเกี่ยวข้องในเรื่องการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพ ขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งกลับนำเสนอภาพความเป็นเด็ก ผู้หญิง และคนชรา ในมิติที่ยกย่องเชิดชู ในที่นี้จะพิจารณาว่า ทั้งสองฝ่ายได้อ้างอิง 'กรอบความรู้' เกี่ยวกับเพศและวัยอย่างไร และนำมาสู่การผลิตสร้างและจัดการความจริงในมิติเพศสภาพนี้อย่างไร

ในฝ่ายหนึ่งได้ใช้ประเด็นเพศสภาพเพื่อทำให้ผู้หญิง (รวมทั้งเด็กและคนชรา) เพื่อทำให้กลายเป็น 'คนอื่น' (The Other) ซึ่งพบว่า กรอบในการมองผู้หญิง เด็ก และคนชรา ล้วนยึดติดกับ 'ลักษณะต้นแบบ' (Stereotype) กล่าวคือ มีพื้นฐานการมอง 'อัตลักษณ์' ของผู้หญิง เด็กและคนชรา ว่าเป็นเพศ/วัยที่อ่อนแอ ดังนั้น จึงควรมีชีวิตอยู่ในบ้าน ไม่ควรที่จะออกมาเคลื่อนไหวประท้วง ซึ่งเป็นการต่อสู้ทางการเมืองที่เต็มไปด้วยความรุนแรง เช่น ในปี พ.ศ. 2543 เมื่อชาวบ้านปากมูลมาชุมนุมเรียกร้องให้มีการเปิดเชื่อนปากมูลที่หน้าทำเนียบรัฐบาล ชาวบ้านมีความไม่พอใจที่รัฐบาลไม่แสดงท่าทีจะตัดสินใจดำเนินการใดๆ จึงแสดงความจำนงร่วมกันอดข้าวประท้วงรัฐบาล นายบัญญัติ บรรทัดฐาน รองนายกรัฐมนตรีได้แสดงความเห็นว่า "อย่าล้าปากถึงขั้นนั้นเลย เนื่องจากถ้าเป็น *ผู้หญิงหรือคนชรา* ก็ก่อให้เกิดอันตราย ทั้งนี้ขอให้เข้าใจว่า รัฐบาลที่มาจากกาเลือกตั้ง สิ่งใดที่เป็นข้อสนองตอบของประชาชน ก็จะดำเนินการให้อยู่แล้ว" และ "จะกดดันรัฐบาลหรือไม่กดดัน รัฐบาลทำให้อยู่แล้ว ทั้งนี้ตนอยากฝากส่งข่าวไปบอกกลุ่มผู้ชุมนุมด้วยว่า อย่าให้ *ผู้หญิงหรือคนสูงอายุ* อดข้าวอดน้ำ เพราะไม่เป็นประโยชน์กับใคร" (กรุงเทพธุรกิจ, 25 กรกฎาคม 2543: 1-2, เน้นโดยผู้เขียนบทความ)

ในมิติของการนำเสนอภาพผู้หญิงในขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมจากคำพูดของรองนายกรัฐมนตรีข้างต้น นับเป็นอำนาจในการจัดแบ่งประเภทและการนิยาม 'อัตลักษณ์' ของผู้ที่เข้าร่วม กิจกรรมทางการเมือง ดังที่มีแฮนดี้ศึกษารายการโทรทัศน์ในสหรัฐอเมริกา และพบว่ารายการเหล่านั้นมีการสร้าง 'ลักษณะต้นแบบ' ของการแสดงบทบาทของผู้หญิงและติดตรึงความรู้อำนาจของผู้หญิงเอาไว้ กระบวนการดังกล่าวนี้ นำไปสู่การจัดแบ่งประเภทผู้หญิงออกเป็น ผู้หญิงดี ซึ่งมีคุณลักษณะของความอ่อนน้อมถ่อมตน อ่อนไหว และอยู่ในพื้นที่ภายในบ้านกับ *ผู้หญิงเลว* ที่ขบถ อีศระ และเห็นแก่ตัว (อ้างใน Barker, 2000: 249) ในกรณีผู้หญิงที่เข้าร่วมขบวนการเคลื่อนไหวในสังคมไทยก็มีการแบ่งแยกไม่แตกต่างกัน ที่ได้มีการจัดจำแนกผู้หญิงที่ดีตาม 'กรอบความรู้' ชุดหนึ่ง นั่นคือ สังคมไทย

ได้ ตัดสินไว้ล่วงหน้าแล้วว่า ผู้หญิง เด็ก และคนชรา ไม่ควรออกมาเดินขบวนประท้วง แต่ควรอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน และดำรงความอ่อนไหวอ่อนแอนี้เอาไว้

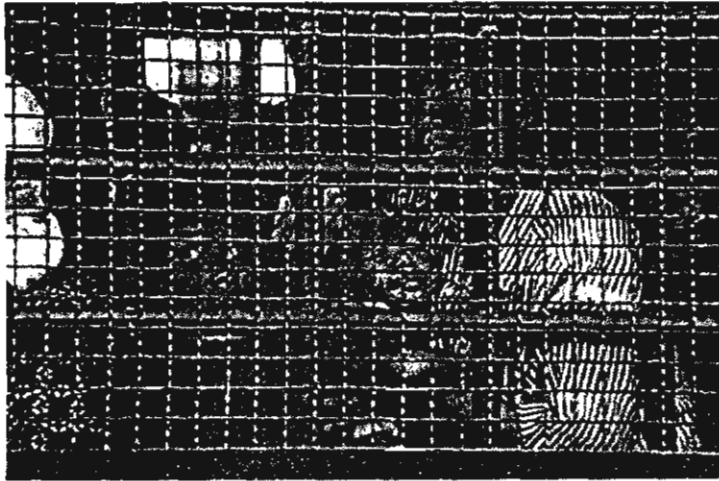
เมื่อหันกลับมามองยังการคัดค้านเขื่อนปากมูล พบว่า มีคำอธิบายต่อประเด็นเพศและวัยที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ มุ่งเน้นยกย่องเชิดชูบทบาทผู้หญิงชาวบ้านในขบวนการเคลื่อนไหว ซึ่งพบว่ามีสองลักษณะด้วยกัน ด้านหนึ่ง นำเสนอภาพความเป็นผู้หญิงให้มีความทัดเทียมเท่ากับผู้ชาย ซึ่งเป็นการพลิกตรรกะหรือมายาคติของสังคม เช่นชาวบ้านปากมูลได้นั่งขวางระเบิดในช่วงการสร้างเขื่อน เพื่อมิให้มีการระเบิดแก่งต่อไป การกระทำดังกล่าวถูกตีความหมายว่า ผู้หญิงมีความหมายเป็นคนแข็งแรง กล้าหาญ เสียสละเพื่อครอบครัว ในขณะที่ภาพอีกด้านหนึ่ง นำเสนอภาพลักษณะเฉพาะของผู้หญิง เช่น นลินี ตันฉนวนิตย์ ชี้ว่า ในการต่อสู้เรื่องเขื่อนปากมูลมีการนำเสนอผู้หญิงชาวบ้านปากมูลให้มีความรู้เรื่องธรรมชาติ ความรู้เรื่องชุมชน และความรู้จากการสรุปทบทวนจากการเคลื่อนไหว ในขณะที่เมื่อสถานการณ์ในการเผชิญหน้าทางการเมืองตึงเครียด ผู้หญิงไม่ได้ถูกสร้างภาพให้เป็นคนแข็งแรงอีกต่อไป แต่กลับตอกย้ำคุณลักษณะความเป็นผู้หญิง นั่นคือ มีการนำเสนอ 'อัตลักษณ์' ผู้หญิงในฐานะเพศที่อ่อนแอ อ่อนหวาน เพื่อลดความรุนแรงของการชุมนุม เช่นยืนอยู่แถวหน้าของการชุมนุมเพื่อให้เผชิญหน้ากับตำรวจ (นลินีและคณะ, 2545: 231-232)

ในอีกมิติหนึ่ง จะพบว่า เมื่อผู้หญิง เด็ก และคนชราออกมาเคลื่อนไหว พบว่าเป็นแ่งมุมที่ สื่อมวลชนค่อนข้างให้ความสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้หญิง เด็ก หรือคนชรา กลายเป็นผู้ถูกกระทำจากอำนาจรัฐ สิ่งนี้ได้กลายมาเป็นจุดเปราะบางที่กระตุ้นในธรรมชาติของสื่อมวลชนและสมาชิกของสังคมให้ตั้งคำถามกับการใช้อำนาจรัฐอย่างไม่ชอบธรรม เมื่อผู้ที่อ่อนแอถูกกระทำอย่างไร้เมตตาธรรม ยิ่งช่วยสร้างความสะเทือนใจแก่สังคม การทำให้ผู้หญิงกลายเป็น 'เหยื่อ' ของอำนาจเป็นโครงเรื่องประเภทหนึ่งที่คนทั่วไปในสังคมยอมรับได้ และไม่อาจนิ่งเฉยดูตายนอกจากนี้ยังหนึ่งคือ สังคมไทยมี 'กรอบความรู้' เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชรา ว่าเป็นเพศที่อ่อนแอ นั่นคือเป็นความรู้สึกเดียวกับเมื่อผู้หญิงถูกสามีทำร้าย คนชราที่ถูกปล่อยให้อยู่คนเดียวดาย เด็กที่ถูกอำนาจบาตรใหญ่รังแก เป็นต้น เมื่อประเด็นเหล่านี้ถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นเรื่องเล่าในสาธารณะ คนในสังคมสามารถรู้สึกร่วมไปกับความทุกข์ยากของพวกเขาได้อย่างไม่ยากเย็น

ในที่นี้จะยกตัวอย่างการพิจารณาถึง 'สัมพันธบท' ของภาพถ่ายภาพหนึ่ง ที่ทำให้เห็นถึงพลังของประเด็นเพศและวัยที่ถูกนำมาต่อสู้ในการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนปากมูล อันนำมาสู่การยืนยัน 'กรอบความรู้' อีกชุดหนึ่ง ซึ่งเป็นกรอบความรู้ที่มองเห็น *ความอยู่ดีมีสุขเชิงโครงสร้าง* ในสังคมไทย

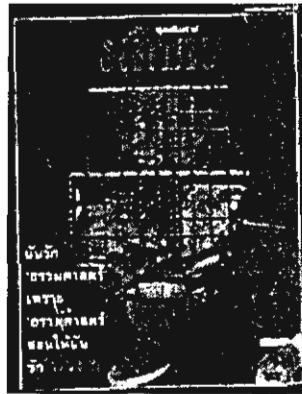
ภาพที่ 1 ภาพข่าวเล่าเรื่อง: ผู้หญิง เด็ก คนชรา และลูกกรง

ภาพที่ 1 ภาพข่าวเล่าเรื่อง: ผู้หญิง เด็ก คนชรา และลูกกรง



ภาพนี้เป็นผลิตผลจากกรณีของการจับกุมชาวบ้านปากมูลและสมาชิกคนจนจำนวน 225 คน ที่ได้ไปเข้ายื่นทำเนียบรัฐบาลเมื่อวันที่ 16 กรกฎาคม พ.ศ. 2543 เพื่อเรียกร้องรัฐบาลให้ทำตามมติคณะกรรมการกลางแก้ไขปัญหาของสมาชิกคนจน ซึ่งมีมติให้เปิดประตูระบายน้ำเขื่อนปากมูล แต่รัฐบาลกลับนิ่งเฉยไม่ปฏิบัติตาม ก่อนหน้านี้นั้นในวันที่ 13-15 ก.ค. ชาวบ้านพยายามยื่นหนังสือให้ รัฐบาลพิจารณาข้อเสนอแต่ไม่ได้รับความสนใจแต่อย่างใด ทำให้ชาวบ้านมองไม่เห็นหนทางในการเจรจา จึงตัดสินใจไปเข้าในทำเนียบรัฐบาล ตำรวจที่รักษาความสงบได้ใช้กระบองตีและยิงแก๊สน้ำตาเข้าใส่ แต่ชาวบ้านบางส่วนได้เข้าไปชุมนุมในทำเนียบรัฐบาล ในวันต่อมา ตำรวจได้เข้าจับกุมชาวบ้านที่อยู่ในทำเนียบรัฐบาล ด้วยข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการ จากเหตุการณ์ดังกล่าว สื่อมวลชนได้เลือกหยิบใช้ความอ่อนแอที่น่าเลวเพื่อเรียกร้องสังคมให้หันมารับรู้ความไม่ชอบธรรมของอำนาจ การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราได้กลายเป็น *อาวุธทางสัญลักษณ์* ในการเรียกร้องในธรรมสำนึกของสังคมโดยรวม ภาพหนึ่งภาพจากเหตุการณ์นั้นได้ถูกตีพิมพ์ในสื่อสิ่งพิมพ์หลายฉบับ เช่น *มติชนสุดสัปดาห์*, *ข่าวสด*, *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์* เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง "คดีคนจนการเมืองกับนโยบายรัฐบาลใหม่" ของสถาบันพัฒนาการเมือง ฯลฯ การตีพิมพ์ภาพดังกล่าวซ้ำแล้วซ้ำเล่า ทำให้ 'คนอื่น' ที่ถูกกระทำ พลิกกลับมาทำให้อำนาจที่ใช้ความรุนแรงกลายเป็น 'คนอื่น' แทน นั่นคือกลายเป็นอำนาจที่ไม่ชอบธรรม ภาพดังกล่าวจึงมีหน้าที่ในการฟ้องสังคมให้รับรู้ความไร้เมตตาธรรมของเจ้าหน้าที่รัฐที่กระทำต่อคนจน และกลายเป็น 'อำนาจเชิงสัญลักษณ์' (Symbolic Power) ที่สำคัญยิ่งในการบันทึกความชอบธรรมของรัฐในการใช้ความรุนแรงต่อผู้ชุมนุมของกลุ่มคนจน ในแง่นี้จะพบว่าอำนาจของภาพจึงมิใช่แค่การแสดงออกซึ่งอารมณ์ความรู้สึกของเด็ก ผู้หญิง และคนชราในภาพเท่านั้น แต่ภาพนี้ถูกนำมาตีพิมพ์ใหม่เพื่อสื่อถึงการใช้อำนาจอย่างไม่ชอบธรรมอีกด้วย

ภาพที่ 2 หน้าปกมิตินสวดสัปดาห์ (24 ก.ค. 2543)



ใน มิตินสวดสัปดาห์ ได้ใช้เทคนิคคอมพิวเตอร์กราฟิกซ้อนภาพสองภาพเข้าด้วยกัน ภาพเบื้องหลัง (Background) เป็นภาพที่เรา กำลังกล่าวถึงอยู่ และเบื้องหน้า (Foreground) เป็นภาพของนายกรัฐมนตรีชวน หลีกภัย กำลังยกแก้วดื่มไวน์ ภาพดังกล่าวไม่ได้เกิดในเวลาเดียวกัน และไม่ได้มีความเกี่ยวข้องอะไรกันเลย แต่หนังสือดังกล่าวกลับหยิบมาวางเคียงคู่กัน เพื่อก่อให้เกิดความหมายที่ขัดกันอย่างสิ้นเชิง ด้านหนึ่ง คนจนถูกจับเข้าคุก ต้องตก ระกำลำบาก อีกด้านหนึ่ง ผู้มีอำนาจกำลังดื่มด่ำกับความสุขส่วนตัว เทคนิคการตัดปะภาพเช่นนี้ ได้เรียกร้อง อารมณ์ของผู้รับสารให้มองเห็นความขัดแย้งในสองภาพ และยังภาพด้านหลัง ถูกขยับเน้นจากการล้อมกรอบตัดภาพ (Crop) ให้เหลือเฉพาะส่วนของใบหน้าอันเศร้าหมองของผู้หญิงและใบหน้าของเด็กไร้เดียงสา โดยตัดองค์ประกอบซึ่ง เป็นรูปคนอื่นๆออกไป การจัดวางองค์ประกอบภาพเช่นนี้ยังสั่นสะเทือนอารมณ์ของผู้อ่าน สัมพันธ์กับข้อความในเชิง เสียดเย้ย (Irony) ที่ว่า “ฉันรักธรรมศาสตร์ เพราะธรรมศาสตร์สอนให้ฉันรักประชาชน” ถูกหยิบขึ้นมาประกอบในหน้า ปก ยิ่งชี้ชวนให้เห็นถึง การหลงลืม ‘อัตลักษณ์’ ในอดีต (ความเป็นนักศึกษาระบบธรรมศาสตร์ของชวน ที่ถูกปลูกฝังอุดม การรับใช้ประชาชน) นำมาสู่การสร้าง ‘อัตลักษณ์’ ใหม่ นั่นคือ สร้างความเป็น ‘ทรรักษ์’ ให้กับนายกรัฐมนตรีที่มา จากการเลือกตั้ง ดังที่หนังสือพิมพ์หลายฉบับได้ร่วมกันวิพากษ์วิจารณ์การสลายการชุมนุมของชาวบ้านปากมุลด้วยความรุนแรง ว่าเป็นการกระทำอย่างเดียวกันกับการปราบปรามประชาชนของรัฐบาล ‘ทรรักษ์’ ซึ่งเป็นเผด็จการ กระทำกับขบวนการประชาชนในยุค 14 ตุลาคม 2516 ภาพการกินไวน์ขาวของนายกฯชวน หลีกภัย ได้กลายมาเป็น สัญลักษณ์ของความเป็น ‘ทรรักษ์’ ภายใต้การตัดต่อภาพด้วยคอมพิวเตอร์ อย่างไรก็ตาม ภาพดังกล่าวได้ถูกผลิต ออกมาในช่วงที่รัฐบาลชวน หลีกภัยกำลังถูกกดดันอย่างหนัก และเผชิญหน้าวิกฤตศรัทธาทางการเมือง บริบทเช่นนี้ ยิ่งทำให้ภาพ ความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ชัดเจนขึ้น

ภาพที่ 3 หน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ข่าวสด (3 ธ.ค. 2544)



หลังจากเกิดเหตุการณ์ได้ประมาณหนึ่งปีครึ่ง ภาพนี้ได้ถูกผลิตซ้ำอีกครั้งในหน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ข่าวสด ฉบับวันที่ 3 ธ.ค. 2544 เพื่อนำมาประกอบเรื่องราวของการที่อัยการไม่สั่งฟ้องคดีชาวบ้านกลุ่มสมัชชาคนจน 225 คนปิ่นรั้วทำเนียบรัฐบาลในข้อหาบุกรุกสถานที่ราชการในเวลากลางคืน มั่วสุมตั้งแต่ 10 คนขึ้นไป และกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดความวุ่นวายในบ้านเมือง ภาพดังกล่าวได้ถูกตีพิมพ์อีกครั้ง เพื่อยืนยันให้เห็นความยุติธรรมเชิงโครงสร้างที่เคยเกิดขึ้นในบริบททางการเมืองของยุคสมัยหนึ่ง

นอกจากนี้ ภาพดังกล่าวยังถูกนำมาต่อยอดอีกครั้งหนึ่งในการพิมพ์หน้าปกของวารสารทางวิชาการคือ วารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 ซึ่งจัดทำโดยคณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้เลือกใช้รูปดังกล่าวเพื่อแสดงภาพตัวแทนของความไม่ชอบธรรมของการใช้กฎหมายกับคนจน อันเป็นกระบวนการต่อยอดถึงการมีอยู่ของความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ที่ชัดเจนขึ้น

ภาพที่ 4 หน้าปกวารสารนิติสังคมศาสตร์ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 (2546)



จากตัวอย่างของภาพหนึ่งภาพข้างต้น ซึ่งถูกผลิตซ้ำครั้งแล้วครั้งเล่า ได้ชี้ให้เห็น “อำนาจของภาพ” ที่สามารถหยิบใช้ในบริบทต่างๆ กันไป การนำเสนอภาพจึงไม่ได้เป็นเพียงการบันทึกภาพเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น แต่ภาพถ่ายสามารถสื่อความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ และสามารถมีความหมายใหม่ในบริบทใหม่ ดังเช่น ภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราในลูกกรง เมื่อเวลาผ่านไป ภาพดังกล่าวได้ค่อยๆ ปรากฏเด่นชัดขึ้นเรื่อยๆ ในความหมายในระดับนามธรรม นั่นคือมีความหมายถึง *ความ* *อยู่ดีธรรม* *เชิงโครงสร้าง* ในขณะที่ความหมายที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นั้นลบลบตาหลงไปตามลำดับ

อย่างไรก็ตาม การนำเสนอภาพผู้หญิง เด็ก และคนชราข้างต้น แม้จะมีความหมายข้ามพ้นมิติเวลาและสถานที่ แต่ก็มิได้หลุดพ้นไปจาก ‘กรอบความรู้’ เกี่ยวกับผู้หญิง เด็ก และคนชราในสังคมไทย ภาพที่หยิบยกมาอภิปรายนี้ จะเห็นได้ว่า ก็ยังเป็นการหยิบใช้ ‘ลักษณะต้นแบบ’ ความอ่อนแอ น่าสงสารของผู้หญิง เด็ก และคนชรามานำเสนอ และจะพบว่า เมื่อข่าวการถูกกระทำของคนกลุ่มนี้ถูกแพร่กระจายออกไป ก็ดูเหมือนว่าปัญหาเชื่อนปากมูลซึ่งรัฐบาลไม่ได้ให้ความสนใจกับปัญหาเชื่อน ปากมูลมาก่อนหน้านั้น เริ่มมีท่าทีเปลี่ยนแปลงไป คือยอมโอนอ่อนผ่อนตามต่อข้อเรียกร้องของผู้คัดค้านเชื่อนปากมูลและกลุ่มสมัชชาคนจนมากขึ้น

บทส่งท้าย: “อมพระมาพูดใครจะเชื่อ”?

การจับมือของคู่หูซูเปอร์สตาร์แกรมมี เสก โลโซ กับ เบิร์ด ธงไชย ได้ผลักดันให้เพลง “อมพระมาพูดก็ไม่เชื่อ” กลายเป็นเพลงฮิตติดหูคนไทย ด้วยการเขียนเนื้อร้องต่อว่าผู้หญิงที่รูปลักษณะภายนอกดูสวยงาม แต่กลับพูดไม่ตรงกับกรกระทำ แนวคิด ‘สัมพันธบท’ ก็ชี้ให้เห็นในทำนองเดียวกันว่า การผลิตสร้างความจริงและการจัดการความจริงของสังคมไทยในกรณีเชื่อนปากมูลมีความซับซ้อนยิ่งนัก ซึ่งการทำความเข้าใจแค่ในระดับ “ภาพปรากฏ” ภายนอกไม่เพียงพอต่อการเข้าถึง ‘ความจริง’ ในกรณีเชื่อนปากมูล เนื่องจากทั้งฝ่ายที่สนับสนุนและโต้แย้งล้วนมี ‘กรอบความรู้’ ของตน และเชื่อมั่นว่า ‘กรอบความรู้’ นั้นเป็นความจริง ขณะเดียวกัน ในผู้รับสารเองก็มี ‘กรอบความรู้’ ที่อาจแตกต่างหรือเหมือนกับ ‘กรอบความรู้’ ของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งอะไรจะเรียกว่า ‘ความจริง’ ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้ส่งสารกับผู้รับสารว่าจะเห็นว่า กฎเกณฑ์ในการตัดสินว่าสิ่งใดจริง/ไม่จริงคืออะไร

ในอีกมิติหนึ่ง นอกจากกรอบความรู้จะหลากหลายชุดแล้ว ในส่วนของ ‘วาทกรรม’ หรือการเขียน การปฏิบัติต่อเรื่องหนึ่งๆ ก็มีทั้งการสอดรับกับ ‘กรอบความรู้’ ของแต่ละกลุ่ม และบางครั้งก็มีการหยิบยืมผสมผสาน ‘วาทกรรม’ ของฝ่ายตรงข้ามมาผนวกกลืนเข้าไว้ด้วยกัน ทำให้ความจริงกรณี เชื่อนปากมูลเป็นการหยิบยืมข้ามไขว้ ‘ตัวบท’ ฝ่ายหนึ่งจึงไม่ได้อ้างความจริงจาก ‘กรอบความรู้’ ของตนเองเท่านั้น แต่ยังมีการฉายใช้สิ่งที่อีกฝ่ายเห็นว่าเป็น ‘ความจริง’ มาผสมผสานสนับสนุนความจริงของฝ่ายตน

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีการอ้างอิง 'วาทกรรม' ของฝ่ายตรงข้าม รวมทั้งยังอ้างอิงกับ 'กรอบความรู้' ของผู้รับสาร ถึงที่สุดแล้ว ฝ่ายสนับสนุนและคัดค้านเงื่อนไขพหุวัฒนธรรมล้วนมี 'กรอบความรู้' คนละชุดที่ไม่มีวันจะลงรอยกันได้ ภาวะขัดกันเองเช่นนี้ ทำให้สังคมไทยจัดการความจริงเรื่องเงื่อนไขพหุวัฒนธรรม ด้วยการช่วงชิงความหมาย (เช่นการมียุทธศาสตร์ในการนำเสนอความจริงผ่านสื่อมวลชนของทั้งฝ่ายสนับสนุนและคัดค้าน) การสร้างภาพลักษณ์ (เช่นการทำให้ความจริงดูน่าเชื่อถือโดยการอ้างงาน วิชาการหรือการอ้างความรู้) และ การทำลายอัตลักษณ์ ของฝ่ายตรงข้าม (เช่นการโจมตีองค์กรพัฒนาเอกชนว่าเป็นผู้ไม่หวังดีต่อประเทศชาติ) มากกว่าที่จะมุ่งเน้นจัดการความจริงเพื่อเข้าถึงความจริง ในกรณีเงื่อนไขพหุวัฒนธรรม

กล่าวโดยสรุปก็คือ จากกรณีตัวอย่างที่ยกมา ได้ชี้ชวนให้เห็นว่า สังคมไทยยังไม่สามารถสร้างข้อสรุปที่ชัดเจนได้ว่า สังคมไทยจะใช้กรณีความขัดแย้งเรื่องเงื่อนไขพหุวัฒนธรรมเป็นบทเรียนของการแก้ไขปัญหาสังคมไทยในอนาคตได้ เพราะด้านหนึ่ง ในการวิวาทะโต้แย้งกันนี้ ไม่ได้ดำเนินไปตามแนวทาง 'วิภาษวิธี' ที่เมื่อมีความขัดแย้งจะนำไปสู่กฎเกณฑ์ชุดใหม่ตามยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป หากแต่ในความขัดแย้งนั้นอาจจะปล่อยปละละเลยให้ 'ความจริง' ถูกทอดทิ้งให้เจียบเสียงลงไปจนอ่อนเปลี้ยเพลียแรงในที่สุด แต่อีกด้านหนึ่ง มโนทัศน์ 'สัมพันธบท' ก็ได้ช่วยชี้ชวนให้เห็นว่า ความจริงที่ถูกกดทับ ปิดกั้น หรือเป็นเพียง 'วาทกรรม' ซึ่งมีเสียงดังน้อยกว่า ก็สามารถก่อให้เกิดกระแสความเห็นอกเห็นใจของแก่ชาวบ้านพหุวัฒนธรรมในฐานะ "คนชายขอบ" มากขึ้น ดังกรณีตัวอย่างของการใช้ภาพการถูกจับกุมของชาวบ้านจากสมัชชาคนจนปลุกเร้าให้มองเห็น "ความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง" ที่ดูเหมือนไกลตัวผู้รับสาร (ซึ่งอนุโลมในที่นี้ก่อนว่าเป็นคนชั้นกลาง) ให้มาอยู่ใกล้ตัว

แต่เราจะมั่นใจได้อย่างไรว่า การยึดติดใน 'กรอบความรู้' ชุดใดชุดหนึ่ง จะช่วยทำให้ความจริงเรื่องเงื่อนไขพหุวัฒนธรรมจางชัดได้ ทั้งฝ่ายที่อ้างเทคโนโลยีสามารถอยู่เหนือธรรมชาติ ซึ่งถูกปลุกฝังจากการยึดถือความรู้ตามแบบวิทยาศาสตร์เชิงกลไก ทั้งการนำเสนอภาพอัตลักษณ์ของเพศและวัยที่อ่อนแอมาใช้เรียกร้องความเห็นอกเห็นใจจากคนในสังคม ทั้งหมดนี้ แม้จะช่วยให้ความจริงชุดหนึ่งสามารถอยู่เหนือความจริงอีกชุดหนึ่ง แต่ก็เอาชนะกันได้ชั่วคราว ชั่วคราว ขึ้นอยู่กับกระแสการตอบรับของสมาชิกในสังคมและในสถานการณ์ทางสังคมที่ผันแปรเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา ในแง่มุมเช่นนี้ หากฝ่ายใดสามารถนำเสนอเนื้อหาที่สอดคล้องกับกระแสสังคมได้มากกว่ากัน ก็ดูเหมือนจะเป็นฝ่ายที่ได้เปรียบ

ในภาวะที่ 'ความจริง' เต็มไปด้วยความสับสนโกลาหล คลุมเครือ และสับสนเช่นนี้ เราควรที่จะตั้งคำถามร่วมกันหรือไม่ว่าสังคมไทยจะมีกลไกอย่างไรในการเข้าถึง 'ความจริง' และเรียนรู้จาก 'ความจริง' ที่เคยเกิดขึ้นมาแล้วอย่างไร เพราะยังมี 'ความจริง' อีกหลายเรื่องซึ่งยังไม่ได้รับการชำระสะสาง ถูกปล่อยให้เจียบเสียง และตกอยู่ในภาวะ "ความไม่รู้" ไม่ใช่เฉพาะกรณีเงื่อนไขพหุวัฒนธรรมเท่านั้น แต่ยังมี 'ความจริง' กรณี 6 ตุลาคม 2519 กรณีปัญหาการก่อการร้าย กรณีการฆาตกรรมผู้นำชุมชนซึ่งลุกขึ้นมาคัดค้านโครงการของรัฐ ทั้งหมดนี้เป็นโจทย์ข้อใหญ่ที่มีได้จำกัดอยู่แค่ในแวดวงสังคมศาสตร์มนุษยศาสตร์ แต่เป็นเรื่องที่สมาชิกในสังคมควรที่จะร่วมกันตอบคำถามว่า สังคมไทยจะจัดการ 'ความจริง' กันอย่างไร?

บรรณานุกรม

การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย, ฝ่ายประชาสัมพันธ์

- 2543 *ความจริงที่ซ่อนปากรมูล*. กรุงเทพฯ: ฝ่ายประชาสัมพันธ์ การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

- 2543 *วาทกรรมการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: วิชาการ.

นพพร ประชากุล

- 2543 "สัมพันธ์ (Intertextuality)" *สารคดี*. 16(182): 175-177.

นลินี ดันฐานิตย์, สุไลพร ชลวิไล และศิริพร โคตะวินนธ์

- 2545 "ประสบการณ์การต่อสู้ของชาวลุ่มน้ำมูล: กรณีศึกษาเงื่อนไขปากรมูลและเงื่อนไขราศีไศล" *วิถีชีวิต วิถีสู้: ขบวนการประชาชนร่วมสมัย*. เชียงใหม่: ตรัสวิน.

เนตรดาว แพทย์กุล

- 2543 "อุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในงานโฆษณา" *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.

สุธานี ใจชื่อสมบูรณ์

- 2532 "เงื่อนไขปากรมูล: จุดปะทุพลังมวลชนเหนือแคว้นอีสาน " *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์*. 36(3): 24-29.

Ashcroft, Bill and Ahulawalia, Pal

- 1999 *Edward Said: The Paradox of Identity*. New York: Routledge.

Allen, Graham

- 2000 *Intertextuality*. New York: Routledge.

Barker, Chris

- 2000 *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage.

Barker, Chris and Galasinski, Dariusz

- 2001 *Cultural Studies and Discourse: A Dialogue on Language and Identity Analysis*. London: Sage.

Chandler, Daniel

- 2004 "Semiotics for Beginners: Intertextuality"
www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/sem09.html, 8 June.

Couldry, Nick

- 2000 *Inside Culture: Re-Imagining the Method of Cultural Studies*. London: Sage.

Cuff, E. C.; Sharrock, W. W.; and Francis, D. W.

1990 *Perspectives in Sociology*. London: Routledge.

Grossberg, Lawrence (ed.)

1996 "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall" in David Morley and Kuan-Hsing Chen. (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogue in Cultural Studies*. pp 131-150. London: Routledge.

Hall, Stuart

1997 *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage

Said, Edward

1991 *The World The Text and The Critic*. London: Vintage.

World Commission on Dams

2000 "Case Study Thailand: Pak Mun Dam and Mekong/Mun River Basins" *The World Commission on Dams Report*, Final Paper. (CD-ROM).



****เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง**

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

**26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**

**"ภาพสังคมอเมริกันในภาพยนตร์ Star Wars ของ จอร์จ ลูคัส
นิชาภา ทิชากรสกุล ผู้เสนอบทความ
ผศ.ดร. ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ ผู้นำการถกบทความ
วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 103 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์**

**โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)**

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันของจอร์จ ลูคัสใน สตาร์วอร์ส

A Reflection of George Lucas about the American Society in *Star Wars*

นิชาภา ทิชากรสกุล*

บทคัดย่อ

งานเขียนชิ้นนี้ได้นำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) เนื่องจากภาพยนตร์มีลักษณะคล้ายคลึงกับวรรณกรรมในเรื่องของผู้ผลิต ผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน ซึ่งองค์ประกอบทั้งสามนี้มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกัน โดยสามารถพบตัวตนของผู้ประพันธ์ได้ในผลงานเขา และผลงานที่เกิดขึ้นนี้มักสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองในช่วงที่ผู้ประพันธ์เกิดและเติบโต และมีผู้ตอบรับผลงานเป็นผู้ตัดสินคุณค่าของผลงานเหล่านั้น ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ของ จอร์จ ลูคัส ก็เช่นเดียวกัน เราสามารถพบตัวตนของลูคัสแฝงอยู่ในภาพยนตร์ที่เขาสร้างขึ้นนี้ ทั้งในชื่อของตัวละคร การแสดงของตัวละคร รวมทั้งเนื้อหาของภาพยนตร์ นอกจากนี้ *สตาร์วอร์ส* ยังสะท้อนภาพประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองร่วมสมัยของชาวอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1930-1970 ซึ่งเป็นช่วงที่ลูคัสเกิดและเติบโตมาอีกด้วย โดยสะท้อนถึงทัศนคติของคนอเมริกันที่เรียกว่า "ฉันทมติเสรีนิยม" (The Ideology of Liberal Consensus) ซึ่งเป็นการเห็นพ้องต้องกันอย่างเสรีร่วมกันของคนอเมริกันในเรื่องต่างๆ ทัศนคตินี้ก่อตัวขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกาเป็นเพียงอาณานิคมของอังกฤษ ทัศนคติดังกล่าวทวีความรุนแรงมากขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยเฉพาะเรื่องการเมืองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญคุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา ซึ่งคนอเมริกันมีมุมมองต่อเรื่องนี้ในลักษณะของการต่อสู้ระหว่างความดี (อเมริกัน) และความชั่วร้าย (คอมมิวนิสต์) นอกจากนี้ยังปรากฏภาพสะท้อนของสงครามเวียดนามในภาพยนตร์ รวมทั้งยังสะท้อนถึงการแสวงทางจิตวิญญาณของหนุ่มสาวอเมริกัน และการเหยียดสีผิวอีกด้วย และแม้ว่า *สตาร์วอร์ส* จะออกฉายในช่วงเวลาที่ภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์กำลังตกต่ำก็ตาม แต่ปรากฏว่า *สตาร์วอร์ส* กลับได้รับความนิยมจากคนอเมริกันอย่างมาก พิสูจน์ได้จากจำนวนรายได้และรางวัลที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับสามารถซึ่งบ่งบอกถึงความยิ่งใหญ่และคุณค่าของภาพยนตร์เรื่องนี้ที่มีต่อสาธารณชนอเมริกันได้เป็นอย่างดี

Abstract

This essay has employed the literature analysis method to study a science fiction film, *Star Wars*, by George Lucas. Literature analysis and film studies are similar in their studies in the author's/producer's biography, the work itself, and the audience. These three dimensions are intensely related and cannot be separated from each other. The producer's piece of work is a reflection of his thoughts and the history of his life; therefore, it usually mirrors the historical and political contexts during the time he grew up, by having the audience providing the judgment of the value of that piece of work. It is the same in George Lucas's film, we can see his identity here and there – in the character's name, the character's actions, and in some parts of the film scripts. Moreover, *Star Wars* is a mirror of the American history and politic during the 1930s-1970s, which was the period Lucas grew up in. For example, the Ideology of Liberal Consensus, an agreeable thought of the Americans during the time America was still under the British Empire, is interestingly inserted in the film. This ideology was highly known after WW II, especially the idea of viewing Communism as an antagonist of America's security and stability. The Americans viewed this war as a battle between Virtue (America) and Vise (Communism). This film also comprehends the views about Vietnam War, the time of spiritual journeys of the young Americans, and racism. Even though *Star Wars* was gone into theatres in the time of the downfall of Science Fiction movies, it proclaimed a success and won the heart of the Americans throughout the country. Considering its being one of the tops of All time-Box-office and its numerous awards, no one can deny that *Star Wars* is one of the greatest american film ever.

* อาจารย์ประจำสำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยคัสเซรินเอเชีย

งานเขียนชิ้นนี้พยายามที่จะนำสหวิทยาการหลายแขนงเข้ามาศึกษางานทางประวัติศาสตร์ เพื่อเป็นทางเลือกหนึ่งให้แก่ผู้ที่สนใจศึกษางานในลักษณะเดียวกัน โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาใช้ศึกษาสื่อภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) *สตาร์วอร์ส* ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองอเมริกัน และเป็นภาพยนตร์ที่ได้รับการยอมรับอย่างสูงจากสังคมอเมริกัน โดยศึกษาแนวคิดทางสังคมและการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1960-1980 ที่ปรากฏอยู่ในภาพยนตร์ผ่านโลกทัศน์ของจอร์จ ลูคัสซึ่งเป็นผู้ผลิตภาพยนตร์เรื่องดังกล่าว

บ่อยครั้งที่ประชาชนรับรู้เรื่องราววิกฤตการณ์ของสังคมผ่านการบอกเล่าของสื่อมวลชน ซึ่งประชาชนอาจโยงเนื้อหาสาระที่ได้รับมาเข้ากับตัวสื่อที่เป็นผู้บอกเล่าข่าวสาร และผลของสื่อก่อให้เกิดปฏิกิริยาตอบโต้รวมหมู่ขึ้น ซึ่งเป็นปฏิกิริยาที่เกิดขึ้นกับปัจเจกชนแต่ทวีตขึ้นพร้อมกันจำนวนมาก จึงนำไปสู่การแสดงออกของการกระทำร่วมกัน โดยสื่อที่ได้รับการยอมรับเกิดขึ้นจากการที่สื่อ นั้นสอดคล้องกับความต้องการและค่านิยมที่มีอยู่ก่อนแล้วของผู้รับ¹ ดังนั้น ในฐานะที่ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* เป็นสื่อชนิดหนึ่งและได้รับการยอมรับอย่างสูงจากอเมริกันจำนวนมาก แสดงว่า *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสได้เสนอบางสิ่งบางอย่างที่ตรงกับใจและตรงกับความต้องการของคนอเมริกันในขณะนั้น และยังเท่ากับว่าคนอเมริกันเห็นด้วยกับสิ่งที่ลูคัสนำเสนอใน *สตาร์วอร์ส* จึงพากันไปชมภาพยนตร์เรื่องนี้อย่างล้นหลาม

สตาร์วอร์ส เป็นภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ (Science Fiction) ที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดเรื่องหนึ่ง นับแต่มีการสร้างภาพยนตร์แนวนี้เกิดขึ้น *สตาร์วอร์ส* ได้รับความสนใจอย่างมากจากมหาชนอเมริกันนับตั้งแต่ครั้งแรกที่ออกฉายในปี 1977 และยังคงได้รับความสนใจอย่างต่อเนื่องเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน (ปี 2004) เป็นเวลายาวนานถึง 27 ปี มีภาพยนตร์ออกฉายรวมทั้งสิ้น 5 ตอนได้แก่ *A New Hope* ปี 1977, *The Empire Strikes Back* ปี 1980, *Return of the Jedi* ปี 1983, *The Phantom Menace* ปี 1999 *Attack of the Clones* ปี 2002 โดยเหลืออีกหนึ่งตอนซึ่งจะออกฉายในปี 2005

ความสำเร็จของ *สตาร์วอร์ส* พิสูจน์ได้จากรายได้และรางวัลที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับ โดย *สตาร์วอร์ส* ทั้ง 5 ตอนติดอันดับภาพยนตร์ทำรายได้สูงสุดตลอดกาลของ Box-Office มีรายได้รวมกันจากการฉายทั่วโลกสูงถึง 3,479 ล้านดอลลาร์² (ยอดรวม ณ วันที่ 7 ตุลาคม 2003) มากกว่าภาพยนตร์ทุกเรื่องที่สร้างขึ้น นอกจากนี้ยังมีรายได้อีกมากกว่า 4,000 ล้านดอลลาร์ จากการขายสินค้าที่เกี่ยวข้องกับภาพยนตร์ เช่น ของที่ระลึก หุ่นจำลอง ตุ๊กตา วิดีโอเทป หนังสือ การ์ตูน เกม ฯลฯ

¹ศิริชัย ศิริกายะ และ กาญจนา แก้วเทพ, *ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน*, ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 226, 272 และ 280.

²"Box Office Report: \$200 million (Worldwide)," [Online]. Available from: www.boxoffice.com/atbon/200m.shtml [2004, June 11]

และจากภาพยนตร์อเมริกันนับหมื่นเรื่อง *สตาร์วอร์ส* ตอน *A New Hope* ยังได้รับคัดเลือกจากห้องสมุดรัฐสภาอเมริกัน (The Library of Congress) ให้เป็นหนึ่งในภาพยนตร์ 273 ที่ได้รับการจดทะเบียนเป็นภาพยนตร์ที่มีคุณค่าควรแก่การอนุรักษ์ตามกฎหมาย National Film Preservation Act ในปี 1989 ซึ่งภาพยนตร์ที่ได้รับคัดเลือกจะต้องเป็นภาพยนตร์ที่มีความสำคัญและมีความยั่งยืนทางด้านวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์และความงดงาม *สตาร์วอร์ส* ยังได้รับคัดเลือกให้เป็นหนึ่งในภาพยนตร์อเมริกันยอดเยี่ยมของศตวรรษที่ 20 จากสถาบัน The American Film Institute (AFI)³ และ *สตาร์วอร์ส* ไตรภาคแรก (*Episode IV-VI*) ยังได้รับรางวัลออสการ์อีกหลายรางวัล รวมทั้งได้รางวัลฮิวโก (Hugo Award) สาขา Best Dramatic Presentation⁴ ซึ่งเป็นรางวัลระดับโลกและถือเป็นรางวัลสูงสุดสำหรับงานเขียนนวนิยายวิทยาศาสตร์อีกด้วย (เทียบได้กับรางวัลออสการ์)

การที่ *สตาร์วอร์ส* ได้รับการยอมรับมากมายขนาดนี้ เป็นปรากฏการณ์ที่ไม่เคยเกิดขึ้นกับภาพยนตร์เรื่องใดมาก่อน แสดงว่า *สตาร์วอร์ส* ต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่พิเศษและแตกต่างจากภาพยนตร์เรื่องอื่น ซึ่งสิ่งพิเศษดังกล่าวคือสิ่งใด? งานเขียนชิ้นนี้พยายามที่จะหาคำตอบของคำถามนี้ โดยนำทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมมาประยุกต์ใช้เพื่อศึกษาหาคำตอบ เนื่องจากภาพยนตร์เกิดขึ้นจากการนำศิลปะภาพนิ่งกับวรรณกรรมมาผสมผสานเข้าด้วยกัน โดยอาศัยความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในการถ่ายทอดเรื่องราวต่างๆ จนเกิดเป็นสื่อและศิลปะแขนงใหม่ที่เคลื่อนไหวได้มีชีวิตโลดแล่นอยู่บนแผ่นฟิล์มผ่านตาผู้ชมนับล้าน ซึ่งงานศิลปะและวรรณกรรมที่เกิดขึ้นเหล่านี้ล้วนเป็นผลงานการสร้างสรรคของมนุษย์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคม ดังนั้นมนุษย์ย่อมต้องได้รับอิทธิพลจากสภาพแวดล้อมไม่ว่าจะเป็นด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองในแต่ละยุคสมัยไม่มากนักน้อย โดยอิทธิพลเหล่านี้มักปรากฏร่องรอยในผลงานที่มนุษย์สร้างขึ้นไม่ว่าจะโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม ผลงานที่เกิดขึ้นนี้มีความเกี่ยวข้องกันอยู่ 3 ประการระหว่างผู้ผลิตงาน ผลงาน และผู้ตอบรับผลงาน ดังที่ลูเชียง โกลด์มานน์ (Lucien Goldmann) นักวิจารณ์วรรณกรรมชาวรูเมเนียได้อธิบายไว้ว่า

“ถึงที่สุดแล้วงานวรรณกรรมหรือศิลปะใดๆ มิได้เป็นผลงานของปัจเจกบุคคล หากแต่เป็นผลผลิตของโลกทัศน์ส่วนรวมของกลุ่มคนในสังคมที่ผ่านการกลั่นกรองและปรุงแต่งแปลงโฉม ดังนั้น แม้รายละเอียดใน

³“100 Greatest American Movies All Time,” [Online]. Available from://afi.100movies.com/home.asp [2001, March 13]

⁴Marie J. Macnee, Editor, *Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers*, Vol.1, New York: An Imprint of Gale Research Inc., p.199.

ตัวงานมิได้สะท้อนความเป็นจริงของโลกภายนอก แต่ตัวงานก็ยังถ่ายทอด
โลกทัศน์ นั้นออกมาผ่านตัวงาน"⁵

แนวทางการวิจารณ์วรรณกรรมในศตวรรษที่ 20

การศึกษาวรรณกรรมในศตวรรษที่ 20 มีการนำศาสตร์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นภาษาศาสตร์ จิตวิเคราะห์ สังคมวิทยา และมานุษยวิทยา มาวิเคราะห์และประยุกต์ใช้กับงานวรรณกรรม ทำให้เกิดวิธีการใหม่ๆ ในการอ่านและศึกษาวรรณกรรม โดยการวิจารณ์วรรณกรรมในปัจจุบันอาจแบ่งได้ ดังนี้⁶

1. การวิจารณ์วรรณกรรมแบบอิงตัวงานหรือตัวบท (Text) เป็นหลัก คือให้ความสนใจ ตัวผลงานหรือตัวบทที่มีหน้าที่สื่อความหมายอย่างเดียว เน้นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง รูปแบบ และ วิธีการเขียนของงานเป็นหลัก

2. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างงานเขียนกับผู้แต่ง คำนึงถึงตัวผู้แต่งเป็นสำคัญ เน้นการศึกษาชีวประวัติ ภูมิหลังและวัตถุประสงค์ของผู้แต่ง ตลอดจนศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับผลงานของนักประพันธ์ ตัวอย่างงานแนวนี้ได้แก่การนำทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) มาวิจารณ์วรรณกรรม ฟรอยด์พบว่าวิธีการทางจิตวิเคราะห์สามารถนำไปสู่จุดกำเนิดซึ่งอาจเป็นความประทับใจบางอย่างหรือความทรงจำส่วนตัว ซึ่งเป็นจุดที่ทำให้ผู้แต่งประพันธ์งานนั้นขึ้นมา และจากตัวบทเราสามารถย้อนกลับไปหาชีวประวัติของผู้แต่ง และจากตัวละครของผู้แต่งเราก็สามารถย้อนกลับไปดูตัวตนของผู้แต่งได้เช่นกัน วิธีการทางจิตวิเคราะห์ยังเป็นแรงบันดาลใจให้เกิดการวิจารณ์อีกประเภทหนึ่งขึ้นได้แก่ "La Critique Thematique" ซึ่งพยายามแสวงหาบุคลิกภาพหรือโลกส่วนตัวของผู้ประพันธ์ ด้วยการศึกษาแก่นเรื่องที่ปรากฏซ้ำๆ ในงานของนักเขียนผู้นั้น

3. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีกับสังคม ผู้ก่อตั้งศาสตร์แขนงนี้คือ จอร์จ ลูคัส (George Lukacs) เขากล่าวในเชิงทฤษฎีว่าวิวัฒนาการทางสังคมจะเกิดขึ้นควบคู่ไปกับวิวัฒนาการทางด้านวรรณคดีเสมอ และรูปแบบของงานวรรณคดีมักสอดคล้องกับทุกช่วงของวิวัฒนาการทางสังคม การวิจารณ์แนวนี้จะนำปัญหาเรื่องโลกทัศน์ของผู้แต่งมาพิจารณาด้วย คือความคิดของนักเขียนคนหนึ่งถ่ายทอดในงานเขียนจัดเป็นสิ่งที่อยู่ในระดับผิวเผิน

⁵ นพพร ประชากุล, "คำนำเสนอสัญลักษณ์โครงสร้างกับการวิจิตรภาพยนตร์," ใน *แต่เนื้อ เกือบหนึ่ง*, เล่ม 2. ประชา สุวิธานนท์, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542), หน้า 33.

⁶ จิตรา กังคานนท์, "วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20," ใน *ตะวันตกนิพนธ์*, รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532), หน้า 99-106.

ส่วนในระดับที่ลึกซึ่งไปกว่านั้นจะพบปัญหาสำคัญๆ ของแต่ละยุค และความทุกข์ทรมานของประชาชนพลเมืองซึ่งแสดงออกผ่านทางตัวละคร นักวิจารณ์คนสำคัญของการวิจารณ์แนวนี้คือ ลูเชียง โกลด์มานน์ วิธีการของเขาคือการแสวงหาโลกทัศน์ของผู้แต่งผ่านตัวผลงาน เขาวางหลักการและวิธีการวิจารณ์ไว้ว่า ความคิดเรื่องโลกทัศน์เป็นแง่มุมที่สะท้อนระบบความคิดของคนกลุ่มหนึ่งซึ่งอยู่ในสภาพเงื่อนไขทางสังคมและเศรษฐกิจอันเดียวกัน นักประพันธ์สะท้อนความคิดนี้ออกมาในงานเขียนของตน และแต่ละคนจะเป็นตัวแทนความคิดของกลุ่มนั้นๆ

4. การวิจารณ์งานวรรณกรรมที่เน้นบทบาทของผู้อ่าน เนื่องจากผู้อ่านเป็นผู้กำหนดคุณค่าทางวรรณกรรม มีเสรีภาพในการตีความวรรณกรรม โดยผู้อ่านมีบทบาทสำคัญมานานแล้วในการประเมินความสำเร็จหรือความล้มเหลวของวรรณกรรมแต่ละเรื่อง ของ ปอล ซาร์ต (Jean-Paul Sartre) เป็นบุคคลแรกที่ทำให้ความสำคัญกับผู้อ่านและการอ่าน ซาร์ตเน้นเรื่องคุณค่าของผลงาน หากขาดผู้อ่าน คุณค่าของงานก็ไม่อาจปรากฏออกมาได้ เขายืนยันความคิดที่ว่า การประเมินคุณค่าเป็นหน้าที่ของผู้อ่าน และกระบวนการสำคัญของวรรณคดีก็คือการสื่อสาร วรรณกรรมที่ไม่มีผู้อ่านจะถือได้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีคุณค่าได้อย่างไร⁷ ซึ่งบทบาทของผู้อ่านวรรณกรรมนี้เปรียบได้กับบทบาทของผู้ชมที่เป็นตัวกำหนดความสำเร็จภาพยนตร์นั่นเอง

ทฤษฎีการวิจารณ์วรรณกรรมเหล่านี้สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับภาพยนตร์ที่ผู้ประพันธ์สามารถควบคุมขั้นตอนการผลิตได้เองทั้งหมดดังเช่นภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของ จอร์จ ลูคัส ซึ่งเขาเป็นทั้งผู้ประพันธ์และเป็นผู้ควบคุมดูแลการผลิตภาพยนตร์เรื่องนี้ทั้งหมด ทำให้เขาสามารถสื่อสารกับผู้ชมผ่านภาพยนตร์ได้โดยตรง โดยที่ภาพยนตร์ไม่ถูกบิดเบือนหรือดัดแปลงจนผิดเพี้ยนไปจากบทประพันธ์เดิม ดังนั้น สตาร์วอร์ส จึงถือเป็นผลผลิตโดยตรงของลูคัส สามารถสะท้อนตัวตน ความคิดและโลกทัศน์ของเขามีต่อสภาพแวดล้อมทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองรอบตัวได้เป็นอย่างดี และผู้ชมยังสามารถตีความและกำหนดคุณค่าผลงานของเขาได้โดยตรงในลักษณะเดียวกับงานวรรณกรรม

สหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1930 – 1970

ทศวรรษ 1930 เศรษฐกิจสหรัฐอเมริกาตกต่ำครั้งยิ่งใหญ่ โดยเริ่มขึ้นเมื่อตลาดหุ้นวอลล์สตรีท ที่ใหญ่ที่สุดของโลกและเป็นศูนย์กลางการเงินของประเทศล้มลงปลายตุลาคม ปี 1929 ได้ส่งผลกระทบต่อกิจการต่างๆ โรงงานผลิตรถยนต์ฟอร์ดที่ต้องปิดกิจการ ธนาคารเกือบ 1,300 แห่งต้องหยุดดำเนินการในปี 1930 และธนาคารอีก 3,700 แห่งปิดกิจการลงในอีก 2 ปีต่อมา ทำให้

⁷เจตนา นาควัชร, *แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20*, (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2527), หน้า 215.

คนอเมริกันจำนวนมากสูญเสียเงินและยังตกงานอีกด้วย ส่งผลกระทบต่อเนื่องถึงภาคการเกษตรทำให้เกษตรกรขายผลผลิตได้น้อยลง โดยในปี 1932 คนอเมริกันว่างงานถึงราว 13,000,000 คน ประชากรหนึ่งในสามของรัฐเพนซิลเวเนียอยู่ได้ด้วยโรงงานที่รัฐบาลตั้งขึ้น ชิคาโกมีคนว่างงานเกือบ 700,000 คน ส่วนนิวยอร์กคนว่างงานจำนวนเป็นล้านคน คลีฟแลนด์ รัฐโอไฮโอ ประชากรร้อยละ 80 ตกงาน และในปี 1930 คนงานถูกไล่ออกประมาณ 10,000 คนต่อสัปดาห์ ส่วนครูในโรงเรียนต่างๆ ถูกลดค่าสอนลงครึ่งหนึ่ง บางรัฐไม่จ่ายเงินเดือนให้ครูเป็นเวลาหลายเดือน จากสภาพดังกล่าวทำให้ประชาชนหลายล้านคนหันไปกู้เงินนอกระบบซึ่งคิดดอกเบี้ยสูงถึงร้อยละ 40 ขึ้นไป ทั้งที่ตามกฎหมายเสียเพียงร้อยละ 9 เท่านั้น นอกจากนี้ยังมีประชาชนอีกหลายพันคนไร้ที่อยู่อาศัยเนื่องจากบ้านหลุมจิ้งจอกและเศรษฐกิจบางคนถึงกับเรียกเงินบริจาคคืน

สภาพเศรษฐกิจที่ตกต่ำส่งผลกระทบต่อคนอเมริกันทุกชนชั้น เช่น ผู้หญิงซึ่งตกงานกลับมาอยู่บ้านต้องมีการปรับตัวใหม่ โดยใช้เวลาว่างที่มีทำสวนหลังบ้าน ทำอาหารกระป๋อง ทำสบู่เย็บปักถักร้อยและของใช้จิพาดะใช้เองเพื่อลดรายจ่ายครอบครัว ส่วนชนชั้นกลางต้องเลิกจ้างคนรับใช้ ลดขนาดบ้านลง เลิกซื้อรถยนต์คันใหม่และพยายามรักษาคันเดิมที่มีอยู่ ขณะที่ราคาบ้านสูงขึ้นแต่รายได้คนอเมริกันกลับลดลงจนไม่สามารถผ่อนบ้านหรือเช่าบ้านที่ติดอยู่ได้ จึงเช่าอพาร์ทเมนต์หรือห้องอยู่ร่วมกันเพื่อความประหยัดทำให้มีความเป็นอยู่แออัดขึ้น ส่วนหนุ่มสาวแต่งงานช้าและมีบุตรน้อยลงแต่หย่าร้างกันมากขึ้น

เศรษฐกิจตกต่ำยังคงดำเนินต่อเนื่องมาจนถึงทศวรรษ 1940 ซึ่งสหรัฐอเมริกาเข้าร่วมสงครามโลกครั้งที่ 2 ทำให้มีการเกณฑ์แรงงานจำนวนมากจึงลดปัญหาการว่างงานลงได้ ส่งผลให้อัตราค่าจ้างและเงินเดือนสูงขึ้น คนอเมริกันจึงมีกำลังซื้อมากขึ้นแต่ปรากฏว่าการผลิตสินค้าบริโภคอุปโภคกลับลดลง เนื่องจากโรงงานอุตสาหกรรมถูกดัดแปลงเป็นโรงงานผลิตอาวุธแทน ทำให้สินค้าบริโภคอุปโภคขาดตลาดและราคาสูงขึ้นถึงร้อยละ 31 จนในปี 1942 รัฐบาลต้องเข้าควบคุมราคาสินค้าและใช้การปันส่วนเพื่อให้ทุกคนมีกินมีใช้อย่างทั่วถึง อย่างไรก็ตาม สงครามได้ส่งผลให้ช่องว่างระหว่างชนชั้นลดลง เนื่องจากจำนวนเศรษฐกิจลดลงและจำนวนชนชั้นกลางเพิ่มมากขึ้นจนหลังสงครามกลายเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมไป

เมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 สิ้นสุดลง คนอเมริกันซึ่งขาดแคลนทุกอย่างมาเป็นเวลานาน จึงต้องการความสะดวกสบายและความเป็นส่วนตัวทั้งที่อยู่อาศัยและหน้าที่งานที่มั่นคง ส่งผลให้คนอเมริกันยอมทำทุกวิถีทางเพื่อให้ได้สิ่งเหล่านี้ เกิดการสร้างบ้านจัดสรรที่มีห้องส่วนตัวถึง 2,700,000 หลังในเวลาเพียง 2 ปีหลังสงครามสิ้นสุด นอกจากนี้บริษัทใหญ่ๆ ต่างรวมกิจการกันและขยายเครือข่ายครอบคลุมไปทั่วและมีความเข้มแข็งมากจนเกิดการผูกขาดทางธุรกิจขึ้น เช่น อุตสาหกรรมการผลิตรถยนต์มี 3 บริษัทผูกขาดคือ เจนเนอรัล มอเตอร์ส ฟอर्ड และไครสเลอร์ ธุรกิจยาสูบมี 6 บริษัทผูกขาด และอาหารเข้ามี 4 บริษัท ส่วนด้านการเงิน จำนวนธนาคารลดลงแต่มีการขยายสาขามาก

ขึ้น เป็นต้น ธุรกิจต่างๆ ที่ขยายตัวอย่างมากนี้ส่งผลให้พนักงานมีหน้าที่การงานมั่นคงตามไปด้วย ซึ่งคนอเมริกันพยายามรักษาน้ำที่การงานที่มั่นคงของตนไว้ ไม่มีผู้ใดต้องการตกงานดังเช่นที่เคยเห็นพ่อแม่ตกงานในวัยสมัยเด็ก เกิดเป็นภาวะที่ทุกคนพยายามรักษาเสถียรภาพส่วนรวม (Status Quo) ให้มั่นคงมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ ไม่มีผู้ใดกล้าทำสิ่งที่อาจก่อให้เกิดความกระทบกระเทือนต่อสถาบันหลักของสังคมไม่ว่าจะเป็นบริษัทหรือรัฐบาลก็ตาม

ชนชั้นกลางอเมริกันหลังสงครามนั้นต้องการมีบุตรจำนวนหลายคน โดยปี 1943 มีทารกเกิดถึงจำนวน 3,100,000 คน และปี 1950 มีถึง 3,500,000 คน ส่งผลให้เด็กกลายเป็นศูนย์กลางวัฒนธรรมอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1950 พ่อแม่ชนชั้นกลางได้ปลูกฝังคตินิยมและค่านิยมแบบชนชั้นกลางให้บุตรของตน โดยการให้มีห้องส่วนตัวและให้อิสระมากขึ้น แต่กลับส่งผลให้เด็กเหล่านี้เติบโตขึ้นอย่างโดดเดี่ยวและอ้างว้าง ไม่สามารถเข้ากับพ่อแม่ของตนได้ มีรสนิยมความชอบแตกต่างกัน รวมทั้งไม่พอใจกับคำสอนของศาสนาที่พ่อแม่ตนนับถือ ส่งผลให้เกิดช่องว่างระหว่างความสัมพันธ์ในครอบครัวขึ้น

สภาพเช่นนี้ส่งผลให้เกิดการขัดแย้งทางคตินิยม ค่านิยม วิถีชีวิต ขนบธรรมเนียมประเพณี และคำสอนของศาสนาขึ้นระหว่างพ่อแม่กับบุตรของตน โดยเฉพาะช่วงทศวรรษ 1950-1970 เด็กที่เกิดหลังสงครามต่างเติบโตเป็นหนุ่มสาวที่มีภูมิหลังต่างกับพ่อแม่ของตนซึ่งเคยยากลำบากในช่วงเศรษฐกิจตกต่ำและยุคสงคราม หนุ่มสาวเหล่านี้ไม่พอใจกับวิถีชีวิตแบบชนชั้นกลางของพ่อแม่ ไม่พอใจกับสถาบันหลักทางการเมืองที่พวกเขาเห็นว่าบริหารงานไร้ประสิทธิภาพ นำพาประเทศไปสู่ความยุ่งยากและวุ่นวาย โดยเฉพาะการเข้าสู่สงครามเวียดนาม ต่างเบือนหน้าสังคมนิยัแห่งหนึ่งและพยายามแสวงหาสิ่งที่ตนสามารถยึดเหนี่ยวและศรัทธาได้อย่างแท้จริง หนุ่มสาวจำนวนมากจึงหันไปนับถือศาสนาอื่นที่แตกต่างจากพ่อแม่ตน เช่น นิกายเซน ลัทธิเต๋า ลัทธิขงจื้อ ศาสนาพุทธและฮินดู เป็นต้น นอกจากนี้ ดนตรีร็อกยังมีบทบาทในการปฏิวัติต่อต้านวัฒนธรรมและสถาบันทางการเมืองด้วย เช่น บ็อบ ดีแลน นักดนตรีร็อกซึ่งเพลง 'Blowin' in the Wind' ของเขาได้รับความนิยมไปทั่วโลกเนื่องจากมีเนื้อหาเข้ากับสภาพสังคมอเมริกันที่กำลังสับสนวุ่นวายในขณะนั้น ซึ่งมีทั้งการก่อจลาจล การเดินขบวนประท้วง การต่อต้านการเหยียดสีผิว การต่อต้านสงครามเวียดนาม การเรียกร้องสิทธิสตรีและสิทธิคนผิวดำ ไปจนถึงการลอบสังหารประธานาธิบดีจอห์น เอฟ. เคนเนดี นอกจากนี้วงดนตรีร็อกอย่าง The Rolling Stones และ The Beatles ยังมีบทบาทชี้้นำให้หนุ่มสาวอเมริกันหันไปสนใจศาสนาตะวันออกอีกด้วย เช่น จอห์น เลนนอนได้หันไปนับถือลัทธิบูชาพระกฤษณะและมีภรรยาเป็นคนที่ญี่ปุ่น

ลูคัสและสังคมอเมริกันใน สตาร์วอร์ส

จอร์จ ลูคัส ผู้สร้าง สตาร์วอร์ส เองเป็นหนึ่งในจำนวนเด็กที่เกิดหลังสงคราม เติบโตขึ้นท่ามกลางสภาพแวดล้อมทางสังคมและการเมืองอเมริกันในยุคดังกล่าว เขาได้พบเห็นและซึมซับสิ่งต่างๆ ที่อยู่รอบตัวเหล่านี้ และได้สะท้อนมันออกมาในภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ที่สร้างเขาขึ้นไม่ว่าเขาจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม ภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ของลูคัสนั้นจัดเป็นภาพยนตร์ที่สำคัญมากเรื่องหนึ่งของทศวรรษ 1970 โดยเป็นภาพยนตร์ที่สะท้อนทัศนคติทางสังคมและการเมืองบางประการของสังคมอเมริกัน คือ ทัศนคติที่เรียกว่า 'ฉันทมติเสรีนิยม' ของคนอเมริกัน ซึ่งมีประเด็นหลักสำคัญอยู่บนความเชื่อที่ว่าคอมมิวนิสต์เป็นอันตรายต่อความมั่นคงของสหรัฐอเมริกา และความเชื่อดังกล่าวค่อยๆ ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางจากคนอเมริกันในเวลาต่อมา

ทัศนคติ 'ฉันทมติเสรีนิยม' มีรากเหง้ามาจากปลายทศวรรษ 1930 ซึ่งคนอเมริกันในขณะนั้นเริ่มรู้สึกวุ่นวายตกใจจากการเพิ่มขึ้นของการปกครองระบอบเผด็จการ มากกว่าจะรู้สึกถึงความไม่ปลอดภัยทางเศรษฐกิจที่เกิดจากการพังทลายของตลาดหุ้น ที่จริงแล้วความรู้สึกดังกล่าวก่อตัวขึ้นก่อนที่วัฒนธรรมอเมริกันเริ่มจะเป็นเอกภาพ และก่อนที่ระบบความเชื่อของสังคมอเมริกันจะเริ่มเป็นรูปเป็นร่างและมีแบบอย่างที่มีมั่นคงเข้มแข็งเสียด้วยซ้ำ โดยช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 คนอเมริกันได้ถูกชี้นำไปสู่การทำลายมหาอำนาจฝ่ายสัมพันธมิตร ตามมาด้วยชัยชนะในสงครามและความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจที่เกิดจากสงคราม แบบอย่างเหล่านี้เข้าครอบงำสังคมและการเมืองอเมริกันอย่างต่อเนื่องมาจนถึงต้นทศวรรษ 1960

ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่กำลังระบาดไปทั่วในสังคมอเมริกันช่วงทศวรรษ 1950 ยิ่งส่งผลให้โรคกลัวคอมมิวนิสต์ของคนอเมริกันมีอาการรุนแรงมากขึ้น และยิ่งไปส่งเสริมทัศนคติ 'ฉันทมติเสรีนิยม' ให้ขยายตัวมากขึ้นตามไปด้วย การที่คนอเมริกันมองว่าคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูสำคัญ เนื่องจากสหรัฐอเมริกาเป็นประเทศที่มีแนวคิดแบบทุนนิยมเสรีประชาธิปไตย ซึ่งตรงกันข้ามกับแนวคิดเผด็จการคอมมิวนิสต์ โดยสหรัฐอเมริกานั้นถือเป็นประเทศต้นแบบของการปกครองระบอบประชาธิปไตย มีระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม มีกระแสหลักความเชื่อพื้นฐานทางสังคมและการเมืองวางอยู่บนแนวคิดเสรีนิยม ที่เน้นความสำคัญของบุคคลมากกว่ารัฐ โดยให้ความสำคัญสูงสุดกับเรื่องสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล สิทธิในการแสวงหาความสุข คัดค้านการปกครองระบอบเผด็จการ และยึดมั่นในหลักคุณธรรมที่หมายถึงการกำหนดว่าสิ่งใดผิดสิ่งใดถูกและสิ่งใดดีสิ่งใดเลวตามมาตรฐานของอเมริกัน

ขณะที่คอมมิวนิสต์นั้นตรงข้ามกับสหรัฐอเมริกาโดยสิ้นเชิง คือปกครองด้วยระบอบเผด็จการและมองว่าระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเป็นสิ่งชั่วร้ายและไม่เป็นธรรม เป็นระบบที่ชนชั้นกรรมกรถูกชนชั้นนายทุนผู้ครอบครองปัจจัยการผลิตขูดรีดเอาเปรียบ ดังนั้นชนชั้นกรรมกรจะต้องลุกขึ้นปฏิวัติล้มล้างระบบนายทุนให้หมดไปจากโลกนี้เพื่อนำสังคมไปสู่การเป็นคอมมิวนิสต์ที่ไม่มีชนชั้น

อีกต่อไป และเป็นสังคมที่ทุกคนจะมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันอย่างแท้จริงหรือสังคมยูโทเปีย รัสเซีย ได้นำแนวคิดดังกล่าวไปใช้และเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบคอมมิวนิสต์ โดยมีการปกครองแบบเผด็จการผูกขาดอำนาจโดยผู้นำพรรคคอมมิวนิสต์ และไม่มีการพัฒนาประเทศไปสู่สังคมยูโทเปียในท้ายที่สุดอย่างที่คาร์ล มาร์กซ์ เจ้าของทฤษฎีได้ว่าไว้

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ลึกลับที่สุดคง แทบจะไม่มีประเทศใดในโลกที่เข้มแข็งพอจะต่อต้านสหรัฐอเมริกาได้อีกแล้ว นอกจากสิ่งเดียวที่คุกคามความมั่นคงของสหรัฐอเมริกานั้นคือเงาของคอมมิวนิสต์ โดยสหรัฐอเมริกาที่คิดว่าตนเป็นผู้นำของโลกเกรงเกิดความเชื่อว่าจะต้องค้าจนประเทศให้เข้มแข็งและมั่นคงเพื่อการต่อสู้ที่ยาวนานในการต่อต้านคอมมิวนิสต์ โดยจะต้องมีระบบการป้องกันตนที่เข้มแข็ง เนื่องจากสหรัฐอเมริกาเชื่อว่าอำนาจเป็นภาษาเดียวที่คอมมิวนิสต์จะเข้าใจ ดังนั้นถ้าหากสหรัฐอเมริกาจะรับภาระการต่อต้านคอมมิวนิสต์พร้อมพร้อมกับที่จะต้องประกาศถึงความศักดิ์สิทธิ์ของระบบสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองการปกครองระบอบประชาธิปไตยของอเมริกันไปสู่ประเทศอื่นๆ ในโลก สหรัฐอเมริกาจะต้องเข้มแข็งและมั่นคง ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่คอมมิวนิสต์เริ่มขยายอิทธิพลไปสู่ประเทศอื่นๆ จึงเหมือนกับเป็นการท้าทายอำนาจของสหรัฐอเมริกาที่เกือบจะเป็นเจ้าโลกอยู่แล้วในขณะนั้น ทำให้คนอเมริกันมองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูตัวใหม่ไปทันทีแทนที่พวกเผด็จการนาซีเยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นที่ถูกกำจัดตกโลกไปแล้ว และจากท่าทีแข็งกร้าวของสหภาพโซเวียตส่งผลให้คนอเมริกันเกิดรู้สึกเห็นพ้องต้องกันโดยไม่ได้นัดหมายว่าเผด็จการคอมมิวนิสต์เป็นภัยร้ายแรงคุกคามความมั่นคงของประเทศ และความรู้สึกดังกล่าวรุนแรงมากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์อันเลวร้ายระหว่างสหรัฐอเมริกา กับสหภาพโซเวียตในช่วงสงครามเย็นนั่นเอง

ในปลายทศวรรษ 1950 คนอเมริกันเกิดความวิตกกังวลเกี่ยวกับชีวิตส่วนตัวได้แก่เรื่องสุขภาพและสถานภาพ ซึ่งอีกนัยหนึ่งก็คือกังวลเกี่ยวกับอันตรายจากสงครามนิวเคลียร์ที่เกิดจากการสะสมอาวุธร้ายแรงของสหภาพโซเวียตและสหรัฐอเมริกาในช่วงสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่นั่นเอง โดยคนอเมริกันบางส่วนสงสัยเกี่ยวกับสาระสำคัญของความดีและความเข้มแข็งของสังคมอเมริกันว่ามันถูกต้องแน่แล้วหรือ ซึ่งประเด็นเหล่านี้เห็นได้ชัดจาก The Gallup Poll โพลที่มีชื่อเสียงของอเมริกัน ซึ่งสำรวจความคิดเห็น 4 ครั้ง ในช่วงปี 1950-1961 ว่าเรื่องใดเป็นปัญหาสำคัญที่สุดที่ประเทศกำลังเผชิญอยู่ คำตอบที่ได้รับบ่อยครั้งที่สุดคือ "การรักษาสันติภาพ" และบางคำตอบมีนัยเกี่ยวกับสหภาพโซเวียต โดยไม่มีการเอ่ยถึงปัญหาภายในประเทศ ความคิดเห็นเหล่านี้เข้าครอบงำตั้งแต่มหาวิทยาลัย รัฐบาล ไปจนถึงนักการเมืองที่แม้แต่ฝ่ายซ้ายกับฝ่ายขวาก็ขัดแย้งกันเพียงเล็กน้อยเท่านั้นในเรื่องนี้ โดยเห็นได้ชัดจากการเลือกตั้งประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาในทศวรรษ 1960 ซึ่งมีริชาร์ด เอ็ม. นิกสัน และจอห์น เอฟ. เคนเนดี ลงชิงตำแหน่ง ทั้งสองคนเสนอโยบายที่แทบจะไม่มีสิ่งใดต่างกัน จนมีผู้วิจารณ์ว่าเป็นยุคการแข่งขันไม่สมบูรณ์เหมือนกับรถเซฟวี่กับรถฟอร์ด และเป๊ปซี่กับโค้ก"

อันที่จริงแล้วทัศนคติ 'อันทมิเสรีนิยม' นี้ขัดแย้งอย่างรุนแรงกับสภาพความเป็นจริงของสังคมอเมริกันในขณะนั้น เนื่องจากระบบเศรษฐกิจอเมริกันได้พัฒนาจากความอ่อนแอ ไม่ยุติธรรม และความโหดร้ายของระบบทุนนิยมในช่วงแรกไปสู่ความเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น ทั้งยังเสนอความอุดมสมบูรณ์ให้กับคนส่วนที่เหลือมากกว่าที่เคยมีมา ฤกษ์แจสำคัญของการประชาธิปไตยและความอุดมสมบูรณ์ ก็คือ การผลิต และความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี เศรษฐกิจของสหรัฐอเมริกาที่เจริญเติบโตอย่างมากได้เปิดโอกาสให้ความต้องการของคนในสังคมปลดปล่อยความขัดแย้งทางชนชั้นลงและนำชนชั้นกรรมกรไปสู่การเป็นชนชั้นกลาง ดังนั้น ปัญหาทางสังคมของอเมริกันจึงไม่ระเบิดขึ้นและถูกแก้ไขอย่างมีเหตุผล สิ่งจำเป็นก็คือการค้นหาสมมติฐานของแต่ละปัญหาและออกแบบระบบที่จะใช้แก้ไขปัญหา จากนั้นก็จัดหาผู้เชี่ยวชาญและความรู้ทางเทคโนโลยีที่จำเป็นในการแก้ปัญหานั้น⁸ ก็เป็นการเสริมจักรวาลของการแก้ปัญหา

ลักษณะเช่นนี้ของสังคมอเมริกันเป็นผลสืบเนื่องมาจาก "สังคมอเมริกันได้พัฒนาไปสู่การเป็นเสรีนิยมโดยการกระโดดข้ามระบบฟิวดัล (Feudal) ในสมัยกลางของยุโรป"⁹ ซึ่งเป็นระบบที่แบ่งแยกคนในสังคมออกเป็นชนชั้นขุนนางและไพร่ทาสที่ดิน ขณะที่สังคมอเมริกันไม่มีระบบฟิวดัล แต่มีลักษณะสำคัญประการหนึ่งคือ 'born equal' จึงไม่มีความรู้สึกในเรื่องของชนชั้น ซึ่งลักษณะสำคัญดังกล่าวมีที่มาจากแนวคิดของจอห์น ล็อก (John Locke) ที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมาเหมือนผ้าขาวบริสุทธิ์และถูกเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่หลักการปกครองของสหรัฐอเมริกาที่เชื่อว่าทุกคนเกิดมาด้วยความเสมอภาคเท่าเทียมกันในขั้นพื้นฐาน และความเชื่อนี้เองส่งผลให้ทุนนิยมอเมริกันพัฒนาไปในรูปแบบที่แตกต่างจากทุนนิยมในยุโรป โดย "การปฏิบัติของลัทธิทุนนิยมอเมริกันได้ทำลายชนชั้นกรรมกรและทำให้ทุกคนในสหรัฐอเมริกากลายเป็นชนชั้นกลาง ส่งผลให้สังคมอเมริกันเข้าใจถึงความเท่าเทียมกันทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วจนปฏิเสธการมีอยู่ของชนชั้น"¹⁰

ทัศนคติ 'อันทมิเสรีนิยม' นี้เคยถูกเอ่ยถึงในภาพยนตร์ *Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* ของ สแตนลีย์ คูบริก ในปี 1964 มาแล้ว ซึ่งเขาเป็นทั้งผู้กำกับและผู้เขียนบทภาพยนตร์เรื่องนี้ คูบริกไม่เห็นด้วยกับทัศนคติเช่นนี้ของคนอเมริกันในช่วงสงครามเย็น ที่คิดว่าวิถีชีวิตของเราดีที่สุด ถูกต้องที่สุด ผู้ใดที่ไม่เห็นด้วยกับเราก็คือผิดไปหมด

⁸Godfrey Hodgson, "The Ideology of the Liberal Consensus," in *A History of Our Time*, Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff, 2nd ed., (New York: Oxford University Press, 1989), p. 109.

⁹Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*. (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955), p. 3.

¹⁰Godfrey Hodgson, "The Ideology of the Liberal Consensus," in *A History of Our Time*, pp. 114-115.

ทุกคนมีความคิดเห็นเหมือนๆ กัน คิดสิ่งใดก็คิดตามกันไปหมด อย่างเช่นคิดว่าถ้าเราทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ก่อน เราก็จะเป็นผู้ชนะแต่ไม่ได้คิดถึงผลที่จะเกิดตามมา และหากเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้นจริง ทุกคนก็ต้องเสียชีวิตหมดจากกัมมันตภาพรังสี คูบริกมีความเห็นว่ามนุษย์สมัยใหม่มีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากกว่าคนรุ่นก่อนๆ มาก แต่กลับขาดความรู้ความเข้าใจที่ดีพอต่อสิ่งประดิษฐ์ใหม่ๆ ที่ตนคิดขึ้น ซึ่งสิ่งประดิษฐ์เหล่านี้ อาจก่อให้เกิดผลเสียต่อมนุษย์มากกว่าผลดีก็เป็นได้

Dr. Strangelove เป็นเรื่องราวของนายพลแจ็ค ดี. ริฟเพอร์ ซึ่งเชื่ออย่างงมงายว่าคอมมิวนิสต์มีแผนการร้ายจะทำลายสหรัฐอเมริกา เขาจึงสั่งให้เครื่องบิน B-52 บินไปทิ้งระเบิดนิวเคลียร์ที่สหภาพโซเวียต ส่งผลให้ประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาและนายพลบัค เทอร์จิสัน ซึ่งมีแนวคิดในการรักษาสันติภาพต้องมาร่วมกันแก้ปัญหา ภาพยนตร์เรื่องนี้ต้องการจะสื่อถึงอันตรายของระเบิดนิวเคลียร์ ผลกระทบและความวิบัติที่มันสร้างขึ้นโดยไม่เจตนา โดยภาพยนตร์ตั้งใจล้อเลียนสงครามเย็น 4 ประเด็น ได้แก่ การต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ วัฒนธรรมของคนอเมริกันที่ไม่ตระหนักถึงความร้ายกาจของสงครามนิวเคลียร์ อาวุธนิวเคลียร์ที่มีหลากหลายชนิด และครัทธาที่มีดมั่วของคนสมัยใหม่ที่มีต่อความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

แม้ว่า *Dr. Strangelove* ซึ่งเป็นภาพยนตร์แนวต่อต้านสังคมที่ไม่อยู่ในกระแสความนิยมของผู้ชมในขณะนั้นก็ตาม แต่ปรากฏว่าเมื่อออกฉายกลับได้รับความนิยมอย่างมาก โดยมีรายได้สูงเป็นอันดับที่ 14 ของภาพยนตร์ทั้งหมดที่ออกฉายปี 1964 และยังได้รับคำชมเชยอย่างมากจากนักประวัติศาสตร์อเมริกันคือ สแตนลีย์ คอฟฟ์แมนน์ (Stanley Kauffmann) และลีวีล มัมฟอร์ด (Lewis Mumford) โดยคอฟฟ์แมนน์แสดงความคิดเห็นใน *The New Republic* ไว้ว่าเป็นภาพยนตร์ที่ดีที่สุดในรอบ 15 ปี แสดงให้เห็นว่ามนุษย์ชาติทำลายตนเองอย่างไร สะท้อนให้เห็นรอยแผลของระบบที่น่ากลัวและจิตใจที่สับสนยุ่งเหยิงของคนทั่วไป และความยุ่งเหยิงนั้นก็คือ 'ฉันทมติเสรีนิยม' ของเรา (คนอเมริกัน) นั่นเอง

ส่วนมัมฟอร์ดเขียนจดหมายถึง *New York Times* และแสดงความคิดเห็นว่า เขามองเห็นความเกี่ยวพันของคำพูดที่ทิ่มแทงใจในภาพยนตร์เรื่องนี้ซึ่งถูกซ่อนเร้นไว้อย่างแนบเนียน การที่เราหลอกเด็กๆ ว่าคนพิการที่น่ากลัวอย่างด็อกเตอร์สเตรนจ์เลิฟไม่มีอะไร เป็นแค่เรื่องราวที่แต่งขึ้นในจินตนาการเท่านั้น ที่จริงแล้วภาพยนตร์เรื่องนี้ไม่ได้ป่วย แต่สิ่งที่ป่วยคือศีลธรรมที่จอมปลอมของเรา ประเทศประชาธิปไตยที่ปล่อยให้นโยบายนิวเคลียร์ถูกกำหนดและสนับสนุนโดยประชาชนที่ขาดความรู้ความเข้าใจเรื่องเหล่านี้ยิ่งดีพอ เขาวิจารณ์อย่างเจ็บแสบแหลมว่าภาพยนตร์เรื่องนี้แสดงออกถึงการชะงักงันครั้งแรกของโรคกลัวคอมมิวนิสต์จากสภาพสงครามเย็นที่ดำเนินอยู่เป็นเวลายาวนานในสหรัฐอเมริกา

นอกจากนี้ *Dr. Strangelove* ยังเป็นภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์เรื่องแรกๆ ที่ใช้ชื่อตัวละครสื่อความหมายต่างๆ โดยมีนัยแฝงถึงบุคลิกภาพของตัวละครแต่ละตัว เช่น 'Jack D. Ripper' ซึ่งเป็นนายพลวิกิลจริต ชวนให้คิดถึงฆาตกรบ้ากามน่ากลัวที่ออกอาละวาดในลอนดอนช่วงปลายทศวรรษ 1880 ซึ่งหนีรอดการจับกุมไปได้โดยที่ไม่มีใครทราบใบหน้าแท้จริงของมัน 'Buck Turgidson' เป็นเสนาดีกองทัพบก ชื่อของเขาหมายถึงการควยและอวดดี ส่วนนามสกุลเป็นศัพท์สะแลงหมายถึงความเป็นลูกผู้ชาย ส่วน 'Major King Kong' นักบินเครื่องบิน B-52 ทำให้ผู้ชมคิดถึงสัตว์ร้ายไร้เดียงสาที่หลงรักสาวผมบลอนด์ กับต้น 'Lionel Mandrak' นามสกุลของเขามีนัยหมายถึงผู้หญิง ส่วนชื่อและนามสกุลของประธานาธิบดี 'Merkin Muffley' หมายถึงอวัยวะเพศหญิง นอกจากนี้ชื่อ 'Ripper' และ 'Turgidson' ยังมีนัยหมายถึงเหยี่ยวหรือ Hawk กลุ่มสนับสนุนสงครามเวียดนามเนื่องจากเห็นด้วยกับการสกัดกั้นการขยายตัวของคอมมิวนิสต์ตามทฤษฎีโดมิโน และ 'Muffley' มีนัยหมายถึงนกพิราบหรือ Dove กลุ่มต่อต้านสงครามเวียดนาม และคูบริกยังสร้างภาพของ 'Ripper' ให้เป็นสมาชิกของกลุ่มขวาจัดซึ่งเชื่อว่ามีคอมมิวนิสต์แทรกซึมอยู่ในสหรัฐอเมริกา โดยน่าจะมียุทธศาสตร์หมายถึงสมาคม 'The Birch Society' และ 'The Christian Anti-Communist Crusade' กลุ่มขวาจัดที่เคลื่อนไหวอยู่ช่วงปลายทศวรรษ 1950-1960 โดยหัวหน้าสมาคม Birch ชื่อ 'Robert Welch' ซึ่งออกเสียงคล้ายกับ 'Ripper' อีกด้วย¹¹

ขณะที่คูบริกต่อต้านทัศนคติ 'อันทมิเลรีนิยม' ของคนอเมริกัน แต่กลับกลับสนับสนุนแนวคิดนี้และสื่อมันออกมาใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีโครงเรื่องหลักเป็นการต่อสู้ระหว่างความดีกับความชั่วร้าย โดยฝ่ายความดีคือฝ่ายของลูก Skywalker (Luke Skywalker) ซึ่งเป็นฝ่ายกบฏแต่เป็นพระเอกของเรื่อง ต่อสู้กับฝ่ายอธรรมหรือผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลกติก (Galactic) ที่ชั่วร้าย และธรรมย่อมชนะอธรรมอยู่วันยังค่ำ โดยตอนจบของ *สตาร์วอร์ส* ทุกตอนฝ่ายลูกจะเป็นผู้ชนะจักรวรรดิกาแลกติก เช่น ตอน *A New Hope* ลูกเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ของจักรวรรดิกาแลกติกได้ ตอน *The Empire Strikes Back* ลูกและเพื่อนๆ สามารถหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิได้สำเร็จ และตอน *Return of the Jedi* ฝ่ายลูกเป็นฝ่ายชนะสามารถทำลายสถานีรบเดธสตาร์ดวงที่ 2 ของจักรวรรดิ และยังทำให้ดาร์ เวกอร์พ่อของลูกกลับใจได้ก่อนตาย โดยลักษณะโครงเรื่องดังกล่าวของ *สตาร์วอร์ส* มีนัยของทัศนคติ 'อันทมิเลรีนิยม' แฝงอยู่ กล่าวคือฝ่ายความดีหรือพระเอกของเรื่องมีนัยหมายถึง 'American' ที่เป็นเสรีนิยมประชาธิปไตย ส่วนฝ่ายความชั่วหรือผู้ร้ายในเรื่องมีนัยหมายถึง 'Un-American' ซึ่งเป็นพวกเผด็จการ

¹¹Charles Maland, "Dr. Strangelove (1964): Nightmare Comedy and the Ideology of Liberal Consensus," in *Hollywood as Historian: American Film in a Cultural Context*, Edited by Peter C. Rolling (Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983), pp. 190-210.

ลักษณะของ 'American' หรือ ความเป็นอเมริกันนี้เกิดขึ้นตั้งแต่ยุคที่สหรัฐอเมริกายังเป็นอาณานิคมของอังกฤษ โดยมีหลักฐานยืนยันจากการศึกษาของริชาร์ด แอล. เมอร์ริทท์ ในหนังสือ *Symbols of American Community* (1935-1975) พบว่าการเปลี่ยนแปลงความสำนึกจากการเป็นชาวอาณานิคมมาเป็นคนอเมริกันนั้นมีมานานก่อนที่จะพวกเขาจะปฏิบัติเสียอีก โดยวิกฤตการณ์ระดับโลกและการเผชิญหน้ากับระบบอุดมการณ์อีกระบบหนึ่งเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งเดียวกันและค่านิยมของชาติ และถูกกระตุ้นซ้ำด้วยสงครามโลกครั้งที่ 1 และ 2 และต่อเนื่องมาถึงสงครามเย็น โดยมีผู้พยายามจะนิยามลักษณะ 'ความเป็นอเมริกัน' ออกมา เช่น จอร์จ ซานตายานา (George Santayana) ได้สรุปถึงลักษณะ 'ความเป็นอเมริกัน' ไว้ที่น่าสนใจว่า¹²

"คนอเมริกันเหล่านี้ถูกตัดขาดจากผืนแผ่นดินและบรรพบุรุษของตนที่หลากหลายแตกต่างกัน ถูกผลักดันให้ร่วมชะตากรรมกันในดินแดนที่หากไม่มีพวกเขาแล้วแทบจะว่างเปล่า การเป็นคนอเมริกันในตัวเองเกือบเรียกได้ว่าเป็นสภาวะทางศีลธรรม เป็นการศึกษา และเป็นอาชีพ ลักษณะเช่นนี้เป็นผลมาจากภาวะการณ์ต่างๆ ที่หล่อหลอมความเป็นอเมริกันเป็นเวลากว่า 300 ปีมาแล้วและยังคงดำเนินอยู่อย่างต่อเนื่อง อาจอธิบายได้คร่าวๆ 3 ประการ

1. เป็นการมาชุมนุมกันอย่างต่อเนื่องไม่ขาดสายของเชื้อชาติและประชาชนที่แตกต่างกันมาก คนเหล่านี้ถูกขับไล่หรือถูกชักจูงโดยแรงผลักดันทางศาสนา การเมืองและเศรษฐกิจ และได้เลือกสหรัฐอเมริกาเป็นที่อยู่ถาวร มันจึงเป็นดินแดนที่ซึมซับเอาลักษณะต่างๆ ของคนมากมายหลายเชื้อชาติมาเป็นของตนจนมีลักษณะเป็นพหุนิยมแห่งชาติพันธุ์

2. แนวคิดของการเป็นพลเมืองของประเทศหนึ่งตามนัยปัจจุบันนี้ บ่งชี้ถึงอิทธิพลของการปฏิวัติฝรั่งเศสและการปฏิวัติอเมริกันที่ไม่ยอมรับระบบการปกครองโดยกษัตริย์ และตลอดเวลาที่ผ่านมามีได้ก่อให้เกิดสิทธิของคนที่จะเลือกเป็นพลเมืองของชาติใดก็ได้ตามใจชอบ หลังจากยอมรับบทบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมรัฐธรรมนูญฉบับที่ 14 ปี 1868 รัฐสภาอเมริกันประกาศอย่างเป็นทางการว่าพลเมืองมีสิทธิที่จะเปลี่ยนความสวามิภักดิ์ของตนได้ตามใจชอบ

¹²ลูเธอร์ เอส. ลีดสกี, "การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน," ใน *การสร้างอเมริกา: สังคมและวัฒนธรรมของอเมริกา*, แปลโดย สุธา ศาสตรี้ และคณะ, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537), หน้า 9, 11, 14 และ 33.

3. สัญชาติอเมริกันไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดโดยสายเลือดหรือวัฒนธรรมที่แก้ไขเปลี่ยนแปลงไม่ได้ แต่กำหนดตามสถานที่เกิดหรือความสมัครใจ ความเป็นพลเมืองอเมริกันเป็นเรื่องของระเบียบกฎเกณฑ์ที่วางไว้และความสามารถที่จะผ่านกฎเกณฑ์นั้น บุคคลที่ได้เป็นพลเมืองอเมริกันในพิธีการที่นครลอสแอนเจลิสนั้น ได้ผ่านระเบียบหรือกฎเกณฑ์ของการอพยพเข้ามาอยู่เป็นการถาวร เป็นคนดีมีศีลธรรม ผ่านเกณฑ์ที่ว่าต้องมีความรู้ภาษาอังกฤษอ่านออกเขียนได้ และได้แสดงว่ามีความเข้าใจพื้นฐานในระบบการปกครองของอเมริกา

4. แก่นแห่งอุดมการณ์และการเมืองของพันธมิตรแบบอเมริกัน เมื่อชาวอเมริกันใหม่พวกนี้สาบานว่าจะ 'สนับสนุนและปกป้องรัฐธรรมนูญและกฎหมายของสหรัฐอเมริกา' เขาได้มอบความสวามิภักดิ์ส่วนตัวให้แก่องค์การทางการเมืองแห่งชาติที่มีรากฐานแนวคิดแห่งความเป็นธรรม ความเสมอภาค สิทธิส่วนบุคคลที่ไม่อาจโอนให้คนอื่นได้ อีกทั้งเป็นการปกครองโดยประชาชนและเพื่อประชาชน

ลูคัสสะท้อนถึงสิ่งที่เป็น 'Un-American' ในความรู้สึกของคนอเมริกันออกมาในสตาร์วอร์ส ผ่านผู้ร้ายของเรื่องคือฝ่ายจักรวรรดิกาแลดิกที่เป็นเผด็จการโดยมีจักรพรรดิพัลพาไทน์เป็นผู้ปกครองสูงสุดมีอำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดแต่ผู้เดียว อย่างไรก็ตาม 'Un-American' ในที่นี้มิได้นัยหมายถึงแต่เพียงคอมมิวนิสต์เท่านั้น แต่ยังมียุทธศาสตร์รวมไปถึงสิ่งใดก็ได้ที่ไม่ใช่ 'American' ก็คือ 'Un-American' ซึ่งที่จริงแล้ว 'Un-American' นี้มีที่มาย้อนกลับไปได้ไกลถึงยุคการปฏิวัติของอเมริกา โดยคนอเมริกันเริ่มรู้สึกถึงความเป็นอเมริกันของตนเองมาตั้งแต่ก่อนการปฏิวัติแล้ว และการปฏิวัติอเมริกาได้ส่งเสริมความรู้สึกนี้ให้รุนแรงมากขึ้น เมื่อพวกเขาถูกกดขี่ข่มเหงอย่างไม่เป็นธรรมจากอังกฤษประเทศแม่ที่ปกครองด้วยระบอบกษัตริย์ ส่งผลให้พวกเขาต้องลุกขึ้นปฏิวัติสู่เพื่อประกาศอิสรภาพจากอังกฤษ ซึ่งเป็นการปรากฏตัวครั้งแรกของสิ่งที่เรียกว่า 'Un-American' ในความรู้สึกของคนอเมริกัน

สงครามโลกครั้งที่ 1 ทำให้ความรู้สึกของ 'ความเป็นอเมริกัน' รุนแรงและเข้มข้นยิ่งขึ้น เมื่อคนอเมริกันวิตกกังวลถึงภัยอันตรายนอกประเทศที่กำลังดำเนินอยู่ จึงไขว่คว้าหาสิ่งยึดเหนี่ยวเพื่อให้ตนรู้สึกมั่นคงและปลอดภัย สิ่งนั้นก็คือ 'ความเป็นอเมริกัน' ที่เป็นเสรีประชาธิปไตยนั่นเอง ซึ่งเห็นได้ชัดจากการที่ประธานาธิบดีวูดโรว์ วิลสันให้เหตุผลในการเข้าร่วมสงครามครั้งที่ 1 ว่า "Make the World safe for democracy" และอ้างอีกว่าเยอรมนีเป็นเผด็จการที่ต่อต้านประชาธิปไตย ดังนั้น สหรัฐอเมริกาต้องต่อสู้เพื่อรักษาประชาธิปไตยของโลกไว้ เนื่องจากเยอรมนี

เป็นพวกลัทธิทหารนิยมจะทำลายสันติภาพที่สหรัฐอเมริกาต้องการ และถือเป็นการปรากฏตัวครั้งที่สองของ 'Un-American'

ในสงครามโลกครั้งที่ 2 สหรัฐอเมริกาทราบดีหากฝ่ายสัมพันธมิตรที่มีเผด็จการนาซี เยอรมัน ฟาสซิสต์อิตาลี และเผด็จการทหารญี่ปุ่นชนะสงคราม จะเป็นอันตรายต่อผลประโยชน์และความมั่นคงของตน แต่ในระยะแรกของสงครามสหรัฐอเมริกายังวางตัวเป็นกลาง จนกระทั่งญี่ปุ่นโจมตีฐานทัพเรืออเมริกันที่อาวเพิร์ล ฮาเบอร์ สหรัฐอเมริกาจึงมีความชอบธรรมในการเข้าร่วมสงครามและยกเหตุผลเดิมคือการรักษาประชาธิปไตยมาสนับสนุนเพิ่มเติม ซึ่ง 'Un-American' ในช่วงนี้ได้แก่ฝ่ายสัมพันธมิตรนั่นเอง

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ประธานาธิบดีแฮร์รี เอส. ทรูแมนได้นำเสนอสงครามเย็นต่อรัฐสภาอเมริกันในลักษณะการต่อสู้ของเสรีภาพเพื่อต่อต้านทรราชย์ ประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการ และการต่อสู้ระหว่างผู้เชื่อในพระเจ้ากับผู้ต่อต้านพระเจ้า. . . คนอเมริกันจำนวนมากรู้สึกทันทีทันใดว่ากำลังถูกคุกคามเมื่อสหภาพโซเวียตเข้าควบคุมยุโรปตะวันออก สามารถผลิตระเบิดนิวเคลียร์ได้ และยังมีนโยบายเผชิญหน้ากับสหรัฐอเมริกา รวมทั้งการที่จีนกลายเป็นคอมมิวนิสต์ในปี 1949 คนอเมริกันมองเหตุการณ์เหล่านี้คล้ายกับว่าโลกกำลังเคลื่อนไหวไปในทิศทางที่ต่อต้านตน ส่งผลให้ประธานาธิบดีทรูแมนจัดตั้งคณะกรรมการ 'The House Committee on Un-American Activities' ขึ้น เพื่อตรวจสอบความภักดีของลูกจ้างที่ทำงานให้รัฐบาล นอกจากนี้รัฐสภายังออกมาตรการอื่นๆ อีกเพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์ ผลก็คือคนอเมริกันจำนวนมากถูกกล่าวหาอย่างไม่เป็นธรรมว่าไม่ซื่อสัตย์ต่อรัฐบาล ประกอบกับลัทธิแมคคาร์ธีที่เติบโตอย่างมากในต้นทศวรรษ 1950 ก็ยิ่งไปช่วยขยายนิยามของสงครามเย็นในลักษณะที่ทรูแมนได้ปูทางไว้ก่อนแล้ว¹³ ให้เป็นจริงมากขึ้น

ดังนั้น ในช่วงสงครามเย็น 'Un-American' จึงหมายถึงพวกคอมมิวนิสต์ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นสหภาพโซเวียต จีนหรือยุโรปตะวันออกก็ตาม และยังหมายรวมไปถึงระบอบการปกครองเผด็จการทั้งหมดที่ขัดแย้งกับระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยของสหรัฐอเมริกาอีกด้วย

ลูคัสนำเสนอสิ่งเหล่านี้ผ่าน *สตาร์วอร์ส* โดยฝ่ายลูกหรือพระเอกนั้นมีระบอบการปกครองแบบเสรีซึ่งยังไม่ชัดเจนใน *Episode IV-VI* แต่จะชัดเจนขึ้นใน *Episode I* ในฉากที่วาชินีอิมิตาล่าผู้ปกครองดาวนาบูได้ไปร้องเรียนต่อสภาซึ่งมีสมาชิกเป็นผู้แทนจากดวงดาวต่างๆ กรณีสหพันธ์การค้าขายยานรบปิดล้อมดาวนาบู ซึ่งใน *Episode II* ยังคงมีฉากเกี่ยวกับสภาผู้แทนนี้อยู่ โดยฝ่ายพระเอกในเรื่องนั้นมีนัยหมายถึง 'American' ซึ่งมีลักษณะการปกครองแบบเสรีนิยมเช่นกันเดียวกัน ส่วนผู้ร้ายคือฝ่ายจักรวรรดิซึ่งชัดเจนมากว่าเป็นพวกเผด็จการ มีผู้นำคือจักรพรรดิพัลพาไทน์ มีนัยหมายถึง 'Un-American' ซึ่งเป็นศัตรูของอเมริกันนั่นเอง และในตอบจบของเรื่องพระเอก

¹³Godfrey Hodgson, "The Cold War at Home," in *A History in Our Time*, pp. 49-50 and 52.

('American') ย่อมต้องชนะผู้ร้าย ('Un-American') อยู่วันยังค่ำสะท้อนถึงทัศนคติ 'อันทมิเตอร์นิยม' ของสังคมอเมริกันที่มองคอมมิวนิสต์เป็นศัตรูและเชื่อว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นฝ่ายที่ได้ชัยชนะในที่สุด

อย่างไรก็ตาม 'Un-American' ใน *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสคล้ายคลึงกับนาซีมากที่สุดจากข้อมูลหลายประการ เช่น เพลงประกอบภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ทั้งสี่ตอนซึ่งประพันธ์โดยจอห์น วิลเลียมส์ (John Williams) โดยเฉพาะธีมของจักรวรรดิฟิงแล้วคล้ายคลึงกับดนตรีของกองทัพนาสี ดังนั้นฝ่ายจักรวรรดิใน *สตาร์วอร์ส* น่าจะมีนัยหมายถึงพวกนาซี นอกจากนี้ลูคัสได้กล่าวว่า "เขาใช้จักรพรรดินิง (Ming) ปิศาจจอมเผด็จการของ Mongo ในการ์ตูน *Flash Gordon* เป็นต้นแบบของจักรพรรดิใน *สตาร์วอร์ส* โดยในตอนหนึ่งการ์ตูนเรื่องนี้คือ *Iron Men of Mongo* ของอเล็ก เรย์มอน ได้บรรยายลักษณะจักรพรรดินิงไว้ว่าเป็นบุรุษเหล็ก สูงห้าฟุต ผิวสีดำผสมสีทองแดง ผู้ซึ่งถูกฝึกมาอย่างคนรับใช้และพูดจาสุภาพ"¹⁴

จากลักษณะดังกล่าวนำมาเมื่อมาเปรียบเทียบกับลักษณะของดาร์ธ เวเดอร์ พบว่าคล้ายคลึงกันมาก โดยเวเดอร์สวมใส่แต่ชุดสีดำตลอดเวลา ปฏิบัติตนเป็นทาสรับใช้ของจักรพรรดิ และพูดจาสุภาพเรียบร้อยเช่นเดียวกัน และเมื่อพิจารณาถึงปูมหลังของ *Flash Gordon* ซึ่งเป็นการ์ตูนแนววิทยาศาสตร์ที่เริ่มตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ปี 1934 พบว่าเป็นช่วงเวลาที่กำลังจะเกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 ขึ้น *Flash Gordon in the Caverns of Mongo* ออกวางตลาดในปี 1937 ซึ่งเป็นปีที่ฮิตเลอร์ประกาศเป็นพันธมิตรกับมุสโสลินี ต่อมาปี 1938 ฮิตเลอร์ผนวกออสเตรียได้สร้างความแตกตื่นให้แก่คนอเมริกันมากปีต่อมาฮิตเลอร์บุกโปแลนด์ และอังกฤษกับฝรั่งเศสประกาศสงครามกับเยอรมนี¹⁵ จากสภาพการณ์ดังกล่าวทำให้พอจะสรุปได้ว่าจักรพรรดินิงใน *Flash Gordon* นี้มีนัยหมายถึงพวกนาซีนั่นเอง ดังนั้น จักรพรรดิใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีต้นแบบมาจากจักรพรรดินิงใน *Flash Gordon* ก็น่าจะหมายถึงพวกนาซีด้วยเช่นกัน และยังพบหมวกหน้าตาประหลาดลักษณะคล้ายหมวกที่เวเดอร์สวมอยู่ มีที่มาจากหมวกที่พวกนาซีสวมในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2

นอกจากนี้เด็กอเมริกันจำนวนไม่น้อยที่ประทับใจกับลักษณะท่าทางของทหารจักรวรรดิในชุดเกราะสีขาวสวมทับชุดดำข้างใน และมีตุ๊กตาทหารนี้เป็นของเล่นที่โปรดปรานมากเป็นพิเศษ กองทหารดังกล่าวชื่อว่า 'Stormtrooper' ทำหน้าที่เป็นหน่วยกล้าตายบุกตะลุยเข้าศึก กองทหารนี้มีที่มาจากกองทหารนาซีชื่อ 'กองทหารพายุ' หรือ 'Sturmabteilung' ภาษาเยอรมันหรือ 'Stormtrooper' ในภาษาอังกฤษนั่นเอง เป็นกองทหารที่ฮิตเลอร์จัดตั้งขึ้นในปี 1922 เมื่อเขาเข้าร่วมกับพรรค National Socialist หรือพรรคนาซี กองทหารดังกล่าวทำหน้าที่เป็นหน่วยจู่โจมคอยคุ้มครองป้องกัน

¹⁴Dale Pollock, *Skywalking: the Life and Films of George Lucas*, Updated ed., (New York: Da Capo Press, 1999), p. 142.

¹⁵ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์, "แฟลช กอร์ดอน." *มติชนสุดสัปดาห์* 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544):64.

พรรณนาซี และเป็นกำลังสำคัญช่วยฮิตเลอร์ยึดอำนาจได้ในเวลาต่อมา ก่อนถูกฮิตเลอร์ยุบไปในปี 1934¹⁶

นอกจากนี้ ยังพบว่าลูคัสให้นาซีเยอรมันเป็นผู้ร้ายในภาพยนตร์เรื่องอื่นของเขาด้วย เช่น *Indiana Jones* ซึ่งมีทั้งหมด 3 ตอน พระเอกของเรื่องเป็นนักโบราณคดีอเมริกันชื่ออินเดียนา โจนส์ หรืออินดี้ ตอนแรกของภาพยนตร์เรื่องนี้คือ *The Last Crusade* อินดี้ออกตามล่าหีบศักดิ์สิทธิ์บรรจุบัญญัติ 10 ประการของโมเสส ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากแบกหีบนี้เข้าหน้ากองทัพอันจะทำให้มีชัยชนะเหนือข้าศึก และอินดี้ต้องแข่งชิงกับนาซีที่ต้องการหีบเพื่อชนะสงครามโลกครั้งที่ 2 ตอนที่ 2 *Raiders of the Lost Ark* อินดี้ออกตามหาออกศักดิ์สิทธิ์ที่พระเยซูทรงใช้ในพระกระยาหารมื้อสุดท้าย ซึ่งชาวคริสเตียนเชื่อว่าหากผู้ใดได้ดื่มน้ำจากจอกใบนี้จะเป็นอมตะ และอินดี้ก็ต้องแข่งชิงกับนาซีที่ต้องการใช้จอกเพื่อเพิ่มอำนาจของตน นอกจากนี้ในละครโทรทัศน์ชุด *The Young Indiana Jones Chronicles* ซึ่งเป็นการผจญภัยช่วงวัยรุ่นของอินดี้ พบว่ามีหลายตอนที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับอินดี้ขณะเข้าร่วมรบในสงครามโลกครั้งที่ 1 และต่อสู้กับพวกเยอรมันที่เป็นศัตรู

นอกจาก *สตาร์วอร์ส* จะมีนัยเรื่อง 'อันทิมติเลเรียนิม' เช่นเดียวกับ *Dr. Strangelove* แล้ว ยังเลียนแบบภาพยนตร์เรื่องนี้อีกในแง่การใช้ชื่อตัวละครสะท้อนลักษณะพิเศษของตัวละครแต่ละตัว ได้แก่ ชื่อ 'Anakin'¹⁷ ซึ่งเป็นคำสมาสระหว่าง 'Ana' กับ 'Kin' โดย 'Ana' เป็นคำกร่อนมาจาก 'Anatole' ภาษากรีกโบราณซึ่งมีสองความหมาย คือผู้มาจากทิศตะวันออก ซึ่งหมายถึงจักรวรรดิเปอร์เซียซึ่งเป็นศัตรูสำคัญของกรีกในสมัยโบราณ ความหมายที่สองคือ ดวงอาทิตย์ที่ขึ้นทางทิศตะวันออกให้ความสว่างในยามกลางวัน ในทางกลับกันก็ตกทางทิศตะวันตกพาโลกเข้าสู่ความมืดมืดในเวลากลางคืน ซึ่งมีนัยยะแฝงว่ามุ่งสู่ตะวันตกนั่นเอง ส่วนคำว่า 'Kin' นั้นแปลว่าญาติสนิท ชื่อ 'Anakin' จึงแปลว่าญาติสนิทของดวงอาทิตย์ที่มีทั้งความสว่างและความมืด

ดังนั้น แอนาคินจึงเป็นวีรบุรุษในช่วงแรกคือตอน *Episode I* ซึ่งเขามีส่วนอย่างมากในการช่วยเหลือราชินีอามิดาล่าทำลายยานควบคุมทหารหุ่นยนต์ของสหพันธ์การค้า และในตอนจบเขาก็จะรับการฝึกฝนเป็นอัศวินเจได และใน *Episode II* ที่ออกฉายเมื่อปี 2002 เขาก็เริ่มจะออกอาการของการเป็นเจไดด้านมืดบ้างแล้ว แม้ว่าเขาจะได้ครองคู่กับบุตรีสมาชิกหญิงอามิดาล่าแต่ก็เป็นรักต้องห้าม ต่อมาแอนาคินก็ต้องกลายเป็นเทพเจ้าแห่งความมืดในที่สุดเช่นเดียวกับดวงอาทิตย์ที่ลับ ขอบฟ้าไปในตอนเย็นนั่นคือกลายเป็น ดาร์ธ เวเดอร์ เจไดด้านมืดผู้ชั่วร้ายใน *Episode III-VI*

¹⁶ฮิตเลอร์ อดอล์ฟ, *การต่อสู้ของข้าพเจ้า*, แปลโดย ศ.บ. (พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515), หน้า 291 และ 454.

¹⁷ความหมายของชื่อตัวละครใน *สตาร์วอร์ส* สรุปจากบทความของ ธาวิต สุขพานิช, "คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies)," *เนชั่น สุดสัปดาห์* 8 (5-11 สิงหาคม 2542):27.

การที่ 'Anakin' อยู่ระหว่างความมืดที่ชั่วร้ายของชาตานกับความสว่างที่งดงามของพระเจ้า ดังนั้นเขาจึงมีทายาทเป็นฝาแฝด คือ ลูกชายชื่อ 'Luke' ซึ่งหมายถึงกลางวันหรือแสงสว่างในภาษากรีก และลูกสาวชื่อ 'Liah' หมายถึงกลางคืนในภาษาอาหรับโบราณ ซึ่งในตอน *Return of the Jedi* โอบี-วันท์ที่แม้ว่าจะเสียชีวิตไปแล้วแต่ยังคงอยู่ในสภาพวิญญาณคอยช่วยเหลือลุค ได้ออกความจริงแก่ลุคว่าเขายังมีน้องสาวฝาแฝดอยู่อีกหนึ่งคนนั่นก็คือ เลอา ส่วนชื่อ 'Luke' นั้นมีที่มาจากชื่อของ 'George Lukas' ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้

ชื่อ 'George' นั้นมีที่มาจากตำนานนักบุญเซนต์จอร์จ (St. George) ของชาวตะวันตก ซึ่งได้รับสมญานามว่าเป็นผู้พิชิตมังกร (St. George-The Dragon Slayer) เรื่องราวเกี่ยวกับนักบุญผู้นี้ถูกเอ่ยถึงในศตวรรษที่ 6 ตามตำนานเล่าว่าท่านเป็นนักบุญที่เป็นนักรบ มีชีวิตอยู่ในราวช่วงศตวรรษที่ 3 และได้ช่วยเหลือเจ้าหญิงซึ่งเป็นธิดาของกษัตริย์ลิเบียจากมังกรที่ชั่วร้ายได้สำเร็จ ทำให้กษัตริย์ลิเบีย (Libyan) ยอมเปลี่ยนมาเข้ารับนับถือศาสนาคริสต์¹⁸ โดยลูคัสให้สัมภาษณ์นิตยสาร *The New York Times* เดือนมิถุนายน ปี 1980 ซึ่งเป็นปีที่ *Star Wars* ตอน *The Empire Strikes Back* ออกฉายว่า "I was influenced by the Dragon Slayer genre of fairy tale"¹⁹ เป็นการยอมรับอย่างชัดเจนว่าเขาได้รับอิทธิพลจากตำนานเรื่องนี้ในการสร้างภาพยนตร์ *Star Wars* นอกจากนี้ยังพบว่าตอนเหนือของรัฐแคลิฟอร์เนียที่ลูคัสอาศัยอยู่มีแหลมชื่อว่า St. George อยู่ด้วย

ในที่นี้มังกรที่ถูก 'St. George' ปราบตามตำนาน มีนัยหมายถึงอำนาจเบ็ดเสร็จเหมือนการปกครองของจักรพรรดิที่เป็นการปกครองตามแบบชาวเอเชียหรือ 'Oriental Despotism' ซึ่งจักรพรรดิมีอำนาจเด็ดขาดแต่ผู้เดียว เช่น การปกครองของจีนในอดีต (ปัจจุบันจีนยังคงปกครองด้วยระบบเผด็จการคอมมิวนิสต์ แม้ว่าสหภาพโซเวียตจะล่มสลายไปแล้วก็ตาม) ซึ่งเป็นระบบการปกครองที่ถูกชาวตะวันตกต่อต้านและรังเกียจเนื่องจากเป็นเผด็จการตรงข้ามกับการปกครองของชาวตะวันตก และผู้ที่จะมาปราบมังกรที่ชั่วร้ายนี้ได้ตามตำนานก็คือ St. George ดังนั้น 'Luke' จึงต้องมีกำเนิดมาจากชานาแนอน เพราะฉะนั้น ก็สรุปได้ว่า 'George' มาจาก 'St. George' (ชาวไร่ชาวนา) และ 'Luke' มาจากคำว่า 'Lucas' นั่นเอง และตามเนื้อหาของ *Star Wars* ตอน *A New Hope* ลุคก็เป็นชาวไร่ ชาวนาช่วยลุงและป้าทำไร่ไถนาอยู่บนดาวเททอินที่แห้งแล้งเพราะมีดวงอาทิตย์สองดวง

ชื่อ 'Jedi Knights' เป็นคำในภาษาฮิบรูโบราณมีความหมายว่า 'ผู้เป็นที่รักของพระเจ้า' (Jedidiah) และเมื่อพระเจ้าเป็นพลังสูงสุดของเอกภพ (The Force) คนพวกนี้จึงเท่ากับว่าเป็น

¹⁸"George Saint," Encyclopedia Britannica, Copyright 1994-1999, [CD-ROM]. Abstract form: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache\35_PreviewRil.htm.

¹⁹Robert Hatch, "The Empire Strikes Back," [Online]. Available from: www.thenation.com/extra/sw-empire.shtml [1999, August 5]

'อัศวินของพระเจ้า' ซึ่งเป็นฝ่ายความดีงามความถูกต้อง²⁰ และแน่นอนว่าฝ่ายพระเจ้าต้องเป็นศัตรูกับความชั่วร้ายซึ่งจะเป็นใครไม่ได้นอกจากพวกคอมมิวนิสต์ เพราะในช่วงสงครามเย็นสังคมอเมริกันมีความเชื่อว่าพวกคอมมิวนิสต์เป็นพวกนอกศาสนาที่ชั่วร้าย

ประเด็นดังกล่าวยังถูกสื่อออกมาใน *สตาร์วอร์ส* ผ่านใช้การสีเส้นของเสื้อผ้าที่ตัวละครสวมใส่ด้วย โดยตัวละครฝ่ายกบฏหรือฝ่ายพระเอกซึ่งมีนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวจนกลายเป็นสัญลักษณ์ที่ผู้คนจดจำได้ เนื่องจากเป็นสีแห่งความบริสุทธิ์ สะอาด สีแห่งความดีงาม ซึ่งตัวละครเอกของเรื่องอย่าง ลุค เลอา แอนาคินในวัยเด็ก และเหล่าผู้นำฝ่ายกบฏ เช่น มอนมอธมา มักสวมใส่เสื้อผ้าสีขาว ขณะที่ฝ่ายจักรวรรดิซึ่งเป็นผู้ร้ายมีนัยหมายถึงพวกเผด็จการจะใช้สีดำเป็นสัญลักษณ์ซึ่งเป็นสีแห่งความชั่วร้ายและอำนาจมืด โดยทั้งดาร์ธ เวเดอร์ ดาร์ธ มอล และเคาต์ดูกู ต่างสวมใส่เสื้อผ้าสีดำ รวมทั้งแอนาคินก็สวมใส่เสื้อผ้าสีดำในตอน *Episode II* ซึ่งเป็นช่วงที่เขาเริ่มจะเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ด้านมืดเป็นดาร์ธ เวเดอร์

นอกจากเรื่องสีของเครื่องแต่งกายแล้ว สีเส้นของอาวุธดาบไลท์เซเบอร์ของเหล่าอัศวินเจไดยังมีสีเส้นต่างกันอีกด้วย โดยดาบของเจไดฝ่ายธรรมะมักเป็นสีอ่อนมีตั้งแต่ขาว เขียว ไปจนถึงฟ้า โดยดาบของลูคั่นมีหลายสี ตอน *The Empire Strikes Back* เป็นสีฟ้า และตอน *Return of the Jedi* เป็นสีเขียว ตอน *The Phantom Menace* ดาบของโอปี-วันเป็นสีฟ้าอ่อน และดาบของไคว-กอน จิน เป็นสีเขียว และในตอน *Attack of the Clones* ดาบของโยดาเป็นสีเขียว เป็นต้น สีเหล่านี้เมื่อมองดูแล้วให้ความรู้สึกสงบและร่มเย็นเช่นเดียวกับลักษณะของเจไดที่ต้องสงบและล้ารวมเสมอ ส่วนสีดาบของของเจไดด้านมืดหรือพวกอธรรมจะเป็นสีแดง ซึ่งเป็นสีแห่งความรุนแรงและการทำลายล้าง โดยทั้งเวเดอร์ มอล และเคาต์ดูกูต่างใช้ดาบสีแดง ซึ่งลูคัสเคยให้สัมภาษณ์ถึงเรื่องการใช้สีใน *สตาร์วอร์ส* ไว้ว่า "สีแดงทำให้นึกถึงสีของไฟโลกันตร์ เขาใช้สีนี้กับตัวจักรพรรดิและผู้ได้บังคับบัญชาของพระองค์ เนื่องจากเขามีความเห็นว่าสีแดงเป็นสีที่ก้าวร้าวรุนแรงและปีศาจเองก็ก้าวร้าวรุนแรง"²¹

สีเส้นเหล่านี้ยังสามารถสะท้อนภาพสังคมและการเมืองอเมริกันได้อีกด้วย โดยตอน *A New Hope* กับ *The Empire Strikes Back* ลุคสวมใส่เสื้อผ้าสีขาวก่อนจะเปลี่ยนมาใส่สีดำตอน *Return of the Jedi* แสดงออกถึงมุมมองที่เปลี่ยนไปของคนอเมริกันที่มีต่อประเทศของตน โดยในช่วงที่ลุคใส่สีขาวมีนัยหมายถึงช่วงที่สหรัฐอเมริกา กำลังเจริญรุ่งเรืองเป็นมหาอำนาจ ปฏิบัติตนเป็นผู้รักษาความสงบเรียบร้อยของโลกคอยช่วยเหลือประเทศอื่น และเป็นผู้นำในการต่อต้านลัทธิ

²⁰อ้างแล้วในชาติ สุขพานิช.

²¹"ต้นตอตำนานมหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส," *Cinemag* 6 (ปีแรก มิถุนายน

คอมมิวนิสต์อย่างเข้มข้น จนกระทั่งสหรัฐอเมริกาเข้าสู่สงครามเวียดนามและทำให้คนอเมริกันเริ่มสับสนและไม่แน่ใจกับบทบาทและสถานภาพของประเทศตน เปรียบได้กับช่วงที่ลุคเปลี่ยนมาสวมใส่เสื้อผ้าสีดำนั่นเองซึ่งเป็นช่วงที่ลุคเองก็กำลังสับสนกับความจริงที่ได้ทราบว่าเวเดอร์เป็นพ่อของตน ส่วนตอน *The Phantom Menace* แอนาคินในวัยเด็กสวมใส่ชุดสีขาว แต่เมื่อมาถึงตอน *Attack of the Clones* ซึ่งแอนาคินเริ่มโตเป็นหนุ่มและเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อก่อนที่จะเขาจะเปลี่ยนแปลงไปสู่การเป็นดาร์ธ เวเดอร์ เขาได้เปลี่ยนมาสวมใส่ชุดสีดำเช่นกัน ซึ่งเน้นย้ำถึงนัยเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี

นอกจากนี้ *สตาร์วอร์ส* ยังสะท้อนภาพสงครามเวียดนามออกมาในตอน *Return of the Jedi* ด้วย ได้แก่จากการรบในป่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนด์อร์ กล่าวคือตัวอีว็อกซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตตัวเล็กอาศัยอยู่บนดาวดวงนี้และมีลักษณะคล้ายกับหมีโคอาล่า ได้ช่วยเข้าพวกลุคและเลอาต่อสู้กับทหารฝ่ายจักรวรรดิเพื่อทำลายเครื่องสร้างฉากป้องกันสถานีรบเดธสตาร์ โดยพวกอีว็อคนั้นมีนัยหมายถึงพวกเวียดนามที่หลบซ่อนตัวอยู่ในป่าดิบ ขำขานพื้นที่มากกว่าจึงรบในรูปแบบสงครามกองโจรคอยลอบซุ่มโจมตีทหารอเมริกัน เช่นเดียวกับพวกอีว็อกที่มีจำนวนน้อยกว่าทหารจักรวรรดิ และอาวุธที่ใช้ก็เป็นอาวุธแบบโบราณล้ำสมัย เช่น หอกไม้และหน้าไม้ ผสมกับเทคโนโลยีการรบแบบโบราณ เช่น การใช้ท่อนซุง ตาข่ายดัก กับดัก หลุมพราง เป็นต้น ซึ่งเป็นวิธีการซุ่มโจมตีแบบเดียวกับที่พวกเวียดนามใช้ต่อสู้กับทหารอเมริกันนั่นเอง ส่วนฝ่ายจักรวรรดิมีจำนวนมากกว่า ใช้อาวุธปืนเลเซอร์ทันสมัยและยังมีหุ่นยนต์ช่วยรบนั้นนัยหมายถึงสหรัฐอเมริกาซึ่งมีกำลังทหารและอาวุธครบครันกว่า แต่สุดท้ายก็ยังพ่ายแพ้ให้กับพวกเวียดนามซึ่งมีจำนวนน้อยและอาวุธยุทธโปกรณ์ก็ด้อยกว่า เปรียบได้กับทหารจักรวรรดิที่พ่ายแพ้พวกอีว็อกใน *สตาร์วอร์ส* นั่นเอง

การที่ลูคัสอธิบายถึงที่มาของ "พลัง" (The Force) ซึ่งเป็นอำนาจพิเศษที่ทำให้เหล่าอัศวินเจไดเก่งกล้าสามารถเหนือบุคคลอื่นไว้ว่า

"เขานำแนวคิดเรื่องสัมพัทธภาพแบบฟิงเงออาศัยเอื้อประโยชน์แก่กันมาแสดงให้เห็นเป็นรูปธรรม โดย 'Midi-chlorian' แปลงมาจาก 'Mitochondria' ซึ่งเป็น องค์ประกอบที่จำเป็นต่อการแบ่งเซลล์ มันอาจจะมียะไรสักอย่างที่เราสักวันหนึ่งคงจะได้รู้เหตุผล ซึ่งเกี่ยวกับการกำเนิดของชีวิตกับวิธีการที่เซลล์แบ่งตัวเป็นสองเซลล์ ด้วยความช่วยเหลือของเจ้าสัตว์เล็กๆ ที่เข้ามาอยู่ด้วย ซึ่งถ้าไม่มีพวกมันชีวิตก็คงไม่มีทางอุบัติขึ้น นี่ก็เป็นวิธีที่บอกว่าพวกเรามีสัตว์เล็กๆ ตัวนี้มากมายอาศัยอยู่ในตัวเรา ถ้าปราศจากมันเราก็ตายกันหมดจะไม่มีชีวิตเหลืออยู่เลย เราจำเป็นสำหรับมันและมันจำเป็นสำหรับเรา เราใช้มันเป็นการสื่อถึงสังคมในลักษณะเดียวกัน คือ เราจะต้อง

อยู่ร่วมกันให้ได้ กับดาวเคราะห์ก็แบบเดียวกันนั่นแหละ เราต้องปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิตอื่นบนดาวดวงนี้ด้วยความเอาใจใส่ มิฉะนั้นดาวดวงนี้ก็อยู่ไม่ได้”²²

แนวคิดดังกล่าวของลูคัสสะท้อนถึงทัศนคติทางสังคมและการเมืองอเมริกันในช่วงทศวรรษ 1950-1960 ที่เขาเติบโตได้เป็นอย่างดี โดยหนุ่มสาวอเมริกันในขณะนั้นพากันต่อต้านสังคมและสถาบันการเมืองการปกครองของประเทศ ต่อต้านสงครามและเรียกร้องสันติภาพ เนื่องจากโลกกำลังตกอยู่ในความหวาดเกรงว่าอาจเกิดสงครามนิวเคลียร์ขึ้น และหากเป็นจริงคนทั่วโลกจะได้รับผลกระทบร่วมกัน เนื่องจากเราอาศัยอยู่บนสังคมโลกเดียวกัน ทุกประเทศต่างต้องพึ่งพาอาศัยกันและไม่สามารถแยกตัวอยู่อย่างโดดเดี่ยวได้ แม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะเป็นมหาอำนาจของโลกก็ตาม แต่ก็ยังต้องพึ่งพาอาศัยประเทศอื่นในหลายๆ ด้าน เช่น น้ำมันและพืชพันธุ์ธัญญาหาร เป็นต้น อย่างไรก็ตามสหรัฐอเมริกาใช้อำนาจที่มีอยู่ตามใจชอบ เข้าแทรกแซงกิจการภายในของประเทศอื่นเพื่อรักษาผลประโยชน์ของตน จนก่อให้เกิดความสูญเสียขึ้นหลายครั้ง เช่น สงครามเกาหลี สงครามเวียดนาม การบุกอ่าวหมูของคิวบา เป็นต้น

ภาพสะท้อนการต่อสู้ทางการเมืองในช่วงสงครามเย็นระหว่างสหรัฐอเมริกากับสหภาพโซเวียตที่ปรากฏอยู่ใน *สตาร์วอร์ส* ของลูคัสนี้ค่อนข้างจะเป็นที่รับรู้และยอมรับกันทั่วไปในสังคมอเมริกัน โดยในปี 1983 ที่ *สตาร์วอร์ส* ตอน *Return of the Jedi* ออกฉาย ประธานาธิบดีโรนัลด์ เรแกนได้ริเริ่มโครงการอวกาศที่เรียกว่า “Strategic Defense Initiative” (SDI) ขึ้น ซึ่งเป็นโครงการพัฒนาระบบอาวุธในอวกาศ เพื่อศึกษาพัฒนาอาวุธที่สามารถสกัดกั้นการโจมตีของขีปนาวุธนิวเคลียร์และติดตั้งระบบป้องกันภัย โดยเน้นหนักไปทางการใช้เทคโนโลยีต่างๆ ที่ทันสมัย เช่น รังสีเอ็กซ์ อาวุธลำแสงอิเล็กทรอนิกส์ เป็นต้น โดยเรแกนให้เหตุผลในการริเริ่มโครงการนี้ว่า “โซเวียตสะสมอาวุธไว้มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งอาวุธนิวเคลียร์ สตาร์วอร์สจะเป็นเกราะป้องกันความมั่นคงที่จะทำลายขีปนาวุธนิวเคลียร์ก่อนถึงเป้าหมาย เกราะนี้จะไม่ฆ่าประชาชนแต่จะทำลายอาวุธและจะไม่ทำให้อวกาศเป็นสนามรบแต่จะลดคลังอาวุธบนพื้นโลก มันจะทำให้อาวุธนิวเคลียร์ล้าสมัย”²³ และเรแกนยังเคยเรียกสหภาพโซเวียตว่า ‘Evil Empire’ หรือจักรวรรดิที่ชั่วร้ายอีกด้วย ซึ่งเป็นชื่อเดียวกับจักรวรรดิที่ชั่วร้ายใน *สตาร์วอร์ส* นั่นเอง จึงเท่ากับเป็นการยอมรับถึงภัยของสงครามเย็นที่ปรากฏใน *สตาร์วอร์ส* ได้เป็นอย่างดี

²² เรื่องเดียวกัน.

²³ สมบุญ สังขบุญชร, “สตาร์วอร์ส (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพิวาศของโลก,” *เทศาภิบาล* 82 (3 มิถุนายน 2530): 115.

นอกจากนี้คนทั่วไปต่างเรียกโครงการ SDI นี้ว่า “โครงการสตาร์วอร์ส” ตามชื่อภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส แม้แต่สหภาพโซเวียตก็ยังเรียกชื่อโครงการนี้ตามชื่อภาพยนตร์เช่นกัน แต่เป็นไปในลักษณะการเสียดสีและล้อเลียน เนื่องจากเป็นโครงการเกี่ยวกับอวกาศตรงกับเนื้อหาของ สตาร์วอร์ส และนอกจากนี้บรรดานักวิทยาศาสตร์หัวกะทิระดับแนวหน้าที่เกี่ยวข้องโครงการนี้ยังถูกขนานนามว่าเป็น ‘นักรบสตาร์วอร์ส’ อีกด้วย ต่อมาโครงการนี้ถูกระงับไปในปี 1990 สมัยประธานาธิบดีจอร์จ บุช เนื่องจากเป็นโครงการที่ต้องใช้งบประมาณจำนวนมหาศาล

ภาพสะท้อนสังคมอเมริกันอีกภาพหนึ่งใน สตาร์วอร์ส ได้แก่ เรื่องการเหยียดผิว ที่จริงแล้วประเด็นดังกล่าวยังคงค่อนข้างคลุมเครืออยู่พอสมควร ทราบกันดีว่าแม้ว่าสหรัฐอเมริกาจะก่อตั้งประเทศขึ้นบนพื้นฐานความเชื่อเรื่องความเสมอภาคและความเท่าเทียมกันของมนุษย์ก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติแล้วหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ ความไม่เสมอภาคและไม่เท่าเทียมระหว่างคนผิวขาวกับคนผิวดำ ยังคงมีให้เห็นอยู่ทั่วไปในสังคมอเมริกัน จนอาจพูดได้ว่าการเหยียดผิวถือเป็นจุดต่างพร้อยของประวัติศาสตร์อเมริกัน และยังคงเป็นปัญหาที่สะสมมาจนถึงปัจจุบัน

เมื่อพิจารณาบริบททางสังคมและการเมืองอเมริกันในยุคที่ลัทธิเกิดและเติบโตมา พบว่าช่วงเวลาดังกล่าวยังมีการกีดกันสีผิวอยู่มาก แม้ว่าสถานภาพของคนผิวดำหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 จะดีขึ้นบ้างแต่ก็ยังไม่เท่าเทียมคนผิวขาว โดยเฉพาะแถบรัฐทางใต้ที่ยังมีการแบ่งแยกสีผิวอย่างรุนแรง แม้ว่ารัฐสภาจะออกกฎหมายให้เด็กผิวขาวและผิวดำเรียนร่วมในโรงเรียนเดียวกันก็ตาม แต่ยังคงมีการแยกห้องเรียน อุปกรณ์ และข้าวของเครื่องใช้ต่างๆ ของระหว่างเด็กทั้งสองฝ่ายอยู่ดี รวมทั้งยังมีการแยกเครื่องใช้สาธารณะูปโภคสาธารณะต่างๆ ระหว่างคนผิวขาวและคนผิวดำอีกด้วย ในทศวรรษ 1950 รัฐบาลพยายามออกกฎหมายต่างๆ บังคับให้เลิกกีดกันสีผิวจนเกิดความรุนแรงขึ้นหลายครั้ง ต่อมาศาลสูงสุดในสมัยรัฐบาลประธานาธิบดีดีไวต์ ดี ไอเซนฮาวร์ได้ประกาศยกเลิกการแยกห้องเรียนระหว่างเด็กผิวขาวและผิวดำ แต่รัฐทางภาคใต้ปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามและต่อต้านอย่างรุนแรง จนรัฐบาลกลางต้องใช้กำลังทหารเข้าค้ำกันความปลอดภัยให้แก่เด็กผิวดำที่เรียนร่วมกับเด็กผิวขาว เพื่อคงไว้ซึ่งความศักดิ์สิทธิ์ของกฎหมาย ผลที่ตามมาทำให้โรงเรียนหลายสิบแห่งถูกคนผิวขาวโกรธแค้นขว้างปาระเบิดทำลายเสียหาย ต่อมารัฐบาลได้ออกกฎหมายยกเลิกการแยกชั้นเรียนระหว่างนักศึกษาผิวขาวและผิวดำในระดับมหาวิทยาลัย แต่มีมหาวิทยาลัยและบานมาเพียงแห่งเดียวที่ยอมปฏิบัติตาม

ทศวรรษ 1960 เป็นช่วงที่ยังเลวร้ายสำหรับคนผิวดำโดยเฉพาะเมื่อสารุคุณ ดร. มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ ผู้นำสำคัญของคนผิวดำในการต่อต้านการแบ่งแยกสีผิวถูกเจมส์ เอิร์ล เรย์ อดีตอาชญากรยิงเสียชีวิตในวันที่ 4 เมษายน ปี 1968 ทำให้คนผิวดำโกรธแค้นมากจนก่อจลาจลขึ้นและลุกลามไปตามเมืองต่างๆ ถึง 172 เมือง คนผิวดำเผาทำลายทรัพย์สินต่างๆ ของคนผิวขาวเสียหาย

เป็นเงินจำนวนมหาศาล มีคนผิวขาวเสียชีวิต 5 คน ส่วนคนผิวดำเสียชีวิต 34 คน บาดเจ็บอีก 3,500 คน และอีก 27,000 คน ถูกจับกุม

ทศวรรษ 1970 สังคมอเมริกันเปิดโอกาสให้คนผิวดำมากขึ้นทั้งเรื่องหน้าที่การงานและการเมือง มีการจัดตั้งองค์กรการเมืองระดับชาติของคนผิวดำขึ้นคือ The National Conference on Black Politics เพื่อเป็นเครื่องมือต่อรองทางการเมืองกับพรรคเดโมแครตและพรรครีพับลิกันที่ต่อต้านเสียงของชนชั้นบนจากคนผิวดำ นอกจากนี้คนผิวดำบางส่วนได้พยายามพัฒนาและยกระดับตนเองขึ้นมาเป็นชนกลางเช่นเดียวกับชนชั้นกลางผิวขาวทั่วไป แต่ในสถาบันการศึกษาและบริษัทบางแห่งยังคงมีการกีดกันคนผิวดำอยู่ อย่างไรก็ตาม ชนชั้นล่างผิวดำก็ยังมีสภาพยากแค้น ลำเค็ญ ไร้ผู้เหลียวแล มีคุณภาพชีวิตที่ย่ำแย่ อาศัยอยู่ในสลัมที่แออัดทรุดโทรมแต่ต้องเสียค่าเช่าที่อยู่อาศัยในราคาสูง ตกงานเนื่องจากขาดความรู้และทักษะในการทำงาน เกิดความท้อแท้ในชีวิต จึงมีชีวิตอยู่ไปวันวันและกลายเป็นภาระสังคมไปในที่สุด

ลူคัสเกิดและเติบโตขึ้นในช่วงเวลาที่มีการเหยียดสีผิวยังดำเนินไปอย่างต่อเนื่องและค่อนข้างรุนแรงมากในสังคมอเมริกัน แม้ว่าลူคัสจะไม่เคยแสดงท่าทีให้เห็นชัดเจนว่าเป็นพวกเหยียดสีผิวก็ตาม แต่ภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ของเขาถูกหลายคนวิจารณ์ว่าเป็นภาพยนตร์ที่แสดงออกถึงการเหยียดสีผิว โดยเฉพาะ *สตาร์วอร์ส* ตอนแรกคือ *A New Hope* ซึ่งไม่มีคนผิวดำ ผิวดำเหลืองหรือผิวดำสีร่วมแสดงด้วยเลย แต่กลับมีการใช้เสียงคนผิวดำคือ เจมส์ เอิร์ล โจนส์ พากย์เป็นเสียงของดาร์ธ เวเดอร์ ซึ่งเป็นผู้ร้ายในเรื่อง โดยโจนส์กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

“เรย์มอนด์ เชนด์ จ้าคส์ เป็นคนผิวดำคนที่ตั้งคำถามขึ้นว่า ‘เกิดอะไรขึ้นเนี่ย คุณแหงนหน้าขึ้นไปมองบนฟ้าแล้วพบว่าในกาแลกซีอื่นไม่มีคนดำอยู่เลย คนคนเดียวที่ดูเหมือนจะเป็นคนดำก็คือ ดาร์ธ เวเดอร์ เพราะเสียงของเขาฟังดูเหมือนกับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ นั่นหมายความว่าไม่มีเพียงเฉพาะคนดำเท่านั้นในกาแลกซีที่ชั่วร้าย’”²⁴

คำถามนี้สะท้อนถึงความไม่พอใจของคนผิวดำที่มีต่อภาพยนตร์เรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี เนื่องจากการพากย์เสียงดังกล่าว อาจทำให้คนทั่วไปเกิดทัศนคติที่ไม่ดีต่อคนผิวดำ ซึ่งโดยทั่วไปภาพลักษณ์ของคนผิวดำเองก็ไม่สู้จะดีนักในสายตาของคนอเมริกันผิวขาวอยู่แล้ว การพากย์เสียงของโจนส์ดังกล่าวอาจส่งเสริมให้คนทั่วไปมีทัศนคติไม่ดีต่อคนผิวดำมากยิ่งขึ้นไปอีก

²⁴ ช้าวโพตส์วู, แพลและเรียบเรียง, “สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์,” *Starpics* 34 (20 June 1999): 69.

แม้ว่าต่อมาลูคัสดูเหมือนจะพยายามแก้ไขข้อกล่าวหาดังกล่าวใน สตาร์วอร์ส ตอนอื่นๆ โดยมีคนผิวดำมาร่วมแสดงด้วยบ้างก็ตามแต่ก็ไม่ใช่ตัวละครที่โดดเด่นสักเท่าใด เช่นตอน *The Empire Strikes Back* และตอน *Return of the Jedi* มีการเพิ่มตัวละครคนผิวดำเข้าไป 1 คนคือ แลนโต้ คาริสเซียน แต่ก็เป็นตัวละครมีนิสัยเจ้าเล่ห์และหักหลังอันซึ่งเป็นเพื่อนของตน จนทำให้ันถูกจับแช่แข็งในคาร์บอนไนซ์ และต่อมาแลนโต้ได้กลับใจช่วยพาเลอาและพวกพ้องหลบหนีการตามล่าของทหารจักรวรรดิ ส่วนตอน *The Phantom Menace* มีตัวละครที่เป็นคนผิวดำอยู่บ้างได้แก่ ปรมาจารย์เจไดเมซ วินดู ซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำแซมมวล แอล แจ็คสัน, จาร์ จาร์ บิงค์ส ชาวกังแกนซึ่งแสดงโดยดาราผิวดำ อาร์เหม็ด เบสส์ และทหารของราชินีอมิตาล่าอีกสองถึงสามคนที่เป็นคนดำซึ่งเป็นตัวละครที่ไม่ค่อยมีความสำคัญ เหมือนกับเพิ่มเข้ามาเพื่อแก้ไขข้อกล่าวหาดังกล่าวเท่านั้น และเมื่อตอน *The Phantom Menace* ออกฉาย ได้ถูกกล่าวหาในทำนองเดียวกันนี้อีก โดยเฉพาะลักษณะการพูดของชาวกังแกน ซึ่งมีผู้วิจารณ์ว่า

“การพูดจาของจาร์ จาร์ บิงค์ส ที่มีลักษณะประหลาด ออกเสียงภาษาอังกฤษแบบผิดๆ เป็นลักษณะของพวกแอฟริกันตะวันตก (West African), แคริบเบียน (Caribbean) และแอฟริกัน-อเมริกัน (African-American) เช่น ‘You-sa Jedi not all you-sa cracked up to be.’ ‘Me berry berry scay-yud.’ ‘We-sa goin in da wah-tah, okayday ?’ และ ‘Why me-sa always da one ?’ นอกจากนี้ ‘บอส เนส ผู้ปกครองชาวกังแกน ก็ยังใส่เสื้อคลุมที่เป็นลักษณะเฉพาะของพวกแอฟริกันตะวันตกซึ่งเรียกว่า ‘bou bou’ และยังพูดด้วยประโยคที่แสดงถึงไวยากรณ์เฉพาะที่ใช้กันบนดาวนาบู คือ ‘Dey tink dey do smartee, dey tink brians so big.’ ซึ่งเป็นลักษณะการพูดของพวกแอฟริกัน-อเมริกัน อีกทั้งพูดได้พอคำของเก๋หน้า เลือดรูปร่างหน้าตาคล้ายกับยุงบินได้ “ยังพูดด้วยสำเนียงตะวันตกกลาง ทำให้มีคนประหลาดว่าเป็นการดูถูกคนอาหรับ แต่บางคนก็ว่าเป็นการต่อต้านทั้งอาหรับและทั้งยิว”²⁵

นอกจากจะถูกกล่าวหาว่าเป็นภาพยนตร์ที่เหยียดสีผิวแล้ว สตาร์วอร์ส ยังขาดลักษณะสำคัญประการหนึ่งของสังคมอเมริกันคือความเป็นพหุนิยมทางชาติพันธุ์ โดยประชากรของสหรัฐอเมริกาประกอบไปด้วยคนหลายเชื้อชาติที่แตกต่างกันทั้งภาษา ศาสนาและวัฒนธรรม มีทั้งคน

²⁵Patricia J. Williams, “Racial Ventriloquism,” [Online]. Available from: www.thenation.com/issue/990705/070williams.shtml [1999, August 5]

อังกฤษ อิตาลี เยอรมัน สกอตต์ เดนิช โปลิช รัสเซีย เช็ก ฮังการี สเปน สวีเดน ออสเตรเลีย แอฟริกา-อเมริกา อินเดีย จีน เกาหลี ญี่ปุ่น เวียดนาม จาไมกา ไซบีเรีย เม็กซิโก สเปน คิวบา ฮาวาย เปอร์โตริโก อินเดียนแดง ฯลฯ ซึ่งเมื่อพิจารณาตัวละครต่างๆ ใน *สตาร์วอร์ส* พบว่าผู้สร้างนั้นมีความหลากหลายเช่นกัน แต่เป็นความหลากหลายของมนุษย์ต่างดาวมากกว่าความหลากหลายของมนุษย์ซึ่งมีมากมายหลายเผ่าพันธุ์ รูปร่างหน้าตาแปลกประหลาดแตกต่างกันไป เช่น โยดา, ชิวแบคก้า, แจ๊บบ้า, จาวาส, ตัวอ้วก, มนุษย์ทราย, วอตโต้, จาร์ จาร์ บิงค์ส, ดาร์ธ มอล ฯลฯ โดยมีตัวละครผิวดำแทรกอยู่บ้างแต่ไม่พบคนผิวเหลืองและคนผิวสีในภาพยนตร์ ซึ่งไม่ทราบว่าเป็นความตั้งใจของผู้สร้างหรือไม่ หรือที่จริงแล้วผู้สร้างอาจเป็นเช่นเดียวกับคนผิวขาวหลายคนที่ยังเกลียดคนผิวดำและคนผิวเหลืองหรือผู้ใดก็ตามที่ไม่ใช่คนตะวันตก ซึ่งเป็นจารีตคติคิดของชาวตะวันตกที่มีมานานแล้ว

นอกจาก *สตาร์วอร์ส* จะสะท้อนภาพสังคมและการเมืองอเมริกันแล้ว ยังสะท้อนถึงตัวตนของ จอร์จ ลูคัส ผู้สร้างภาพยนตร์เรื่องนี้ไว้ด้วย (จนแทบจะกล่าวได้ว่าเป็นภาพยนตร์กึ่งอัตชีวประวัติของลูคัส) กล่าวคือลูคัสได้นำเสนอตนเองผ่านสัญลักษณ์ต่างๆ ในภาพยนตร์อย่างแยบยล โดยแฝงมาในชื่อของตัวละครเอกของเรื่อง คือ 'Anakin' 'Luke' และ 'Leia' ชื่อเหล่านี้ล้วนมีที่มาจากชื่อของ 'George Lucas' ทั้งสิ้น ชื่อ 'George' มาจากนักบุญนาม 'St. George, the Dragon Slayer' ผู้พิชิตมังกร ซึ่งเป็นธรรมเนียมการตั้งชื่อชาวตะวันตกที่นิยมตั้งชื่อนุตรหลายตามชื่อเซนต์หรือนักบุญต่างๆ ในศาสนาคริสต์ เพื่อให้คอยปกป้องคุ้มครองทารกเกิดใหม่ ส่วน 'Luke' แผลงจาก 'Lucas' ดังนั้น จึงเท่ากับว่าพระเอกตัวจริงของ *สตาร์วอร์ส* ก็คือตัว 'George Lucas' นั่นเอง

นอกจากชื่อตัวละครแล้ว ลูคัสยังยอมรับในการให้สัมภาษณ์ว่ามีตัวตนของเขาอยู่ในตัวละครซึ่งเป็นศูนย์กลางของเรื่องราวทั้งหมด โดยตัวละครส่วนใหญ่แยกออกจากลูกอีกทอดหนึ่ง

"เราใช้ลูกเป็นศูนย์กลางในการเขียนบทตัวละครอื่นๆ แยกออกมาจากลูกอีกทีหนึ่ง เพราะเราสามารถมองลูกได้ในหลายแง่มุม เลอกี่มาจากลูกโดยเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นผู้ใหญ่ของลูกซึ่งลูคัสตั้งใจเขียนไว้ตั้งแต่เดิม อันเองเป็นเหมือนส่วนที่กว้างแวกและมีประสบการณ์ของลูก ในขณะที่ลูคัสเองยังค่อนข้างจะไร้เดียงสาและขาดความอดทน อันจึงเปรียบเสมือนพี่ชายที่คอยดูแลลูก ส่วน แลนโด คาร์ิสเซียน เพื่อนของอันก็เกิดมาจากอันอีกทีหนึ่งมีลักษณะคล้ายกันแต่แตกต่างกัน โดยแลนโดนั้นเจ้าเล่ห์มากกว่าอัน"²⁶

²⁶ สุกิจ ผูกพันธ์, "เบื้องหลัง The Empire Strikes Back," ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, Starpics Special ed., March 1997, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997), หน้า 165-166.

ลูคัส “ยอมรับว่ามีความเป็นตัวเขาเองอยู่ในลุค เพราะเขาเขียนเรื่องนี้ออกมาจากความ รู้สึกตัวเองและยอมรับว่า สตาร์วอร์ส เป็นการแสดงออกถึงการแสวงหาทางจิตวิญญาณของตัวเอง เพราะในระหว่างการเขียนเรื่องเขาเองก็ครุ่นคิดถึงเรื่องเหล่านี้”²⁷ ลูคัสกล่าวถึงตอนที่เขาเขียนบทภาพยนตร์ สตาร์วอร์ส ว่า “เหมือนตัวผมเข้าไปอยู่ในโลกนั้น...เกือบจะเป็นไปไม่เลยที่จะแยกผู้ประพันธ์ออกจากตัวละครของเขา”²⁸ และกล่าวว่าเขาสราง สตาร์วอร์ส เพื่อตนเองมากกว่าเพื่อคนอื่น²⁹

นอกจากนี้ประวัติความเป็นมาของลุคคล้ายกับว่าจำลองมาชีวิตของลูคัสแทบจะไม่ผิดเพี้ยน โดยตอนแรกลุคอาศัยอยู่บนดาวแทททูอินที่ห่างไกลและช่วยลุงและป้าทำอะไรไอน้ำไปวันวัน มีชีวิตเรื่อยเปื่อย ไม่มีเรื่องใดให้ตื่นเต้น จนกระทั่งเขาได้พบกับโอบี-วันผู้ที่ทำให้ชะตาชีวิตของเขาเปลี่ยนแปลงไปโดยสิ้นเชิง โดยโอบี-วันได้เล่าประวัติความเป็นมาที่แท้จริงของเขาให้ฟัง ทำให้ลุคทราบว่าแท้จริงแล้วเขามีบิดาเป็นถึงอัศวินเจได และโอบี-วันยังสอนให้เขาเรียนรู้การเป็นเจไดอีกด้วย จากนั้นลุคได้พบกับฮัน โซโลนักค้าของเถื่อนที่มีอายุมากกว่าและกลายเป็นเพื่อนที่คอยช่วยเหลือลุคในเวลาต่อมา

เนื้อเรื่องเหล่านี้เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับชีวิตของลูคัสพบว่าคล้ายคลึงกันมาก โดยลูคัสเคยอาศัยอยู่ในเมืองโมเดสโตซึ่งเป็นเมืองเล็กๆ แห่งหนึ่งในรัฐแคลิฟอร์เนีย ต่อมาเขาได้ออกไปผจญภัยในโลกกว้างโดยการย้ายไปอยู่ที่ลอสแอนเจลิส จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยเซาเทิร์นแคลิฟอร์เนียและเรียนการถ่ายทำภาพยนตร์กับอาจารย์เฮิร์บ คอสโซเวอร์ ซึ่งทำให้เขาค้นพบสิ่งที่ชื่นชอบคือการสร้างภาพยนตร์ ซึ่งก็คล้ายกับชีวิตของลุคที่ได้พบกับโอบี-วัน อาจารย์ที่สอนการเป็นเจไดให้แก่เขานั้นเอง ต่อมาลูคัสได้พบกับฟรานซิส ฟอร์ด คอปโปลาผู้กำกับภาพยนตร์ที่มีชื่อเสียงและอายุมากกว่าเขา ทั้งสองกลายเป็นเพื่อนสนิทกันและคอปโปลาเป็นผู้คอยช่วยเหลือลูคัสเสมอมา โดยยอมเป็นผู้อำนวยความสะดวกและคำแนะนำให้กับภาพยนตร์ *American Graffiti* ของลูคัสทำให้สตูดิโอยูนิเวอร์แซลยอมเปิดโอกาสให้ภาพยนตร์เรื่องนี้ และหากไม่มี *American Graffiti* ก็อาจไม่มีสตาร์วอร์ส เกิดขึ้น การที่ลูคัสได้พบกับคอปโปลายังเป็นดังเช่นที่ลุคได้พบกับฮัน โซโลนั่นเอง

²⁷ ช้าวโพดคั่ว, แปลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” *Starpics* 34 (10 June 1999): 84.

²⁸ ลูคัส ผูกพัน, “เบื้องหลัง The Empire Strikes Back,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า 169.

²⁹ ช้าวโพดคั่ว, แปลและเรียบเรียง, “สนทนากับจอร์จ ลูคัสนักสร้างหนังผู้เนรมิตจักรวาล Star Wars,” หน้า 85.

เมื่อพิจารณาประวัติของแอนาควินตัวละครเอกในตอน *The Phantom Menace* บ้าง พบว่าคล้ายคลึงกับประวัติของลูคและลุคัสเช่นกัน โดยแอนาควินต้องละทิ้งบ้านออกไปผจญภัยในโลกกว้างเช่นเดียวกับลูคและลุคัส โดยแอนาควินได้พบไคว-กอน จินและโอบี-วัน ซึ่งเป็นอาจารย์ผู้ชี้แนะสั่งสอนการเป็นเจไดให้แก่เขา เช่นเดียวกับลุคัสที่พบคอสโซเวอร์และคอปโปล่าและลุคที่ได้พบโอบี-วัน ดังนั้น ไม่ว่าจะเป็นภาพยนตร์ตอนใดของ *สตาร์วอร์ส* ก็ตาม และไม่ว่าตัวละครเอกของเรื่องจะเป็นแอนาควินหรือลูคก็ตาม แต่พระเอกที่แท้จริงของเรื่องนั้นมีนัยหมายถึงตัวลุคัสเสมอ

นอกจากนี้ มาร์ค แฮมิลตัน ดาราที่แสดงบทบาทเป็นลูคยอมรับว่า เขาเลียนแบบกริยาท่าทางการเป็นลูคมาจากลุคัส โดยเขาให้สัมภาษณ์ถึงขณะที่เขาแสดงเป็นลูคในตอน *A New Hope* ซึ่งมีลุคัสเป็นผู้กำกับว่าไม่ว่าเขาจะแสดงอย่างไรลุคัสก็ยังไม่พอใจ จนกระทั่งเขาตัดสินใจแสดงเป็นลูคโดยเลียนแบบกริยาท่าทางของลุคัส ผลก็คือลุคัสพอใจการแสดงของเขา

“...I decided to copy him and hoped he would see it didn't work, that he'd tell me to go back to the way I was doing it before. But no, I was giving him exactly what he want. And it was I realized that Luke Skywalker was George Lucas.”³⁰

นอกจากนี้ช่วงที่ลุคัสยังเป็นวัยรุ่นอายุ 16 ปี เขาใฝ่ฝันอยากจะเป็นนักขับรถแข่งสูตรหนึ่งเพื่อนของเขาชื่อโดนัลด์ กลัท ซึ่งเป็นคนเขียน *The Empire Strikes Back* ฉบับนิยายกล่าวว่าภาพยนตร์ที่ลุคัสสร้างมักจะเป็นเรื่องราวของวัยรุ่น และมีรถหรือการแข่งขันความเร็วเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ³¹ ซึ่งการคลั่งไคล้ความเร็วนี้เป็นกิจกรรมหนึ่งที่วัยรุ่นอเมริกันในทศวรรษ 1950 นิยมชมชอบ และจากการสำรวจภาพยนตร์ที่ผลิตโดยลุคัสพบว่า เป็นจริงดังที่เพื่อนเขากล่าวไว้ โดยลุคัสได้สะท้อนการคลั่งไคล้ความเร็วของเขาในภาพยนตร์ที่สร้างขึ้นเกือบทุกเรื่อง ตั้งแต่ *THX:1138* ในฉากการขับรถไล่ล่าระหว่างพระเอกกับผู้ร้าย ไปจนถึง *American Graffiti* ในฉากแข่งรถระหว่างจอห์นตัวละครเอกของเรื่องกับบอบ ฟิลฟา และยังเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนที่สุดใน *สตาร์วอร์ส* ซึ่งมีฉากเกี่ยวกับความเร็วปรากฏอยู่ทุกตอน โดยฉากเหล่านี้ถือเป็นฉากที่ตื่นเต้นและเร้าใจมากที่สุด และมักเป็นฉากสำคัญของภาพยนตร์ *สตาร์วอร์ส* ทุกตอน ตัวอย่างเช่น

ตอน *A New Hope* ได้แก่ฉากที่ฮันซันยานมิลเลนเนียมฟอลคคอนพาเบนและลุคหนีการไล่ล่าของยานพิฆาตดาราของทหารจักรวรรดิ ต่อมาในฉากยิ่งใหญ่จากหนึ่งจากฝูงบินฝ่ายกบฏ

³⁰“Film Review Felt the Force,” *Film Review* (August 1999): 41.

³¹สุกิจ ผูกพันธ์, “เปิดปูมตำนานสงครามดาว,” ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*, หน้า