

## กบดักสัตว์และภาววิทยาแห่งการอยู่ร่วมกัน

บัณฑิต ไกรวิจิตร<sup>1</sup>

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์-สัตว์-วัตถุ ผ่านกรณีกบดักสัตว์ของชาวโพลัวในพื้นที่ป่าตะวันตกของไทย โดยใช้กรอบมานุษยวิทยาภาววิทยาหลังมนุษย์นิยม ไม่ได้มุ่งเสนอชาติพันธุ์นิพนธ์เชิงพรรณนาหากเป็นการเชื่อมโยงจากภาคสนามสู่ทฤษฎี กล่าวคือ ใช้จากภาคสนามและเรื่องเล่าการใช้กบดักเป็นจุดตั้งต้น แล้วนำมาวิเคราะห์ร่วมกับแนวคิดของ Descola, Viveiros de Castro, Bryant, Corsín Jiménez, Haraway และนักคิดร่วมสมัยที่เกี่ยวข้อง วิธีวิจัยอยู่ในลักษณะการเขียนเชิงวิเคราะห์ สะท้อนคิดบนฐานประสบการณ์ลงพื้นที่ระยะยาวนาน เสนอภาพสั้น ๆ ของโพลัวดักปลา ปวงแร่วรรคคอนก กรงดักลิง และกบดักไม้ไผ่กันแก้งในไร่ข้าว จากนั้นจึงตีความเชิงภาววิทยาและจริยธรรมของการล่าในกรอบมานุษยวิทยาและปรัชญาร่วมสมัย

ผลการวิเคราะห์ชี้ให้เห็นประเด็นสำคัญสามประการ ได้แก่ (1) กบดักสัตว์มิใช่เพียงเครื่องมือเชิงเทคนิค แต่ทำงานในฐานะสิ่งพันธุ์ผสม ระหว่างมนุษย์-สัตว์-วัตถุ เป็นกลไกที่ซึมซับแรงโน้มถ่วง น้ำ พุทธิกรรมสัตว์ และจินตนาการของผู้ล่าไว้ร่วมกัน (2) จักรวาลวิทยาของชาวโพลัวจัดวางมนุษย์ สัตว์ และสิ่งแวดล้อมในฐานะเครือข่ายตีข้ามสายพันธุ์ อยู่ภายใต้สังคมตามหลักจักรวาลวิทยา ซึ่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์และกฎแห่งความบังเอิญกำกับขอบเขตการล่า ทำให้การวางกบดักถูกกลั่นผ่านจริยธรรมการแบ่งปัน การจำกัดความเจ็บปวด และการไม่ล่าสัตว์ทั้งฝูงหรือสัตว์ที่เจ้าป่ารัก (3) ประสบการณ์ความรู้สึกผิดจากกบดักบางชนิด เช่น กรงดักลิงที่ทำให้ทั้งครอบครัวตาย ถูกแปรให้เป็น กฎศีลธรรม ภายในชุมชน และทำให้มองเห็นว่ากบดักเป็นพื้นที่ที่มนุษย์เองก็ถูกดักไว้ในกรอบความรับผิดชอบของตน

<sup>1</sup> รองศาสตราจารย์ประจำหลักสูตรสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี <Email: bundit.g@psu.ac.th>

ข้อเสนอเชิงทฤษฎีของบทความ คือ การมองกับดักสัตว์ของชาวไพล่ในฐานะเทคโนโลยีที่มีภววิทยาของตนเอง และเป็นสื่อกลางเชิงจริยธรรมระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ กรณีศึกษาช่วยขยายการสนทนาเรื่องการออกแบบเทคโนโลยีและปัญญาประดิษฐ์ (AI) โดยชวนให้ตั้งคำถามต่อจริยธรรมของการบริโภค และความรับผิดชอบต่อการดำรงอยู่ของตัวตนอื่นในยุคมนุษย์สมัย ผ่านมุมมองของชุมชนที่ยังอยู่ร่วมกับป่า สัตว์ และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในชีวิตประจำวันอย่างจริงจัง

**คำสำคัญ:** ภววิทยาแห่งการอยู่ร่วมกัน หลังมนุษย์นิยม AI และการปฏิสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์ จักรวาลวิทยาชาวไพล่

## Traps and the Ontology of Coexistence

Bundit Grivijitr<sup>2</sup>

### ABSTRACT

This article explores human–animal–object relations through the lens of “animal traps” employed by the Pwo Karen in the western forests of Thailand, working within a posthumanist ontological framework. Rather than presenting a purely descriptive ethnography, it moves from field to theory: brief, situated scenes of trap–making and use serve as starting points for analysis in dialogue with Descola, Viveiros de Castro, Bryant, Corsín Jiménez, Haraway, and related contemporary thinkers. Methodologically, the study takes the form of analytic, reflexive writing grounded in extensive field engagement. It describes several trap forms—fish weirs (Pwo), bird snares, monkey cages, and bamboo field traps for barking deer—and then interprets these devices through questions of ontology and the ethics of hunting in contemporary anthropology and philosophy.

The analysis advances three main arguments. First, animal traps are not merely technical devices but “hybrid” formations that emerge at the intersection of humans, animals, and material forces, condensing gravity, water flow, animal behavior, and the hunter’s imagination into a single mechanism. Second, Pwo Karen cosmology situates humans, animals, and the environment as nonhuman kin within a “cosmological society,” in which sacred powers and the rule of chance govern the legitimate bounds of hunting. Trap–setting is therefore filtered through ethical commitments to sharing, limiting pain, and avoiding the killing of entire groups or animals revered by the forest spirits. Third, episodes of

---

<sup>2</sup> Associate Professor, Bachelor of Arts Programme in Sociology and Anthropology, Faculty of Humanities and Social Sciences, Prince of Songkla University, Pattani Campus <Email: bundit.g@psu.ac.ac.th>

moral distress—such as the use of a monkey cage that led to the death of an entire family of monkeys—are transformed into local moral rules, revealing traps as sites where humans are also “caught” within their own regimes of responsibility.

The article’s theoretical contribution is to conceptualize Pwo Karen animal traps as technologies with their own ontological status and as ethical mediators between humans and nonhumans. This case extends current debates on technological design and artificial intelligence (AI) by foregrounding an “ethics of consumption” and responsibility toward other beings in the Anthropocene, seen from the standpoint of a community that still lives concretely with forests, animals, and sacred powers in everyday life.

**Keywords:** Ontology of Coexistence, Posthumanism, AI and Trans–Species Interactions, Pwo Cosmology

## บทนำ

การล่าสัตว์ด้วยกับดักเป็นเทคนิคโบราณที่มนุษย์ใช้เพื่อหาอาหารและป้องกันผลผลิตจากสัตว์ป่าที่อยู่ในธรรมชาติ เทคนิคนี้ช่วยลดการใช้แรงงานและลดความเสี่ยงในการเผชิญหน้ากับสัตว์อันตราย ความรู้ในการทำกับดักได้รับการสืบทอดในชุมชนชาวโพลว ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งก็มีความสอดคล้องกับชุมชนในประเทศไทยหลายชุมชน และสอดคล้องกับชนเผ่าอื่น ๆ ทั่วโลก งานวิจัยหลายชิ้นพบว่าชาวโพลวให้ความสำคัญกับการรักษาความสมบูรณ์ของป่า ซึ่งได้มีงานวิชาการอธิบายถึงชนพื้นเมืองว่าวิถีชนเผ่าใช้การล่าเพื่อความยั่งยืนในอาหารของสังคม (Ugalde & Kuhn, 2024) คำถามสำคัญของงานวิจัยนี้คือเหตุใดกลุ่มชนเหล่านี้จึงสามารถดำรงชีวิตด้วยวิถีแบบดั้งเดิมท่ามกลางความหลากหลายทางวัตถุและกายภาพเป็นเวลาหลายร้อยปี

ในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา แนวคิดทางมานุษยวิทยาเริ่มเคลื่อนออกจากการอธิบายเชิงพรรณนา ไปสู่การไตร่ตรองว่ามนุษย์อยู่ร่วมกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อย่างไร การเปลี่ยนผ่านดังกล่าวทำให้เกิดคำถามใหม่ต่อวิธีการทำความเข้าใจ “การกระทำ” และ “การดำรงอยู่” ของสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ

งานวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการ “กับดักและความรู้นิเวศของชาวโพลว” ซึ่งมีได้มุ่งจัดทำชาติพันธุ์นิพนธ์เชิงพรรณนา หากแต่ต้องการเปิดพื้นที่ให้กับการเสนอกรอบแนวคิดภาวินิยามและทฤษฎีร่วมสมัย เพื่อทบทวนวิธีคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในโลกของความรู้ท้องถิ่น แนวคิดนี้โดยกว้างเรียกว่า “ภาวินิยามหลังมนุษย์นิยม” (posthuman ontology) ซึ่งเสนอให้พิจารณา “การดำรงอยู่ของสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์” เช่น แม่น้ำ ภูเขา สัตว์ และปัญญาประดิษฐ์ (AI) โดยมองว่าการดำรงอยู่ของสิ่งเหล่านี้มีสองลักษณะสำคัญ ได้แก่ หนึ่ง การปฏิสัมพันธ์โดยตรงกับมนุษย์ และสอง ความสัมพันธ์ระหว่างกันเองโดยไม่ต้องพึ่งพามนุษย์ การเชื่อมโยงระหว่าง AI กับเครื่องมือดักสัตว์ในบทความนี้จึงเป็นการเปรียบเทียบเชิงแนวคิดเพื่อชี้ให้เห็นลักษณะของ **กระบวนการอัตโนมัติ** (automatic process) ที่แฝงอยู่ในวัตถุซึ่งอาจถือได้ว่าเป็น **ปัญญาประดิษฐ์พื้นฐาน** (basic AI) ของผู้คนที่ดำรงชีวิตอยู่ในโลกของประเพณีดั้งเดิม

มุมมองนี้ทำให้การศึกษาภาวินิยามแตกต่างจากแนวคิดเดิมที่มุ่งเน้นมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentrism) โดยตรงกันข้าม แนวคิดดังกล่าวท้าทายให้ตระหนักถึงการดำรงอยู่ด้วยตนเอง (autonomous existence) ของธรรมชาติ และได้กระตุ้นความสนใจทางวิชาการให้เห็นถึงความสามารถของธรรมชาติในการดำรงอยู่โดยไม่ต้องพึ่งพามนุษย์

ในทางกลับกันมนุษย์ได้เรียนรู้ที่จะพึ่งพาธรรมชาติของสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ไม่ว่าจะ เป็นเครื่องมือ วัตถุ สัตว์ หรือภูมิประเทศ เพื่อกระตุ้นให้สิ่งเหล่านี้ตอบสนองต่อ ความประสงค์ของตน กลยุทธ์ต่าง ๆ ในการล่อลวงและปรับเปลี่ยนธรรมชาติของ สิ่งเหล่านี้ทำให้มนุษย์สร้างความได้เปรียบ ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ การสร้างกลไกสำหรับ ล่อลวงและจับสัตว์ มนุษย์ใช้ความรู้เกี่ยวกับพฤติกรรมของสัตว์ รวมถึงคุณสมบัติ ของวัตถุและภูมิประเทศ ออกแบบกับดักที่ทำงานได้เองอย่างชาญฉลาด เป็นการกระตุ้น ให้เกิด **กระบวนการอัตโนมัติ** (automatic process) จากสิ่งแวดล้อมโดยธรรมชาติ

บทความนี้จะอธิบายเกี่ยวกับกระบวนการทำงานร่วมกันระหว่างมนุษย์ สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ และสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ ซึ่งแสดงถึงความซับซ้อนของการ อยู่ร่วมกัน (coexistence) รวมถึงบทบาทของภาววิทยาหลังมนุษย์นิยมที่เชื่อมโยง มนุษย์กับสิ่งรอบตัวในลักษณะที่แตกต่างจากงานวิจัยมานุษยวิทยาแบบดั้งเดิม

ในบริบทของชาวโพลว กับดักสัตว์ไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือกลไก แต่สะท้อนถึง จักรวาลวิทยาที่ลึกซึ้งและเชื่อมโยงกับแนวคิดของ Alfred Gell (1996) เรื่อง “เทคโนโลยี แห่งการหลงใหล” (technologies of enchantment) ที่อธิบายว่าเครื่องมือนี้ไม่เพียงแค่ จับสัตว์ แต่ยังมีบทบาททางสังคมและวัฒนธรรม

จากแนวคิด “เครือญาติเชิงนิเวศ” (kincentric ecology) ของ Salmón (2000) ซึ่งอธิบายการรับรู้ธรรมชาติในฐานะเครือญาติที่มีจิตวิญญาณร่วมกัน Descola (2013) ได้ขยายกรอบความคิดนี้ต่อไปในเชิงภาววิทยา โดยเสนอให้มองความสัมพันธ์ ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในฐานะการดำรงอยู่ร่วมกันที่มีสถานะเท่าเทียมกัน

บทความนี้มุ่งอธิบายกระบวนการทำงานร่วมกันระหว่างมนุษย์ สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ และสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ ซึ่งสะท้อนความซับซ้อนของการอยู่ร่วมกัน ในฐานะ พลวัตของโลกชีวิต แนวคิดดังกล่าวเปิดพื้นที่ให้ภาววิทยาหลังมนุษย์นิยมเข้ามาท้าทาย การมองโลกแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentrism) และชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ อันละเอียดอ่อนระหว่างมนุษย์กับสิ่งรอบตัว ซึ่งแตกต่างจากกรอบคิดมานุษยวิทยา แบบดั้งเดิม

เมื่อพิจารณาไล่เรียงจากภาววิทยาไปสู่เครื่องมือและโลกวัตถุ ในบริบทของ ชาวโพลว “กับดักสัตว์” มิได้เป็นเพียงเครื่องมือกลไก หากแต่เป็นวัตถุที่มีชีวิต ทางสังคมและจิตวิญญาณ สะท้อนจักรวาลวิทยาที่สอดคล้องกับธรรมชาติ แนวคิดนี้ สามารถเข้าใจได้ผ่านกรอบของ Alfred Gell (1996) เรื่อง “เทคโนโลยีแห่งการ หลงใหล” (technologies of enchantment) ซึ่งชี้ว่าเครื่องมือมิได้ทำหน้าที่เพียงจับสัตว์ แต่ยังเป็นสื่อกลางของความสัมพันธ์ทางสังคม ความรู้ และศรัทธา การมองเครื่องมือ

เช่นนี้จึงเปิดทางให้พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์-สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อย่างเป็นทางการ  
องค์รวม

หากเชื่อมจากโลกของสิ่งของสู่นิเวศและจิตวิญญาณ ในระดับนิเวศ แนวคิด  
“เครือญาติเชิงนิเวศ” (kincentric ecology) ของ Salmón (2000) ได้ชี้ให้เห็นการรับรู้  
ธรรมชาติในฐานะเครือญาติที่มีจิตวิญญาณร่วมกัน ซึ่งแนวคิดนี้ได้รับการต่อยอด  
โดย Descola (2013) ในเชิงภววิทยา เพื่ออธิบายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่  
ใช่มนุษย์ในฐานะการดำรงอยู่ร่วมที่มีสถานะเท่าเทียมกัน แนวคิดทั้งสองจึงเป็นพื้นฐาน  
สำคัญในการทำความเข้าใจว่ากับดักสัตว์มิได้เพียงเป็นเทคโนโลยี หากยังเป็นวัตถุ  
ที่เชื่อมโยงเครือญาติระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ

ดังนั้นบทความนี้จึงนำเสนอกรอบแนวคิดเชิงภววิทยาเพื่ออธิบายว่าเหตุใด  
ชุมชนชาวโพลั่วจึงสามารถรักษาความยั่งยืนในระบบนิเวศน์ที่ซับซ้อนได้ กับดักสัตว์  
ของชาวโพลั่วจึงมิใช่เพียงเครื่องมือทางเทคนิคแต่เป็นวัตถุที่สะท้อนวิถีคิดเชิงศีลธรรม  
และจักรวาลวิทยา อันแสดงให้เห็นการดำรงอยู่ร่วมกันในความหลากหลายทางภววิทยา  
ทั้งยังทำหน้าที่เป็น “ตัวกระทำ” (agent) ที่ก่อให้เกิดผลลัพธ์โดยไม่ต้องอยู่ภายใต้  
การควบคุมของมนุษย์ ทำให้โลกแห่งวัตถุกลายเป็นพื้นที่ที่การกระทำและการดำรงอยู่  
ทับซ้อนกัน ซึ่งเป็นแก่นสำคัญของภววิทยาหลังมนุษย์นิยม

### กรอบแนวคิดในการวิจัย

กรอบแนวคิดของงานวิจัยบทความนี้มุ่งศึกษาโครงสร้างทางทฤษฎี (theoretical  
framework) ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ สัตว์ และแนวคิดที่ไม่ยึดถือ  
มนุษย์เป็นศูนย์กลาง (non-humanism) ผ่านมุมมองของแนวคิดหลังมนุษย์นิยม  
(posthumanism) โดยกรอบแนวคิดนี้พิจารณาบทบาทของแนวคิดที่ไม่ยึดถือมนุษย์  
เป็นศูนย์กลางในกระบวนการก่อตัวของความสัมพันธ์อันซับซ้อนภายในระบบนิเวศ  
ที่ดำรงอยู่ร่วมกัน (shared ecosystem)

บทความนี้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ทางศีลธรรมและเชิงสัญลักษณ์ (moral and  
symbolic relationships) โดยใช้ “กับดักสัตว์” ในชุมชนจังหวัดกาญจนบุรีเป็นเครื่องมือ  
ศึกษา ซึ่งกับดักไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือเชิงกลไก (mechanical devices) เท่านั้น  
แต่ยังเป็นองค์ประกอบสำคัญของระบบจักรวาลวิทยา (cosmology) ที่ทำหน้าที่กำหนด  
เอกลักษณ์อันเป็นอิสระของสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ (non-human entities)

งานวิจัยนี้ใช้กรอบทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ แนวคิดจิตวิญญาณนิยม (animism) จักรวาลวิทยาสังคม (social cosmology) และการมีส่วนร่วมเชิงนิเวศ (ecological participation) นอกจากนี้ยังพิจารณาบทบาทของปัญญาประดิษฐ์ (artificial intelligence) และการปฏิสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์ (cross-species interaction) ในบริบทปัจจุบัน เพื่อนำแนวคิดเหล่านี้มาเปรียบเทียบกับแนวปฏิบัติของมนุษย์และระบบนิเวศ (ecosystem practices) ซึ่งรายละเอียดในเชิงทฤษฎีจะถูกกล่าวถึงในบทความ

### วิธีดำเนินการวิจัย

วิธีการวิจัยนี้เริ่มต้นจากการทบทวนวรรณกรรมเพื่อวิเคราะห์และสรุปแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับวิถีชีวิตของชนเผ่าดั้งเดิม (tribalism) ที่ยังคงใช้เทคโนโลยีการวางกับดักสัตว์โดยเน้นความสัมพันธ์เชิงศาสนาดั้งเดิมและศีลธรรมที่เชื่อมโยงกับการนับถือจิตวิญญาณ การปฏิบัติทางศาสนา และความเชื่อเกี่ยวกับชีวิตของสัตว์ ทั้งนี้งานวิจัยได้ศึกษาจากผลงานนักวิชาการสำคัญ เช่น Alfred Gell (1996) ที่เสนอเรื่องเทคโนโลยีแห่งการหลงใหล Levi R. Bryant (2011) เสนอว่ากับดักมีการทำงานร่วมกันของกับดักและสัตว์ ซึ่งสะท้อนจากความคิดของมนุษย์ในเชิงสร้างสรรค์ นอกจากนี้ยังใช้แนวคิดของ Philippe Descola (2013) เกี่ยวกับเครือญาติเชิงนิเวศ (kincentric ecology) รวมถึง Viveiros de Castro (2012) เรื่อง มุมมองนิยม (perspectivism) เพื่ออธิบายมิติความสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์ที่เกิดขึ้นในการใช้กับดักสัตว์ในชุมชนดั้งเดิม

การเก็บข้อมูลภาคสนามดำเนินการผ่านการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม โดยผู้เขียนและผู้ร่วมวิจัยภาคสนาม 1 คน ทำงานร่วมกับผู้เชี่ยวชาญในชุมชนชาวโผล่ว 1 คน เพื่อทำกับดักสัตว์จำลองและสังเกตการณ์โดยไม่ใช้กับดักสัตว์จริง ทั้งในบริบทของการล่าสัตว์และการป้องกันพืชไร่ กรอบแนวคิดการเก็บข้อมูลนี้อ้างอิงจากแนวทางการวิเคราะห์การกระทำทางสังคมของ Max Weber (1992) ซึ่งมุ่งทำความเข้าใจการกระทำของผู้คนที่เชื่อมโยงกับโลกอุดมคติและความเชื่อทางศีลธรรม

ผู้เขียนใช้เครื่องมือ คือ กล้องถ่ายภาพเพื่อบันทึกภาพ สมุดบันทึกเพื่อเขียน field note ลงพื้นที่ภาคสนามทั้งหมด 5 ครั้ง เวลาโดยรวม 70 วัน คือการพูดคุยสัมภาษณ์ผู้มีความรู้และผู้ช่วยวิจัย จากนั้นได้ร่วมสังเกตการณ์การทำตัวอย่างเครื่องมือกับดักสัตว์ ทดลองโดยการกระตุ้นให้เกิดการทำงานของกับดัก และในระหว่างการวิจัยพบปัญหาโรคระบาดโควิด-19 จึงทำให้งานวิจัยล่าช้า

## ผลการวิจัย

### ความสัมพันธ์ของมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ภาววิทยาหลังมนุษย์นิยม

กรอบการวิจัยของบทความนี้มีเป้าหมายเพื่อศึกษาโครงสร้างทางทฤษฎี (theoretical framework) ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ สัตว์ และแนวคิดที่ไม่ยึดถือมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (non-humanism) ผ่านมุมมองของแนวคิดหลังมนุษย์นิยม (posthumanism) โดยกรอบแนวคิดนี้เน้นการตรวจสอบบทบาทของแนวคิดที่ไม่ยึดถือมนุษย์เป็นศูนย์กลางในกระบวนการก่อตัวของความสัมพันธ์อันซับซ้อนภายในระบบนิเวศร่วมกัน (shared ecosystem)

บทความนี้มุ่งเน้นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ทางศีลธรรมและเชิงสัญลักษณ์ (moral and symbolic relationships) ผ่านการใช้ “กัปดักส์ตรี” ในบริบทของชุมชนในจังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งกัปดักส์ตรีไม่ได้เป็นเพียงอุปกรณ์เชิงกลไกเท่านั้น (mechanical devices) แต่ยังเป็นองค์ประกอบสำคัญในจักรวาลวิทยา ที่สะท้อนถึงการดำรงอยู่อย่างอิสระของสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ (non-human entities)

การวิจัยนี้นำกรอบทฤษฎีที่เกี่ยวข้องมาใช้ เช่น แนวคิดจิตวิญญาณนิยม จักรวาลวิทยาสังคม และการมีส่วนร่วมเชิงนิเวศ (ecological participation) นอกจากนี้ยังพิจารณาบทบาทของปัญญาประดิษฐ์ และการปฏิสัมพันธ์ระหว่างสายพันธุ์ (cross-species interaction) ในบริบทปัจจุบัน เพื่อเปรียบเทียบแนวคิดเหล่านี้กับการปฏิบัติของมนุษย์และระบบนิเวศ

มานุษยวิทยาเป็นศาสตร์แขนงแรกที่ทำให้ความสำคัญอย่างจริงจังกับการศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และธรรมชาติในอดีต โดยเฉพาะในประเทศนอกทวีปยุโรป เช่น การศึกษาความเชื่อของชนเผ่าพื้นเมืองที่วิถีชีวิตเชื่อมโยงกับจักรวาลวิทยา มีนักมานุษยวิทยาที่ได้นุกเบิกการศึกษาจักรวาลวิทยาแล้ว โดยปีนแก้ว เหลืองอร่ามศรี (Laungaramsri, 1996) และบัณฑิต ไกรวิจิตร (Grivijitr, 2016) โดยปีนแก้วได้อธิบายถึงภูมิปัญญาของชาวโผล่ว ที่มีความสอดคล้องกับจักรวาลวิทยาของชนเผ่า ส่วนการศึกษาหลังจากนั้นได้ขยายองค์ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสายพันธุ์ต่าง ๆ ที่เกิดจากการเผชิญหน้ากันในป่า พื้นที่โดยรอบ และกิจกรรมล่าสัตว์ที่มีมาอย่างยาวนาน

ในขณะที่ Bengis et al. (2004) อธิบายการเกิดโรคจากสัตว์ป่าในฐานะผลสืบเนื่องจากการรุกรานทางนิเวศของมนุษย์ Keck et al. (2021) เสนอให้มองปรากฏการณ์เดียวกันในเชิงสัญลักษณ์และศีลธรรม โดยเห็นว่าความเจ็บป่วยของสัตว์คือ “อุปลักษณ์ทางสังคมของโรค” ที่เตือนถึงขอบเขตอันเปราะบางระหว่าง

สายพันธุ์ การงดเว้นจากการเลี้ยงหรือบริโภคสัตว์จึงมิใช่เพียงการป้องกันโรค หากเป็นการดำรงสมดุลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในระดับจิตวิญญาณ

นักมานุษยวิทยายังสนใจการเก็บหาอาหารและการทำการเกษตรแบบดั้งเดิม ซึ่งสะท้อนถึงความเชื่อมโยงระหว่างมนุษย์กับนิเวศน์ นักวิชาการสมัยใหม่ในช่วงต้น ศตวรรษที่ 19 เช่น Franz Boas (1858–1942), Herbert Spencer (1820–1903), Edward Burnett Tylor (1832–1917), Emile Durkheim (1858–1917), และ Lewis H. Morgan (1818–1881) ใช้กรอบแนวคิดอารยธรรมในการอธิบายพัฒนาการสังคม มนุษย์ โดยใช้สังคมชนเผ่าดั้งเดิมเป็นตัวแทนของสังคมก่อนมีอารยธรรมชั้นสูง

Franz Boas (1911) นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันบุกเบิก มีบทบาทสำคัญ ต่อการพัฒนามานุษยวิทยา โดยผู้เขียนค้นพบว่า Boas ใช้กรอบแนวคิดเชิงภววิทยา (ontology) อย่างอ้อม ๆ ในการอธิบายความหมายของวัฒนธรรมซึ่งแตกต่างกันไป ตามบริบทของแต่ละสังคม เขาเสนอว่าวัฒนธรรมคือผลรวมของปฏิกิริยาทางจิต และกายภาพ รวมถึงพฤติกรรมที่สะท้อนผ่านการปฏิสัมพันธ์กับธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม Boas ชี้ให้เห็นว่าวัฒนธรรมมีความซับซ้อน เนื่องจากองค์ประกอบต่าง ๆ เชื่อมโยงกันอย่างเป็นระบบระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ โดยไม่สามารถแยกขาด จากกันได้ (Boas, 1911, p. 159) นอกจากนี้ เขายังเน้นการทำความเข้าใจวัฒนธรรม ตามเงื่อนไขของตนเอง แทนการใช้มาตรฐานจากวัฒนธรรมอื่นมาเปรียบเทียบ (Laforet et al., 2020; Lesser, 2018; Zumwalt, 2019, pp. 7–12)

แนวคิดของ Boas เชื่อมโยงได้อย่างใกล้ชิดกับกรอบแนวคิดการวิจัยในประเด็น วัฒนธรรมและการปฏิสัมพันธ์กับธรรมชาติ ซึ่งเป็นผลของความสัมพันธ์ซับซ้อน ระหว่างจิตใจมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม วัฒนธรรมแต่ละกลุ่มจึงพัฒนาให้สอดคล้องกับ บริบทนิเวศของตนอย่างเฉพาะเจาะจง การทำความเข้าใจวัฒนธรรมจึงควรอยู่บน เงื่อนไขเฉพาะของแต่ละชุมชน มิใช่ผ่านการเปรียบเทียบกับอารยธรรมอื่น วิธีการ เช่นนี้เปิดทางให้เห็นคุณค่าทางวัฒนธรรมที่สะท้อนผ่านศาสนาและจักรวาลวิทยา ท้องถิ่น

การประยุกต์ใช้แนวคิดของ Boas ในกรอบแนวคิดการวิจัย จึงเป็นเสมือน สะพานที่เชื่อมโยงความเข้าใจเชิงลึกเกี่ยวกับระบบความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม และระบบนิเวศ เปิดมุมมองให้ตระหนักถึงคุณค่าและดีงามของความหลากหลาย ทางวัฒนธรรมในบริบทเฉพาะของแต่ละสังคม

Herbert Spencer (2021) ใน *The Origin of Animal Worship* เห็นว่าศาสนา มีรากจากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ ต่างจากเทววิทยาคริสเตียนที่แยก ศาสนาออกจากโลกธรรมชาติ เขาเสนอว่าความเชื่อในจิตวิญญาณนิยม ทำให้สัตว์ และพืชมีสถานะทางศีลธรรมและจิตวิญญาณเทียบเท่ามนุษย์ นำไปสู่การบูชาในรูปแบบ “โทเท็ม” (totemism) ซึ่งสะท้อนสายสัมพันธ์เครือญาติข้ามสายพันธุ์ ความเชื่อ ดังกล่าวกลายเป็นรากฐานของการมองธรรมชาติในเชิงศีลธรรมและสมมูล ซึ่งต่อมา ได้หลอมรวมอยู่ในกรอบคิดภววิทยาหลังมนุษย์นิยม ที่มองสัตว์และพืชในฐานะผู้ดำรง อยู่ร่วมอย่างเท่าเทียมกับมนุษย์ (Aftandilian, Ambros, & Gross, 2024, p. 8; Robinson, 2024; Smuts et al., 2024; Spencer, 2021)

Edward Burnett Tylor (2016) อธิบายว่าอารยธรรมยุคแรกเริ่มของมนุษย์เกิดจาก การสังเกตธรรมชาติและถ่ายทอดความเข้าใจผ่านเรื่องเล่า ซึ่งเป็นการ “ทำให้ ธรรมชาติมีคุณลักษณะดังตำนาน” (mythologizing nature) เรื่องเล่าและการพยากรณ์ เหล่านี้ทำให้ธรรมชาติกลายเป็นแหล่งความรู้และศีลธรรมที่กำหนดกฎข้อห้าม ของสังคม ภววิทยาจึงก่อรูปผ่านตำนานซึ่งทำหน้าที่ “ถอดรหัสความหมาย ของปรากฏการณ์ธรรมชาติ” และกลายเป็นรากฐานของศาสนา (Tylor, 2016, p. 316) แนวคิดนี้เป็นหมุดหมายสำคัญของมานุษยวิทยา เพราะทำให้ “จิตวิญญาณของชนเผ่า ดั้งเดิม” ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่มีเหตุผล (Stringer, 1999) ขณะที่ Bloch (2008) และ Chung (2018) เสริมว่าศาสนาในยุคต้นถือกำเนิดจากจินตนาการเชิงสัญลักษณ์ ของมนุษย์

แนวคิดของ Tylor ที่อธิบายว่ามนุษย์ยุคแรกสร้างอารยธรรมผ่านการสังเกต ธรรมชาติและสร้างตำนาน เชื่อมโยงโดยตรงกับกรอบแนวคิดการวิจัยนี้ในประเด็น ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมและสัญลักษณ์กับธรรมชาติ ตำนานทำหน้าที่ “ถอดรหัส ความหมาย” ของการดำรงอยู่และปรากฏการณ์ธรรมชาติผ่านจักรวาลวิทยาชนพื้นเมือง ความคิดนี้สะท้อนในวิธีการออกแบบของชาวโพลีว เช่น กับดักสัตว์ที่ผสมผสานการบูชา จิตวิญญาณเข้ากับการสร้างเครื่องมืออย่างมีเหตุผล Tylor เปิดมุมมองให้ นักมานุษยวิทยาเข้าใจระบบความสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์ โดยเห็นว่าชนพื้นเมืองรับ “ความจริง” มาจากจักรวาลวิทยาและแปรรูปเป็นสิ่งทางวัตถุ เช่น ศิลปะ เครื่องมือ หรือสัญลักษณ์ แนวคิด “ธรรมชาติในฐานะแหล่งข้อมูล” ของ Tylor จึงลึกซึ้ง และสอดคล้องกับการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แม้มิได้ สะท้อนวิถีคิดแบบปัญญาประดิษฐ์ (AI) ในปัจจุบัน แต่ได้เปิดทางให้เข้าใจระบบการรับรู้ แบบจิตวิญญาณที่มนุษย์และสิ่งอื่นเรียนรู้จากกันอย่างมีพลวัต ซึ่งช่วยขยาย การวิเคราะห์เชิงศีลธรรม สัญลักษณ์ และจิตวิญญาณในระบบนิเวศร่วมได้อย่างทรงพลัง

Lewis H. Morgan (1818–1881) นักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิกแห่งอเมริกาเหนือ แสดงให้เห็นว่าสัตว์มีความสามารถในการสื่อสารและสร้างสังคมที่ซับซ้อน ใน *The American beaver and his works* (1868) เขาอธิบายว่าพฤติกรรมของบีเวอร์ในการสร้างเขื่อนและที่อยู่อาศัยสะท้อนทักษะทางสังคมและการสื่อสารเชิงสัญลักษณ์คล้ายมนุษย์ งานนี้จึงกลายเป็นสะพานเชื่อมระหว่างสัตววิทยาและชาติพันธุ์วิทยา และยังมีอิทธิพลต่อแนวคิดเชิงนิเวศร่วมสมัย (Feeley–Harnik, 2021; Jiménez & Nahum–Claudel, 2019; Morgan, 1868) แม้ผลงาน *Ancient Society* (Morgan, 1877) ของเขาจะถูกวิจารณ์ว่ามีทัศนะเชิงอาณานิคมและเชิดชูความเหนือกว่าของอารยธรรมอารยัน (Zapf, 2016) แต่มรดกทางความคิดของ Morgan ยังคงสำคัญต่อมานุษยนิเวศวิทยา เพราะเสนอว่าสัตว์มีสถานะเป็นผู้กระทำที่มีเจตจำนงและความสามารถในการสร้างสังคมเฉกเช่นมนุษย์ แนวคิดนี้จึงเปิดทางให้มานุษยวิทยาสมัยใหม่เข้าใจวิทยาของสิ่งมีชีวิตอื่นในฐานะผู้มีบทบาทร่วมในระบบนิเวศ และยังเป็นรากฐานสำคัญต่อการตีความ “กบดักสัตว์” ในงานวิจัยนี้ ในฐานะเทคโนโลยีที่สะท้อนจิตวิญญาณ ความสัมพันธ์เชิงศีลธรรม และการอยู่ร่วมกันอย่างสมดุลระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์

Emile Durkheim (1858–1917) เสนอแนวคิดที่แตกต่างจาก Morgan โดยให้ความสำคัญกับบทบาทของศาสนาในการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างชนพื้นเมืองกับธรรมชาติ สำหรับ Durkheim ธรรมชาติไม่ใช่เพียงแหล่งอาหารแต่ถูกกำกับด้วยข้อห้ามทางศีลธรรมในรูปแบบ “โทเท็ม” (the totemic) ซึ่งพืชและสัตว์บางชนิดถูกยกย่องเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หากละเมิดข้อห้ามย่อมถูกลงโทษ (Durkheim, 1995, p. 128) เขาอธิบายว่าสัญลักษณ์ทางศาสนาเหล่านี้เป็นพลังสร้างความผูกพันทางศีลธรรมและจิตวิญญาณของสังคม ผ่านกิจกรรมร่วม เช่น ตำนาน พิธีกรรม และศิลปะ (Fish, 2016, p. 21) แนวคิด “สิ่งศักดิ์สิทธิ์และสิ่งโลกีย์วิสัย” (sacred and profane) จึงแสดงให้เห็นว่าศาสนามีบทบาทจัดระเบียบสังคมและควบคุมพฤติกรรมทางศีลธรรม

หากนำแนวคิดนี้มาประยุกต์กับเครื่องมือของชนเผ่า จะเห็นได้ว่ากบดักสัตว์สะท้อนความสัมพันธ์ทางจิตวิญญาณระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เช่นเดียวกับโทเท็มที่ทำหน้าที่เชื่อมโยงมนุษย์กับธรรมชาติในมิติศักดิ์สิทธิ์ การออกแบบกบดักของชาวโพลัวจึงมีใช้เพียงเทคโนโลยี แต่เป็นการแสดงออกของระบบสัญลักษณ์ที่ผสมผสานจริยธรรม ความเชื่อ และจักรวาลวิทยาของชนพื้นเมือง ซึ่งสะท้อนแนวคิดของ Durkheim ว่าธรรมชาติ ศาสนา และสังคมไม่สามารถแยกออกจากกันได้

การทบทวนแนวคิดของ Boas, Spencer, Tylor, Durkheim และ Morgan จึงมิได้มีเป้าหมายเพื่อเทียบเคียงกับกระแสหลังมนุษยนิยมโดยตรง หากแต่เพื่อแสดงให้เห็นว่ารากทางความคิดของพวกเขาได้วางพื้นฐานสำคัญต่อการมองมนุษย์—สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในฐานะระบบสัมพันธ์เดียวกัน ความพยายามของนักทฤษฎีเหล่านี้ในการอธิบายโลกผ่านศาสนา จิตวิญญาณ ตำนาน และธรรมชาติ คือจุดเริ่มต้นของการตระหนักว่าการดำรงอยู่ของมนุษย์ไม่อาจเข้าใจได้โดยปราศจากสิ่งอื่น การสืบต่อแนวคิดดังกล่าวในยุคหลังจึงพัฒนาไปสู่กรอบภาววิทยาที่ให้สถานะแก่วัตถุ เครื่องมือ และสิ่งแวดล้อมในฐานะผู้กระทำร่วม (co-actors) ในโลกของความสัมพันธ์เชิงนิเวศ

### มานุษยวิทยาหลากหลายสายพันธุ์: วัฒนธรรม ชนเผ่า และสตรี ก่อนเข้าสู่ยุคหลังมนุษยนิยม

Marvin Harris (1927–2001) เสนอแนวคิดวัตถุนิยมทางวัฒนธรรม (Cultural Materialism) ว่าการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมขึ้นอยู่กับปัจจัยทางสิ่งแวดล้อมและเทคโนโลยี (Harris, 1980, p. 55) มนุษย์จึงปรับตัวตามเงื่อนไขของธรรมชาติ แต่กรอบคิดนี้มักลดทอนบทบาทของชนพื้นเมืองให้เป็นเพียงผู้ถูกครอบงำ ทั้งที่ในความจริง พวกเขาดำรงอยู่ได้ด้วยกรรไกรศึกษาสมดุลกับธรรมชาติ (Lee & DeVore, 1998, 2009)

ตรงกันข้าม Marshall Sahlins (2017) และ Robert L. Kelly (Diogo, 2022; Kelly, 2013) เสนอว่าชนเผ่าดั้งเดิมมีวิถีชีวิตที่พอเพียงและยั่งยืน พวกเขาไม่ได้แสวงหาผลผลิตส่วนเกิน แต่ให้ความสำคัญกับความสุข การพักผ่อน และการเคารพธรรมชาติ ในเชิงจิตวิญญาณ แนวคิดนี้สอดคล้องกับมุมมองใหม่ที่เห็นว่ามนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์เกี่ยวเนื่องกันในกระบวนการสร้างประสบการณ์ร่วม (Howard & Küpers, 2022) มากกว่าจะอยู่ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (Summers, 2021, p. 168)

ในทำนองเดียวกัน Reyes–García et al. (2022, pp. 88–89) ชี้ว่าชนพื้นเมืองมีความรู้ท้องถิ่นที่สำคัญต่อการอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ ขณะที่ Freeman (2005) และ Herbrechter (2021) เสนอให้เข้าใจวัฒนธรรมในฐานะ “กระบวนการของการเป็นมนุษย์” (becoming human) ที่เปิดพื้นที่ให้สิ่งมีชีวิตอื่นเข้ามามีส่วนร่วมในความหมายของการดำรงอยู่ การมองวัฒนธรรมเช่นนี้จึงเป็นก้าวสำคัญของมานุษยวิทยาก่อนยุคหลังมนุษยนิยม ซึ่งเริ่มตระหนักถึงความสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์และจริยธรรมของการอยู่ร่วมกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์

แนวคิดของนักมานุษยวิทยาในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 จึงเริ่มเคลื่อนจากการมองธรรมชาติเป็นฉากหลังของวัฒนธรรม มาสู่การทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในฐานะเครือข่ายของการดำรงอยู่ร่วมกัน งานของ Descola, Latour, Ingold และ Haraway ต่างสะท้อนกระแสนี้ แม้จะต่างวิธี แต่ล้วนตั้งคำถามต่อเส้นแบ่งมนุษย์-ธรรมชาติที่มานุษยวิทยาสถิตเคยสร้างไว้ พวกเขาชี้ว่า “ความเป็นมนุษย์” มิใช่สถานะคงที่ หากเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นท่ามกลางการแลกเปลี่ยนกับสิ่งมีชีวิตอื่น สัตว์ พืช วัตถุ และเทคโนโลยี ซึ่งเป็นแนวโน้มที่เปิดทางให้มานุษยวิทยาหลังมนุษย์นิยมพัฒนาแนวคิดภววิทยาเชิงสัมพันธ์ในเวลาต่อมา

### **ศีลธรรมและกบฏ: การล่าและความสัมพันธ์ข้ามสายพันธุ์ของชาวโผล่ว**

ในหัวข้อนี้ ผู้เขียนอธิบายแนวคิดหลังมนุษย์นิยม ซึ่งท้าทายการมองมนุษย์เป็นศูนย์กลาง โดยเน้นความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมระหว่างมนุษย์ สัตว์ และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แนวคิดนี้กล่าวถึงการสร้างพื้นที่ร่วมกันระหว่างสายพันธุ์ (multi-species space) ซึ่งแต่ละสายพันธุ์ดำรงอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติและภววิทยาที่แตกต่างกัน นักมานุษยวิทยาประเทศไทยผู้ที่เกี่ยวข้องกับภววิทยาสามารถอ่านเพิ่มเติมได้จากงานแนะนำแนวคิดทั่วไป (Chuengsatiansup, 2016; Duangwises, 2022) และการปรับใช้ในสาขาวิชาต่าง ๆ (Pakdeetrakulwong & Hengpraprom, 2018; Duangwises, 2024; Pinthongvijayakul, 2024)

ท่ามกลางกระแสการหันกลับมาศึกษา “การดำรงอยู่” ในสังคมศาสตร์ นักวิทยาศาสตร์สังคมบางคนเตือนว่าควรใช้กรอบภววิทยาอย่างระมัดระวัง (Sismondo, 2015; Woolgar & Lezaun, 2015) พวกเขาชี้ให้เห็นว่า ภววิทยาไม่ใช่กรอบอธิบายที่เป็นหนึ่งเดียว หากแต่เป็นสนามของความหลากหลายและความแตกต่างทางประวัติศาสตร์ (multiple and historical ontologies) ซึ่งสามารถเติมเต็มทฤษฎีมุมมองนิยม และตั้งคำถามต่อแนวคิดการสร้างความรู้ (constructivism) แบบดั้งเดิมได้อย่างทรงพลัง การให้ความสำคัญกับ “การปฏิบัติ” และ “ความสัมพันธ์” ทำให้ภววิทยามีใช้เพียงเครื่องมือทางทฤษฎี แต่เป็นวิธีมองโลกที่ยอมรับการดำรงอยู่ของความจริงหลายระดับราวกับมนุษย์กำลังร่วมสร้างโลกที่แตกต่างหลากหลายผ่านการปฏิบัติของตนเอง (Sismondo, 2015, pp. 1–4)

งานศึกษานี้นำเสนอกรอบแนวคิดที่มองมนุษย์ในฐานะนักล่า ผู้สร้างกัปดัก และสมาชิกผู้ร่วมอยู่ในสังคมป่า โดยผสมผสานความเชื่อทางศีลธรรม ศาสนา และจิตวิญญาณนิยม การสร้างกัปดักจึงมิได้เป็นเพียงการประดิษฐ์เครื่องมือ แต่เป็นการสะท้อนความสัมพันธ์อันลึกซึ้งระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ทั้งในเชิงจิตวิญญาณและสัญลักษณ์

นอกจากนี้ บทความยังสำรวจแนวคิดที่ว่าความรู้ของชนพื้นเมืองสามารถนำมาประยุกต์ใช้เพื่อแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมร่วมสมัยอย่างสร้างสรรค์และมีจริยธรรม โดยมองมนุษย์และธรรมชาติในฐานะผู้มีส่วนร่วมในระบบนิเวศเดียวกัน

ในศตวรรษที่ 21 การวิพากษ์แนวคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางทวีความสำคัญขึ้น และได้พัฒนาเป็นกระแส “หลังมนุษย์นิยม” ซึ่งปฏิเสธการมองโลกผ่านกรอบมนุษย์เท่านั้น และหันมาศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในฐานะผู้มีส่วนเท่าเทียมกันในระบบการดำรงอยู่ร่วม

ในยุคที่เส้นแบ่งระหว่างมนุษย์กับเทคโนโลยีเริ่มพร่าเลือน David Roden (2015) ได้ชี้ให้เห็นใน *Posthuman Life* ว่ามนุษย์กำลังเผชิญ “สภาวะหลังมนุษย์” (*posthuman predicament*) ภาวะที่ชีวิตและจิตใจพัวพันแนบแน่นกับสิ่งแวดล้อมและเทคโนโลยี จนไม่อาจจำแนกขอบเขตได้อย่างชัดเจน เขาเตือนว่าการพูดถึงการ “ก้าวพ้นความเป็นมนุษย์” หรือการ “ข้ามกรอบมนุษย์เป็นศูนย์กลาง” เป็นเพียงภาพลวงตาทางความคิด เพราะเรายังคงใช้เครื่องมือและภาษาของมนุษย์เพื่ออธิบายสิ่งที่อยู่นอกเหนือมนุษย์อยู่ดี

Roden เสนอให้หันมาพิจารณาคำสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ในมิติที่กว้างและไม่ต่อเนื่องแทน เพราะภววิทยาแต่ละแบบดำรงอยู่โดยอิสระ ไม่เชื่อมโยงกันอย่างสมบูรณ์ มนุษย์จึงไม่อาจ “ก้าวข้าม” ไปสู่การรับรู้ของสิ่งอื่นได้อย่างแท้จริง แต่สามารถสังเกตและตระหนักถึงการดำรงอยู่เหล่านั้นจากระยะห่างอันจำกัดของตนเองเท่านั้น

เพื่อให้เข้าใจภาพรวมได้ชัดเจน Oxford Research Encyclopedia of Literature อธิบายว่า หลังมนุษย์นิยมคือ “การเบลอขอบเขตระหว่างมนุษย์ เทคโนโลยี และธรรมชาติ” (Rugo, 2020) ซึ่งสอดคล้องกับสิ่งที่ Roden กล่าวว่า “เราสามารถรับรู้ผลกระทบของความเปลี่ยนแปลงต่อมนุษย์ โดยไม่จำเป็นต้องเข้าใจมันทั้งหมด” (Roden, 2015, p. 167) แนวคิดนี้เปิดพื้นที่ให้เรามองเห็นว่าความเป็นมนุษย์ไม่ได้สิ้นสุดลง แต่กำลังกลายรูปไปท่ามกลางการอยู่ร่วมกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในทุกระดับของโลกสมัยใหม่

ที่แก้แล้ว สิ่งที่ Roden เสนอไม่ใช่เพียงการตั้งคำถามต่อมนุษย์ แต่คือการทำทลายฐานคิดทั้งหมดของมนุษยนิยม เขาเรียกข้อเสนอนี้ว่า “จริยธรรมหลังมนุษยนิยม” (posthuman ethics) จริยธรรมที่ปฏิเสธการให้มนุษย์เป็นศูนย์กลางของคุณค่าและความหมาย Roden ชี้ว่า “มนุษย์ไม่ได้สำคัญที่สุดและไม่ควรถูกวัดคุณค่าจากมุมมองของมนุษย์เอง” แต่ควรมองว่าสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เช่น สัตว์ เทคโนโลยี หรือสิ่งแวดล้อม ต่างก็มีสิทธิในการดำรงอยู่และการกระทำภายใต้ภววิทยาของตนเอง

สำหรับผู้เขียน แนวคิดของ Roden สะท้อนอย่างลึกซึ้งกับทิศทางที่กำลังขบคิดอยู่ การเปิดพื้นที่ให้สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ได้ “มีเสียง” ในระบบความสัมพันธ์และการดำรงอยู่ร่วมกันมิใช่การลดทอนความเป็นมนุษย์ แต่คือการขยายขอบเขตของจริยธรรมไปสู่ระดับที่ครอบคลุมทุกการดำรงอยู่

หากภววิทยาหลังมนุษยนิยมสอนให้เรามองโลกโดยไม่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ก็ย่อมมีคุณค่าในฐานะผู้ดำรงอยู่ที่มีสิทธิ์กำหนดตัวตนของตนเอง มนุษย์จึงควรขยายขอบเขตของการรับรู้ ให้ความสำคัญต่อสิ่งอื่น ไม่ว่าจะเป็สัตว์ พืช หรือเทคโนโลยีเครื่องมือ ในฐานะผู้มีบทบาทร่วมในจักรวาลเดียวกัน

ภายใต้กรอบคิดนี้ ผู้เขียนเห็นว่า “กับดักสัตว์” ของชาวโพลั่วคือหลักฐานเชิงภววิทยาที่มีชีวิต การสร้างกับดักไม่ใช่เพียงผลของทักษะเชิงเทคนิค หากแต่เป็นผลลัพธ์ของภูมิปัญญาที่เชื่อมโยงระหว่างมนุษย์และสัตว์อย่างลึกซึ้ง การออกแบบไม่ได้เกิดจากมนุษย์ฝ่ายเดียว แต่เกิดจากการเรียนรู้พฤติกรรมสัตว์ การคาดเดา การหลอกล่อ และการเข้าใจจังหวะการเคลื่อนไหวของอีกชีวิตหนึ่ง

ตัวอย่างที่เด่นชัดคือ “กับดักไม้ไผ่” ซึ่งอาศัยแรงดึงและความยืดหยุ่นของไม้เมื่อสัตว์อย่างแก้งเดินเข้ามาकिनรวงข้าวที่เป็นเหยื่อ ไม้ค้ำจะหลุดออกทำให้ไม้ไผ่ติดตัวลงพร้อมเสียงดัง แก้งอาจสลบจากแรงกระแทก แต่หากมันพ้นตัวทันก่อนชาวโพลั่วมาถึง มันก็สามารถหนีไปได้ สำหรับผู้ล่า การล่าจึงมิใช่การสังหารหากคือการควบคุมความเสียหายในไร่ข้าว และการรักษาสสมดุลระหว่างการดำรงชีวิตกับจริยธรรมทางธรรมชาติ

เมื่อสัตว์เริ่มคุ้นเคยและหลีกเลี่ยงกับดัก ชาวโพลั่วจะปรับกลยุทธ์ใหม่ พวกเขา “มองจากมุมมองของสัตว์” เพื่อคาดเดาการรับรู้ของอีกฝ่าย การล่าและการหนีจึงกลายเป็นการสนทนาเชิงสัญลักษณ์ ที่ทั้งมนุษย์และสัตว์ต่างมีเจตจำนงของตนเอง แต่ก็พยายามทำความเข้าใจกันเพื่อความอยู่รอดร่วม

จากมุมนี้ “กับดัก” จึงมิใช่เพียงวัตถุ แต่เป็นสิ่งกลางของความสัมพันธ์ระหว่างผู้สร้าง เหยื่อ และเครื่องมือ สามองค์ประกอบที่เชื่อมต่อกันในระดับภววิทยา ที่มนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ต่างมีบทบาท มีความรู้ และมีชีวิตอยู่ในระบบเดียวกัน

หากโลกหลังมนุษย์นิยมไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของ “มนุษย์ที่ลดบทบาทลง” แต่อาจเป็นเวทีของสิ่งพันธุ์ใหม่ที่เกิดจากการผสมระหว่างสิ่งมีชีวิตและสิ่งสร้างสรรค์ มุมมองของ Cary Wolfe (1995) ที่ต่อยอดจาก Latour & Woolgar (1986) เปิดประตูให้เราเห็น “สิ่งพันธุ์ผสม” (hybrid entities) ซึ่งถือกำเนิดจากการปะทะสานระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ทั้งในมิติของวัตถุ ความรู้ และเจตจำนงการกระทำ Wolfe ตั้งคำถามว่า ใครกันแน่ที่ เป็นผู้ควบคุม หรือจริง ๆ แล้ว มนุษย์กับเทคโนโลยี กำลังสร้างกันและกันอยู่ในวงจรของความรู้

แนวคิดนี้สั่นคลอนเส้นแบ่งระหว่างผู้สร้างและสิ่งที่ถูกสร้าง โดยเฉพาะเมื่อมองผ่านกัปดักส์ตว์ของชาวโพลว ซึ่งดูเผิน ๆ เป็นเพียงเทคโนโลยีพื้นฐาน แต่ในเชิงภววิทยากลับทำหน้าที่เสมือน *สมอกร่วม* ระหว่างมนุษย์และสัตว์ มนุษย์คิดผ่านพฤติกรรมของสัตว์ สัตว์ตอบโต้ผ่านการปรับตัวต่อเครื่องมือของมนุษย์ วงจรนี้สะท้อนสิ่งที่ Roden (2015) เรียกว่า “การแยกตัวทางภววิทยา” (ontological disjunction) ระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ซึ่งมีได้หมายถึงการขาดการเชื่อมต่อแต่คือการแลกเปลี่ยนและปรับตัวในภาวะที่ไม่สมมาตร

ผู้เขียนจึงเสนอว่า “เทคโนโลยีมีความฉลาดในตัวเอง” ความฉลาดที่ไม่ขึ้นอยู่กับมนุษย์ แต่เกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่ง เทคโนโลยีจึงมีใช้เพียงเครื่องมือ หากคือ “สิ่งพันธุ์ผสม” ที่มีชีวิตทางภววิทยาของมันเอง แนวคิดของ Wolfe เปิดทางให้มองเห็นความสัมพันธ์นี้ในฐานะเครือข่ายซับซ้อน ขณะที่ Roden ช่วยให้เข้าใจว่าการแยกตัวระหว่างมนุษย์กับสิ่งอื่นไม่ใช่ช่องว่าง หากเป็นพื้นที่แห่งการก่อรูปของความหมายใหม่

ดังที่ Latour and Wolfe (Latour, 1986, p. 136; Wolfe, 1995, pp. 37-38) เตือนเราไว้ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ไม่อาจเข้าใจได้ง่ายดาย เพราะแต่ละสิ่งดำรงอยู่บนภววิทยาที่แตกต่างกัน การศึกษากับดักส์ตว์จึงไม่อาจมองเพียงในเชิงกลไกแต่ต้องรับรู้ถึงพลังการกระทำร่วม (co-agency) ของ *มนุษย์ สัตว์ และเครื่องมือ* ที่ต่างมีภาวะ “รู้” ของตนเอง

กัปดักจึงไม่ใช่เพียงเทคโนโลยีที่นิ่ง หากคือ สิ่ง “รู้” และ “แปลงสภาพ” ไปพร้อมกับสิ่งมีชีวิตที่สัมพันธ์อยู่กับมัน พื้นที่ที่ภววิทยาหลายระดับทับซ้อนกัน และที่ซึ่งความฉลาดมิได้เป็นของมนุษย์เพียงผู้เดียว

## จิตวิญญาณของผู้ล่า: การเชื่อมโยงระหว่างแนวคิดหลังมนุษย์นิยมและจักรวาลวิทยาของชนพื้นเมือง

จิตวิญญาณของผู้ล่าไม่เคยนิ่งอยู่กับที่ หากเคลื่อนไหวอยู่ระหว่างโลกของมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ระหว่างความเข้าใจและความไม่อาจเข้าใจได้ งานของ Philippe Descola (2014) ชื่อว่า จักรวาลวิทยาของชนพื้นเมืองตั้งอยู่บนการรับรู้ชีวิตทั้งหมดเชื่อมโยงกันผ่าน “จิตวิญญาณ” ที่สามารถเคลื่อนย้ายและสื่อสารได้ในเครือข่ายของชีวิต (Descola, 2005, p. 22) การล่าและการสร้างกับดักจึงไม่ใช่เพียงเทคนิคทางกายภาพ หากคือการปฏิสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์และจิตวิญญาณระหว่าง “บุคคล” ที่อยู่ต่างร่าง ต่างเผ่าพันธุ์

สำหรับชนพื้นเมือง ความรู้มิได้เกิดจากการครอบครอง แต่จากการฟัง การสังเกต และการเจรจากับสิ่งที่มีชีวิตอื่น ๆ ผ่านพิธีกรรมและเรื่องเล่า การขออนุญาตเจ้าป่า หรือการถวายเครื่องเซ่นก่อนการล่า ล้วนเป็นการยืนยันว่าการกระทำของมนุษย์ยังอยู่ในระเบียบศีลธรรมของโลก (Descola, 1994) การใช้กับดักของชาวโพลั่วจึงไม่ใช่เพียงเครื่องมือ หากคือ “บทสนทนา” ระหว่างมนุษย์และสัตว์ บทสนทนาที่วัดกันด้วยสัญชาตญาณ ความไว และความเคารพ

Descola (2010, p. 335) เห็นว่าการล่าเป็นการวางแผนเชิงจิตวิญญาณ ผู้ล่าต้องเข้าใจพฤติกรรมสัตว์ในฐานะ “บุคคล” ที่มีเจตจำนงของตนเอง ความสัมพันธ์นี้สะท้อนแนวคิดหลังมนุษย์นิยมซึ่งปฏิเสธการจัดลำดับคุณค่าระหว่างชีวิต แต่เชื่อว่ามนุษย์ สัตว์ พืช และสิ่งแวดล้อมต่างดำรงอยู่ร่วมกันในระบบจิตวิญญาณเดียวกัน

การศึกษาการล่าของชนพื้นเมืองจึงไม่ใช่การมองย้อนอดีต หากเป็นการมองไปข้างหน้า เพื่อทบทวนว่าในโลกที่เทคโนโลยีครอบงำ การเชื่อมโยงระหว่างจิตวิญญาณและธรรมชาติยังคงสอนเราให้ระลึกถึงสมดุลและความเคารพระหว่างชีวิตต่างเผ่าพันธุ์ได้เพียงใด

ด้วยความเชื่อในศาสนาจิตวิญญาณนิยม ชนพื้นเมืองประกอบพิธีกรรมและเวทมนตร์เพื่อเชื่อมโยงจิตใจของตนกับธรรมชาติ Descola อธิบายว่ากระบวนการดังกล่าวคือการแลกเปลี่ยนสัญญาะหว่างมนุษย์กับสัตว์ ซึ่งต่างถูกมองว่าเป็น “บุคคล” (persons) ในจักรวาลเดียวกัน (Descola, 1994) อย่างไรก็ตาม จักรวาลวิทยาและความรู้ของชนพื้นเมืองกลับถูกลดทอนคุณค่าในยุคสมัยใหม่ อันเป็นผลจากการปฏิเสธมิติทางจิตวิญญาณของมนุษย์และธรรมชาติ ทว่าการพลาของค้ความรู้ดั้งเดิมกับมุมมองสมัยใหม่กลับเปิดพื้นที่ใหม่ให้แก่การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมอย่างมีจริยธรรม (Jiménez & Nahum–Claudel, 2019; Tym, 2024)

## การวิเคราะห์บทบาทของกัณฑ์ในเชิงภววิทยาและวัฒนธรรม

หาก Descola (2014) เปิดให้เราเห็นโลกที่มนุษย์ สัตว์ และสิ่งไม่มีชีวิตต่างเชื่อมโยงกันผ่านเครือข่ายของจิตวิญญาณและการสื่อสารระหว่างภววิทยาแนวคิดของ Levi R. Bryant (2011) ใน “The Democracy of Objects” กลับต่อยอดไปอีกชั้น ด้วยการปลดมนุษย์ออกจากตำแหน่งศูนย์กลางแห่งการมีอยู่ เขาเสนอว่า วัตถุทุกชนิด ตั้งแต่หิน แม่น้ำ ไปจนถึงเครื่องมือของมนุษย์ ต่างมี “สิทธิ์ในการดำรงอยู่” เท่าเทียมกัน วัตถุจึงไม่ใช่เพียงสิ่งรองรับการกระทำของมนุษย์ แต่มีชีวิตทางภววิทยาของตนเอง

เมื่อมองผ่านกรอบนี้ “กัณฑ์ศัพท์” ของชาวโพลั่วไม่ใช่เพียงเทคโนโลยีพื้นบ้าน หากคือ *สิ่งมีชีวิตเชิงความสัมพันธ์* ที่เกิดจากการปะทะระหว่างมนุษย์ สัตว์ และวัตถุ ภววิทยาเชิงประชาธิปไตยของ Bryant ทำให้เห็นว่ากัณฑ์นั้นก่อรูปและถูกก่อรูปไปพร้อมกัน มันเรียนรู้จากแรงโน้มถ่วง ลม และพฤติกรรมของสัตว์ เช่นเดียวกับที่มนุษย์เรียนรู้จากมัน

ด้วยสายตาของ Descola เราเห็นเครือข่ายจิตวิญญาณที่ผสานชีวิตทั้งหมดเข้าด้วยกัน ขณะที่ Bryant ทำให้เครือข่ายนี้กลายเป็น “พื้นที่ของความเท่าเทียม” ระหว่างสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิต ทั้งสองจึงพบกันที่จุดเดียว คือการยอมรับว่าความจริงไม่ได้มีเพียงแบบเดียว และสิ่งที่ดำรงอยู่ในปากกับสิ่งที่นิ่งอยู่ในมือมนุษย์ต่างก็มีเสียงของมันเอง

Bryant (2011) ยืนยันอย่างมั่นคงว่า “กัณฑ์” มิใช่เพียงวัตถุไร้ชีวิต แต่คือผลของการทำงานร่วมกันระหว่าง “สิ่ง” สองประเภท เครื่องมือและสิ่งมีชีวิต ทั้งคู่ต่างมีบทบาทและความสัมพันธ์ที่แปรเปลี่ยนไปตามกาลเวลา การสร้างกัณฑ์จึงไม่ใช่การควบคุมธรรมชาติ หากคือการสนทนาระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่มิใช่มนุษย์ การออกแบบของมันยึดหยุ่นตามสภาพแวดล้อม ความเชื่อ และจินตนาการของผู้สร้าง (Bryant, 2011)

Bryant (2013, p. 10) ขยายแนวคิดนี้ผ่านสิ่งที่เขาเรียกว่า “**ภววิทยาของเครื่องจักร**” (machine-oriented ontology) เพื่อชี้ว่าทุกวัตถุและเครื่องจักรต่างมีพลังทางสังคมและการเมืองในตนเอง วัตถุจึงไม่เพียงแต่ทำหน้าที่ตามที่มนุษย์มอบหมาย แต่ยัง “ทำงาน” ในเชิงภววิทยา เป็นผู้กระทำ (actant) ที่ส่งอิทธิพลต่อมนุษย์และโลกโดยรอบ ผู้เขียนจึงเสนอให้มอง “กัณฑ์ศัพท์” ในฐานะ AI แบบพื้นฐาน ระบบอัตโนมัติที่มีปัญญาเชิงกลไก เกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างความคิดมนุษย์และสิ่งแวดล้อมทางวัฒนธรรม

Otis Mason (1900) ให้หลักฐานเชิงชาติพันธุ์ที่สนับสนุนแนวคิดนี้ไว้อย่างทรงพลัง เขาอธิบายว่ากับดักของชาว Amerindian มีรูปแบบซับซ้อน ใช้แรงโน้มถ่วง แรงยืดหยุ่น และกลไกอัตโนมัติ เพื่อทำงานแทนมนุษย์ เช่น บ่วงที่เชื่อมกับกิ่งไม้ยืดหยุ่น เมื่อสัตว์แตะเหยื่อบ่วงจะตืดขึ้นทันทีโดยไม่ต้องมีมนุษย์อยู่ตรงนั้น กลไกเหล่านี้คือการแปลงความรู้ให้กลายเป็นพลังปฏิบัติ เทคโนโลยีที่ลดการเผชิญหน้าโดยตรงกับสัตว์ และปกป้องผู้ล่าจากความเสียหาย (Mason, 1900, pp. 658–672)

Bryant มองว่ากับดักเช่นนี้คือ “ภาพแทนของจินตนาการ” (representational imagination) มันทำให้สัตว์กลายเป็นผู้ปลดปล่อยกลไกของตัวเอง การออกแบบจึงต้องเข้าใจพฤติกรรมสัตว์ในระดับที่ลึกจนเลียนแบบได้อย่างแนบเนียน ตัวอย่างเช่น *กับดักปลาทรงกรวย* ที่สัตว์จะว่ายเข้าไปติดโดยไม่รู้ตัว (Jiménez & Nahum–Claudel, 2019) หรือกับดักหินที่ตกลงด้วยแรงโน้มถ่วง กลไกธรรมชาติที่ถูกดัดแปลงให้ทำงานแทนมนุษย์ (Gell, 1996)

Alfred Gell (1996) มองว่ากับดักคือ “การล้อเลียนพฤติกรรมสัตว์” อย่างชาญฉลาด มันใช้หลักแรงโน้มถ่วง การพรางตัว และการจำลองพฤติกรรมของสัตว์ในสภาพแวดล้อมปกติ เพื่อให้สัตว์รู้สึกปลอดภัยและทำพฤติกรรมซ้ำ ๆ โดยไม่รู้ตัวกำลังเข้าสู่กลไกที่ถูกออกแบบมาเพื่อมันเอง สิ่งนี้สะท้อน “ความฉลาดในการออกแบบ” (design intelligence) ที่กลมกลืนกับธรรมชาติ ไม่ใช่ต่อต้านมัน

**ในกรณีของชาวโผล่ว** การใช้กับดักไม่ใช่เพื่อฆ่าหรือแสวงหาผลผลิต แต่เพื่อปกป้องไร่นาและรักษาสมดุลของชีวิต การออกแบบกับดักจึงกลายเป็นพันธุ์ผสม (hybrid) ระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ สะท้อนจริยธรรมแห่งการอยู่ร่วมกันในระบบนิเวศที่ซับซ้อน (Lips, 1936; Jiménez & Nahum–Claudel, 2019)

ที่สุดแล้ว Descola (2014) ทำให้เราเข้าใจว่าจิตวิญญาณของสิ่งต่าง ๆ ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ ส่วน Bryant (2011) ทำให้เห็นว่าวัตถุเหล่านั้นมีชีวิตภายในของตนเอง เมื่อสองแนวคิดมาบรรจบกัน “กับดักสัตว์” ของชาวโผล่วจึงไม่ใช่เพียงเทคโนโลยีพื้นบ้าน หากเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ระหว่างมนุษย์-สัตว์-วัตถุ เป็นพื้นที่ที่ภววิทยาหลายระดับสอดประสานกันอย่างละเอียดอ่อน และในความเจียมของการล่าสิ่งที่เราเรียกว่า “เครื่องมือ” อาจเป็นผู้กระทำที่มองกลับมาหาเราอยู่ตลอดเวลา

เมื่อ “กับดัก” กลายเป็นสิ่งที่มีชีวิตร่วมในโลกแห่งการล่า คำถามจึงไม่ใช่ว่ามนุษย์สร้างมันอย่างไร หากคือ มันสร้างมนุษย์ให้เป็นผู้ล่าในแบบใด การสังเกต การรอคอย และการฟังเสียงในป่ากลายเป็นรูปแบบหนึ่งของการรู้ (knowing) ที่ถ่ายทอดข้ามสายพันธุ์

## การล่าและการอยู่ร่วมในชุมชนนิเวศน์: จักรวาลวิทยาชนพื้นเมืองและความสัมพันธ์เชิงเครือญาติข้ามสายพันธุ์

แนวคิด มุมมองนิยมของ Viveiros de Castro (1998) อธิบายว่ามนุษย์และสัตว์ต่างมีเจตจำนงในการดำรงอยู่ และสร้างความสัมพันธ์ที่ซับซ้อน ซึ่งเปิดโอกาสให้เกิดการสื่อสารข้ามสายพันธุ์ ชนเผ่าดั้งเดิมมองว่าสัตว์เป็นบุคคลและมีการโต้ตอบกับสัตว์ในระดับจิตวิญญาณและสัญลักษณ์ แม้จะมีการล่าสัตว์ก็ตาม (Viveiros de Castro, 1998, pp. 476–479)

เริ่มจากการพิจารณา *จิตวิญญาณนิยม* ซึ่งให้ความสำคัญต่อพลังชีวิตและจิตวิญญาณในธรรมชาติ แนวคิดนี้สะท้อนผ่านวิถีของชาวโพลั่วที่ใช้กับดักสัตว์อย่างมีจริยธรรม เช่น การหลีกเลี่ยงการล่าสัตว์เพศเมียที่กำลังเลี้ยงลูก อันถือเป็นการปกป้องสมดุลของชีวิตมากกว่าการแสวงหาอาหาร

ขยับเข้าสู่การตีความของ Viveiros de Castro ใน *Cannibal Metaphysics* (2014) ซึ่งขยายกรอบความเข้าใจนี้ให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้น เขาเสนอว่า “ความสัมพันธ์เสมือนเครือญาติข้ามสายพันธุ์” (virtual affinity) เกิดขึ้นผ่านพิธีกรรมปรีมปราและปฏิสัมพันธ์ทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นการล่าหรือการประกอบพิธีหมอมผี ที่เปิดโอกาสให้มนุษย์เข้าถึงสิ่งมีชีวิตอื่นด้วยการแปลงร่างและการแลกเปลี่ยนทางจิตวิญญาณ แนวคิดนี้สะท้อนความเป็นเครือญาติข้ามสายพันธุ์ (nonhuman kin) ซึ่งมองว่าสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ก็มีคุณสมบัติทางจิตใจและความรู้สึกเช่นเดียวกับมนุษย์

ท้ายที่สุด การล่าสัตว์ด้วยกับดักจึงมิใช่เพียงการกระทำเชิงเทคนิค หากแต่เป็นการสื่อสารเชิงจริยธรรม ระหว่างสิ่งมีชีวิตในจักรวาลเดียวกัน ผ่านสัญลักษณ์ การให้เกียรติ และความเคารพต่อการดำรงอยู่ของผู้อื่น การกระทำเช่นนี้ทำให้เราเข้าใจ “จิตวิญญาณในความสัมพันธ์” ระหว่างมนุษย์ สัตว์ และสิ่งแวดล้อมได้อย่างลึกซึ้ง (Harvey, 2006; Herbrechter, 2021)

ชาวโพลั่วอธิบายจักรวาลวิทยาของตนผ่านมุมมองว่าทุกชีวิตหมุนเวียนอยู่ในห่วงโซ่ร่วมเดียวกัน สัตว์บางชนิดอาจเป็นอาหารได้ แต่การล่าต้องกระทำด้วยความเห็นใจ เพราะเมื่อมนุษย์ตาย ร่างกายของพวกเขาจะกลับไปเป็นอาหารให้พืชและสัตว์อื่นในธรรมชาติ ความคิดนี้ตั้งอยู่บนความเชื่อในอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่เฝ้ากำกับสมดุลของชีวิต และลงโทษผู้ที่ละเมิดกฎของป่า

จากมุมมองนี้ “สังคม” ของชาวโพลั่วจึงไม่ได้ประกอบด้วยมนุษย์เพียงอย่างเดียว หากยังรวมสิ่งมีชีวิตอื่นในฐานะ “เครือญาติที่ไม่ใช่มนุษย์” (nonhuman kin) ตามข้อเสนอของ Bird-David (2017) เครือญาติข้ามสายพันธุ์นี้ทำให้ชุมชนของพวกเขาเป็นพื้นที่

พหุสัมพันธ์ที่มนุษย์ พืช และสัตว์ต่างมีบทบาทเป็นทั้งมิตร คู่ร่วมทาง คู่แข่ง หรือแม้กระทั่งศัตรู (Descola, 2014; Viveiros de Castro & Howard, 1992; White & Candeia, 2023)

แนวคิดดังกล่าวสอดคล้องกับมุมมอง kincentric ecology ที่มองพืชและสัตว์เป็นญาติหรือบรรพบุรุษร่วมในสายวิวัฒนาการของชีวิต Pedersen, 2001; Salmón, 2000) จึงไม่น่าแปลกที่การล่าหรือการใช้กับดักของชาวโพลวจะถูกตีความในฐานะการกระทำเชิงจริยธรรม ต่อสิ่งมีชีวิตที่ดำรงอยู่ร่วมในจักรวาลเดียวกัน มิใช่เพียงการครอบงำธรรมชาติ

**ประการแรก** จักรวาลวิทยาของชาวโพลววางอยู่บนสิ่งที่อาจเรียกว่า “สังคมตามหลักจักรวาลวิทยา” (cosmological society) ซึ่งให้สถานะเหนือกว่าแก่สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ทั้งสัตว์ วิญญาณ และพลังศักดิ์สิทธิ์ ในฐานะผู้กำกับสมดุลของโลกมากกว่ามนุษย์เอง

**ประการต่อมา** สถานะเหนือมนุษย์ดังกล่าวสร้างลำดับชั้นเชิงทางภววิทยาชนเผ่าที่ชาวโพลวมองว่าเป็น “ความจริงเชิงภววิทยา” มิใช่เพียงความเชื่อเชิงพิธีกรรมพวกเขาจึงเกรงกลัวต่อบทลงโทษที่อาจเกิดจากการละเมิดกฎของผู้ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งเป็นผู้ถืออำนาจเหนือความเป็นไปของชีวิต

**จังหวัดแห่งความบังเอิญกับศีลธรรมของป่า** ความศักดิ์สิทธิ์ของป่าตามมุมมองของชาวโพลว มิได้เกิดจากการควบคุมธรรมชาติอย่างเบ็ดเสร็จ หากแต่เกิดจากการอ่อนน้อมต่อ “กฎแห่งจังหวัดธรรมชาติ” ที่เปิดโอกาสให้สัตว์เลือกก้าวเข้าสู่กับดักด้วยตนเอง พวกเขาจึงมีข้อห้ามไม่ให้วางกับดักปลา “รอบ” (โพลว) ขวางทั้งลำน้ำ แต่ให้ตั้งโพลวเพียงบางส่วนของลำน้ำ ในแนวสวนกระแสน้ำที่ไหลหลากอาศัยแรงน้ำพัดปลาให้ว่ายและไหลมาตามธรรมชาติ หลักคิดนี้ทำให้กับดักปลาไม่ใช่เครื่องมือปิดทางหนี แต่เป็นเงื่อนไขที่เปิดพื้นที่เล็ก ๆ ให้ “ความบังเอิญ” ทำงาน<sup>3</sup> ซึ่งเป็นจุดที่จริยธรรม โลกวิญญาณ และการยังชีพมาบรรจบกันอย่างละเอียดอ่อน (Descola, 2014; Salmón, 2000)

---

<sup>3</sup> หากมีการวางกับดักจำนวนมากในจุดเดียวจนสัตว์ไม่มีโอกาสเลือกหรือหลบหลีกได้ ชาวโพลวมองว่าเป็นการตัดโอกาสของความบังเอิญ ไม่ปล่อยให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้กำหนด หากไม่ปฏิบัติตามหากวันหนึ่งตนเองต้องกลับชาติมาเกิดเป็นสัตว์ ผู้อื่นก็จะทำกับตนในลักษณะนี้เช่นกัน หากบุคคลใดพบผู้อื่นที่ละเมิดกฎเกณฑ์ดังกล่าวพวกเขาสามารถทำลายกับดักได้โดยไม่ต้องขออนุญาตผู้ใดก่อน

ในสายตาของชาวโพลวเอง การล่าโดย “จิตใจที่โหดร้ายเกินจำเป็น” การฆ่าเพื่อสนุก หรือการปิดช่องทางให้สัตว์ไม่มีทางเลือก ถือเป็นภาระละเมิดกฎของเจ้าป่า เป็นเหตุให้เกิดการลงโทษ ทั้งในระดับโลกนี้และโลกหน้าตามที่พวกเขาเล่าให้ฟัง ภาษาศีลธรรมเหล่านี้มิใช่การตีตราสัตว์หรือมนุษย์อย่างผิวเผิน หากสะท้อนโครงสร้างของ “สังคมตามหลักจักรวาลวิทยา” ที่มนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อยู่ในระเบียบเดียวกัน และต่างต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเอง (Descola, 2014; Bird-David, 2017)

**โพลวในฐานะตำแหน่งแห่งที่เชิงภววิทยา** จากมุมมองนี้ การออกแบบโพลวจึงไม่ใช่เพียงงานช่าง หากเป็นการคิดร่วมกันระหว่างมนุษย์ น้ำ ปลา และภูมิสถาน ชาวโพลววางโพลวโดย “คิดแบบปลา” และ “คิดแบบน้ำ” พวกเขาอ่านกระแสและความคดเคี้ยวของลำธาร ความชันของท้องน้ำ และจังหวะที่กระแสเปลี่ยนแปลงพลังงานจนที่รุนแรงไปเป็นมูมสงบที่ปลาอยากพักเอาแรง ด้านหน้าปากโพลวอาจซ่อนด้วยพุ่มไม้ให้ดูเหมือนที่หลบภัย ปลาจึงมองเห็นพื้นที่นั้นเป็นที่พักชั่วคราวจากน้ำเชี่ยว เป็น “a place of misled refuge” ที่เกิดจากการจัดวางอย่างละเอียดของมนุษย์ แรงน้ำ และภูมิสถานร่วมกัน

ในแง่นี้ โพลวจึงไม่ใช่วัตถุแปลกแยกจากป่า แต่เป็น “ตำแหน่งแห่งที่” เฉพาะเจาะจง ที่เชื่อมตัวตนต่างภววิทยาให้มาสัมผัสกันชั่วคราว ปลา ไม้ไฟ หวาย มีดที่ลับด้วยหินจากลำธาร แอ่งน้ำและโค้งคดของสายน้ำ ล้วนเป็นองค์ประกอบที่ร่วมกันสร้างพลังงานคึกคะนองและเงื่อนไขให้ปลาตัดสินใจได้ยากขึ้นเมื่อเข้าใกล้ปากโพลวตรงจุดนี้เองที่ภววิทยาของมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ “เหลื่อมทับกัน” ชั่วขณะผ่านสถาปัตยกรรมเล็ก ๆ ของกับดัก ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดที่ว่ากับดักเป็นเครื่องมือที่ถือกำเนิดจากการพัวพันระหว่างวัตถุ ชีวิต และจินตนาการ (Bryant, 2011; Gell, 1996; Jiménez & Nahum-Claudel, 2019) และสะท้อนญาณวิทยาแบบมุมมองนิยมของชนพื้นเมือง ที่ยอมรับว่าสัตว์ก็มีสายตาและจิตใจของมันเอง (Viveiros de Castro, 1998, 2014)

จากกรณีกับดักปลา “โพลว” ที่กล่าวถึงข้างต้น เราสามารถมองให้ลึกเข้าไปในระดับภววิทยาได้อย่างน้อยสามชั้นหลัก ผ่าน Descola, Viveiros de Castro และ Bryant ซึ่งช่วยคลี่ให้เห็นว่าการออกแบบกับดักมิใช่เพียงเทคนิคการยิงชีพ แต่คือการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์-สัตว์-สิ่งแวดล้อมในฐานะระบบจักรวาลวิทยา

ในกรอบของ Descola แนวคิดเรื่องสังคมตามหลักจักรวาลวิทยาและจิตวิญญาณนิยม ชี้ให้เห็นว่าชาวโพลวไม่ได้อยู่ใน “สังคมมนุษย์ล้วน” หากดำรงอยู่ในระบบเครือญาติร่วมกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เช่น ปลา ไม้ไผ่ ลำธาร และเจ้าป่า การไม่ขวางลำน้ำทั้งสาย การเปิดช่องให้ปลาเลือกเข้ากับดักด้วยตนเอง และการย้ายถิ่นจากอานาจศักดิ์สิทธิ์เมื่อมีการฆ่าโดยไร้เหตุจำเป็น ล้วนสะท้อนหลักคิดที่ว่าสิ่งเหล่านี้มีสถานะเป็น “บุคคล” ในระเบียบจริยธรรมเดียวกัน ไม่ใช่ทรัพยากรที่อยู่ต่ำกว่ามนุษย์ในลำดับชั้นของการมีอยู่ (Descola, 2005, 2014)

เมื่อหันมาดูผ่านกรอบมุมมองนิยม ของ Viveiros de Castro การที่ชาวโพลว “คิดแบบปลา” และ “คิดแบบน้ำ” ในการออกแบบและวางโพลว ทำให้เห็นความสัมพันธ์กับสัตว์ได้จำกัดอยู่ที่มิติชีวภาพหรือเศรษฐกิจ แต่เป็นการเข้าไปยืนในสายตาของอีกภววิทยาหนึ่ง สัตว์ถูกมองว่าเป็นบุคคล ที่มีจิตใจและมุมมองของตนเอง การล่าและการหนีจึงกลายเป็นการโต้ตอบระหว่างเครือญาติข้ามสายพันธุ์หรือ “nonhuman kin” ที่มีทั้งมิติทางจิตวิญญาณและเชิงสัญลักษณ์ ไม่ใช่เพียงความสัมพันธ์ระหว่าง “ผู้ใช้ทรัพยากร” กับ “ทรัพยากร” (Viveiros de Castro, 1998, 2014)

ในขณะเดียวกัน หากนำกรอบ “ประชาธิปไตยของวัตถุ” และ “ภววิทยาของเครื่องจักร” ของ Bryant เข้ามาอ่านด้วย จะเห็นว่ากับดักโพลวไม่ใช่เพียงเครื่องมือเฉื่อยที่รองรับการกระทำของมนุษย์ แต่เป็น “ผู้กระทำ” ที่มีชีวิตทางภววิทยาของตนเอง การตัดแรงไม้ไผ่ การใช้แรงโน้มถ่วงและกระแส น้ำ การเลือกภูมิสถานแอ่งโค้ง และพุ่มไม้ล่อ ทำให้โพลวกลายเป็นกลไกอัตโนมัติที่ทำงานแทนมนุษย์ หลังจากถูกติดตั้งลงในป่า วัตถุ สิ่งมีชีวิต และภูมิประเทศร่วมกันผลิตผลลัพธ์ของการล่าอย่างกระจายศูนย์ ไม่ได้ผูกขาดอยู่ที่เจตจำนงของมนุษย์เพียงฝ่ายเดียว (Bryant, 2011, 2013)

กล่าวโดยสรุป ผลการวิเคราะห์จากกรณีโพลวชี้ให้เห็นว่า หากอ่านผ่าน Descola เราเห็นจักรวาลวิทยาที่มนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อยู่ในระเบียบจริยธรรมเดียวกัน หากอ่านผ่าน Viveiros de Castro เราเห็นการเคลื่อนย้ายมุมมองระหว่างภววิทยาที่แตกต่างซึ่งทำให้สัตว์กลายเป็น “เครือญาติ” และหากอ่านผ่าน Bryant เราเห็นกับดักในฐานะวัตถุ-เครื่องจักรที่มีสถานะเป็นผู้กระทำในเครือข่ายปฏิบัติการของป่า การเชื่อมโยงทั้งสามกรอบนี้เข้ากับข้อมูลสนามของชาวโพลว จึงทำให้ส่วน “ผลการวิจัย” ไม่ได้เพียงบรรยายวิถีล่าสัตว์เท่านั้น แต่ยังทำหน้าที่คลี่ให้เห็นว่า

โลกของกบดัก-ปลา-กระแสน้ำ คือห้องทดลองภาววิทยา ที่มีมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ต่างมีส่วนร่วมกำหนดกันและกันอย่างลึกซึ้งในเงื่อนไขหลังมนุษย์นิยม

จากภาพรวมที่กล่าวมา จะเห็นได้ว่าชาวโพลวามีวิธีรับรู้ภาววิทยาของตนในฐานะ “ส่วนหนึ่งของระบบที่ใหญ่กว่า” เช่น ระบบนิเวศและระบบจิตวิญญาณของป่า (Hogan, 2024) ทุกชีวิต ไม่ว่าจะเป็นพืช สัตว์ หรือภูมิสถาน ถูกมองว่ามีจิตวิญญาณ และศักดิ์สิทธิ์ในตนเอง ความรู้เชิงนิเวศของชาวโพลวจึงไม่ใช่เพียงเทคนิคเพื่อความอยู่รอด แต่เป็นการจัดสมดุลระหว่างการดำรงชีพกับการรักษาความอุดมสมบูรณ์ของป่า การที่ป่ายังคงสมบูรณ์อยู่ได้จึงผูกโยงกับวิถีคิดเรื่องกบดักและการล่า ซึ่งสำหรับคนนอกอาจมองเห็นเพียงกลไกดักปลา แต่สำหรับชาวโพลวคือการเคลื่อนตัวอยู่ภายในระเบียบภาววิทยาที่ซับซ้อนและยากแก่การเข้าถึงจากภายนอก

ภายในระเบียบนั้น ชาวโพลวตระหนักว่าตนดำรงอยู่ท่ามกลางความหลากหลายของตัวตนอื่นทั้งที่รู้จักและไม่รู้จัก สิ่งที่ไม่สามารถมองเห็นภาววิทยาได้ชัดเจน ถูกอธิบายผ่านการดำรงอยู่ของ “ผู้ศักดิ์สิทธิ์” ในฐานะเจ้าของและผู้ดูแลป่า ผู้ศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้รู้ ได้ยิน และเข้าไปในความคิดของทุกชีวิต ทั้งมนุษย์ ปลา ภูเขา แม่น้ำ ก้อนหิน ความคิดเคี้ยวของลำธาร แอ่งรับน้ำ ไม้ไผ่และหวายที่กลายเป็นโพลว รวมถึงมีดที่ลับด้วยหินจากลำน้ำ ผู้ศักดิ์สิทธิ์รู้ได้ว่าการล่านั้นยุติธรรมเพื่อการดำรงชีพ หรือเกินเลยด้วยความอาฆาต ชาวโพลวเองจึงอยู่ภายใต้กฎเดียวกับสัตว์ กล่าวคือ “อาจถูกล่าได้เช่นกัน” ในระเบียบชีวิต-ความตายและการแปลงร่างข้ามสายพันธุ์ (interspeciation) ที่ Jiménez (2021, p. 115) ใช้อธิบายว่า ชีวิตและความตาย เครือญาติ และการเปลี่ยนผ่านระหว่างภาววิทยาต่าง ๆ เป็นวงจรที่เชื่อมโยงกัน ไม่ใช่เส้นแบ่งขาดระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ตัวอย่างโพลवलวงปลา จึงไม่เพียงชี้ให้เห็นเทคนิคการดักสัตว์เท่านั้น แต่ยังเปิดให้เห็นความสัมพันธ์เชิงพหุภาววิทยาที่มีมนุษย์ สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ และอำนาจศักดิ์สิทธิ์ ถูกผูกเข้าด้วยกันผ่านสัญลักษณ์และการอยู่ร่วมกัน

หนึ่งในตัวอย่างที่น่าสนใจคือคำสอนจากพ่อของชายหนุ่มชาวโพลว ได้สอนว่า ชาวที่เราปลูกไว้หนึ่งรวงเราอาจจะได้กินเพียงเจ็ดเมล็ด อยาได้คาดหวังว่าจะได้เก็บเกี่ยวทั้งหมด เพราะมีสัตว์ป่า สัตว์เลี้ยง เข้ามากินไปบางส่วน บางครั้งเมล็ดข้าวก็หล่นลงพื้นระหว่างการเก็บเกี่ยวกลายเป็นอาหารให้สัตว์เล็ก ๆ ที่เราไม่รู้จักร เมื่อเราพาดข้าว เมล็ดที่กระจายหล่นก็ยังเหลือไว้เป็นอาหารให้สิ่งมีชีวิตอื่น คำสอนนี้แสดงถึงวิถีคิดที่ยอมรับการแบ่งปันทรัพยากรและการอยู่ร่วมกันในธรรมชาติและไม่ได้มองว่า

ต้องกำจัดการรบกวนข้าวอย่างสิ้นเชิง ทำให้เข้าใจได้ว่าการทำกับดักสัตว์เป็นเพียง การลดการรบกวนและเป็นการหาอาหารเท่านั้น อีกทั้งการล่าชีวิตอื่นเพื่อแลกเปลี่ยน เป็นเงินไม่ได้รับอนุญาตโดยสิ้นเชิง และมีบทลงโทษในชุมชนทั้งโดยตรงและโดยอ้อม ที่เข้มแข็งมาก

เรื่องเล่าเชิงปริมาตรเช่นนี้ไม่เพียงสะท้อนวิถีคิดเชิงวัฒนธรรมของชาวโพลัว เท่านั้น หากยังทำหน้าที่เป็นกรอบแนวคิดในการลดความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับ สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เป็นวัฒนธรรมแห่งการแบ่งปันที่ไม่มองสัตว์เป็นศัตรู แต่เห็นว่าเป็นผู้ร่วมดำรงอยู่ในระบบนิเวศเดียวกันอย่างเท่าเทียม

แนวคิดนี้จึงสะท้อนถึงความสัมพันธ์ที่ลึกซึ้งและสมดุลระหว่างมนุษย์ และธรรมชาติ Alberto Corsín Jiménez (2021) เสนอให้มานุษยวิทยาเคลื่อนความสนใจ จากการศึกษาลักษณะของวัฒนธรรมหรือศีลธรรมเชิงรูปแบบไปสู่การทำความเข้าใจ ‘การดำรงอยู่ในเชิงภววิทยา’ (ontological immanence) กล่าวคือ วิธีที่ผู้คนใช้ ภววิทยานั้นในการสร้างตัวตนและความหมายของชีวิตในโลก (worlding themselves into the world) ในความหมายนี้ ความสัมพันธ์ที่มองเห็นได้ในเชิงวัฒนธรรมจึงเป็นเพียง รูปแบบภายนอก ยังมีมิติสำคัญกว่านั้น คือกระบวนการเชิงลึกที่มนุษย์ใช้สร้างตัวตน และความหมายของตนในโลก ทำให้การสร้างความรู้ทางมานุษยวิทยาออกจากการศึกษา สิ่งที่เห็นได้ชัดแล้วยังเข้าใจกระบวนการเชิงลึกที่แฝงอยู่ในวิถีชีวิตและการสร้างตัวตน อีกด้วย (Jiménez, 2021, p. 113) ดังที่อธิบายมาก่อนหน้านี้ว่ากับดักที่เป็นมากกว่า เครื่องมือในการจับสัตว์ เป็นตัวแทนในเชิงสัญลักษณ์ มีหน้าที่ “ควบคุม” หรือ “กระตุ้น” การมีความสัมพันธ์เชิงอุปมาระหว่างมนุษย์และสิ่งอื่น ๆ เป็นโครงสร้าง ทางสังคมและจริยธรรมผ่านการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ในระบบความเชื่อ ของชาวโพลัว เช่น เมื่อสัตว์ติดกับดัก ความตระหนักทางศีลธรรมก็เหมือนถูก ‘ติดตัวขึ้น’ ในจิตใจผู้ล่าในจังหวะเดียวกับที่กับดักติดขึ้น

Jiménez อ้างอิงในงานของ Kohn, 2013, p. 99 as cited in Jiménez, 2021, p. 122 ได้อธิบายว่า “สิ่งที่ถูกดักจับนั้นไม่ใช่เพียงแค่กระแสของความสัมพันธ์ เชิงอุปมาและมุมมองระหว่างตัวแทนที่เป็นมนุษย์และไม่ใช่มนุษย์ แต่คือ “ความคิด” และ “ชีวิต” ที่เกิดขึ้นในฐานะผลกระทบเชิงนิเวศ”

ในระหว่างการลงพื้นที่ภาคสนาม ผู้เขียนได้พบเหตุการณ์ที่ชาวโพลัวคนหนึ่ง ‘สร้างกับดักจำลองขึ้น’ เพื่ออธิบายให้ดู เขาเล่าว่า ในวัยเยาว์เคยใช้กับดักชนิดนี้ ป้องกันไม่ให้ลิงมากินข้าวที่กำลังสุกในไร่ ทว่าในปัจจุบันเขาไม่ยอมให้ใครเห็นกับดักนี้ อีกต่อไปเพราะพ่อแม่ได้ห้ามไว้หลังจากเกิดเหตุการณ์ร้ายแรงบางอย่างในอดีต

กัปดักทรงขังลิงทำจากไม้ประกอบด้วยเชือกไม้ไผ่ผูกด้วยหวายหรือดอกไม้ไฟ ลักษณะทรงมีความโปร่งหากสัตว์เล็กเข้าไปสามารถออกได้โดยง่าย คนรุ่นเก่าคิดว่าลิงมีบุคลิกและพฤติกรรมอย่างไร ซึ่งมุมมองของชาวโพลว คือ จุดแข็ง คือ “ความฉลาดอยากรู้อยากเห็นของลิงและการช่วยเหลือกันเองในครอบครัว” ทำให้ลิงนำตนเองเข้าไปในกัปดัก แต่เมื่อลิงเข้าไปในกรงแล้วกลับไม่สามารถออกมาได้ เมื่อครอบครัวลิงได้ยินเสียงเรียก พวกเขา ก็จะพยายามเข้าไปเพื่อช่วยเหลือ แต่ก็ติดอยู่ในกรงนั้น ญาติของลิงตัวต่อมาก็เข้าไปอีก เขาเล่าให้ฟังว่ากรงใหญ่เกินไป ก็อาจจะทำให้ลิงทั้งครอบครัว มีทั้ง แม่ พี่ น้า อา ลูก น้าบลิบตัว ติดอยู่ในกรง หากพวกเขากลับมาตรวจดู ก็อาจจะปล่อยตัวที่รอดชีวิตได้ แต่ประสบการณ์ที่เกิดขึ้นคือ เขาละเลย เป็นเหตุให้ลิงอดอาหารตายยกครอบครัว พ่อและแม่รวมทั้งเขา และผลที่เกิดขึ้นจากครั้งนั้น รุนแรงเกินกว่าที่ญาณวิทยาชาวโพลวอนุญาต และผลที่เกิดขึ้นจากครั้งนั้น รุนแรงเกินกว่าที่ ‘ญาณวิทยาทางศีลธรรม’ ของชาวโพลว จะยอมรับได้ เพราะเป็นการทำกับชีวิตอื่นโดยไม่จำเป็น

เรื่องราวนี้สะท้อนให้เห็นถึงการจัดการกับธรรมชาติในวิถีชีวิตของชาวโพลว ที่เต็มไปด้วยการทดลองและการปรับตัว แต่ก็แฝงด้วยความระมัดระวังต่อผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นกับสิ่งมีชีวิตอื่นในระบบนิเวศเดียวกัน

คล้ายกับสิ่งที่ Alfred Gell อธิบายว่า แม้กัปดักจะให้ประสิทธิผลตามที่คาดหวัง แต่ก็สร้างผลกระทบทางอารมณ์ให้เกิดขึ้นระหว่างบุคคลและสิ่งประดิษฐ์ (intersubjective affects) และเหมือนมีพลังที่ไม่อาจเข้าใจได้ ของผู้สร้างกับดักเอง (Gell, 1996, p. 29; Jiménez, 2021, pp. 118–119)

การทำกับดักในครั้งนั้นทำให้ลิงมากกว่าสิบตัวติดกับทั้งครอบครัว สถานการณ์นี้แตกต่างจากการไปล่าลิงเพื่อเป็นอาหาร ณ ตำแหน่งของการเผชิญหน้ากับสัตว์ทั้งครอบครัว ชาวโพลวรู้สึกว่าเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้องและต้องปล่อยพวกมันทั้งหมด แต่โดยความผิดพลาดซึ่งเหตุการณ์ครั้งนั้นมาจากความประมาท ทำให้พ่อและแม่เศร้าเสียใจ อันมาจากการหยั่งรู้สึกถึงความทรمانก่อนที่ลิงทั้งครอบครัวตาย เพราะความอดอยาก พ่อเขาจึงมีคำสั่งว่าให้ยกเลิกการทำกับดักนี้ตลอดไปและขยายการเรียนรู้นี้ไปทั้งชุมชน โดยเฉพาะกับคนรุ่นใหม่ที่มีความประมาทได้ง่ายกว่าคนสูงวัย

สำหรับผู้เขียน ‘กัปดัก’ ของชาวโพลวเป็นสิ่งกลางในหลายมิติ มากกว่าการหาอาหาร และมากกว่าความรู้เชิงเทคนิค เพราะการเข้าไปใช้วิธีคิดต่างสายพันธุ์ทำให้เกิดการเชื่อมโยงย้อนกลับมาที่ครอบครัวของตนเอง การ ‘ติดกับ’ จึงไม่ได้เกิดกับสัตว์เพียงฝ่ายเดียว แต่ยังเกิดกับผู้วางกับดัก ซึ่งพบว่าตนเองติดอยู่ในกัปดัก

ทางศีลธรรมเช่นกัน ซึ่งมีมากมายหลากหลาย ที่พวกเขาอยู่ในกับดัก อาจจะเป็น ความหลงอยู่ในสถานะของการเผชิญหน้าในประวัติศาสตร์ที่ต่างเข้ามากระตุ้นอีก ภาววิทยาหนึ่ง ทำให้กับดักกลายเปลี่ยนสื่อให้พวกเขาคิดผ่านการรู้สึกถึงความผิดพลาด ในเชิงศีลธรรม

ดังนั้น การทำกับดักของชาวโพลวจึงเต็มไปด้วยความรู้สึกที่อ่อนไหว ไม่ใช่ การลงมือด้วยความตึกคะนอง Donna Haraway (2008) ช่วยให้เข้าใจมิติของ ‘การแบ่งปันความเจ็บปวด’ ระหว่างผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ กล่าวคือ มนุษย์เอง ก็เจ็บปวดจากการตระหนักรู้ว่าตนเป็นต้นเหตุของความทุกข์ทรมานของสัตว์ ซึ่งความจริงแล้วมนุษย์ก็มีความเจ็บปวดเกิดขึ้นเพราะความรู้สึก “แบ่งปันความเจ็บปวด โดยผู้กระทำต่อผู้ถูกกระทำ”

หนึ่งในอาสาสมัครผู้ทำกับดักจำลองอธิบายกับผู้เขียนว่าพวกเขาคิดมากกับเรื่อง ทำอย่างไรที่ กับดักจะไม่ทำให้สัตว์เจ็บปวดเกินไปหรือเสียชีวิตซ้ำเกินไป ทำอย่างไร ที่จะไม่ใช่การดักสัตว์ทั้งเครือญาติ การสังเอดสัตว์เพศผู้และเพศเมีย ไม่เลือกสัตว์ เพศแม่เพราะอาจจะทำร้ายลูกในท้อง หรือ ลูกอดตายหากไม่มีแม่เลี้ยง และเมื่อถึง เวลาเขาจะต้องกล้าหาญพอที่จะยุติความเจ็บปวดของสัตว์ หรือหากเห็นการกระทำ ที่ไม่ปกติพวกเขาจะต้องยุติการกระทำต่อสัตว์ในทันที การฆ่าและวางกับดักสัตว์ พวกเขาก็จะเป็นฝ่ายเจ็บปวดมีความทุกข์ทรมานทางใจ นักทำกับดักมีศีลธรรมที่ตนเอง แปรทับและมีความเจ็บปวด มีหน้าที่ควบคุมดูแล และ “รวมถึงแบ่งปันความเจ็บปวด จากสัตว์ที่ตนเองละเลยอย่างไม่ควรจะเป็น” (Haraway, 2008)

ผู้เขียนขอเพิ่มเติมตัวอย่าง “การใช้บ่วงแร้วรัดคอนกจึงทำงานเสมือนสปริง ธรรมชาติ ที่เก็บแรงไว้ในลำไม้ไผ่และปลดปล่อยออกมาในช่วงเวลาที่เหยื่อก้าวพลาด เข้าไปใกล้เหยื่อล่อ หากนกสามารถยืนบนตอไม้ข้าง ๆ กับดักได้ เขาคิดว่าไม่ใช่ เป็นเหตุบังเอิญ แต่เป็นเพราะนกตัวนั้นมีความฉลาด

เรื่อง “นกที่รอดชีวิตเพราะความฉลาด” มีนัยสำคัญต่อวิถีคิดของชาวโพลว อย่างมาก ระหว่างที่จำลองกับดักให้ผู้เขียนดู เขาเล่าว่าเมื่อวางบ่วงแร้ว เขามัก อธิษฐานต่อเจ้าป่าว่า “ขอให้สัตว์ที่ไม่สวย ไม่ฉลาด เกเร คือ ไม่เชื่อฟังเจ้าป่า เป็นผู้มาติดกับดัก ไม่ใช่สัตว์ที่ท่านรัก” คำอธิษฐานสั้น ๆ นี้ทำให้ผู้เขียนเข้าใจว่า สำหรับชาวโพลวแล้ว สัตว์ทุกตัวไม่ได้มีสถานะเท่ากันในสายตาเจ้าป่า นกที่สามารถ ยืนรอดอยู่บนตอไม้ แม้จะติดบ่วงอยู่ กลับถูกมองว่าเป็นชีวิตที่เจ้าป่าหวงแหน และมอบ “ความสามารถพิเศษ” ให้ ดังนั้น นกเช่นนี้จึงไม่สมควรถูกนำไปเป็นอาหาร แต่ต้องถูกปล่อยให้มีชีวิตต่อไป เพื่อไม่ให้เกิดการล่าเลยเถิดล้ำเส้นความยุติธรรม

ในสายตาของทั้งเจ้าป่าและผู้ล่าเอง ในมุมมองดังกล่าว การตัดสินใจปล่อยนกจึงไม่ใช่เพียงความเมตตา แต่คือการรักษาความสัมพันธ์ที่เปราะบางระหว่างมนุษย์ เจ้าป่า และสัตว์ที่อยู่ในความคุ้มครองของท่าน

### ภาพ 1 บ่วงแร้ว (ซุงวั้ง)



ที่มา: ผู้วิจัย

จากภาพ 1 บ่วงแร้ว (ซุงวั้ง) กับดักสัตว์สำหรับจับนก ทำจากไม้ไผ่ขนาดเล็ก ทำหน้าที่เป็นเหมือนเครื่องยนต์ (trap mechanism engine) ที่มีพลังงานศักย์ เหยื่อล่อคือ เมล็ดพืชที่นกชอบ กิน เขาอาจจะกวาดใบไม้ทั้งหมดออกจากพื้น เพื่อให้สัตว์ใช้สายตามองมายังเหยื่อล่อได้ชัดเจน เมื่อนกกินเหยื่อก็จะกระตุ้นให้ไม้ไผ่ดีดตัว

### ภาพ 2 กับดักสัตว์ทำจากไม้ไผ่ทั้งลำ



ที่มา: ผู้วิจัย

ภาพ 2 กับดักสัตว์ทำจากไม้ไผ่ทั้งลำ ใช้กับสัตว์ที่ปีนต้นไม้ได้ ดักบริเวณริมไร่ข้าวติดกับป่า หากสัตว์มากินเหยื่อรวงข้าว ก็จะกระตุ้นให้ไม้ไผ่หล่น สัตว์ไม่ตาย แต่สร้างความตกใจและอาจจะบาดเจ็บหรือสลบในระยะเวลาสั้น ๆ และทำให้ฝูงสัตว์หนีไม่กินข้าวไร่ หากสัตว์ตัวไหนตายพวกเขาก็จะนำไปเป็นอาหาร

ในปรัชญาจีนก็ได้อธิบายความสัมพันธ์ในการอยู่ร่วมกันของมนุษย์และที่ไม่ใช่มนุษย์ Zhao Tingyang (2010) โลกแห่งความจริงแล้วความหมายถูกกำหนดจากการที่มนุษย์หรือสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ได้มีการกระทำออกไปมากกว่าการตระหนักถึงภววิทยาหรือคิดถึงการดำรงของตนเองเพียงอย่างเดียว ความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่มีการกระทำกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ได้กระตุ้นความหมายให้แก่ชีวิต ดังนั้นการมีผัสสะกับผู้อื่นภายในบริบทของโลกแห่งชีวิต กลับเป็นการทำให้การดำรงอยู่มีความหมายและมีมิติอารมณ์ ทำให้เห็นถึงความจำเป็นในการทำความเข้าใจเรื่องการอยู่ร่วมกันอย่างป็นองค์รวม (Tingyang, 2010, pp. 33-34)

Tingyang เสนอเรื่องการอยู่ร่วมกัน สอดคล้องกับที่ผู้เขียนอธิบายเกี่ยวกับการทำกับดักลิงของชาวโพลั่ว ทำให้การอยู่ร่วมกันไม่ใช่คำพูดเบา ๆ ทว่ามีความสำคัญลึกซึ้งมากในบริบทของปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ สำหรับการสร้างโลกแห่งชีวิต ผู้เขียนเข้าใจ Tingyang และ Haraway ว่าได้ช่วยเสริมมิติทางจริยธรรมในเรื่อง การแบกรับความเจ็บปวด และความซับซ้อนของการอยู่ร่วมกัน ให้เข้าใจการทำงานภาคสนาม ทั้งที่ชาวโพลั่วอธิบายโลกทางศีลธรรมและโลกของการล่า การทำกับดัก และการหาอาหารให้ครอบครัวหรือการปกป้องอาหารที่หมายถึงชีวิตคนใกล้ตัวและในขณะเดียวกันก็แบกรับความรับผิดชอบที่ตนเองวางกับดัก และความรู้สึกผิดในความเลินเล่อ และกลายเป็นกฎทางศีลธรรมที่ส่งมอบความคิดแก่ลูกหลาน พวกเขาเชื่อมั่นในกฎศีลธรรม (โดยเฉพาะกับคนที่ยังสัมพันธ์กับป่าจะมีมากกว่าคนที่เริ่มมีชีวิตในการหาอาหารจากเมือง) ว่าหากยังดำรงศีลธรรมในการล่าและทำกับดักสัตว์ไว้ เขาจะได้รับความพอใจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์และชีวิตหลังความตายเมื่อเกิดใหม่มาเป็นสัตว์ ตนเองจะไม่ถูกกระทำเช่นกัน

### สรุปและอภิปรายผล

เมื่อไม้ไฟซัฟปากที่ถูกนำวางติดลงมาใส่แก๊งที่มากินรวงข้าว ชาวโพลั่วบอกว่า “ตั้งใจให้มันตกใจมากกว่าตาย” เป็นการกันไร ไม่ใช่การล่า

เมื่อโพลั่วดักปลาเปิดช่องให้น้ำและปลาไหลผ่านได้เสมอ พวกเขาย้ำว่าห้ามปิดลำนน้ำทั้งสาย เพราะ “สัตว์ต้องมีสิทธิเลือกเข้ากับดักเอง”

เมื่อกรงดักลิงทำให้ครอบครัวลิงตายยกฝูง จากความประมาท พ่อของผู้ให้ข้อมูลสั่ง “เลิกใช้กับดักชนิดนี้ตลอดไป” และเล่าต่อกันในหมู่ลูกหลานในฐานะบทเรียนศีลธรรม

เมื่อบ่วงแร้วรัดคอนกติดนกขึ้นไปห้อยกับปลายไม้ไผ่ แล้วนกกลับตั้งหลักยืนบนตอไม้ได้ ชาวโพลั่วบอกว่า “ตัวนี้เจ้าป่ารัก ปล่อยไป”

ฉากเล็ก ๆ เหล่านี้เหมือนเกร็ดสนามธรรมตา แต่หากมองดี ๆ มันคือจุดที่มนุษย์ สัตว์ เจ้าป่า และวัตถุอย่างไม้ไผ่ เชือก หิน และสายน้ำ ถูกเย็บติดอยู่ในจักรวาลเดียวกัน

จากมุมมองของ Descola โลกของชาวโพลั่วอาจเข้าใจได้ในฐานะ “สังคมตามหลักจักรวาลวิทยา” ที่มนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อยู่ในเครือข่ายจิตวิญญาณเดียวกัน สัตว์ไม่ได้เป็นเพียงทรัพยากรอาหาร แต่เป็น “บุคคล” ที่มีศักดิ์ศรีและความสัมพันธ์กับเจ้าป่า การห้ามปิดล่าน้ำทั้งสาย การไม่วางกับดักแบบตัดโอกาสสัตว์หนี การเลิกใช้กรงขังลิงที่ทำให้ทั้งฝูงอดตายจึงไม่ใช่แค่จารีตเชิงเทคนิค แต่คือการรักษาสมดุลระหว่างสิทธิในการอยู่รอดของมนุษย์กับสิทธิในการดำรงอยู่ของตัวตนอื่นในป่า

หากเลื่อนมุมมองมาทาง Viveiros de Castro แนวคิดมุมมองนิยม ทำให้เห็นว่าชาวโพลั่วไม่ได้มองสัตว์เป็น “สิ่งอื่น” ที่ไร้ความรู้สึก แต่เห็นว่าเป็นเครือข่ายข้ามสายพันธุ์ที่มีเจตจำนงและจิตใจของตนเอง การที่พวกเขาขอ “สัตว์ที่เจ้าป่าไม่รักมากนัก” มาติดกับดัก และยืนยันจะปล่อยสัตว์ที่รอดเพราะ “ฉลาด” หรือ “เป็นที่รักของเจ้าป่า” สะท้อนตรรกะเครือข่ายที่ข้ามพรมแดนระหว่างมนุษย์-สัตว์ การล่าจึงเป็นการเจรจาระหว่างตัวตนหลายแบบ มากกว่าจะเป็นความรุนแรงทางเดียวจากมนุษย์สู่สัตว์

Haraway ช่วยทำให้ชั้นเชิงทางอารมณ์ของเรื่องเหล่านี้ชัดขึ้น การตัดสินใจเลิกใช้กรงขังลิง ไม่ได้จบลงด้วยการ “แก้ปัญหาทักษะเทคนิค” แต่ทิ้งรอยแผลทางจริยธรรมที่ผู้วางกับดักต้องแบกรับต่อไป ความทรมานของลิงทั้งฝูงกลับมาเป็น “ความเจ็บปวดร่วม” ของมนุษย์ที่เห็นว่าตนเองก้าวล้ำเส้นแห่งการอยู่ร่วมกัน การทำกับดักแต่ละครั้งจึงไม่ใช่เพียงการผลิตอาหาร แต่เป็นการทดลองขอบเขตความรับผิดชอบของมนุษย์ต่อชีวิตอื่น ๆ ในป่า

เมื่อหันไปหาทฤษฎีวิัตถุ Bryant ใน *The Democracy of Objects* เราเริ่มเห็นกับดักของชาวโพลั่วในฐานะ “ตัวแสดง” เต็มตัวในโลกภาวินิยาม ไม่ใช่เพียงเครื่องมือในมือมนุษย์ กับดักไม้ไผ่ โพลั่วดักปลา และบ่วงแร้วรัดคอกนก ล้วนเป็นเครื่องจักรที่มีตรรกะการทำงานของตัวเอง เชื่อมแรงโน้มถ่วง ลม น้ำ พฤติกรรมสัตว์ และการออกแบบของมนุษย์เข้าด้วยกัน ภายใต้กรอบ machine-oriented ontology วิัตถุไม่ได้เป็นเพียงฉากหลังให้มนุษย์กระทำ แต่เป็นตัวกระทำ ที่ทำให้บางชีวิตรอดและบางชีวิตตาย การเลือกจะเลิกใช้กับดักบางชนิดก็คือการ “ถอน” เครื่องจักรบางตัวออกจากเครือข่ายภาวินิยามนั้น ไม่ใช่แค่การเลิกใช้เครื่องมือหนึ่งชิ้น

ข้อเสนอของ Jiménez เรื่อง “การดำรงอยู่ภายในเชิงภววิทยา” ช่วยให้เห็นอีกชั้นว่าสิ่งที่สำคัญไม่ใช่แค่รูปแบบวัฒนธรรมที่มองเห็นได้ แต่คือวิธีที่ผู้คน “เย็บตัวเองเข้ากับโลก” ผ่านการสร้างกับดัก ใช้กับดัก และเลิกใช้กับดัก ทรงลึงที่ทำให้ทั้งฝูงอดตายจึงไม่ใช่เพียงอุปกรณ์ผิดพลาด แต่เป็นจุดที่โลกศีลธรรมของผู้ล่า “สะดุด” จนต้องจัดวางตนเองใหม่ในความสัมพันธ์กับสัตว์ เจ้าป่า และป่าโดยรวม การตัดสินใจเลิกใช้กับดักชนิดนี้และเตือนลูกหลาน คือการเขียนกฎภววิทยาใหม่ให้กับชุมชน

หากดึงเส้นเรื่องราวจากสนามวิจัยทั้งหมดมารวมกัน บทเรียนจากกับดักของชาวโพลวบอกเราว่า การล่าไม่ได้เป็นเพียงเศรษฐศาสตร์ของการหาอาหารหรือเทคนิคการจัดการสัตว์ป่า หากเป็นห้องทดลองภาคสนามของมานุษยวิทยา ภววิทยาหลังมนุษย์นิยม ที่มนุษย์ สัตว์ เจ้าป่า และวัตถุ สัตว์และมนุษย์ถูกบังคับให้ทบทวนบทบาทของตนเองอย่างต่อเนื่อง การเปิดพื้นที่ให้ “ความบังเอิญอย่างมีจริยธรรม” ไม่ปิดล่าน้ำทิ้งสาย ไม่ล่าทั้งฝูง ไม่เพิกเฉยต่อความเจ็บปวดของสัตว์ ทำให้เราเห็นว่ากับดักไม่ใช่เพียงเทคโนโลยีพื้นบ้าน แต่คือรูปแบบหนึ่งของการออกแบบโลกที่คิดถึงสิทธิในการดำรงอยู่ของตัวตนอื่นไปพร้อมกับสิทธิในการอยู่รอดของมนุษย์เอง

จากจุดนี้ การเปรียบเทียบกับ AI จึงไม่ใช่การเปรียบเทียบผิวเผินว่า “กับดักคือ AI แบบดั้งเดิม” เท่านั้น หากเป็นคำถามให้ถามต่อว่า หากชาวโพลวสามารถออกแบบ “เครื่องจักรดักจับ” ภายใต้กรอบจักรวาลวิทยาที่เคารพทั้งสัตว์ เจ้าป่า และตัวเองได้ เราในฐานะสังคมร่วมสมัยจะออกแบบเทคโนโลยีอัจฉริยะอย่างไรให้ไม่ตัดขาดตนเองจากภววิทยาอื่นในโลกเดียวกัน และไม่ลืมว่าทุกกลไกที่เราสร้างล้วนย้อนกลับมาดักเราไว้ในกับดักทางศีลธรรมเช่นกัน

### กิตติกรรมประกาศ

บทความนี้ ได้รับการสนับสนุนจาก กองทุนวิจัยคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ปี 2562 รหัส HUM6104053S โครงการวิจัย “กับดักและความรู้ในเวศนวิทยาท้องถิ่นของชาวกะเหรี่ยงโพลว” ผู้เขียนได้พัฒนาจากการนำเสนอบทคัดย่อใน การประชุมระดับชาติด้านมานุษยวิทยาและสังคมวิทยา ครั้งที่ 3 คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ วันที่ 2 พฤศจิกายน 2566 หัวข้อ “มนุษย์และอมมนุษย์ในโลกแห่งความพลิกผัน” หัวข้อย่อย “กับดักประดิษฐ์ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ล่าและเหยื่อ”

## References

- Aftandilian, D., Ambros, B. R., & Gross, A. S. (2024). Introduction to animals and religion: What is animals and religion, and what do scholars of it study? In D. Aftandilian, B. R. Ambros, & A. S. Gross (Eds.), *Animals and religion* (pp. 8–22). London & New York: Routledge.
- Bengis, R. G., Leighton, F. A., Fischer, J. R., Artois, M., Mörner, T., & Tate, C. M. (2004). The role of wildlife in emerging and re-emerging zoonoses. *Revue Scientifique et technique (International Office of Epizootics)*, *23*(2), 497–511.
- Bird–David, N. (2017). *Us, relatives: Scaling and plural life in a forager world*. California: University of California Press.
- Bloch, M. (2008). Why religion is nothing special but is central. *Philosophical transactions: Biological Sciences*, *363*(1499), 2055–2061.
- Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. New York: Macmillan.
- Bryant, L. R. (2011). *The democracy of objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Bryant, L. R. (2013). The gravity of things: An introduction to onto–cartography. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, *2*, 10–30.
- Brynjolfsson, E. (2022). The Turing trap: The promise & peril of human–like artificial intelligence. *Daedalus*, *151*(2), 272–287. [https://doi.org/10.1162/daed\\_a\\_01915](https://doi.org/10.1162/daed_a_01915)
- Chuengsatiansup, K. (2016). Sat–a sat manutsayawitthaya na chut plian thang phawa witthaya (in Thai). [Science and non–science: Anthropology at the ontological turning point]. In C. Charernsri (Ed.), *Science and non–science: Entering from the outside, exiting from the inside* (pp. 118–140). Bangkok: Paragraph.
- Chung, D. (2018). Evolutionary origin of religions and religious evolution: Religious neurosociology. *Journal of Behavioral and Brain Science*, *8*, 485–511.
- Descola, P. (1994). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Descola, P. (2005). Ecology as cosmological analysis. In A. Surrallés & P. G. Hierro (Eds.), *The land within indigenous territory and the perception of environment*. Copenhagen Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Descola, P. (2010). Cognition, perception and worlding. *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3–4), 334–340. <https://doi.org/10.1179/030801810X12772143410287>
- Descola, P. (2013). *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Descola, P. (2014). *Beyond nature and culture*. Chicago, Ill: London: The University of Chicago Press.
- Diogo, R. (2022). Myths and reality about “savages” and “civilization”. In *Meaning of life, human nature, and delusions: How tales about love, sex, races, gods and progress affect our lives and earth’s splendor* (pp. 187–244). Cham: Springer International Publishing.
- Duangwises, N. (2022). Sangkhomsat kap chut plian thang phawa wittahaya (in Thai). [Social science and the ontological turn]. *Journal of Social Sciences and Humanities Kasetsart University*, 48(1), 1–16. Retrieved from <https://so04.tci-thaijo.org/index.php/socku/article/view/257845/175544>
- Duangwises, N. (2024). Phawa wittahaya thang phet: Patibatkan khong sapparoe kathoei Lae kham son nai phut therawat (in Thai). [Gender ontology: Social praxis of kathoey undertaker and Theravada buddhist doctrine]. *Journal of Humanities and Social Sciences Prince of Songkla University*, 48(1), 144–173. Retrieved from <https://so03.tci-thaijo.org/index.php/eJHUSO/article/view/272589/183872>
- Durkheim, E. (1995[1921]). *The Elementary forms of religious life* (K.E. Fields, Trans.). New York: Free Press.
- Gell, A. (1996). Vogel’s net: Traps as artworks and artworks as traps. *Journal of Material Culture*, 1(1), 15–38. <https://doi.org/10.1177/135918359600100102>

- Grivijitr, B. (2559). *Kan pha–choen kap phap thaen khong ka–riang phlo nai khet raksa phan sat pa thung yai na–resuan* (in Thai). [Encountering with the pow karen ethnic group’s representation in Thungyai Naresuan wildlife sanctuary]. (Doctoral dissertation). Bangkok: Thammasat University. Retrieved from [http://ethesisarchive.library.tu.ac.th/thesis/2016/TU\\_2016\\_5424300118\\_5310\\_5661.pdf](http://ethesisarchive.library.tu.ac.th/thesis/2016/TU_2016_5424300118_5310_5661.pdf)
- Feeley–Hamik, G. (2021). Lewis Henry Morgan: American beavers and their works. *Ethnos*, 86(1), 21–43. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1619605>
- Fish, J. S. (2016[2015]). *Defending the Durkheimian: Tradition religion, emotion and morality*. London & New York: Routledge.
- Freeman, D. M. A. (2005). Cross–cultural perspectives on the bound between man and animals. In S. Akhtar & V. D. Volkan (Eds.), *Cultural zoo: Animals in the human mind and its sublimations* (pp. 3–44). London: Karnac Books.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harris, M. (1980). *Cultural materialism: The Struggle for a science of culture*. New York: Random House.
- Harvey, G. (2006). *Animism: Respecting the living world*. New York: Columbia University Press.
- Herbrechter, S. (2021). *Before humanity: Posthumanism and ancestry*. Leiden: Brill.
- Hogan, L. (2024). On Human–animal being an opening. In D. Aftandilian, B., R. Ambros, & A. S. Gross (Eds.), *Animals and religion* (pp. 1–7). London & New York: Routledge.
- Howard, C. A., & Küpers, W. M. (2022). Posthumanism and anthropology. In S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. d. Bruin–Molé, & C. J. Müller (Eds.), *Palgrave handbook of critical posthumanism* (pp. 725–749), Cham Switzerland: Palgrave.

- Jiménez, A. C. (2021). Anthropological entrapments: Ethnographic analysis before and after relations and comparisons. *Social Analysis*, 65(3), 110–130. <https://doi.org/10.3167/sa.2021.650306>
- Jiménez, A. C., & Nahum–Claudel, C. (2019). The anthropology of traps: Concrete technologies and theoretical interfaces. *Journal of Material Culture*, 24(4), 1–18. <https://doi.org/10.1177/1359183518820368>
- Keck, F., Lainé, N., Morvan, A., & Ruhlmann, S. (2021). Social representations of animal Diseases: Anthropological approaches to pathogens crossing species barriers. *Parasite*, 28(35), 1–11. <https://doi.org/10.1051/parasite/2021032>
- Kelly, R. L. (2013). *The Lifeways of hunter–gatherers: The foraging spectrum* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Laforet, A., Bain, A., Haugen, J., Moritz, S., & Palmer, A. D. (Eds.). (2020). *The Franz Boas papers, Vol. 2: Franz Boas, James Teit, and early anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Latour, B. (1986). *We have never been modern* (2nd ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1986). *Laboratory life: The construction of scientific facts* (2nd ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Laungaramsri, P. (1996). *Phumpanya niwetwitthaya chon phuenmueang: Sueksa korani chumchon kariang nai pa ThungYai Naresuan* (in Thai). [Indigenous ecological wisdom: A case study of the Karen community in Thungyai Naresuan forest]. Nonthaburi: Lok Dunyaphap.
- Lee, R. B., & DeVore, I. (Eds.). (1998). *Kalahari hunter–gatherers: Studies of the !Kung San and their neighbors*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lee, R. B., & DeVore, I. (Eds.). (2009). *Man the hunter: The first intensive survey of a single, crucial stage of human development–man’s once universal hunting way of life*. New Brunswick: Aldine Transaction.

- Lesser, A. (2018, May 17). *Boas, Franz: International encyclopedia of the social sciences*. Retrieved November 13, 2025, from <https://www.encyclopedia.com/people/social-sciences-and-law/anthropology-biographies/franz-boas>
- Lips, J. E. (1936). *Trap systems among the Montagnais-Naskapi Indians of labrador peninsula*. Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
- Mason, O. T. (1900). Traps of the amerinds a study in psychology and invention. *American Anthropologist, New Series, 2*(4), 657–683. <https://doi.org/10.1525/aa.1900.2.4.02a00050>
- Morgan, L. H. (1868). *The American beaver and his works*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.
- Morgan, L. H. (1877). *Ancient society: Or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. New York: Henry Holt and Company.
- Pakdeetrakulwong, U., & Hengpraproh, K. (2018). An ontology-based knowledge management for organic and good agricultural practice agriculture: A case study of Nakhon Pathom Province, Thailand. *Journal of Thai Interdisciplinary Research, 13*(4), 26–34.
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 7*(3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>
- Pinthongvijayakul, V. (2024). Phawa witthaya lang manut: Saphawa mai nai sanam khong khwam samphan (in Thai). [Posthuman ontology: A new state in the field of relationality]. *Social Sciences Academic Journal, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, 36*(1), 19–62. Retrieved from <https://so04.tci-thaijo.org/index.php/jss/article/view/265162/184786>
- Reyes-García, V., Fernández-Llamazares, Á., Aumeeruddy-Thomas, Y., Benyei, P., Bussmann, R. W., Diamond, S. K.,... Brondizio, E. S. (2022). Recognizing indigenous peoples' and local communities' rights and agency in the post-2020 biodiversity agenda. *Ambio, 51*(1), 84–92. <https://doi.org/10.1007/s13280-021-01561-7>

- Robinson, M. (2024). L’nuwey views of animal personhood and their implications. In D. Aftandilian, B. R. Ambros, & A. S. Gross (Eds.), *Animals and religion* (pp. 25–36). London & New York: Routledge.
- Roden, D. (2015). *Posthuman life: Philosophy at the edge of the human*. London & New York: Routledge.
- Rugo, D. (2020, July 30). *Posthuman*. Retrieved November 13, 2025, from <https://oxfordre.com/literature/display/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-1136>
- Sahlins, M. (2017[1972]). *Stone age economics*. London & New York: Routledge.
- Salmón, E. (2000). Kincentric ecology: Indigenous perceptions of the human–nature relationship. *Ecological Applications*, 10(5), 1327–1332. <https://doi.org/10.2307/2641288>
- Sismondo, S. (2015). Ontological turns, turnoffs and roundabouts. *Social Studies of Science*, 45(3), 441–448. <https://doi.org/10.1177/0306312715574681>
- Smuts, B., Franks, B., Gagliano, M., & Webb, C. (2024). The connection we share: Animal spirituality and the science of sacred encounters. In D. Aftandilian, B. R. Ambros, & A. S. Gross (Eds.), *Animals and religion* (pp. 277–285). London & New York: Routledge.
- Spencer, H. (2021[1970]). The Origin of animal worship. In H. Spencer (Ed.), *The complete essays by Herbert Spencer* (pp. 323–344). London: Taylor & Francis.
- Stringer, M. D. (1999). Rethinking animism: Thoughts from the infancy of our discipline. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 541–556. <https://doi.org/10.2307/2661147>
- Summers, D. (2021). Collaging the posthuman into the postnatural. *Journal of Posthumanism*, 1(2), 167–172. <https://doi.org/10.33182/jp.v1i2.1268>
- Tingyang, Z. (2010). *The ontology of coexistence: From Cogito to Facio*. *Diogenes*, 57(4), 27–36. <https://doi.org/10.1177/0392192112438512>

- Taylor, E. B. (2016[1871]). *Primitive culture volume I* (Dover Thrift Editions). New York: Henry Holt and Company.
- Tym, C. (2024). Indigenous knowledge and ontological difference? Ontological pluralism, secular public reason, and knowledge between Indigenous amazonia and the West. *Comparative Studies in Society and History*, 66(2), 267–293. <https://doi.org/10.1017/S0010417523000440>
- Ugalde, P. C., & Kuhn, S. L. (2024). Making places in the world: An ethnographic review and archaeologic perspective on hunter–gatherer relationships with trees. *Journal of Anthropological Archaeology*, 73, 101572. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2024.101572>
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere: Four lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge*. Manchester: Hau.
- Viveiros de Castro, E. (2014). *Canibal metaphysics*. Minneapolis: Univocal.
- Viveiros de Castro, E., & Howard, C. V. (1992). *From the enemy’s point of view: Humanity and divinity in an amazonian society*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- White, T., & Candea, M. (2018). *Animals. The open encyclopedia of anthropology*. Retrieved November 13, 2025, from <https://www.anthroencyclopedia.com/printpdf/662>
- Wolfe, C. (1995). In search of post–humanist theory: The Second–order cybernetics of Maturana and Varela. *Cultural Critique*, 30, 33–70. <https://doi.org/10.2307/1354432>
- Woolgar, S., & Lezaun, J. (2015). Missing the (question) mark? What is a turn to ontology? *Social Studies of Science*, 43(3), 462–467. <https://doi.org/10.1177/030631271558>

- Zapf, H. (2016). Lewis Henry Morgan: Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization. In S. Salzborn (Ed.), *Klassiker der Sozialwissenschaften: 100 Schlüsselwerke im Portrait* (pp. 54–57). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Zumwalt, R. L. (2019). *Franz boas: The emergence of the anthropologist*. Lincoln: University of Nebraska Press.