

การอยู่ร่วมกันของวัตถุ มนุษย์ ผี
ผ่านวิถีและประสบการณ์ทางผัสสะ
ของคนริมน้ำโขง*
(Objects, Humans, and Spirits
Coexist Through People's Sensory
Experiences Along the Mekong
River)

ชนาง อำภารักษ์**
(Chanang Umparak)

* บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง การสร้างพื้นที่อนุรักษ์ของ
ชุมชนริมฝั่งแม่น้ำโขงในจังหวัดอุบลราชธานี โครงการวิจัยได้รับทุน
สนับสนุนจากสำนักงานการวิจัยและนวัตกรรมแห่งชาติ.

** นักศึกษาปริญญาโท คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย
ธรรมศาสตร์ (Graduate Student, Faculty of Sociology and
Anthropology, Thammasat University).

Received: November 3, 2023
Revised: June 1, 2024
Accepted: August 1, 2024

บทความวิจัย
-
วิชาการ

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นบทความวิชาการ ทบทวนกรอบมโนทัศน์ และมีข้อมูลภาคสนามเบื้องต้น (preliminary field data) มุ่งองค์ประกอบสำคัญคือข้อเสนอของนักคิดสำคัญที่นำเสนอกรอบมโนทัศน์หลักที่ผู้เขียนใช้ในการวิเคราะห์งานในวิทยานิพนธ์ของตนเอง นั่นคือการศึกษาด้านนิเวศวิทยา แนวคิดทางผัสสะ โดยเฉพาะการนำกรอบแนวคิดเรื่องโลกหลากหลาย (pluriverse) โดย Arturo Escobar และนิเวศวิทยาสภาวะวัตถุ (ecology of materiality) ยกมาจากนักคิดหลักคนสำคัญคือ Timothy Ingold มาศึกษาพื้นที่อนุรักษณ์แม่น้ำโขง โดยยกเสนอของ Ingold ที่เสนอกรอบแนวคิดการศึกษาสิ่งแวดล้อมที่ไม่ได้เอามนุษย์เป็นศูนย์กลาง และวิพากษ์ 2 แนวทางการศึกษาหลัก ได้แก่ วัฒนธรรมวัตถุ (material culture) และมานุษยวิทยานิเวศ (ecology anthropology) แนวทางการศึกษานิเวศวิทยาสภาวะวัตถุ สอดรับกับแนวทางการศึกษาเครือข่ายผู้กระทำการ (Actor - Network Theory) ที่ชี้ให้เห็นถึงผู้กระทำที่หลากหลาย และไม่ใช่มนุษย์เป็นหลัก เพื่อมาตอบคำถามวิจัยที่ว่า การดำรงชีวิตของชุมชนริมฝั่งแม่น้ำโขง บ้านสำโรง อำเภอโพธิ์ไทร และบ้านตามุย อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ก่อร่างแนวคิดและปฏิบัติการในการอยู่ร่วมกับนิเวศรอบตัวอย่างไร โดยผลศึกษาเบื้องต้นพบว่าแต่ละท้องถิ่นมีประสบการณ์ มุมมอง และมีวิธีการทำความเข้าใจต่อโลกในแบบของตนตามแนวคิดโลกหลากหลาย ที่ไม่เพียงแต่ในด้านกายภาพ แต่ยังรวมถึงด้านความเชื่อ วัฒนธรรม อันจับต้องไม่ได้ และเมื่อย้ายศูนย์กลางจากมนุษย์ไปสู่ประสบการณ์ของสิ่งต่าง ๆ นอกเหนือจากมนุษย์ (earth being) ที่ร่วมวงปะทะสังสรรค์ระหว่างกันและกันอย่างเข้มข้น นั้นมีกระบวนการที่เราไม่อาจใช้วิธีศึกษาตามกรอบวิธีแบบเดิมได้อีกต่อไป

คำสำคัญ: อนุรักษณ์, แนวคิดโลกหลากหลาย, แม่น้ำโขง, ฝั จิตวิญญาณ ผัสสะ

ABSTRACT

This article reviews conceptual frameworks with preliminary field data to study ecology and sensory ideas. It integrates Arturo Escobar's pluriverse framework and Timothy Ingold's material ecology. Mekong River conservation areas are examined from the viewpoint of Ingold's non - anthropocentric approach to environmental studies to analyze material culture and ecological anthropology. Following the actor - network theory (ANT), how Mekong River communities in Ban Samrong, Pho Sai District, and Ban Ta Mui, Khong Chiam District, Ubon Ratchathani Province develop concepts and practices to coexist with their environment is studied. Results are that each site has unique experiences, perspectives, and understandings of the physical and intangible worlds as a pluriverse. This shift in focus from human - centered to broader ecological interactions suggests that traditional study methods are inadequate.

Keywords: Conservation, Pluriverse, Mekong River, Non - human

บทนำ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่องการสร้างพื้นที่อนุรักษ์ของชุมชนริมฝั่งแม่น้ำโขงในจังหวัดอุบลราชธานี โดยมีพื้นที่ศึกษา 2 ที่ คือ บ้านสำโรง และบ้านตามุย จังหวัดอุบลราชธานี ข้อมูลสนามที่ได้มาทั้งหมดคาบเกี่ยวในช่วงเวลาระหว่างปลาย พ.ศ. 2565 จนถึงกลาง พ.ศ. 2566 โดยเริ่มจากการทบทวนพัฒนาการของแนวคิดทางมานุษยวิทยา ทั้งในด้านวัตถุวัฒนธรรม การศึกษาด้านนิเวศวิทยา แนวคิดทางผัสสะ และแนวคิดโลกหลากหลาย (Pluriverse) ผ่านตัวอย่างการปะทะสังสรรค์กันจากหลากหลายตัวแสดง ทั้งมนุษย์ สัตว์ พืช ป่า น้ำ พิธีกรรม ฯลฯ ที่ต่างมีบทบาทและศักยภาพกระทำการ ซึ่งมีศักดิ์และศรีมากกว่าการจัดให้เป็นเพียง “ทรัพยากร” โดยเริ่มจากการทบทวนให้เห็นที่มาทางความคิดของนักมานุษยวิทยาโดยเฉพาะในยุคที่พรมแดนการศึกษาระหว่างวิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมได้พร่าเลือนลงไป และมีการอธิบายความสัมพันธ์ทางสังคม ปรากฏการณ์ และรูปแบบการดำเนินไปของชีวิตทางสังคมของสิ่งต่าง ๆ โดยไม่แบ่งแยกความเป็นมนุษย์ ความเป็นวัตถุ หรือกีดกันสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิตต่าง ๆ ออกไปจากการทำความเข้าใจ เริ่มต้นจากการทบทวนที่มาของแนวคิด Ecologies of Materials ของ Timothy Ingold โดยแนวคิดนี้สอดคล้องกับแนวคิดโลกหลากหลาย ที่ Marisol de la Cadena Mario Blaser และ Arturo Escobar หนึ่งในผู้ที่ตั้งข้อถกเถียงถึงวิธีวิจัยในโลกที่ซ้อนทับและ “ยุ่งเหยิง” (entangled worlds) ในตัวมันเอง ที่แต่ละท้องถิ่นมีประสบการณ์มุมมอง และมีวิธีการทำความเข้าใจต่อโลกต่างกัน ตามแนวคิดโลกหลากหลาย (pluriverse) ที่ไม่เพียงแต่ในด้านนิเวศทางกายภาพเท่านั้น แต่ยังรวมถึงด้านความเชื่อ วัฒนธรรม อันจับต้องไม่ได้ และเมื่อย้ายศูนย์กลางไปสู่ประสบการณ์ของสิ่งต่าง ๆ ที่นอกเหนือจากมนุษย์ (earth being) ที่ต่างร่วมวงปะทะสังสรรค์ระหว่างกันและกันอย่างเข้มข้น นั้นมีกระบวนการที่เราไม่อาจใช้วิธีศึกษาตามกรอบวิธีวิทยาที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางได้อีกต่อไป

บทความนี้จะเริ่มต้นจากช่วงเวลาที่ Ingold พยายามทำความเข้าใจและผสมผสานรอยแยกระหว่างสองศาสตร์ คือ การศึกษาวัตถุวัฒนธรรม (material culture studies) และมานุษยวิทยาเชิงนิเวศ (ecological anthropology) จนได้เกิดแนววิธีใหม่ขึ้นมา คือ Ecologies of Materials หรือแนวทางการศึกษานิเวศวิทยาของวัตถุ

เพื่อให้สอดคล้องกับส่วนหลังที่ผู้เขียนนำแนวทางการศึกษานี้พร้อมด้วยแนวคิดอื่น ๆ ทั้งจากของ Ingold Marisol และ Escobar ซึ่งสร้างข้อเสนอเรื่องโลกหลากหลาย การศึกษาการดำเนินชีวิตผ่านกรอบแนวคิดนี้เตือนให้เราทราบว่าเราไม่ได้อยู่ตามลำพัง แต่มีสิ่งอื่น ๆ ความเชื่อมั่นอื่น ๆ ความรู้อื่น ๆ ที่ต่างใช้ชีวิตทั้งในรูปแบบการสอดประสานและการขัดแย้ง โดยไม่มุ่งหวังหรือตั้งต้นให้โลกอื่นนั้นต้องหันมาสมาทาน ความคิด ความเชื่อ และวิถีชีวิตเดียวกับตน โลกหลากหลายจะลดทอนความจริงอันแน่นอนหนึ่งเดียวของความสมัยใหม่ ทำให้เราเห็นความเป็นไปได้อื่น นิยามการอนุรักษ์แบบอื่น ดังนั้นในพื้นที่ริมน้ำโขง จังหวัดอุบลราชธานี ตลอดจนพื้นที่อื่น ๆ ที่มีกระบวนการก่อร่างตัวตนอันแตกต่างหลากหลายเพื่อการอยู่ในโลก (dwelling in the world(s)) จึงเกิดขึ้นพร้อม ๆ กับการเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงของนิเวศแวดล้อมในภูมิทัศน์ อันประกอบไปด้วยสิ่งมีชีวิต สิ่งไม่มีชีวิต และสิ่งที่ไร้รูปร่างตัวตนต่าง ๆ มาสนทนากันเพื่อปรับใช้กับประเด็นการศึกษาเรื่องปฏิบัติการการอนุรักษ์ของชุมชนในการศึกษาชีวิตทางสังคมของวัตถุในพิธีกรรมของชุมชนริมน้ำโขงในพื้นที่ศึกษา ผ่านตัวเลือกใหม่ในการอนุรักษ์ คือ การอนุรักษ์แบบอยู่ร่วม (convivial conservation)

สรรพสิ่งสมมาตร

เมื่อย้อนดูประวัติศาสตร์ของการศึกษาทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาที่เป็นผลพวงจากยุคสมัยใหม่ (modern) โดยเฉพาะในปลายศตวรรษที่ 20 ที่การศึกษาสังคมศาสตร์ยังคงเน้นสำรวจตรวจสอบวัฒนธรรม โครงสร้างทางสังคม ค้นหาความจริงทางสังคมใหม่ ๆ และโอบกอดพื้นที่การศึกษาและการทำงานเชิงชาติพันธุ์ วรรณนาว่าเป็นอัตวิสัยไว้อย่างยินดี โดยไม่ก้าวล่วงไปยังอาณาบริเวณของโลกทางวัตถุวิสัย (objective) ซึ่งเป็นพื้นที่อันหวงแหนของกลุ่มนักวิทยาศาสตร์ อันที่จริงแล้วทั้งคู่ไม่ก้าวล่วงซึ่งกันและกันโดยแบ่งแยกพรมแดน ขอบเขตความสนใจ และการตีความไวชัดเจน ในห้องทดลองของนักวิทยาศาสตร์นั้นศึกษาธรรมชาติ (nature) และ “ความจริงทางกายภาพ” ขณะที่นักสังคมศาสตร์ศึกษาวัฒนธรรม (culture) และความเป็นจริงทางสังคมมนุษย์ การแบ่งแยกอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดนี้สร้างงานทางวิชาการออกมามากมายบนฐานการมองโลกแบบคู่ตรงข้าม โดยในงานเรื่อง *Reassembling the Social: An Introduction to Actor - Network Theory*

(Latour 2005) และ *We have never been modern* (Latour 2012) ของบรูโน ลาตูร์ (Bruno Latour) ได้พยายามแสดงให้เห็นจุดบกพร่องของการศึกษาและภววิทยาแบบเก่าของสังคมศาสตร์และวิทยาศาสตร์ที่ทำให้พื้นที่ของความรู้คับแคบลงจากการแบ่งแยกสองศาสตร์นี้ออกจากกันจนทำให้เกิดความอสมมาตรทางความรู้ (asymmetrical) ว่า ในประวัติศาสตร์ของวิทยาศาสตร์นั้นจะถูกแยกแยะความเทียม / แท้ของวิทยาศาสตร์ไว้ว่า วิทยาศาสตร์แท้คือการศึกษาที่ไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องทางสังคม (Ingold 1993: 92) แนวคิดเช่นนี้จึงกันพื้นที่ของวิทยาศาสตร์ไว้ประหนึ่งเป็นศาสตร์บริสุทธิ์ ดูเหมือนเป็นเอกเทศโดยมีสังคมวิทยาเป็นนักศึกษา “สิ่งที่ไม่ใช่วิทยาศาสตร์” เช่น ความเชื่อ ประเพณี กลายเป็นรอยแยกของ ความเชื่อ / ความรู้ อุดมการณ์ / ความจริง แยกพื้นที่และแม้จะมีการศึกษาวิทยาศาสตร์โดยนักสังคมวิทยาอยู่บ้างก็ตาม แต่สุดท้ายการศึกษานั้นจะไม่ได้ก้าวล่วงเข้าไปในอาณาบริเวณของวิทยาศาสตร์ ด้วยเป็นพื้นที่หวงห้ามจากอคติที่ว่าข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์เป็นเรื่อง สัจธรรม หรือความจริงแท้ จึงไม่เหลือพื้นที่สำหรับการตั้งคำถามหรือคำอธิบายอื่นใดอีก นี่เป็นความอสมมาตร (asymmetrical) ของความรู้ที่วิทยาศาสตร์ถือครองไว้ ทั้ง ที่การศึกษา การทดลอง และข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์ ก็ล้วนประกอบและห้อมล้อม ด้วยเงื่อนไขและเป็นกระบวนการทางสังคมต่างด้วย โดยความเข้าใจเช่นนี้ Michel Serres นักประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์ได้ให้ความเห็นถึงกรณีที่วิทยาศาสตร์พยายาม กันตัวเองออกจากรายาคติเพราะเชื่อว่าวิทยาศาสตร์จะต้องไม่เกี่ยวข้องกับสังคมไว้ว่า สิ่งที่เป็นมายาคติอย่างที่สุด คือคำกล่าวที่ว่า วิทยาศาสตร์ปราศจากรายาคติ (Serres 1974)

การเกิดรอยแยกของวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์นี้นอกจากเป็นต้นกำเนิด การแยกธรรมชาติและวัฒนธรรมออกจากกันแล้ว ยังส่งผลถึงการจัดจำแนกสิ่งต่าง ๆ อีก เช่น โครงสร้าง (structure) กับผู้กระทำการ (agency) มนุษย์ (human) กับไม่ใช่ มนุษย์ (non - human) ดังนั้นจึงมีความพยายามของนักทฤษฎีในการเสนอแนวทาง สมมาตร (symmetrical approach) ซึ่งมนุษย์ทุกประเภทได้รับอนุญาตให้มีบทบาท ในการดำเนินการและความต่อเนื่องของชีวิตทางสังคมควบคู่ไปกับมนุษย์ โดยเฉพาะ ลาตูร์ที่ได้เสนอแนวทางการศึกษาแบบใหม่คือทฤษฎีเครือข่ายผู้กระทำการ (Actor - Network Theory, ANT) ที่ปลดปล่อยมนุษย์ให้เป็นอิสระจากการถือครองศักยภาพ

ในการกระทำการไว้ แล้วเปิดพื้นที่ของพหุภววิทยา ว่าทั้งมนุษย์ สัตว์ วัตถุ สัญญา ฯลฯ ต่างเป็นผู้กระทำการได้ทั้งสิ้น อย่างไรก็ตามในบทความ *Toward an Ecology of Materials* (Ingold 2012: 430) Ingold ตั้งข้อสังเกตถึงแนวคิดเรื่องความสมมาตรว่าแท้จริงแล้วความสมมาตรนี้แฝงไปด้วยความหมายเชิงเรขาคณิต เป็นการชี้แจง วัด ที่แม่นยำ เพื่อให้เกิดความสมดุลหรือเกิดค่าเท่ากันระหว่างสองพจน์ในสมการ ซึ่งหลักการสมมาตรนี้จึงหมายถึงการตั้งอยู่บนการเรียกร้องความเห็นชอบของมนุษย์ และยังตอกย้ำการแบ่งแยกระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ให้อยู่คนละฟากชัดเจนมากขึ้น เปรียบเหมือนการสร้างสนามแข่งขันที่เท่าเทียม และสร้างพื้นที่ที่ต่างฝ่ายต่างถูกกล่าวถึงเท่า ๆ กัน แต่อย่างไรเสียมนุษย์ก็แตกต่างและเหนือกว่า ดังนั้นในทัศนะของ Ingold วิธีการแบบสมมาตรจึงเป็นคนละรูปแบบกับวิธีการที่เหมาะสม

อย่างไรก็ตามทฤษฎี ANT ของลาตูร์ได้ถือว่าเปลี่ยนโฉมหน้าโลกวิชาการไปอย่างมาก โดยเฉพาะการให้ผู้ศึกษาละทิ้งกรอบการศึกษาเดิมที่ถูกปลูกฝังมานานออกไป ทั้งวิธีวิจัยและทฤษฎีทางสังคมวิทยาที่มักเรียกร้องให้ผู้ศึกษาเชื่อมโยงพื้นที่กับบริบทโลก เช่น โลกาภิวัตน์ ทุนนิยม ฯลฯ และที่สำคัญคือต้องค่อยเป็นค่อยไปโดยไม่ต้องรีบร้อนหาปลายทาง แต่พยายามทำความเข้าใจและให้ความสำคัญกับพื้นที่ศึกษา (local) และศักยภาพในการเชื่อมต่อระหว่าง local ด้วยกันเอง เป็นเครือข่าย (network) ที่มีการเคลื่อนย้ายถ่ายโอน ติดต่อสื่อสาร หรือปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน โดยไม่ต้องนำกรอบแนวคิดแบบจุลภาคหรือมหภาคมาด่วนอธิบายความเป็นไปที่เกิดขึ้น เน้นการทำให้เห็นรูปแบบทางสังคมในแนวราบ 2 มิติ (social flat) เพื่อนำการมองสังคมจากบนลงล่าง หรือมิติอื่น ๆ ที่ไม่เกี่ยวข้องกับสังคมที่จะศึกษาออกไป เปรียบกับแผนที่ที่ราบเรียบจะทำให้เราเห็นระยะทางจริงของเครือข่ายและเข้าใจความสัมพันธ์ต่าง ๆ ในพื้นที่ศึกษาได้ดีขึ้น คำแนะนำของลาตูร์คือ วิธีทำการศึกษาคือ วิธีทำการศึกษาคือวิธีที่ดีที่สุด ผู้ศึกษาต้องใช้เวลา และเผ่าสังเกตพินิจพิจารณาอย่างค่อยเป็นค่อยไปในทุกพื้นที่ นักสังคมวิทยา ANT จึงต้องทำตัวให้เหมือน ant หรือมดตัวเล็กจึงจะเข้าถึงและเห็นรายละเอียดของพื้นที่ศึกษาให้มากที่สุด มองและตรวจสอบโลกในแบบสัมผัสที่ว่าทุกอย่างมันมีความเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงได้ ไม่ยึดติดกับความหมายต่าง ๆ ที่ถูกนิยามไว้ก่อนหน้า ซึ่งระเบียบวิธีดั้งเดิมไม่สามารถนำมาใช้ศึกษาแบบ ANT ได้ เพราะมักมีความหมกมุ่นกับเป้าหมาย หรือการด่วนสรุปจากการนำกรอบและวิธีทำความเข้าใจ

เข้าใจโลกซึ่งอาจไม่เหมาะสมกับพื้นที่ไปสวมครอบ (Latour 2005: 170)

มีนักมานุษยวิทยาใช้การศึกษาแบบ ANT ตามบริบทที่ตนสนใจมากมาย ทั้งนำมาใช้ในงานภูมิศาสตร์ นิเวศวิทยา งานศึกษาทางวัตถุวัฒนธรรม ฯลฯ และนอกจาก ANT ที่เป็นผลผลิตหนึ่งแล้ว การทลายเส้นแบ่งระหว่างสังคมศาสตร์ - วิทยาศาสตร์ มนุษย์ - ไม่ใช่มนุษย์ ธรรมชาติ - วัฒนธรรม ก็ได้มีส่วนให้เกิดข้อถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในหลากหลายวิชาอีกด้วย จนเกิดทฤษฎี รูปแบบกระบวนการ และระเบียบวิธีการศึกษาใหม่ ๆ ที่ล้วนตั้งต้นจากความต้องการขยายพรมแดนความรู้ในศาสตร์ของตนออกไป

โลกของวัตถุ

นักมานุษยวิทยาในช่วงทศวรรษ 1990 ได้ประสบกับภาวะ agentive turn จุดหักเหที่สั่นคลอนความเข้าใจเรื่องความเป็นผู้กระทำ โดยนักวิชาการเริ่มให้ความสำคัญกับสิ่งที่สิ่งประดิษฐ์ (artefacts) สามารถกระทำได้ แทนที่จะมองว่าเป็นเพียงภาชนะที่บรรจุความหมาย คำอุปมา ข้อความ หรือสัญลักษณ์ (Chua & Salmond 2011: 103) และขยายขอบเขตให้นิยามของ สิ่งประดิษฐ์ สิ่ง (thing) วัตถุ สสาร (matter) ไม่เพียงหมายถึงวัตถุที่สร้างขึ้นเท่านั้น แต่ยังหมายถึงสภาพแวดล้อม ประสาทสัมผัส อารมณ์ และประสบการณ์ทางร่างกาย (Schiffer & Miller 1999: 12 - 13, 126) แม้กระทั่งรูปแบบที่เป็นนามธรรมจับต้องไม่ได้ เช่น กฎหมาย รูปแบบของปัญญา และทรัพย์สินทางวัฒนธรรม ดังนั้นเมื่อนิยามของวัตถุเปิดกว้าง ผสมกับการศึกษาทางมานุษยวิทยาที่ก้าวพ้นการยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางได้ทำให้การศึกษาที่ใช้แนววิธีแบบ ANT เกิดมุมมองใหม่ ๆ ในการทำความเข้าใจ “สังคม” มากขึ้น ANT ถือว่า “สังคม” เป็นเส้นทางที่เชื่อมโยงระหว่างองค์ประกอบที่แตกต่างกัน (Latour 2005: 5) สิ่งสำคัญที่สุดคือ องค์ประกอบเหล่านี้เป็นทั้งมนุษย์และไม่ใช่มนุษย์ที่มีส่วนร่วมกันปฏิบัติการ (Latour 2005: 71) ที่ก่อให้เกิดความสัมพันธ์ทางสังคม ทั้งองค์ประธาน (subject) วัตถุ สังคม ธรรมชาติ และวัฒนธรรม นั้นแตกต่างกันก็จริงอยู่ แต่ก็ล้วนเชื่อมโยงและมีบทบาทกันในเครือข่าย (Chua & Salmond 2011: 104) เช่น นักมานุษยวิทยาที่มีมุมมองเช่นนี้จะมองว่าการก่ออิฐเป็นการกระทำที่เกิดขึ้นและผสานองค์ประกอบเข้าด้วยกัน แม้ในไม่กี่ปีก่อน

เหตุการณ์และความเคลื่อนไหวที่มาจากผู้กระทำต่าง ๆ คนงานตะโกนสั่งกันให้วางอิฐ การเชื่อมตัวทางเคมีของซีเมนต์กับน้ำ แรงของรอกบนเชือกที่หมุนจากการเคลื่อนไหวของมือ การจุดไม้ขีดไฟเพื่อตอบุหรี่ ซึ่งบุหรี่ยันนั้นหยิบยื่นให้โดยเพื่อนร่วมงาน ฯลฯ (Latour 2005: 74)

จะพบเสมอว่าปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างผู้กระทำในเหตุการณ์หนึ่ง ๆ ที่ยังมีผู้เกี่ยวข้องซับซ้อนและหลากหลายขึ้นเท่าใด ไม่ว่าเป็นสิ่งมีชีวิต เครื่องมือ วัตถุอิฐปูน ไปจนถึงอากาศและความชื้น การจัดการต่อความสัมพันธ์ ณ ขณะนั้น จะยิ่งพึ่งพาผัสต่าง ๆ เข้มข้นมากขึ้น หรือตัวอย่างคลาสสิกสำหรับงาน ANT เรื่องการหว่านข้าว ที่ Liana Chua กล่าวถึงในบทความ *Artefacts in Anthropology* เกี่ยวกับช่วงเวลาการหว่านเมล็ดข้าวของชาวนาในเกาะบอร์เนียว โดยการหว่านข้าวแต่ละครั้งต้องเตรียมการตั้งแต่การฝึกคัดแยกแกลบออกจากเมล็ดข้าว ผ่านท่วงท่าของแขนและมือที่ทำซ้ำ ๆ และความคล่องแคล่วมาจากประสบการณ์ที่สั่งสม ผนวกกับสัณฐานของลาดผัด ความลึก ความกว้าง ทิศทางของลม และตัวข้าวเอง ดังนั้น ที่นั่นหน่วยงานต่าง ๆ เกิดการกระทำขึ้นพร้อมกัน และเพื่อให้ได้ผลลัพธ์อันสมบูรณ์แบบ ชาวนาเองจะต้องรับรู้ถึงการผสมองค์ประกอบเหล่านั้น โดยเฉพาะเสียงจากการฝึกที่พอเหมาะพอดี คือได้เสียง “swhere - gogok” ที่ต้องเกิดขึ้นในขั้นตอนเมล็ดข้าวจะถูกโยนกระแทกอากาศแล้วตกลงสู่ลาดไม้ไผ่ หนนวน 2 ครั้งบนพื้นผิว แล้วโยนอีกครั้ง การสำรวจลำดับนี้ของ Chua ผ่านกรอบการศึกษาของ ANT ได้เน้นย้ำถึงศักยภาพของตัวแทนที่ดำเนินการไปพร้อม ๆ กัน ผ่านเครือข่ายผู้กระทำอันหลากหลาย ผ่านประสาทสัมผัสอันแม่นยำของชาวนา ฯลฯ ซึ่งตัวอย่างของงานชาติพันธุ์วรรณาเหล่านี้เป็นประโยชน์แก่นักมานุษยวิทยาเองด้วย สำหรับเป็นแนววิธีและเครื่องมือในการเข้าร่วมและวิเคราะห์เครือข่ายต่าง ๆ และการกระทำในสนาม

การศึกษาทางมานุษยวิทยาที่เปิดพรมแดนมากขึ้น ทั้งในพื้นที่ของประวัติศาสตร์ ศิลปะ นิเวศวิทยา วัตถุวัฒนธรรม ฯลฯ นั้นล้วนมาจากการตั้งคำถาม ตั้งข้อเสนอ และเกิดพื้นที่ถกเถียงในทางวิชาการ ไปพร้อม ๆ กับการศึกษาในพื้นที่และหัวข้อใหม่ ๆ หลายข้อถกเถียงได้ทำให้เกิดแนวคิดที่น่าสนใจและช่วยตอบคำถามอันเป็นประโยชน์ทั้งด้านองค์ความรู้และระเบียบวิธี ดังเช่นที่ Ingold ตั้งข้อสังเกตและมีข้อโต้แย้งต่องานศึกษาด้านวัตถุวัฒนธรรม และแนวการศึกษาแบบ ANT ไปพร้อม ๆ

กัน โดยในบทความ *Toward an Ecology of Materials* ของ Ingold (2012) ได้วิพากษ์สองแนวทางการศึกษา คือ วัตถุวัฒนธรรม (material culture studies) และมานุษยวิทยานิเวศ (ecological anthropology) เนื่องจาก Ingold เห็นว่าทั้งสองแนวทางนี้กลับแยกขาดจากกัน ทั้งที่มีจุดร่วมและสามารถทำงานด้วยกันได้เพราะต่างอาศัยเงื่อนไขทางวัตถุเหมือนกัน โดยขณะนั้นนักวิชาการที่ศึกษาวัตถุวัฒนธรรมมุ่งความสนใจไปที่ผู้คนกับสิ่งของ แล้วกีดกันสิ่งมีชีวิต (living organism) ไปจนถึงภูมิทัศน์ (landscape) แสงแดด เวลา สภาพอากาศ ฯลฯ ออกจากการพิจารณา (Olsen 2010: 9) ส่วนนักมานุษยวิทยานิเวศมุ่งความสนใจไปที่เครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม ทั้งมีชีวิตและไม่มีชีวิตว่าเป็นอย่างไร (Ingold 2012: 428) ซึ่งในความเห็นของผู้ที่ศึกษาวัตถุวัฒนธรรมมองว่านักมานุษยวิทยานิเวศไม่สนใจ non - human โดยเฉพาะที่เป็นวัตถุหรือสิ่งประดิษฐ์

Ingold มองว่าถ้าเราจะบูรณาการการศึกษาวัตถุวัฒนธรรมกับมานุษยวิทยานิเวศเข้าด้วยกัน เราจะต้องนำสิ่งแวดล้อมรอบตัวกลับมาพิจารณาใหม่อีกครั้ง เพราะสิ่งแวดล้อมเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของชีวิต และเป็นสิ่งที่มานุษยวิทยานิเวศใช้ศึกษาเป็นส่วนใหญ่แต่กลับไม่พบในการศึกษาแบบวัตถุวัฒนธรรม ในความเห็นของ Ingold มองว่าข้อโต้แย้งที่กลุ่มผู้ศึกษาวัตถุวัฒนธรรมโจมตีนักมานุษยวิทยานิเวศว่ากีดกัน non - human ออกจากการศึกษาสังคมศาสตร์จึงอาจไม่ตรงตามความจริง (ตามความเห็นของ Ingold) อีกต่อไป เพราะว่าภายใต้การศึกษาสิ่งแวดล้อม เช่น กลุ่มคนในสังคมชนเผ่า การเข้าป่าล่าสัตว์ หรือกสิกรรม ฯลฯ ล้วนต้องศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ สัตว์ และสภาพแวดล้อม โดยไม่ได้ละเลยโลกของวัตถุ แต่พวกเขา นิยาม non - human โดยไม่ได้จำกัดที่วัตถุแต่เพียงอย่างเดียว เพราะหมายรวมถึงสภาพอากาศ ดิน ฟ้า แสงแดด อุณหภูมิ อย่างไรก็ตามมุมมองนี้ของนักมานุษยวิทยานิเวศยังคงเอามนุษย์เป็นศูนย์กลาง (human exceptionalism) หรือการมองว่าวัฒนธรรมเป็นเรื่องเฉพาะของมนุษย์ นี่จึงทำให้การศึกษาวัตถุวัฒนธรรมและมานุษยวิทยานิเวศเดินออกไปในเส้นทางที่แตกต่างกัน

จากช่องว่างข้างต้น Ingold จึงเสนอแนวทางการศึกษาใหม่ เพื่อผสมผสานรอยแยกของสองศาสตร์ไว้ด้วยกัน นั่นคือแนวทางการศึกษานิเวศวิทยาของวัตถุ *Ecologies of Materials* โดยรวมสิ่งมีชีวิตเข้ามาและให้ความสนใจในกระบวนการ

ก่อร่าง / สร้าง / เติบโต (making) ของทั้ง human organism, living organism และ สิ่งประดิษฐ์ (artifact) เพื่อเน้นย้ำความเคลื่อนไหวว่าสิ่งประดิษฐ์ วัตถุ สสาร ก้อนหิน ต้นไม้ แสงแดด ล้วนมีการเปลี่ยนแปลง เติบโต เคลื่อนย้าย ซึ่งเป็นกระบวนการระหว่างกันและกระบวนการภายในของสิ่งเหล่านั้นเองด้วย ตามแต่ศักยภาพของแต่ละสสารจะสามารถเป็นไปได้ (Ingold 2012: 431) การเคลื่อนที่และศักยภาพของ “ความเป็นไปได้” นี้เองที่ Ingold นำมาวิพากษ์แนวศึกษาแบบ ANT เช่นเดียวกัน

จุดเน้นของงานของ Ingold อยู่กับการรื้อถอนสิ่งที่เขาเรียกว่า “การแบ่งงานทางวิชาการทั้งทางภาษา สังคม วัฒนธรรม และโครงสร้างและองค์ประกอบของโลกวัตถุ” เนื่องจากมนุษย์และธรรมชาติไม่อาจแยกออกจากกันได้ ข้อโต้แย้งของ Ingold คือ มนุษย์ไม่เพียงแต่เคลื่อนไปบนพื้นผิวโลกเท่านั้น แต่อาศัยอยู่ภายในนั้นด้วย (Ingold 2000: 5) เช่นเดียวกับสิ่งของและสิ่งแวดล้อม ซึ่งสรรพสิ่งทั้งหลายล้วนมีปฏิสัมพันธ์ “อย่างต่อเนื่อง” ระหว่างองค์ประกอบต่าง ๆ ดังนั้นแนวคิดนี้ของ Ingold จึงต่างไปอย่างสิ้นเชิงจากแนวคิดของ Martin Heidegger ที่มองว่าวัตถุนั้นหยุดนิ่งพร้อมให้มนุษย์เข้าไปกระทำ หรือมีความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธี (Heidegger 1971: 167) ทั้งยังต่างจากแนวศึกษาแบบ ANT ที่ศึกษาความเป็น network Ingold มองว่าเครือข่ายผู้กระทำการแบบลาตूरนั้นมีความหยุดนิ่งและเชื่อมต่อกันแบบจุดต่อจุด ขาดความเลื่อนไหลและแบนราบเกินไป Ingold จึงได้เสนอแนวทางแบบ ข่ายใยความสัมพันธ์ (meshwork) ที่เห็นว่าแต่ละผู้กระทำการล้วนมีความเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลง และเคลื่อนที่ไปปฏิสัมพันธ์กับสิ่งต่าง ๆ ในรูปแบบของตัวเองตลอดเวลา และสามารถเชื่อมต่อและสัมพันธ์กับหลายผู้กระทำการไปพร้อม ๆ กันได้ เพราะแม้แต่ร่างกายของมนุษย์ก็มีการเปลี่ยนแปลงและเติบโต หรือกระทั่งสายน้ำ แสงเงาอากาศ ไปจนถึงกระบวนการสร้างสิ่งประดิษฐ์ ที่สุดท้ายแล้วผู้สร้างจัดการกับวัสดุที่เลือกมาได้เพียงระดับหนึ่งเท่านั้น โดยชั่วขณะนั้นหรือในช่วงของการนำไปใช้งาน วัตถุ วัสดุ หรือสิ่งประดิษฐ์ต่าง ๆ ล้วนเปลี่ยนแปลงและดำเนินไปตามคุณสมบัติของสสารของตัวเองทั้งสิ้น (becoming) แนวการศึกษาที่มองความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งเป็นข่ายใยความสัมพันธ์จึงมุ่งเน้นทำความเข้าใจสรรพสิ่งตามกระบวนการที่เกิดขึ้นจริง

กำแพงแห่งการแบ่งแยก

Ingold วิพากษ์ความเป็นสมัยใหม่ (modern) ที่แยกมนุษย์ สังคม วัฒนธรรม (culture) ออกจากธรรมชาติ วิทยาศาสตร์ (nature) การเกิดรอยแยกของวิทยาศาสตร์และสังคมนี้ นอกจากเป็นต้นกำเนิดการแยกธรรมชาติและวัฒนธรรมออกจากกันแล้ว ยังส่งผลถึงแนวคิดการแยกมนุษย์ออกจากสิ่งแวดล้อม เช่น แยกมนุษย์ออกจากป่า แยกมนุษย์ออกจากแม่น้ำ เกิดเป็นช่องว่างที่ถ่างกว้างขึ้นระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ แนวคิดนี้ได้สร้างให้เกิดจินตนาการในสังคมถึงกำแพงอันสูงและทอดยาวเพื่อแยกธรรมชาติอัน “บริสุทธิ์” ออกจากมนุษย์ที่โลกโมโหสัน กลุ่มมนุษย์ผู้ที่เคยอาศัยอยู่ใกล้ชิดกับธรรมชาติมากที่สุดจึงเป็นกลุ่มแรกที่จะถูกขับไล่ออกจากที่ของตนเอง เช่นที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์การทำพื้นที่อนุรักษ์ในอเมริกา ประวัติศาสตร์สิ่งแวดล้อมของสหรัฐอเมริกาเริ่มต้นด้วยความขัดแย้งระหว่างมุมมองด้านวิทยาศาสตร์ป่าไม้ (Tsing 2004: 99) ที่เชื่อว่าป่าไม้ควรมีอยู่เพื่อผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ การทำไร่ไถ่ การทำป่าไม้ และการใช้เชิงพาณิชย์ในรูปแบบอื่น ๆ ส่วนพื้นที่ที่อยู่นอกเหนือจากการรับใช้มูลค่าทางเศรษฐกิจจะถูกกันไว้เพื่อการท่องเที่ยว ชื่นชมธรรมชาติ และการอนุรักษ์ (conservation) ส่วนอีกฟากหนึ่งคือการปกป้องพื้นที่ป่าอย่างเต็มที่เพื่อประโยชน์โดยรวมของชุมชนดั้งเดิม (preservation)

Anna Tsing อธิบายใน *Friction: An Ethnography of Global Connection* ไว้ว่า ฝ่ายรัฐมองการใช้ธรรมชาติในฐานะ ทรัพยากร (resources) สามารถวางแผนได้ โดยใช้แคลคูลัสของการจัดการ กระบวนการจัดการนี้เองที่ตึงให้ผู้ใช้ทั้งรายใหญ่ ทั้งข้าราชการ และนักธุรกิจ รวมถึงรายย่อยที่เป็นกลุ่มแนวคิดแบบประชาธิปไตยที่เชื่อในสิทธิการเข้าถึงการจัดการทรัพยากรของประชาชนเข้าร่วมด้วย (Tsing 2005: 100) อย่างไรก็ตาม การมีประชาชนเข้าไปมีส่วนร่วมในกระบวนการดังกล่าว ไม่ได้ทำให้คนถูกไล่ออกจากพื้นที่ธรรมชาติลดลง แต่ยิ่งถูกผนวกเข้าสู่การจัดการที่เข้มข้นมากขึ้น การสำรวจประชากร การโยกย้ายถ่ายเท การบังคับย้ายถิ่นฐาน ไปจนถึงการเข้าร่วมในฐานะจำนวนเก้าอี้สมาชิกในคณะทำงานใดก็ตามที่เพิ่มขึ้น แต่ไม่ได้มีอำนาจต่อรองแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตามในความเห็นของ Escobar เขามองว่าไม่เพียงแต่ความเป็นสมัยใหม่เท่านั้นที่เป็นจุดเริ่มการวางอิฐสร้างกำแพงก้อนแรก เพราะหากพิจารณาตามประวัติศาสตร์ที่ Tsing ยกขึ้นมาข้างต้นนั้น จะต้องหมายรวมถึงปีตาธิปไตยด้วย ที่

เสมือนปฐมนิเทศร่วมก่อร่างสังคมที่ปกครองโดยชายเป็นใหญ่ (patriarchal society) และทำให้กำพั้งนั้นแข็งแกร่ง (Escobar 2020: 17)

บุคลิกสังคมแบบปิตาธิปไตยคือให้ความสำคัญในการแข่งขัน การทำสงคราม ลำดับช่วงชั้น อำนาจ ความก้าวหน้า การปกครองควบคุมผู้อื่น การอ้างสิทธิ์ในความ เป็นเจ้าของ และดำเนินชีวิตโดยปราศจากความไวเนื้อเชื่อใจ ปิตาธิปไตยแสวงหา ความแน่นอนแบบที่ควบคุมได้ ซึ่งรวมถึงการควบคุมธรรมชาติและโลก จากนั้นให้ เหตุผลเพื่อสนับสนุนแนวทางของตนเองในนามของความจริง สถาปนาโลกเดียวที่มี ความจริงที่เดียว (single world with a single truth) และความจริงหนึ่งเดียวนี้อาจ ที่มีอิทธิพลอย่างรุนแรงต่อความรู้ในการจัดการทรัพยากร (Escobar 2020: 17) เมื่อ เป็นเช่นนี้แล้ว ภูมิปัญญา ความเชื่อ ความรู้ และแนวปฏิบัติของชุมชนจึงถูกปฏิเสธ และกลายเป็น “อย่างอื่น” (other) แม้ว่าแนวปฏิบัติและแนวคิดของชุมชนอาจเป็น ทางออกเดียวที่จะฟื้นฟูสมดุลของระบบนิเวศได้ก็ตาม

โลกหลากหลาย แนวคิดที่มาพร้อมปฏิบัติการ

ใน *Pluriversal politics: the real and the possible* (Escobar 2020) Escobar เสนอแนวคิดและปฏิบัติการที่มีพื้นที่สำหรับการอยู่ร่วมกันโดยเปิดรับทุก ความเป็นไปได้ และยอมรับทุกวิถีทางของชีวิต รวมถึงความซับซ้อนและเข้าใจ ความสัมพันธ์ (meshwork) ซึ่งมนุษย์และไม่ใช่มนุษย์มีส่วนเกี่ยวข้องซึ่งกันและกัน พึ่งพาอาศัยกัน และเปลี่ยนแปลง ถ่ายโอน ปะทะสังสรรค์กันอยู่ตลอดเวลา และ ทำยที่สุดแล้วเราอาจได้ฉันทามติและวิธีการในการอยู่ในโลกร่วมกันอย่างกลมกลืน อย่างไรก็ดี โลกที่ Escobar หมายถึงไม่ได้มีเพียงโลกเดียว และเขาไม่ได้พยายาม หักล้างโลกแห่งทุนนิยมและปิตาธิปไตยเพื่อสถาปนาโลกเดียวแบบใหม่ขึ้น แต่ข้อเสนอ ของ Escobar คือมีโลกหลายใบ หลายความจริงที่เกิดขึ้น ตั้งอยู่ เปลี่ยนแปลง ซ้อนทับ และมีปฏิสัมพันธ์ต่อกัน ผ่านแนวคิดโลกหลากหลาย (Pluriverse)

เป็นการยากสำหรับผู้เขียนจะแปลแนวคิดนี้ให้เป็นภาษาไทยด้วยคำธรรมดา สามัญ ในบทความนี้ผู้เขียนขอใช้คำว่าโลกหลากหลาย เพื่อให้เห็นว่านอกจากโลกจะมี มากกว่าหนึ่งแล้ว ยังมีความหลากหลายแตกต่างกันด้วย แนวคิดโลกหลายเหล่านี้นี้ตั้ง คำถามกับแนวคิดเรื่องความเป็นสากล ซึ่งเป็นหนึ่งในเสาหลักของความทันสมัยแบบ

ตะวันตก (Escobar 2020: 26) ความทันสมัยทำให้เกิดแนวคิดที่เราอาศัยอยู่ในโลกที่บรรจพวงเรารวมเอาไว้ทั้งหมดเพียงโลกเดียว Escobar ยกตัวอย่างความเห็นของ Ingold (2011: 12) ที่เคยกล่าวถึงโลกไว้ว่าโลกเป็นดั่งข่ายใยที่เคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา โดยมีมนุษย์และสิ่งต่าง ๆ เกาะเกี่ยวพัวพันกัน ดังนั้นในมุมมองของโลกแบบนี้ แทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่ “ความจริง” จะมีเพียงหนึ่งเดียว (Escobar 2020: 26) เพราะหากเป็นเช่นนั้น หมายถึงมีเพียงเราที่มีศักดิ์และสิทธิ์ในการเคลื่อนไหวกระทำการ โดยสิ่งอื่น ๆ หยัดแน่นิ่ง รอเป็นผู้ถูกระทำ และรอการจัดสรรครอบครองหรือใช้สอย

นอกจากปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นภายในโลกแล้ว Escobar ยังให้ภาพถึงปฏิสัมพันธ์ที่แต่ละโลกมีต่อกันด้วย เนื่องจากแนวคิดโลกหลากหลายนั้นไม่ถือว่าแต่ละโลกแยกจากกันโดยสิ้นเชิง แต่โลกต่าง ๆ เชื่อมโยงกันอย่างสมบูรณ์ แม้ว่าบางสถานการณ์แต่ละโลกจะอยู่ภายใต้สภาวะอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน บางโลกมีอำนาจนำ บางโลกมีภาวะเป็นรอง เช่น โลกสมัยใหม่ที่มีอำนาจเหนือกว่าโลกอื่น ๆ และยังได้ถือกำเนิดตัวเอง (globalized) โดยทุกวันนี้ก็ครอบครองโลกอื่น ๆ ไว้บางส่วน อย่างไรก็ตาม การเชื่อมต่อดังกล่าวไม่ได้ทำให้โลกทั้งหมดกลืนกลายเป็นสิ่งเดียวกัน แม้บางโลกจะมีโลกย่อยภายใน หรือบางโลกจะเกาะเกี่ยวซ้อนทับกันบางส่วนก็ตาม เพราะในขณะที่โลกเหลื่อมซ้อนหรือครอบครองโลกหนึ่งไว้ แต่ด้วยเนื้อหาแล้วแต่ละโลกก็มีความเป็นไปและรายละเอียดที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง เช่น โลกของชนพื้นเมืองจำนวนมากที่ใช้ชีวิตประจำวันแยกจากกันระหว่าง human และ non-human แต่พวกเขากลับต่อต้านการแยกและจัดจำแนกเช่นนี้เมื่อต้องการปกป้องรักษาภูเขาลูกหนึ่ง แม่น้ำ ด้วยการให้เหตุผลว่าสิ่งเหล่านี้มีชีวิต เป็นสิ่งมีชีวิต (sentient beings) ไม่ใช่แค่วัตถุที่เราให้ชื่อว่า “ทรัพยากรธรรมชาติ” ที่ดูแลแล่งและไร้จิตใจ (Escobar 2020: 27) และแน่นอนว่าไม่ใช่โลกหลากหลายเท่านั้นที่เราต้องตระหนักถึง แต่ยังมีโลกหลากหลายพันธุ์ (multispecies) ที่จะสร้างพื้นที่ปะทะสังสรรค์ (contact zones) จากผู้คนข้ามวัฒนธรรมที่มีประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกันมารวมกันเป็นองค์ประกอบ ได้ตอบและเชื่อมโยงเข้าด้วยกัน (Kiik 2018: 225) ในหัวข้อถัดไป ผู้เขียนจึงถอยออกมาจากการตั้งคำถามถึงปฏิบัติการการอนุรักษ์กระแสหลัก ที่มีเพื่อครอบครอง จัดสรร จำแนก กีดกัน และมีเป้าหมายเพิ่มประชากร

เชิงเดี่ยว แต่จะหันมาพิจารณาถึงวิธีการอยู่ในโลกของชุมชนในพื้นที่ศึกษา ผ่านแนวคิดทางผัสสะ ร่วมกับบทบาทของวัตถุ ที่อาจเป็นจุดเริ่มต้นให้สามารถตอบคำถามอื่น ๆ ได้ต่อไป

เป็น อยู่ ในโลกของแม่น้ำและผืนป่า

โดยสังเขปแล้ว ลักษณะทางกายภาพของแม่น้ำโขงจะแตกต่างกันอย่างมากในแต่ละช่วง หากเปรียบเทียบกันตามเขตการปกครองทางรัฐศาสตร์สามารถกล่าวได้ว่าเพียงข้ามหมู่บ้านหนึ่งไป แม่น้ำโขงก็มีนิเวศที่ต่างกันอย่างเห็นได้ชัด คือ มีทั้งช่วงที่เป็นหาดทรายกว้าง ช่วงที่เป็นเกาะแก่ง ช่วงที่เป็นผาสูงชัน ไปจนถึงช่วงที่เป็นร่องเขาซับซ้อน นอกจากนี้แม่น้ำโขงยังเปลี่ยนไปตามฤดูกาล คือฤดูน้ำหลาก รวดเดือนพฤษภาคม - เดือนตุลาคม แม่น้ำจะแผ่ขยายกว้างขวาง บางช่วงกินพื้นที่เข้าไปในป่า เกิดเป็นพื้นที่ชุ่มน้ำขนาดใหญ่ และในฤดูแล้งราวเดือนพฤศจิกายน - เดือนเมษายน แม่น้ำจะแคบเข้า จนบางช่วงเผยให้เห็นหาดทรายทอดยาว หรือเกิดเป็นเกาะ ดอน ผุดขึ้นมากลางแม่น้ำ ความต่างของแม่น้ำโขงอันเกิดจากความต่างของสัณฐาน และความต่างของช่วงเวลานี้เอง ทำให้ระบบนิเวศ หรือข่ายใยของสิ่งต่าง ๆ ที่สัมพันธ์กันเป็นระบบนิเวศนั้นแตกต่างกันไป

จากตัวอย่างงานของ Liana Chua (2011) ที่ศึกษาการผัดขี้ขาวของชาวเกาะบอร์เนียว ในแม่น้ำโขงก็มีรูปแบบกิจกรรมที่เป็นตัวอย่างชัดเจนสำหรับใช้อธิบายแนวคิดข่ายใยความสัมพันธ์ นั่นคือการทำประมงด้วยเครื่องมือเฉพาะถิ่น ดังที่กล่าวไปข้างต้นว่าภูมิประเทศของแม่น้ำโขงมีความซับซ้อนหลากหลาย ทั้งด้วยกายภาพของแม่น้ำแต่ละบริเวณ และความต่างของสิ่งมีชีวิต เช่น สายพันธุ์และขนาดของปลา ความซับซ้อนหลากหลายนี้จึงส่งผลให้รูปแบบของเครื่องมือประมงมีลักษณะเฉพาะตัวในแต่ละพื้นที่ (sub - ecosystem)

ในบทนำหนังสือ *Phenomenology of perception* ของ Merleau - Ponty (1962) กล่าวถึงภาวะการก่อร่าง (embodied) ไว้ว่า ร่างกายที่มีชีวิตของเรา นั้นดำเนินการและปรับทิศทางตัวเองในโลกที่แวดล้อม และเราไม่ได้อาศัยอยู่ (inhabit) แคเฉพาะภายใน (inner man) หรือกล่าวอย่างง่ายคือ ไม่มีภายในหรือภายนอก มีแต่มนุษย์ที่อาศัยในโลก และในโลกเท่านั้นที่เขาจะรู้จักตัวเอง ดังนั้น

อย่างไรก็ตาม แม้แนวคิด ecology psychology ของ Gibson หรือกลุ่มนักคิดปรากฏการณ์วิทยา เช่น Merleau - Ponty และ Heidegger จะสามารถไกล่เกลี่ยความสัมพันธ์ของผัสสะ และทำให้เราเปิดประสบการณ์การอยู่ในโลก โดยไม่ต้องผูกติดอยู่กับการจัดระเบียบหมวดหมู่หรือต้องมีแบบแผนคำอธิบายที่ตายตัว แบบกลุ่ม cognitive anthropology แต่สำหรับ Tim Ingold แล้ว ยังคงมองว่าแนวคิดที่ดูเปิดกว้างทางผัสสะและประสบการณ์เหล่านั้นยังคงมองโลก (world) เหมือนสิ่งที่หยุดนิ่ง มีเพียงมนุษย์ที่สามารถเคลื่อนที่เข้าไปในโลกที่ดำเนินอยู่ก่อนหน้านั้นแล้ว หรือมีเพียง

มนุษย์ที่มีศักยภาพกระทำการ (actor) และสามารถไปกระทำต่อวัตถุได้ (ค็อนของ Heidegger)

ดังนั้นข้อเสนอใน *The Perception of the Environment* ของ Ingold (2000) จึงย้าว่าเนื่องจากตลอดมาในแนวคิดทางสังคมศาสตร์ มนุษย์ที่มีสถานะที่เชื่อมโยงกับวัฒนธรรม ในฐานะเป็นบุคคล (person) เราต้องนำมนุษย์ในฐานะที่เป็นสิ่งมีชีวิต (organism) มาพิจารณาด้วย การพิจารณาในฐานะสิ่งมีชีวิตจะช่วยให้คำว่าโลก ที่นักคิดทุกคนที่กล่าวไปอ้างถึงความชัดเจนขึ้น ว่าโลกนั้นไม่ใช่พื้นที่ภายนอก ที่อยู่ข้างนอกอีกต่อไป แต่หมายรวมถึงสรรพสิ่งที่ดำเนินไปร่วมกัน ดังนั้นหลังจากที่เราทลายเส้นแบ่งระหว่างผัสสะแต่ละด้าน ทลาย “วัตถุประสงค์” ทางกายภาพ กับ “สัญญาณ” ในสังคมวัฒนธรรม และเริ่มแง่มุมต่างความเป็นไปได้ที่ว่ามันไม่ได้รับรู้โลกจากการเฝ้าสังเกตที่ห่างไกล แต่คือเราอยู่ท่ามกลางสรรพสิ่งที่หมายรวมเป็นโลกตลอดมาต่างหาก ดังนั้นประเด็นต่อไปที่ต้องเปิดออกหลังจากนี้ หากต้องการทำความเข้าใจการดำรงอยู่ในโลก คือ การปรับมุมมองว่า ในบรรดาสรรพสิ่งที่ทั้งปวง มนุษย์ก็คือ “สิ่ง” (thing) ในโลก และถ่ายโอนมุมมองของผู้ที่เคยถือครองผัสสะไปสู่สิ่งมีชีวิตชนิดอื่น ๆ หรือแม้แต่สิ่งไม่มีชีวิตด้วย

มีแนวคิดหนึ่งที่สำคัญของ Ingold ที่สามารถนำมาช่วยทำความเข้าใจปรากฏการณ์ และศึกษาวิถีชีวิตของชุมชนในแม่น้ำโขง นั่นคือ มุมมองผู้อยู่อาศัย (dwelling perspective) ในบทความเรื่อง *Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world* (2000) Ingold กล่าวว่า เราไม่อาจแยกมนุษย์ออกจากสิ่งแวดล้อมได้อย่างที่การศึกษาทางมานุษยวิทยาแบบตะวันตก (แบบดั้งเดิม) มักทำ เช่น แบ่งเป็นบ้าน อาคาร พุ่มหญ้า ป่า และเรือกสวน ทั้งในฐานะธรรมชาติและสิ่งสร้าง โดยมักผูกขาดให้มนุษย์เองเป็นผู้จัดการกับสิ่งแวดล้อม ส่วนธรรมชาติมีฐานะเป็นผู้รับการปรับแต่ง ดังนั้นหากเราต้องการสลัดทั้งมุมมองดังกล่าวไป เราต้องสังเกตการณ์ความเป็นไปและปรากฏการณ์ เพราะไม่ใช่เพียงแต่มนุษย์เท่านั้นที่มีปฏิสัมพันธ์และเป็นผู้กำหนดพื้นที่ แต่พื้นที่สิ่งสร้าง และสภาพแวดล้อมนั้นเป็นปัจจัยที่กำหนดพฤติกรรมของมนุษย์เช่นเดียวกัน เพราะในสถานที่ซึ่งดูเหมือนหยุดนิ่งและไม่มีชีวิตนั้นยังมีตัวกระทำอื่น ๆ เช่น สัตว์ แมลง ต้นไม้ หิน คลื่น แสงแดด อุณหภูมิ ไปจนถึงมิติของเวลา ที่ล้วนส่งผลและมี

อิทธิพลต่อพฤติกรรมและประสบการณ์ของมนุษย์อย่างมากโดยที่เราไม่รู้ตัว (Ingold 2000: 187)

ข้อโต้แย้งของ Ingold คือ มนุษย์ไม่เพียงแต่เคลื่อนไปบนพื้นผิวโลกเท่านั้น แต่อาศัยอยู่ภายในนั้นด้วย (Ingold 2000: 5) เช่นเดียวกับสิ่งของและสิ่งแวดล้อม ซึ่งสรรพสิ่งทั้งหลายล้วนมีปฏิสัมพันธ์ “อย่างต่อเนื่อง” ระหว่างองค์ประกอบต่าง ๆ เป็นวิธีการมองแบบตะวันตกมักมองว่ามนุษย์และธรรมชาติแยกอยู่คนละส่วนกันมีความสัมพันธ์แบบเผชิญหน้า (confront) โดยมนุษย์มีบทบาทเป็นผู้จัดการธรรมชาติไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง และมีธรรมชาติที่ทั้งดำรงอยู่ก่อนหน้าการพบเจอของมนุษย์ (a world ‘out there’) และธรรมชาติที่เป็นสิ่งสร้างทางวัฒนธรรมหลังจากผ่านการรับรู้และตีความโดยมนุษย์แล้ว (Ingold 2000: 4)

นอกจากมุมมองผู้อยู่อาศัย ยังมีแนวคิดเรื่องศักยภาพเชื่อมโยง (affordance) คือวิถีทางที่สิ่งต่าง ๆ ปรากฏตัวต่อผู้ที่รับรู้ถึงการมีอยู่ของสิ่งนั้น โดยที่การปรากฏตัวดังกล่าวสามารถเกิดขึ้นอย่างฉับพลัน กระชั้นชิด มีเรื่องราวหรือคุณสมบัติ และมีศักยภาพที่จะส่งผลไปถึงสิ่งที่จะเกิดต่อ ๆ ไป ในรูปแบบอื่น ๆ โดยศักยภาพเชื่อมโยงนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิวัฒนาการของสิ่งมีชีวิต ในการรับรู้ ตระหนัก เรียนรู้ แล้วพัฒนาไปพร้อมกับการสังเกตและเชื่อมโยงกับระบบนิเวศ ผ่านมิติเชิงพื้นที่ และกิจกรรมในภูมิทัศน์ (taskscape) โดยรวมสิ่งมีชีวิตเข้ามาและให้ความสนใจในกระบวนการก่อร่าง / สร้าง / เติบโต (making) ของทั้ง human organism, living organism และ สิ่งประดิษฐ์ (artifact) เพื่อเน้นย้ำความเคลื่อนไหวว่าสิ่งประดิษฐ์ วัตถุ สสาร ก้อนหิน ต้นไม้ แสงแดด เจตจำนง ความรู้สึก ล้วนมีการเปลี่ยนแปลง เติบโต เคลื่อนย้าย อันเป็นกระบวนการระหว่างกันและกระบวนการภายในของสิ่งเหล่านั้นเอง ตามแต่ศักยภาพของแต่ละสิ่งจะอำนวยให้เป็นไปได้ (Ingold 2012: 431) และเหตุการณ์เหล่านั้นถูกเกี่ยวร้อยไว้ด้วยกาลเวลา เป็นประสบการณ์และชีวิตทางสังคมของผู้กระทำการ (ในกรณีของผู้เขียนคือคนหาปลา) ซึ่ง taskscape นี้ที่เป็นระเบียบวิธีเพื่อใช้วิเคราะห์ความชั่วขณะ (temporality) ของภูมิทัศน์ด้วย โดยจากมุมมองผู้อยู่อาศัย ภูมิทัศน์นั้นเกิดขึ้นอยู่เพียงชั่วพริบตาและเปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา

ดังนั้นภูมิทัศน์ของแม่น้ำ ป่า และชุมชนที่ประกอบด้วยภูเขา กรวดทราย ก้อนหิน กระแสน้ำ อุณหภูมิ ช่วงเวลาในรอบปี สภาพอากาศ ฤดูกาลเกิดของฝน ทิศทาง

ลม ทิศทางการขึ้น - ตก ของดวงอาทิตย์ล้วนเป็นปัจจัยกำหนดวิถีการอยู่ในโลกของสรรพสิ่ง ไม่ว่าจะเป็นมนุษย์ ปลา เห็ดรา หรือกระทั่งแมลง เช่น ชาวประมงที่อยู่ใกล้หาดทรายความชันต่ำในช่วงรอยต่อฤดูแล้งและฤดูน้ำหลาก ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่น่าจะค่อย ๆ ขึ้นทุกวัน และเป็นบริเวณที่พบปลาตัวเล็กซึ่งชอบมาหากินสาหร่ายในน้ำตื้น เขาจะสังเกตได้ว่าหากเขาต้องการจับปลาบริเวณนี้นั้นไม่จำเป็นต้องต่อเรือไปกลางแม่น้ำ และสามารถเชื่อมโยงและคาดคะเนโลกที่อยู่นอกเหนือจากพื้นที่รอบตัวอันจำกัดโดยไม่จำเป็นต้องไปเห็นด้วยตาข้างที่อื่น

ในกรณีนี้คือชาวประมงสามารถเชื่อมโยงและรับรู้ความเกี่ยวเนื่องของสิ่งมีชีวิตตามฤดูกาลได้ เช่น เมื่อปลาวัยอ่อนพ้นจากพื้นที่รอบ ๆ ตนไปแล้ว มันจะไปสืบพันธุ์ต่อยังแม่น้ำโขงตอนล่าง แล้วจะว่ายทวนน้ำกลับมาบริเวณนี้เพื่อวางไข่อีกครั้งในปีถัดไป หรือในกรณีที่ชุมชนบ้านตามุยเฝ้ารอเวลาหลังไฟไหม้ป่าตามวัฏจักรธรรมชาติ และผืนดินในป่านั้นได้รับฝนแรกของฤดูกาล ไม่นานนักพวกเขาจะรู้ว่าถึงเวลาที่ต้องหิ้วตะกร้าเพื่อออกมาเห็ดตามป่าโปร่ง ค่อยๆ เชี่ยวตามซากใบไม้เปียกแฉะกองหนาใต้ต้นไม้ยืนต้นที่กำลังแตกใบใหม่ เห็ดเต็มกระบุงนั้นจึงได้มาจากการเรียนรู้ สังเกต ใช้ชีวิตอย่างสอดคล้องประสานและรับเอาสภาพแวดล้อมมาบริโภคนเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต

โลกของคน วัตถุ ผิ

การใช้กิจกรรมในภูมิทัศน์ (taskscape) และความชั่วขณะ (temporality) ของภูมิทัศน์ ผ่านมุมมองผู้อยู่อาศัย (dwelling perspective) สามารถใช้อธิบายขั้นตอนการทำกับดักของชาวประมงที่บ้านตามุยได้เช่นกัน เนื่องจากมนุษย์ไม่อาจตั้งต้นด้วยการสานไม้ไผ่แบบสุ่มแล้วหวังว่าจะสามารถจับปลาได้ง่าย แต่ต้องมาจากการสังเกตพฤติกรรมของปลาที่ต้องการจับ ดังที่กล่าวไปข้างต้น ผู้เขียนขอยกตัวอย่าง “ดุ่ม” ที่เป็นเครื่องมือจับปลาและสัตว์น้ำแม่น้ำโขงในพื้นที่ศึกษา ทำด้วยไม้ไผ่สานเป็นทรงกลมคล้ายหม้อปากแคบ ด้านข้างของทรงกลมนั้นเจาะเป็นช่องสำหรับปลาเข้าไปกินเหยื่อล่อภายใน และเมื่อเข้าไปแล้วปลาจะติดกับอยู่ในนั้นเพราะมีซี่ไผ่บางและคมคอยกั้นช่องทางออกไว้ ดุ่มถูกผูกยึดไว้กับดินทรายหรือโขดหินใต้น้ำ หากคำนวณเวลาและจุดที่ปักดุ่มพอเหมาะ ชาวประมงจะได้ปลาที่สดใหม่ นอกจากนี้ชื่อ

ของตุ้มจะมีข้อห้อยท้ายตามชนิดของปลาที่ตุ้มนั้นมีศักยภาพเอื้อให้ตกไว้ได้ เช่น ตุ้มปลาสร้อย สำหรับตกปลาสร้อย ตุ้มปลายอน สำหรับตกปลายอน



ภาพที่ 1 ชาวประมงบ้านลำโรง (พื้นที่ศึกษา) สาธิตวิธียัดตุ้มกับท้องน้ำ
โดยการใช้ไม้แหลมปักตรึงตุ้มไว้สองข้างไม่ให้ลอย

จากตัวอย่างเรื่องตุ้มของชาวประมงจะเห็นว่า เราไม่อาจมองตุ้มเป็นเพียงสิ่งประดิษฐ์ที่มนุษย์สร้างขึ้นพร้อมใช้งาน และเราไม่อาจมองปลาเป็นเพียง “สิ่งมีชีวิตใด ๆ” ที่รอกับดักชนิดใดรูปแบบใดก็ได้มาปักเพื่อจะได้ว่ายตรงเข้าไปกินเหยื่อ หากเรากำหนดจุดสุดท้ายที่ชาวประมงได้ปลาเต็มข้องไปเป็นผลลัพธ์ของการเข้าสังเกตนี้ ปลาที่เต็มข้องดังกล่าวจึงเริ่มตั้งแต่ความเหมาะสมทางกายภาพของแม่น้ำที่เหมาะสมเป็นที่อยู่อาศัยและหากินของปลา ผนวกกับมนุษย์คนหนึ่งที่ได้รับรู้สภาพแวดล้อมรอบตัวเขา ชิมซบ สังเกต และมีจุดมุ่งหมายเพื่อไปกระทำการสิ่งหนึ่ง (จับปลา) หากบริเวณนั้นมีไผ่ เขาจึงได้ตุ้ม ลอบ ไซ หรือเครื่องมือใด ๆ ที่อาจยังไม่มี การถือกำเนิด แต่หากบริเวณ

บ้านของเขามีต้นปอขึ้นมาก เขาอาจได้แห สวิง ตักช้อน หรือเครื่องมืออื่นได้อีกก็ตาม ที่เหมาะสมกับพื้นที่นั้น ๆ

ไม่ว่าเขาจะประดิษฐ์เครื่องมือใดขึ้นมา เขาทำได้เพียงจัดการกับวัสดุที่ ประกอบขึ้นมาเป็นเครื่องมือเหล่านั้นเท่าที่จะทำได้ โดยไม่อาจควบคุมหรือก้าวร่ายไป ถึงขั้นตอนหลังจากเครื่องมือชิ้นนั้นเข้าไปผนึกเป็นส่วนหนึ่งของนิเวศนั้น ๆ แล้ว เช่น เมื่อ ต้มถูกยึดไว้ได้น้ำ ชาวประมงทำได้เพียงปล่อยให้ตุ้มนั้นดำเนินการไปตามแต่ศักยภาพ ของเส้นไหมไฟ (material propensities) ตามความแน่นของทรายที่หลักปักยึดไว้ ตาม แรงน้ำที่พัดสละไคของปลาก็ตามให้มาเจอสรหรือกลืนของเหยื่อล่อ จนเหยื่อนั้นได้ ดึงดูดปลาให้มุดล้าทางเข้าตุ้มเพื่อไปค้นหาอาหาร ทุกอย่างดำเนินไปในขณะที่ ชาวประมงคนนั้นอาจกลายสถานะเป็นเกษตรกรในแปลงมันสักแห่ง หรือเป็นคน



ภาพที่ 2 การดัดแปลงมอ (ตาข่ายจับปลา) ที่ชาวประมงแต่ละคนจะมีวิธีดัดแปลง ในรูปแบบเฉพาะ (custom) เพื่อใช้งานต่างกันไปในแต่ละคน ขึ้นอยู่กับการบอกต่อ ความรู้จากรุ่นสู่รุ่น จากเพื่อนสู่เพื่อน และจากการลองผิดลองถูกด้วยตัวเอง จนพบวิธีที่เหมาะสมกับบริเวณน้ำโขงหน้าบ้านของตน

หวานกล้ำในผืนนาหมู่บ้านข้างเคียง แล้วรอเวลาอันพอเหมาะเพื่อกลับมานำปลาที่ตกได้ไปทำอาหารในวันรุ่งขึ้น

ไม่ใช่เพียงกิจกรรมในภูมิทัศน์ของ human organism living organism และสิ่งประดิษฐ์ (artifact) เท่านั้นที่มีบทบาทโดยตรงกับวิถีชุมชน หรือมีความเชื่อมโยงปฏิสัมพันธ์กันผ่านทางสสารกายภาพเท่านั้น แต่รวมถึงแนวคิด ความเชื่อ และมุมมอง อันเป็นสิ่งจับต้องไม่ได้ของมนุษย์ด้วยที่ทำให้เกิดวิถีชีวิตของชุมชนในลักษณะเฉพาะ ซึ่งสามารถนำมาใช้อธิบายปฏิบัติการอนุรักษ์ได้ในทางอ้อม นั่นคือในพื้นที่บ้านตามุยเป็นชุมชนที่ใกล้ชิดกับทั้งป่าและแม่น้ำ ความใกล้ชิดนี้มีลักษณะความสัมพันธ์ทางจิตใจ ความเป็นสายเลือดทางจิตวิญญาณ ทั้งจากผีป่วน พญานาค ผีป่า ผีบรรพบุรุษ ผีครูอาจารย์ ไปจนถึง “ขวัญ” ที่ดำรงอยู่ในตัวของชาวบ้านตามุยทุกคน สิ่งเหล่านี้ฉายชัดผ่านพิธีกรรม วัตรปฏิบัติ และคติที่คนทำสืบต่อกันมา โดยเฉพาะคนสูงอายุ ที่ถือครองความรู้ ตำรา และมีสถานะพิเศษเช่น หมอยา หมอทำขวัญ

ในการเข้าพื้นที่ศึกษาที่บ้านตามุยครั้งหนึ่ง ผู้เขียนได้ล่องเรือไปพร้อมกับวัยรุ่นที่เกิดและเติบโตที่นี่ มีทักษะการหาปลาและการอยู่กินตามลำน้ำ การล่องเรือครั้งนี้เริ่มต้นในเย็นวันสิ้นปีโดยพายเรือเลาะหาที่หวานแหจับปลา สุดท้ายแล้วชาวประมงวัยหนุ่มก็จับได้ปลาตัวเชื่องมาหนึ่งตัว โดยวางแผนกันว่าจะประกอบอาหารกินกันบนเกาะกลางแม่น้ำ เครื่องปรุงที่พกมาจากร้านมีเพียงเกลือ น้ำปลา หอมแดง ส่วนที่เหลือก็นำเก็บเอาตามรายทาง ทั้งผักหวาน ผักแขยง ไปจนถึงพืชมสำหรับก่อกองไฟที่เก็บจากซากต้นไคร้แห้ง แต่แม้มีเครื่องปรุงเพียงน้อยนิดเหล่าพ่อครัวก็รังสรรค์อาหารจานปลา ที่ย่างไฟ และแยกเครื่องในไว้สำหรับทำ “อุขี้ปลา” ได้อย่างอร่อยน่าอัศจรรย์พวกเรา 7 คนรวมผู้เขียนนั่งล้อมวงกินปลาอย่างที่ไม่เคยรู้สึกถึงความเลี่ยนเลื่อยอย่างเบิกบาน สนุกสนาน และอิ่มเอมหัวใจ พวกเขาพาพูดคุยหยอกล้อกันโดยไม่ขัดเงินแม้ผู้เขียนจะเป็นคนหน้าใหม่ในวงนั้น

หากลับพวกเราปล่อยเรือให้ลอยตามกระแสน้ำกลับไปยังบ้าน เรือค่อย ๆ ลอยไปกลางลำน้ำโขงอันมืดมิด มีเพียงแสงเดียวคือแสงดวงจันทร์ และเสียงร้องเพลงเคาะหม้อขามรามไหของเหล่าวัยรุ่นก็แหวกความเงียบขึ้นกลางพรมแดนไทย - ลาวอย่างไม่ขาดช่วง แต่ไม่ทันจะถึงฝั่ง เรือของพวกเราเองเองสองลำก็เกิดชนกันอย่าง

รุนแรง อุบัติเหตุทางเรือกลางดึกเช่นนี้พบหาได้ยาก มีโอกาสเกิดขึ้นน้อยมากจนแม้คนเฒ่าคนแก่ที่อายุราวแปดสิบปี ยังรำพึงว่าไม่เคยได้เห็นว่าจะสามารถชนกันอย่างไรรุนแรงในแม่น้ำโขงได้ คนบนเรือทั้งสองลำที่ชนกันต่างได้รับบาดเจ็บ รายที่เจ็บหนักถึงเลือดตกยางออกจนหมดสติ มีเพียงผู้เขียนที่สภาพภายนอกไม่บาดเจ็บร้ายแรง จึงเป็นผู้เดียวที่เหลือไว้เล่าเหตุการณ์ให้คนในชุมชนที่อุตสาหะตื่นขึ้นมามองหวังฟัง ผลัดกันถามผลัดกันออกความเห็น ส่วนผู้อื่นที่เหลือล้วนต้องไปเข้ารักษาตัวที่โรงพยาบาลทั้งสิ้น

ผู้เขียนที่ยังคงตระหนกอยู่ต้องฝืนกายเล่าเหตุการณ์การชนโดยละเอียด แต่เหตุการณ์ก่อนหน้าที่พวกเราไปสังสรรค์กันบนเกาเขานั้นผู้เขียนไม่ได้เอ่ยปากเล่าอะไรออกไปแต่อย่างใด มีเพียงคนที่ไปด้วยกันเท่านั้นถึงจะล่วงรู้ว่าพวกเรากิน ดื่ม และพูดคุยสิ่งใดกันบ้าง และตลอดช่วงเวลาที่อยู่ในพื้นที่ กลุ่มคนทั้ง 7 ก็ไม่ได้ออกมา



ภาพที่ 3 หมอยาและหมอพิธีกรรมในชุมชนบ้านตามุยกำลังปรุงยาที่ช่วยเรียกขวัญให้ผู้เขียนทันทีหลังจากอุบัติเหตุ ยาทำมาจากใบไม้หรือรากไม้ ใช้ดื่มหนึ่งส่วน แล้วนำน้ำที่เหลือมาลูบที่เจ็บ ลูบตามตัว รวมถึงลูบที่อกตรงตำแหน่งหัวใจ แม่หวานอธิบายว่า เพราะเราตกใจ ต้องเอายาลูบให้ใจดี ใจเย็น

พบปะ พูดถึง หรือพูดคุยถึงเหตุการณ์ก่อนหน้าอุบัติเหตุแต่อย่างใดโดยไม่ทราบถึงเหตุผลเบื้องหลัง อย่างไรก็ตามตัวผู้เขียนมีเหตุผลที่ไม่อาจเล่าถึงเหตุการณ์บนเกาะได้ แม้ตอนแรกจะรู้สึกว่าการที่เราไม่ได้ทำอะไรที่ผิดหรือกระทำการดูหมิ่น “สิ่งใด” แต่อย่างไรก็ตามโดยลึกในใจแล้วผู้เขียนรู้สึกกลัว “บางสิ่ง” และรู้สึกโดนตรวจสอบและถูกจับจ้องจากสิ่งที่เรามองไม่เห็นตลอดเวลาที่อยู่ในพื้นที่หรืออยู่ใกล้เคียงแม่น้ำโขง และเมื่อออกมาพ้นจากพื้นที่แม่น้ำโขงที่บ้านของตัวเองอย่างปลอดภัยแล้วผู้เขียนจึงได้กล้าออกปากเล่าให้คนอื่น ๆ ฟัง

สิ่งหนึ่งที่ที่น่าสนใจนอกจากชาวบ้านจะถามผู้เขียนว่าเรือ “ชนกันได้อย่างไร” แล้วนั้น แทบทุกคนเมื่อได้ฟังเหตุการณ์แล้ว จะนิ่งไปสักครู่และถามคำถามต่อมาว่า “แล้วบนแก่งนั้นไปทำอะไรกันบ้าง” ซึ่งไม่ใช่คำถามผิวเผินว่า “ไปกินข้าวกันกลางแก่งสนุกไหม” แต่หากเป็น “ไปทำอะไรที่ไม่ดีไว้หรือไม่ จึงได้โดนลงโทษจนเกิดอุบัติเหตุขึ้นได้” สาเหตุที่ผู้เขียนตีความไปเช่นนี้เป็นเพราะเมื่อคำถามนั้นหลุดจากปากใครคนใดคนหนึ่งมาแล้ว เขาเหล่านั้นกลับไม่คาดคั้นเอาคำตอบ ทุกคนเพียงแค่พูดเปลี่ยนบรรยากาศว่า “ช่างเถอะ แค่เราไม่เป็นอะไรมากก็ดีแล้ว ไม่มีใครตาย และอย่าไปคิดมากหรือคิดนึกย้อนไปเลยว่า พวกเธอได้ไปทำอะไรมา” นัยในคำถามนี้ชวนให้ผู้เขียนคิดว่า ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับแม่น้ำโขงมีลักษณะแบบใดและมีสถานะต่อกันอย่างไรกันแน่ แม่น้ำโขงอาจไม่ใช่เป็นเพียงแหล่งทรัพยากรในสายตาของชุมชน (บางคน) เพราะเราไม่ควรถูกกังวลหรือกลัวว่าจะทำให้ “ทรัพยากร” อันเป็นสิ่งไว้ใช้สอย ไว้บริโภค ไม่พอใจ แต่ความกังวลที่เกิดขึ้นกลับกลายเป็นกังวลว่าจะทำให้ “แม่น้ำ” หรือ “บางสิ่งอันเกี่ยวเนื่องกับแม่น้ำ” ไม่พอใจ กลัวทำล่วงเกินไป หากทำอะไรมั่วจะมีผลกระทบหรือบดบังโทษ

ตัวอย่างพฤติกรรมที่พบบ่อยทั้งในบ้านสำโรงและบ้านตามุย ซึ่งเป็นพื้นที่ศึกษา เช่น ชาวประมงที่หาปลามักจะต้องขุดใช้คืนด้วยวิธีปล่อยไข่ปลาที่ติดแหมาออกสู่แม่น้ำไป ในตอนแรกผู้เขียนอนุมานพฤติกรรมนี้เอาไว้ว่าเป็นไปเพื่อขยาย “ประชากร” ปลาในแม่น้ำ ซึ่งเป็นเป้าหมายเดียวกับที่กรมประมง หรือการอนุรักษ์กระแสนักมุ่งความสนใจและปฏิบัติกันมาตลอด หรือการต้องดูแล แก่ง บุ่ง แหล่งน้ำที่ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่าอาจไม่ใช่เพียงรักษาไม่ให้แหล่งน้ำสกปรก แต่นัยของพฤติกรรมนั้นสื่อออกมาในรูปแบบของการไม่ทำการอันเหยียดหยามต่อ “แม่น้ำ”

อันมีสถานะมากกว่าระบบนิเวศหรือทรัพยากร แต่มีสถานะเป็นบุคลากรพื้นฐาน เป็นบุคคลที่มีสำนึกรับรู้ สามารถให้คุณและโทษได้

ปฏิบัติการที่เทียบได้ว่าเป็นการอนุรักษ์ของชุมชน จึงไม่ได้มุ่งที่การเพิ่มจำนวนหรือการกันพื้นที่เหมือนที่อนุรักษ์กระแสหลักหรืออนุรักษ์แบบรัฐทำ เพราะจากเหตุการณ์นี้ผู้เขียนพบในเบื้องต้นว่า ชุมชนมุ่งที่จิตใจและร่างกายว่าคน ๆ นั้น (แม่น้ำ) ยังสงบ สดชื่น สบายใจดีอยู่มากกว่า หากแม่น้ำสบายใจและอยู่เป็นสุขดี ชุมชนก็จะพลอยได้อานิสงส์ความสงบสุขนั้นด้วย อย่างไรก็ตามสถานะบุคคลนั้นไม่ใช่ “ผี” ในแบบที่ความเป็นสมัยใหม่จัดให้อยู่ฝั่งตรงข้ามกับวิทยาศาสตร์ หรือจัดให้เป็นสิ่งที่ใช้อธิบายความเชื่อของกลุ่มชนเผ่าที่ “ยังไม่พัฒนา” แต่กลับเป็นนามธรรมที่เป็นรูปธรรมเกินเลยไปจากทฤษฎีและเชิงประจักษ์ด้วย แนวคิดเกี่ยวกับสิ่งมีชีวิตหรือจิตวิญญาณสัตว์ (earth beings, animal spirits) ที่อาศัยอยู่ในสภาพแวดล้อมปะปนไปกับมนุษย์ และต่างมีอิทธิพลซึ่งกันและกันเช่นนี้ ได้บ่งบอกถึงความเชื่อมโยงอันเหนียวแน่นของชุมชนกับสถานที่ (ธรรมชาติ ป่า แม่น้ำ) ได้อย่างชัดเจน

แม้ชุมชนที่ถกเถียงและพูดถึงเรื่องอุบัติเหตุครั้งนี้จะไม่กล่าวอย่างชัดเจนว่า “ใคร” เป็นผู้ทำให้เกิดการลงโทษดังกล่าวขึ้น แต่ในพื้นที่บ้านตามุยหากจะยกตัวอย่างถึงจิตวิญญาณที่เป็นศูนย์กลางความเชื่อและการยึดเหนี่ยวที่พบได้บ่อยนั้นคือ การพูดถึงนาค บ้านตามุยได้พูดถึงนาคในสถานการณ์อื่น ๆ ทั่วไป ในแง่ของการที่นาคเป็นบรรพบุรุษ หรือเป็นผู้ปกป้องรักษา ในงานศึกษาของพิเชฐ สายพันธ์ (Saipan 1996: 69) ได้อธิบายถึงความเกี่ยวข้องกับระหว่างแม่น้ำโขงและคติความเชื่อเรื่องนาคไว้ด้วยว่า นาคนั้นมีอำนาจในการเนรมิตบ้านเมือง และก็มีอำนาจในการทำลายบ้านเมืองได้ด้วยตามตำนานสุวรรณโคมคำ เล่าถึงการล่มสลายของเมืองหนองหาน เนื่องจากเจ้าเมืองไม่ตั้งมั่นอยู่ในธรรม การกระทำที่ผิดไปจากแบบแผนปกติเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า นาคอยู่ฐานะผู้รักษากฎระเบียบของสังคมเมื่อใดที่สังคมปฏิบัติตนออกนอกกฎระเบียบนอกกฎเกณฑ์เมื่อนั้นสังคมก็จะล่มสลาย

สถานะของนาคที่อยู่ตรงกลางระหว่างชั่วของการสร้างสรรค์ การให้กำเนิด และชั่วของการทำลาย (ความตายหรือความหายนะ) จึงสามารถบันดาลให้เกิดสิ่งที่มีผลดีหรือมีผลร้ายต่อสังคมได้ (Saipan 1996) นาคจึงเป็นสัญลักษณ์ที่มีพลัง และมีความเป็นอันตราย และนอกจากนาคจะสื่อความหมายที่สะท้อนโลกทัศน์ทาง

ภูมิศาสตร์จักรวาล ที่บอกตำแหน่งพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ของบริเวณลุ่มน้ำโขง แต่ยังมีจักรวาลอีกแบบหนึ่งที่เป็นแผนที่ของโลกแห่งความเชื่อ นาคจึงเป็นสัญลักษณ์ที่เข้าไปอธิบายถึงตำแหน่งทางจักรวาลของโลกอื่น เป็นเสมือนตัวแทน สื่อกลาง หรือตัวกลาง (mediator) แสดงถึงว่านอกจากมนุษย์จะมีชีวิตอยู่ในโลกนี้แล้ว ยังมีตำแหน่งของตนที่เกี่ยวข้องกับโลกของความเชื่อแบบพุทธและแบบผีได้ด้วย ในการติดต่อระหว่างมนุษย์กับผีหรือพุทธที่มีตัวตนอยู่ในโลกแห่งปัจจุบันหรือโลกทางกายภาพ (Saipan 1996: 75)

อย่างไรก็ตาม นาค ไม่ได้มีบทบาทหรือมีอำนาจเฉพาะในสายน้ำเท่านั้น หลังจากเหตุการณ์เรือชนผ่านไปหลายเดือน ในช่วงฤดูฝนปีถัดไป ผู้เขียนไปเดินป่าในพื้นที่ ตำบลห้วยไผ่ กินอาณาเขตตั้งแต่บ้านตามุย บ้านท่าล้ง และบ้านบะไห ด้วยการติดสอยห้อยตามชาวบ้านที่ส่วนใหญ่เป็นกลุ่มคนสูงอายุไร้สัญชาติ ที่อาศัยหากินด้วยการเก็บของป่า ในคืนหนึ่งหลังมือเย็นผ่านพ้น พ่อเฒ่าแม่เฒ่าที่ทุบลูกกระบกที่หามาได้ตั้งแต่กลางวันกันไปพลาง และพูดคุยกเล่าขวัญกันไปพลาง เรื่องหนึ่งที่ผู้เขียนสังเกตได้ว่าเป็นหัวข้อการสนทนาคือ การเฝ้าถามถึงกันและกันว่า วันนี้เจอไหม แกเจหรือยัง วันก่อนฉันเจอนะ แถวน้ำตก ฉันเจอตอนเดินหากระบก ฯลฯ เบื้องแรกผู้เขียนได้แต่สงสัยว่าแม่เฒ่าพ่อเฒ่าหมายถึงใคร หรือสิ่งใดกัน จนเมื่อเอ่ยปากถามจึงได้รู้ว่า เมื่อเข้ามาในป่า บังบด จะเป็นหัวข้อการสนทนาที่กระซิบกระซาบกันเบา ๆ ในทุกครั้ง

“บังบดคือเหมือนคนเรานี้แหละ ที่มีศีลมีธรรม อยู่ร่วมกับเราแค่เราไม่เห็นเขา เราสามารถเห็นเขาได้ถ้าเขาอยากให้เราเห็น มักจะอยู่ตามป่าลึก บนเขา ตามในน้ำก็มี การเห็นบังบดจึงไม่ใช่เรื่องน่ากลัว เพราะหมายความว่าถ้าเราเห็นเขาเราก็มีศีลเสมอกันกับเขา เราก็เป็นคนประพฤติดีประพฤติชอบคนหนึ่ง มีแต่จะให้คุณ อย่างนาคนี่ก็เป็นบังบดนะ” เมื่อแม่เฒ่า (นามสมมติ) และเพื่อน ๆ เปิดเรื่องบังบดมาให้ผู้เขียนวางใจว่าไม่ต้องกลัวเช่นนี้ จึงเกิดคำถามว่า บังบด สำคัญกับชีวิตคนน้ำโขงในพื้นที่ศึกษาอย่างไร เหตุใดถึงอยู่ในเรื่องเล่าที่เหมือนยังเกิดขึ้นอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน

จากคำบอกเล่าของชาวบ้านบะไหและตามุย บังบดนั้นชอบคนมีศีลธรรม ศีลธรรมของบังบดไม่ใช่เรื่องต้องไม่ฆ่าสัตว์ไม่จับปลาวันพระ หรืองดเว้นการหาปลา ฤดูวางไข่ แต่คุณธรรมของบังบดอยู่ที่การมีสัจจะ ตามคำอธิบาย สัจจะของบังบดในทัศนะของชาวบ้าน หมายถึง ความซื่อ หรือความซื่อ ทำตรงตามที่พูด ที่ตั้งใจ ถ้าเรา

เดินเข้าป่าตั้งใจจะไปเก็บเห็ด เราต้องเก็บเห็ดมาจริง ๆ เราไม่อาจเก็บของป่าเรื่อยเปื่อย เอากระรอก กระแต บ้าง มาด้วย หากเราลงน้ำจะจับปลาก็ใช้มองใช้ข่ายจับ ไม่ใช่ใช้การซื้อตปลา ไม่ใช่เอาลูกปลาเอาไข่ปลาที่พร้อมเป็นตัวกวาดขึ้นเรือมาด้วย เหล่านี้คือคนซื้อในสายตาบังบด คนน้ำโขงอย่างน้อยสามหมู่บ้านนี้จึงมีกรอบคุณธรรมแบบหนึ่งนั่นคือการอยู่อย่างเคารพพื้นที่ ไม่กินล้างกินผลาญ ที่ครอบคลุมความประพฤติ (local subjectivity) พยายามทำตัวให้เป็นທີ່เชื่อใจของบังบด

“การทำให้บังบดผิดหวังนี้มีมันแยะมาก มันกระทบถึง
ลูกหลานเพราะบังบดจะมองว่าคนบ้านนี้ไม่มีคุณธรรม
แล้วก็ย้ายที่อยู่ไปเลย ไปอยู่ที่อื่น”

(Interview Sawai 2023, October 25)

บ้านตามุย บ้านบะไห และบ้านสำโรง เป็นตัวอย่างหมู่บ้านที่ใช้เปรียบเทียบคุณธรรมที่ครอบทั้งสามหมู่บ้านไว้ จากสถานการณ์ของบังบดในปัจจุบัน ที่มีแต่บ้านบะไหเท่านั้นที่คนยังสามารถเห็นและพบเจอบังบดได้อยู่ ในขณะที่บ้านตามุยและบ้านสำโรงเหล่าบังบดได้หนีจากไปแล้ว

แม่ไสว (Interview Sawai 2023, October 25) เล่าว่าในอดีตบ้านสำโรงก็มีบังบดอยู่ ตอนแรกเราจะไม่รู้แน่ชัดว่าใครเป็นบังบด แต่รุ่นพ่อแม่เล่าว่าบังบดมักปรากฏตัวในงานบุญ พวกเขาเหมือนมนุษย์ทั่วไป แต่จะต่างตรงที่แต่งตัวสะอาด สะอาดสวยงาม มีเครื่องประดับที่ทำด้วยทองประดับอัญมณี มีกริยาเรียบร้อย สุภาพ สุขุม และมีจิตใจเอื้อเฟื้อต่อคนในชุมชน เรามักเจอบังบดในวัด เป็นคนไม่คั่นหน้าในชุมชน ไม่รู้ว่าใครมาจากไหน แต่เมื่อเข้ามาในวัดก็จะเจอพวกเขานั่งรับศีลรับพรกันอยู่ แม้ชาวบ้านจะรู้ว่าคนเหล่านี้เป็นใคร แต่ก็มี ความคุ้นชินด้วยเพราะเจอในทุก ๆ ปี มีความสัมพันธ์อันดีต่อกัน ชาวบ้านสามารถออกปากหยิบยืมเครื่องประดับ ผ้าชิ้น ผ้าผาดไหม่ จากคนเหล่านั้นได้ หรือเพียงเราออกปากชม พวกเขา ก็จะหยิบยื่นของต่าง ๆ เหล่านั้นมาให้เราเองอย่างยินดี แต่เหตุที่ทำให้บังบดละทิ้งบ้านสำโรงไปเนื่องจากเมื่อเกือบร้อยปีก่อน มียายยีน แม่หม้ายที่อยู่ตัวคนเดียวและมีฐานะยากจนได้ขอหยิบยืมผ้าชิ้นไหม่มาจากบังบดเพื่อใส่ไปวัดทำบุญ แต่ปรากฏว่าชิ้นได้เลอะระดูของยายยีน และยายยีนเองก็ไม่ได้ซักให้สะอาดก่อนนำส่งคืน บังบดโกรธและผิดหวังมาก มองว่าคนบ้านสำโรงนั้นไม่มีคุณธรรม ไม่สะอาด ไม่รักษาของ ไม่เชื่อตรงว่าต้อง

คืนของกลับมาในสภาพเดิม เมื่อบังบดมองว่าคนบ้านสำโรงสีลไม่เสมอกับตนเช่นนี้ ก็พากันถอยร่นขึ้นไปอยู่บนเขาและไม่มาทำบุญที่วัดในบ้านสำโรงอีก

สำหรับแม่ไสว บังบดจึงเป็นเรื่องราวที่ห่างไกลจากประสบการณ์จริง มีเพียงคนรุ่นพ่อและแม่ของแม่ไสวเท่านั้นที่ยืนยันว่าเคยเจอและสนทนาวิสาสะกับบังบด ในขณะที่บ้านบะไห บังบดยังคงปรากฏตัวให้เห็นในชั่วอายุของคนรุ่นปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม แม้บังบดจะไม่อยู่แล้วในบางหมู่บ้าน แต่ความเข้าใจว่าป่า ภูเขา และแม่น้ำ ยังเป็นโลกที่บังบดอยู่อาศัย ยังคงเกิดและดำเนินสืบเนื่องมาเสมอ การรักษาความเชื่อในการใช้ชีวิตจึงเป็นคุณธรรมที่แฝงฝังอยู่ในทุกการประพฤติตนของชาวบ้าน อย่างน้อยสามชุมชนนี้ เป็นเหมือนพันธกิจที่ตราไว้สำหรับการปฏิบัติ มีความรับผิดชอบที่ต้องรักษาพื้นที่ให้แม่น้ำและป่ายังเกื้อกูลตัวเองไปได้เรื่อย ๆ (Interview Sawai 2023, October 25)

ไม่เพียงแต่ตำแหน่งแห่งที่และอำนาจระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติเท่านั้นที่สะท้อนผ่านคติความเชื่อ แต่มนุษย์ยังมีปฏิสัมพันธ์และอยู่ร่วมกับชีวิตหลากหลายพันธุ์ (multispecies) ที่มีบทบาทอย่างมากในพิธีกรรมของชาวบ้านตามุย เช่น การทำเครื่องประกอบบายศรี หรือเครื่องประกอบพานพิธีกรรมต่าง ๆ เช่น พานขันธ 5 ที่ผู้ทำพานจะหลอมขี้ผึ้งจากรังผึ้งที่เก็บได้ในบริเวณป่าใกล้เคียงชุมชนมาผืนเป็นเทียนจากก้อนขี้ผึ้งก้อนใหญ่ ชาวบ้าน 4 - 5 คน จะมาล้อมวงรอบกองไฟอ่อน ๆ แล้วช่วยกันคลึงก้อนขี้ผึ้งนั้น อีกคนหนึ่งซึ่งเอาเส้นฝ้ายที่ปลุกเองให้ตั้งเป็นไส้ใน รอแม่ครูประจำหมู่บ้านเอาก้อนขี้ผึ้งมาหนึ่งหยิบมือแล้วผืนไปกับขี้ผึ้งฝ้ายนั้น เทียนหนึ่งเล่ม ยาวประมาณ 1 คืบ เมื่อขี้ผึ้งหลอมคลุมฝ้ายเป็นท่อน ๆ แล้ว ก็พร้อมเอามีดัดตัดแยกส่วนเป็นเล่มเทียนพร้อมใช้งาน คติที่แม่ครูยึดถือว่าต้องหาขี้ผึ้งป่าแท้ ๆ มาทำเทียนเท่านั้น แสดงถึงการอยู่ร่วมกัน (coexist) ระหว่างมนุษย์กับผึ้ง ระหว่างผึ้งกับดอกไม้ และระหว่างสถานะของผึ้งในการเป็นตัวแทนของผู้เก็บเกี่ยวความศักดิ์สิทธิ์เป็นตัวกลางที่จำเป็นต้องมีอยู่ เพื่อนำความศักดิ์สิทธิ์อันหาได้ยากนั้นมาส่งต่อสู่มนุษย์สำหรับประกอบพิธีกรรม



ภาพที่ 4 อานภาพเทียนพิธีแบบไหนก็ไม่เป็นมงคลเท่าเทียนที่ได้วัดฤติบ
จากทั่วป่าทั่วเขา ต้องเทียนชั้นห้าซึ้งเคี้ยว จากเหล่านับหมื่นตัว
ที่บินหาดอกไม้ป่า ไม่หอม ไปทั่วแบบที่คนก็ยังไม่ถึง เท่านั้น

แม่ครูกล่าวว่าเหตุที่เธอไม่ใช่เทียนสำเร็จรูปเพราะเราไม่รู้ว่าซึ้งนั้นมาจากไหน อาจเป็นการสังเคราะห์ขึ้นก็ได้ แต่หากเป็นซึ้งธรรมชาติที่เราเก็บหามาทำเอง เราจะรู้ ดีว่าได้มาจากรังผึ้งแท้ และผึ้งนี้เองเป็นเสมือนตัวแทนที่พาเราเก็บเอาคุณสมบัติหรือ สรรพคุณทั้งทางกายภาพและจิตวิญญาณจากดอกไม้ทั่วป่า อันเป็นที่ที่คนทั่วไปไม่ สามารถเก็บเกี่ยวมาได้ทั่วถึง การอยู่ร่วมและอาศัยกันของคนกับผึ้งผ่านพิธีกรรมนี้เอง ที่เราอาจใช้ตั้งข้อสังเกตในเบื้องต้นได้ว่า ชุมชนที่ยึดโยงกันไว้ด้วยพิธีกรรมที่ต้องพึ่งพา แม้แต่สัตว์ตัวเล็ก ๆ อันเปราะบาง และการเปลี่ยนแปลงของนิเวศเพียงเล็กน้อยจะ กระทบต่อเผ่าพันธุ์สัตว์เหล่านั้น ดังนั้นหากชุมชนยังคงหวังและเชื่อในจิตวิญญาณใดก็ ตามของธรรมชาติ ชุมชนนั้นก็ไมอาจทำลายป่าหรือแม่น้ำได้ เนื่องจากความเป็นตัวตน

จิตใจ และขวัญกำลังใจของพวกเขา ต้องพึ่งพิงอยู่กับความอุดมสมบูรณ์ (และความพึงพอใจในฐานะบุคคล) ของทั้งป่าและแม่น้ำนั่นเอง

การอยู่ร่วม = การอนุรักษ์?

ใน *The Conservation Revolution* ของ Bram Büscher และ Robert Fletcher (2020) ได้มีข้อเสนอถึงทางเลือกของการอนุรักษ์ ที่นอกเหนือไปจากการอนุรักษ์แบบสุดโต่งที่ และการอนุรักษ์แบบป้อมปราการ (fortress conservation) นั่นคือการอนุรักษ์แบบอยู่ร่วม (convivial conservation) ที่มุ่งเน้นไปที่ความเป็นธรรมในการกำกับดูแลความหลากหลายทางชีวภาพ ไม่ใช่เพียงหวังเพิ่มพื้นที่หรือกีดกันมนุษย์ การตัดสินใจในการอนุรักษ์ควรตระหนักถึงโลกทัศน์และค่านิยมที่ต่างกันของคนแต่ละพื้นที่ แต่ละชุมชน แต่ละจารีต โดยเฉพาะอย่างยิ่งของกลุ่มชนพื้นเมือง เพื่อท้าทายกระบวนการการออกแบบนโยบายจากบนลงล่าง ดังนั้นสิ่งที่ต้องตระหนักเป็นอย่างยิ่งจะต้องรวมถึงการเมืองเรื่องของเพศ ชนชั้นทางสังคม สิทธิของชุมชน ฯลฯ ไปจนถึงการมีสภาพที่เหมาะสมต่อสัตว์ป่าในการมีส่วนร่วมในระบบนิเวศ (living with) มากกว่ามุ่งเน้นด้านท่องเที่ยวด้วยภาพโฆษณาอันสวยงามน่าดึงดูดใจของกิจกรรมป่าปลูกใหม่ หรือภาพการชมสัตว์หายากในป่าสงวน

ความเป็นธรรมทางชีวิตหลากหลายสายพันธุ์เป็นหัวใจสำคัญของการอนุรักษ์แบบอยู่ร่วม เพราะใจกลางแนวคิดนี้คือการอยู่ร่วมกันระหว่าง non - human และ human หรือมนุษย์ที่มักถูกกันออกไปเสมอเมื่อกล่าวถึงธรรมชาติอันบริสุทธิ์ เพราะนอกเหนือจากการเพิ่มจำนวนประชากรของแต่ละสายพันธุ์ ความหลากหลายทางชีวภาพ และการตีมูลค่าทางเศรษฐกิจแล้ว Büscher และ Fletcher เสนอว่าการอนุรักษ์ควรต้องตระหนักถึงความเฉพาะทางบุคลิกภาพของแต่ละวัฒนธรรม และชีวิตทางสังคมของผู้คน ทั้งที่เป็นมนุษย์และนอกเหนือจากมนุษย์ ตลอดจนสิทธิเสรีภาพเพื่อสืบทอดความเชื่อ สืบสายเครือญาติ ส่งต่อวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ ที่ชุมชนสามารถมีโอกาสนำมาใช้ในการอยู่ร่วม มีปฏิสัมพันธ์ และช่วยดูแลความหลากหลายทางชีวภาพในพื้นที่ที่พวกเขาอาศัยเหล่านั้นไว้ได้

โดยเฉพาะการอนุรักษ์ในกรณีแม่น้ำโขง จึงพ้นไปจากการถกเถียงถึงความจริง ความเชื่อ ความรู้ ความไม่รู้ ในฝั่งของรัฐเองการปล่อยปละไว้อย่างที่ไม่มีโอกาสรอดใน

แม่น้ำ หรือการเพิกเฉยต่อเงื่อนไขที่เป็นต้นตอวิกฤติในแม่น้ำโขง จึงไม่ใช่ว่ารัฐไม่มีความรู้ ว่าปล่อยลูกปลาไปแล้วมันจะตายในน้ำ แต่เป็นเพราะรัฐไม่ต้องมีความรับผิดชอบอะไรในแม่น้ำ พันธกิจที่ตราไว้สำหรับการปฏิบัติหน้าที่เป็นเพียงตัวหนังสือ การมีบ้านอยู่เช่นที่ชุมชนมี คือมีความรับผิดชอบที่ต้องรักษาพื้นที่ให้แม่น้ำยังก่อกุลตัวเองไปได้เรื่อย ๆ คุณธรรมที่ต่างกันเช่นนี้ไม่อาจหมายถึงว่าชาวบ้านน้ำโขงมีความสูงส่งหรือเป็นคนดีกว่ารัฐ แต่เป็นสิ่งที่ยืนยันว่าหากจะหาแนวทางการปฏิบัติสมควรอย่างยิ่งที่จะต้องศึกษาความเป็นไปและวิถีชีวิตของชุมชนแต่ละที่ เพราะชีวิตของเขาจะเป็นหรือตายล้วนถูกผูกมัดไว้กับคุณภาพของพื้นที่นั้น ๆ ไม่เพียงเท่านั้น ยังต้องนับรวมเอาสรรพสิ่งต่าง ๆ (more than human) มาอยู่ในกระบวนการคิดด้วย

บทสรุป

วัตรปฏิบัติ ความเข้าใจ และวิถีการดำรงอยู่ในโลกของชุมชน (collective living worlds) เหล่านี้อาจสร้าง “ศักยภาพในการเปลี่ยนแปลงความเป็นจริงทางสังคม” (Escobar 2020) ในแนวทางที่ลึกซึ้งเพื่อรักษาสมดุลโลก และผลิตรูปแบบการปกครองและการจัดการตัวเอง (self - regulation) รูปแบบใหม่ ๆ ที่มาจากการรับรู้ถึงความเชื่อมโยงระหว่างสิ่งต่าง ๆ ในโลก หลังจากที่ยกก่อนหน้าคนถูกแยกขาดออกจากธรรมชาติมายาวนาน ดังนั้นในขณะที่โลกกำลังถูกทำลายจากทุนและโครงการขนาดใหญ่ การขุดเจาะทำเหมือง การจัดแบ่งสัมปทานที่ดิน การทำเขื่อน ตลอดจนความขัดแย้งทางสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ที่ล้วนเกิดขึ้นพร้อม ๆ กับความขัดแย้งที่นำไปสู่จุดหักเหทางภววิทยา (ontology turn) นั่นคือ ความขัดแย้งระหว่างวิธีการอยู่ในโลกกับการสร้างและมองโลก จากความเป็นสมัยใหม่ การสำรวจแบ่งสันปันส่วนทรัพยากร มาจนถึงภววิทยาที่พยายามเน้นย้ำและส่งเสริมความหลากหลายไปพร้อม ๆ การต่อต้านความเป็นตัวแทนความจริงหนึ่งเดียวของโลก

การต่อสู้เพื่อจะมีชีวิตและพลังชีวิตของชุมชนริมน้ำโขงและที่อื่น ๆ ทั่วโลก จะเป็นพยานถึงการกระตุ้นให้เกิดการตั้งคำถามที่ตรงไปตรงมา และสร้างพลังของการกบฏ (something truly revolutionary) แก่พวกเราผู้ศึกษา และทำให้เกิดความต้องการจะพ้นไปจากพรมแดนทางระเบียบวิธี (disciplinary) ที่เคยชิน เพราะท้ายที่สุดแล้วอาจพบว่าเราคงใช้คำว่าอนุรักษนิยมเป็นคำแทนวิถีปฏิบัติของชุมชนที่

ใช้ชีวิตอยู่ในโลกอันหลากหลายนี้ ได้ตรงความหมายแบบที่ชุมชนอธิบายตัวเองอย่างถูกต้องแน่นอนเหมือนในอดีตที่ผ่านมาได้อีกหรือไม่

การนำแนวคิด Ecologies of Materials หรือแนวทางการศึกษานิเวศวิทยาของวัตถุ แนวคิดผัสสะ แนวคิดโลกหลากหลาย (Pluriverse) และตัวอย่างทางเลือกปฏิบัติการด้านการอนุรักษ์ convivial conservation มาใช้ศึกษามุมมองและวิถีชีวิตของชุมชนแม่น้ำโขงจะทำให้เห็นความซับซ้อนและแตกต่างของพื้นที่ ไปจนถึงความคิด ความเชื่อ และวิถีปฏิบัติของแต่ละชุมชนที่แตกต่างกันอย่างมาก สอดคล้องกับมุมมองว่าความจริงไม่ได้มีเพียงหนึ่งเดียว และไม่มีใครที่เป็นผู้ถือครองความจริงนั้นไว้ การศึกษาการดำเนินชีวิตผ่านกรอบแนวคิดเหล่านี้เตือนให้เรารับรู้ที่เราไม่ได้อยู่ตามลำพัง แต่มีสิ่งอื่น ๆ ความเชื่อมั่นอื่น ๆ ความรู้อื่น ๆ ที่ต่างใช้ชีวิตทั้งในรูปแบบการสอดประสานและการขัดแย้ง โดยไม่มุ่งหวังหรือตั้งต้นให้โลกอื่นนั้นต้องหันมาสมานทานความคิดความเชื่อและวิถีชีวิตเดียวกับตน โลกหลากหลายจะลดทอนความจริงอันแน่นอนหนึ่งเดียวของความเป็นสมัยใหม่ และทำให้เราเห็นความเป็นไปได้อื่น ๆ นิยามการอนุรักษ์แบบอื่น ๆ

ดังนั้นในพื้นที่บ้านสำโรง และบ้านตามุย จังหวัดอุบลราชธานี ที่ผู้เขียนไปศึกษา ตลอดจนพื้นที่อื่น ๆ ที่มีกระบวนการก่อร่างตัวตนเพื่อการอยู่ในโลก (dwelling in the world(s)) จึงเกิดขึ้นพร้อม ๆ กับการเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงของนิเวศแวดล้อมในภูมิทัศน์ อันประกอบไปด้วยสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิตต่าง ๆ ที่ไม่ใช่ขั้วขั้วเดียวกับการประมงหรือกรรมป่าไม้ ที่เป็นไปเพื่อดำเนินกิจกรรมสำหรับเพิ่มจำนวนประชากรปลาและก้นเขตที่ป่าสงวน แต่เป็นการดำเนินตามจังหวะชีวิต ฤดูกาล และจังหวะของพื้นที่ ที่พวกเขาถูกถักทออยู่ภายใน เป็นปฏิบัติการเพื่อคงความสมดุลแห่งชีวิตสืบต่อไป

References

- Büscher, B. & Fletcher, R. (2020). *The conservation revolution: radical ideas for saving nature beyond the anthropocene*. London: Verso Books.
- Chua, L. & Salmond, A. (2012). Artefacts in anthropology. In Fardon, R. et. al. *The Sage handbook of social anthropology* (Vol. 2). London: SAGE Publication., Ltd.
- De la Cadena, M. & Blaser, M. (Eds.). (2018). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal politics: The real and the possible*. Durham: Duke University Press.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception: classic edition*. London: Psychology Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Southampton: The Camelot Press.
- Heidegger, M. (1971). Building dwelling thinking. In A. Hofstadter (Trans.), *Poetry, language, thought* (141 - 159). New York: Harper & Row.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World archaeology*, 25(2), 152 - 174
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2012). Toward an ecology of materials. *Annual review of anthropology*, 41, 427 - 442.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology: Why it matters*. New Jersey: John Wiley & Sons.

- Kiik, L. (2018, July). Wild - ing the ethnography of conservation: Writing nature's value and agency. *In Anthropological Forum* (Vol. 28, No. 3, 217 - 235). London: Routledge.
- Latour B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor - Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University press.
- Merleau - Ponty, M. & Smith, C. (1962). *Phenomenology of perception* (Vol. 26). London: Routledge.
- Olsen, B. (2010). *In defense of things: archaeology and the ontology of objects*. Lanham: Rowman Altamira.
- Saipan, P. (1996). *นาคาคติ อีสานลุ่มน้ำโขง ชีวิตทางวัฒนธรรมจากพิธีกรรมร่วมสมัย* [Nakakatti of Mekong - Isan: Cultural Lives through Contemporary Ritual Practice]. Bangkok: Thammasat University.
- Schiffer, M. B. (1999). Behavioral archaeology: some clarifications. *American Antiquity*, 64(1), 166 - 168.
- Serres, M. (1974). *Hermès III: La traduction*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Tsing, A. L. (2004). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Vaddhanaphuti, C. (2022). *Conservation in the Age of Anthropocene: Past, Present and Future*. Bangkok: Heinrich - Böll - Stiftung Southeast Asia.

Interviewee

- Sawai. (2023, October 25). Riverside villager, Baan Samrong, Pho Sai District, Ubon Ratchathani Province.