

## บทที่ 5

### กลับบ้าน

#### จากสรกสู่ไพร จากไพรสู่สรก

จากการเดินทางอันยาวไกลนับแต่บทที่ 1 จนกระทั่งถึงบรรทัดแรกของบทที่ 5 ซึ่งเป็นปลายทางอันเป็นช่วงเวลาแห่งการทบทวนย้อนคิดระยะทางและรอยก้าวย่างที่ผ่านมา ในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ โดยชี้ให้เห็นว่า “ธรรมยาตรา” ซึ่งเป็นประเด็นศึกษาหลักนั้นเป็น “การอพเนจรโดยสมัครใจ” (voluntary displacement) อันเกิดขึ้นจากบรรจบกันหรือเหลื่อมซ้อนกันของ *รูปแบบความหมาย และวิถีคิด* ที่กำกับการเดินทางในสังคมเขมรร่วมสมัย อันได้แก่ การพลัดถิ่นฐาน (coercive displacement) การจาริกแสวงบุญ (pilgrimage) และการเดินทางของนักเรียนมานุษยวิทยาไทยผู้หนึ่ง (a journey of a Thai anthropology student) ดัง ในงานเขียนเรื่อง *Tourist, Traveler, or Exile: Redefining the Theological Endeavor* ของ Michael Grimshaw (2001) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าการเดินทาง การลี้ภัยของผู้อพยพ และการจาริกทางศาสนาเป็นลักษณะสำคัญของแนวคิดทางเทววิทยาหลังสมัยใหม่ (postmodern theology) เส้นทางแห่งการบรรจบกันของการเดินทางในรูปแบบต่างๆ ทำให้เห็นสภาวะอันชัดเจนของโลกซึ่ง “เคลื่อนไหว” และเดินทางตลอดเวลา กล่าวอีกนัยหนึ่งนั้น การทำความเข้าใจโลกผ่านการเดินทาง การอพเนจร และการจาริกแสวงบุญนั้นจะทำให้เราเข้าถึงความรู้ในแบบใหม่ๆ และโลกซึ่งเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา (world on the move) หรือที่ในมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิกเรียกสภาวะเปลี่ยนแปลงผ่านในชีวิตของปัจเจกว่าเป็นการเปลี่ยนผ่านของช่วงชีวิต (rite of passage) ในงานของ Arnold Van Gennep (1977) ซึ่งได้รับการพัฒนาให้เชื่อมโยงและสัมพันธ์กับช่วงเปลี่ยนผ่านของสังคมด้วยดังในงานของ Turner (1974) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าเราสามารถมองความเปลี่ยนแปลงของพิธีกรรมกับสภาวะปกติและสภาวะโกลาหลหรือการเปลี่ยนผ่านของสังคม (Ritual Process) ได้ ด้วยเหตุนี้รูปแบบของการเดินทางทางศาสนาอย่างการจาริกแสวงบุญซึ่งเกิดขึ้นในยุคสมัยที่มีการอพยพลี้ภัยเฟื่องฟูอย่างในยุคคริสต์ศตวรรษที่ 20 ต่อ 21 นี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องถูกสำรวจตรวจสอบและทบทวนการนิยามความหมายซึ่งไหลเวียนและเคลื่อนที่อยู่ในสังคมวัฒนธรรมของเรา ทว่าวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เสนอว่าหากรูปแบบ เนื้อหา และวิถีคิดของการเดินทางนั้นเหลื่อมซ้อนกันดังที่ Grimshaw (2001) กล่าวแล้ว ก็ควรที่จะนับการเดินทางของผู้วิจัยในฐานะนักเรียนมานุษยวิทยาเข้าไปด้วย ผู้วิจัยเข้าไป

เก็บข้อมูลในประเทศกัมพูชาในขณะที่ผู้วิจัยกำลังอยู่ใน “สภาวะเปลี่ยนผ่าน” คือจากนักเรียนมานุษยวิทยาไปสู่นักมานุษยวิทยา อันเป็นช่วงเวลาวิกฤตช่วงหนึ่งของชีวิต ผู้ที่ดำรงอยู่รายรอบผู้วิจัยทราบดีว่า “ความเป็นลูกผีลูกคน” (liminality) ความกังวล ความเครียด ความหดหู่ ความเศร้า ความสุขในช่วงเวลาสั้นๆ รวมทั้งการทำวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ยังถักทอขึ้นในช่วงเวลาที่สังคมไทยซึ่งผู้วิจัยเป็นสมาชิกอยู่ด้วยนั้นมีแนวโน้มว่าจะแตกสลายเพราะสภาวะวิกฤตที่น่าอัปการ นับตั้งแต่ผู้วิจัยไปเก็บข้อมูลที่ประเทศกัมพูชาและบ่อยครั้งที่การศึกษาเรื่องราวความล่มสลายของสังคมเขมรในอดีตเมื่อสามทศวรรษก่อนก็ทำให้ผู้วิจัยย้อนมองสังคมที่ตนอาศัยอยู่ว่าจะมี “จุดหมายปลายทาง” อยู่ที่แห่งหนตำบลใด เช่นเดียวกับบริบทการสร้างงานที่ Durkheim (1958) คิดต่อศาสนา พิธีกรรม และสังคมในสภาวะวิกฤตในยุโรปหลังยุคปฏิวัติอุตสาหกรรม เหล่านี้ นับเป็นการเดินทางส่วนสำคัญที่มีอิทธิพลต่อการ “ตีความ” ข้อมูล หากเราเชื่อมั่นในสิ่งที่ Geertz (1973) เสนอว่าในการศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มใดนักมานุษยวิทยาควรที่จะมองจากมุมมองของผู้กระทำ (from native/ actor's point of view) นักมานุษยวิทยาควรที่จะตรวจสอบหรือ ทบทวนด้วยเช่นกันว่าความเป็นปัจเจกของตนกับบริบททางสังคมที่ตนดำรงอยู่นั้นมีอิทธิพลต่อ “การตีความ” สิ่งที่ศึกษาอย่างไร และนี่คือที่มาของวิธีวิทยาที่เรียกว่า “การทบทวนตนเอง” (reflexivity) ซึ่ง Geertz (1973) เสนอ และจะพบว่าผู้วิจัยได้แสดงให้เห็นบริบทการตีความข้อมูลสนามของผู้วิจัยไว้เสมอตลอดวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

ที่ผ่านมาตรฐานยาตราได้รับการพิจารณาว่าเป็นตัวอย่างของกิจกรรมเคลื่อนไหวด้านสันติภาพซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดและรูปแบบการจัดกิจกรรมมาจากการเคลื่อนไหวด้านสันติภาพในระดับโลก (Poethig 2002, 2006) นอกจากนี้ยังมีผู้เสนอว่าธรรมยาตราเป็นขบวนการทางสังคมรูปแบบหนึ่งซึ่งใช้เรือนร่างเป็นเครื่องมือในการต่อต้านอำนาจครอบงำของรัฐ (Skidmore 1995, 1997) อย่างไรก็ตาม แม้ทฤษฎีในงานศึกษาธรรมยาตราก่อนหน้านี้จะชี้ให้เห็นนัยทางการเมืองทั้งในระดับท้องถิ่นและในระดับโลก แต่ทว่างานดังกล่าวได้ละเลยมิติที่สำคัญของธรรมยาตราสองประการ กล่าวคือ ประการแรก งานศึกษาดังกล่าวมิได้ให้ “เสียง” ของผู้คนธรรมดาสามัญที่ร่วมเดินในธรรมยาตราเพราะได้ใช้ข้อมูลจากเอกสารและเสียงของบรรดาแกนนำเป็นหลัก งานศึกษาชิ้นนี้จึงมุ่งเสนอมุมมองของ “คนใน” ธรรมยาตรา เป็นเป้าประสงค์แรก เนื่องจากผู้ศึกษาเห็นว่าการจะทำความเข้าใจธรรมยาตราได้นั้น เสียงของคนในควรจะเป็นเสียงที่นักมานุษยวิทยาควรให้ความสนใจมากที่สุด อีกประการหนึ่ง ทั้งๆ ที่ธรรมยาตราเป็นกิจกรรมทางศาสนาและมีรูปแบบทางพิธีกรรมที่ชัดเจน แต่ทว่ายังไม่มียานศึกษาชิ้นใดที่มองธรรมยาตราในมุมดังกล่าว ผู้ศึกษาเห็นว่ามุมมองในเรื่องพิธีกรรมและประสบการณ์ทางศาสนานั้นกล่าวได้ว่าสำคัญอย่าง

ยิ่งยวดต่อการทำความเข้าใจ (make sense) “การกระทำทางสังคม” เช่นนี้ เราอาจจะเข้าใจหรือตีความไปได้ว่าธรรมเนียมยาคือแนวคิดสันตวิวิธีหรือยุทธวิธีในการต่อต้านอำนาจรัฐ แต่การเดินในลักษณะการใดและความเข้มข้นของประสบการณ์ทางศาสนาชนิดใดเล่าที่จะทำให้บรรลุเป้าหมายดังกล่าวได้

Geertz (1973: 89) ยังได้เสนอว่า วัฒนธรรมนั้นเป็นระบบที่ประจักษ์ไว้ด้วยความหมายซึ่งมักแสดงออกผ่านสัญลักษณ์ที่ผู้คนสื่อสาร ถ่ายทอด พัฒนา และมองชีวิต โดยนัยนี้หากขยายเฝ้าความหมาย (web of signification) ดังกล่าวถูกทำลายลง มนุษย์จะดำรงอยู่อย่างไร นี่เป็นคำถามที่สำคัญต่อสังคมเขมรในสมัยศุนยศักราชที่พุทธศาสนาอันเป็นขยายเฝ้าความหมายของชีวิตและสังคมถูกทำลายลง จุดตั้งต้นของยุคสมัยปัจจุบันนั้นเริ่มต้นจาก “สูญญ” เมื่อศุนยศักราชในปี ค.ศ. ๑๙๗๕ ซึ่งกองกำลังเขมรภาคใต้ได้รับชัยชนะจากฝ่ายการเมืองอื่นและเข้ายึดกรุงพนมเปญ สถาปนาระบบอบกัมพูชาประชาธิปไตย (Democratic Kampuchea) ซึ่งต่อมาโลกรับรู้ในนาม “ระบอบเขมรแดง” (Khmer Rouge Regime) ซึ่งได้บังคับให้ชาวเขมรนั้นละทิ้งถิ่นฐานอพยพจาก “สรวงสุไพโร” Chandler (2008) คือจาก “อารยธรรม” ไปสู่ “ความป่าเถื่อน” การพลัดถิ่นครั้งดังกล่าวเป็นจุดสิ้นสุดและจุดเริ่มต้นของยุคสมัยของสังคมเขมรปัจจุบันที่ซึ่งความกระจัดกระจายเป็นพิเศษเวลานั้นมิได้แสดงตนผ่านฝักฝ่ายทางการเมืองเท่านั้นแต่ยังแฝงฝังอยู่ในจิตสำนึกของผู้คนที่ผ่านเหตุการณ์ช่วงเวลานั้นมา

คำถามที่สำคัญอยู่ที่ว่านับแต่ชาวเขมรต้องพลัดจากถิ่นฐานบ้านเกิดที่ตนได้ฝังรกรักฝังรากออกมา และความคิดความเชื่อที่พุทธศาสนาได้อธิบายและนิยามความสัมพันธ์ทางสังคมที่ชาวเขมรดำรงอยู่นั้นถูกตั้งคำถามและท้าทาย รวมทั้งทำลาย วัดวาอารามและวิหารทั้งหลายที่ถูกทำลายหมายถึงการอันตรธานของพระศาสนาด้วยหรือไม่ ธรรมเนียมยาคจึงเป็นรูปธรรม (manifestation) ซึ่งชี้ให้เห็นว่า “อาราม” ภายนอกซึ่งประกอบขึ้นจากอิฐ หิน ปูน ทราชนั้นอาจถูกทำลายลงได้ง่ายดายกว่า “อาราม” ที่อยู่ในจิตสำนึกของผู้คน ธรรมเนียมยาคในฐานะที่เป็นปฏิบัติการทางวัฒนธรรม (cultural practice) ซึ่งเกิดขึ้นในหลังสมัยศุนยศักราชได้รวมชาวเขมรให้เข้ามา “เดินบนเส้นทางและขบวน” เดียวกัน โดยมีจำเป็นต้องเข้ารับการอบรมว่าจะเดินด้วยที่ท่าเช่นไร ใครควรจะไปไหน ใครควรจะเป็นผู้ตาม สิ่งเหล่านี้แฝงฝังอยู่ในอารามซึ่งแม้พวกเขาและเธอจะไม่ได้พบเห็นอารามทางกายภาพเป็นเวลากว่าสองทศวรรษที่อยู่ในค่ายอพยพบางแห่งก็มิได้หมายความว่า “อาราม” ในจิตสำนึก และปฏิบัติการทางวัฒนธรรมอันเนื่องด้วยอารามดังกล่าวจะถูกทำลายลงไปด้วย “วัด” จึงมิได้จำกัดตัวอยู่ในความหมายที่ Kobayashi (2005) ยังติดอยู่กับสภาพทางภูมิศาสตร์และกายภาพ ทว่าผลของการเดินธรรมเนียมยาคซึ่งทำให้เกิดสำนึกความเป็น

ชุมชนศีลธรรม (communitas/ moral community) นั้นเองที่ทำให้สถานที่ทางภูมิศาสตร์ในทุกที่สามารถกลายเป็น “วัด” ได้ เราจะเห็นรูปธรรมของการเปลี่ยนพื้นที่สมรรถภูมิของประเทศกัมพูชาได้จากแผนที่ “รอยทาง” ของธรรมาตราในบทที่ 3 ซึ่งชี้ให้เห็นว่า ก้าวเล็กๆ แม้จะไม่ได้สร้างความเปลี่ยนแปลงที่ยิ่งใหญ่แกสังคมเขมร ทว่าอย่างน้อยที่สุด การเดินในลักษณะดังกล่าวได้ส่งสารที่สำคัญให้แก่ผู้ชมซึ่ง “ความรู้สึกตรึงตราตรึงใจ” (communitas) จากพิธีกรรมเช่นนี้เองที่อาจเปลี่ยนชีวิตคนทั้งชีวิตให้มาเดินบนเส้นทางอีกสายหนึ่งได้ เส้นทางชีวิตของสัตว์เป็นตัวอย่งที่ชัดเจนที่สุดในประเด็นนี้

อย่างไรก็ตาม เส้นทางของความพยายามในการสร้างอารามของธรรมาตรานั้นมิได้โรยด้วยกลีบกุหลาบ บ่อยครั้งมีความขรุขระ เพราะบนหนทางที่เดินนั้นประกอบด้วยภยันตรายต่างๆ นานาโดยเฉพาะ “กับระเบิด” ซึ่งได้กล่าวถึงไว้อย่างพิสดารแล้วในบทที่ 4 อันเป็นผลผลิตในเชิงประวัติศาสตร์

นอกจากนี้ เราจะพบว่าสำนึกความเป็นชุมชน (community) และเครือข่ายของธรรมาตราซึ่งร้อยรัดให้ผู้คนต่างชาติต่างศาสนาทำงานร่วมกันเป็นเวลากว่าสามทศวรรษนับตั้งแต่นั้นในค่ายอพยพ กระทั่งธรรมาตราก่อตัวขึ้น และระหว่างนั้นแม้มีการเปลี่ยนผู้จัดและมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบการทำงานและการเคลื่อนไหว แต่สำนึกของ “ความเป็นลูกศิษย์มหา” ได้กลายเป็น ร้อยคนเข้ามาเดินเข้าด้วยกันซึ่งแสดงผ่านพิธี “บังสุกุล” เพื่อรำลึกถึงพระมหาโฆษนันทะ (บทที่ 4) ได้รับการผลิตซ้ำและต่อยอดผ่านพิธีกรรมคือการจาริกแสวงบุญ (pilgrimage) ซึ่งดำเนินมาเป็นเวลากว่า 1 รุ่นอายุคน (2 ทศวรรษ) การเดินธรรมาตราเป็นทั้งการเดินร่วมกันในทางกายภาพ (physical walking) และการเดินร่วมกันในเชิงสัญลักษณ์ (symbolic walking) ดังคำกล่าวของพระมหาโฆษนันทะที่ว่า “คนทุกชาติทุกศาสนาเดินร่วมกันได้” (มนุสสุครบชาติสาสุสน์ ญีรชามวยคุนบาน) “พลังของสำนึกร่วม” (communitas) ซึ่งเกิดขึ้นจากการประกอบธรรมาตราจึงสามารถก่อตัวขึ้นมาจากลักษณะพหุวัฒนธรรม (multicultural) ซึ่งแตกต่างจากการวิเคราะห์ในเรื่องการจาริกแสวงบุญของ Turner (1974, 1978) ซึ่งเน้นพิจารณาการเดินทางจาริกแสวงบุญซึ่งมีลักษณะเอกวัฒนธรรม (monocultural) “พลังของสำนึกร่วม” ในลักษณะดังกล่าวจึงส่งผลให้การก่อตัวของธรรมาตรานั้นมีพลังในการสมานความบาดหมางที่ชาวเขมรยีนอยู่คนละฟากฝ่ายทางการเมืองและมีทั้งความกลัว ความหวาดระแวง และความเกลียดชังกันและกัน

ใน “อาราม” ที่ธรรมาตราได้สร้างขึ้นนั้น จากข้อมูลเชิงชาติพันธุ์วรรณาที่ผู้วิจัยได้นำเสนอโดยเฉพาะอย่างยิ่งในบทที่ 4 จะพบว่าไม่เพียงแต่ร้อยรัดผู้คนเข้าด้วยกันในพื้นที่แห่งพิธีกรรมเท่านั้น หากยังเป็นพื้นที่แห่งการช่วงชิงความหมาย โดยเฉพาะในกรณีเหตุการณ์การ

เสียชีวิตของผู้เดินธรรมยาตราในปี ค.ศ. 1994 สิ่งที่น่าสนใจคือ “การตีความ” ประสบการณ์ความสูญเสียดังกล่าว เรื่องเล่าสำนวนที่หนึ่งเป็นการให้ความหมาย “ทางการเมือง” (political) กับ โศกนาฏกรรมครั้งนั้น แม้ว่าจะมีน้ำเสียงกล่าวตำหนิในเรื่องเล่าว่าบุคคลเหล่านี้ที่ “ฆ่าผู้ประกอบกุศลกรรม” แต่ความหมายกลับเน้นอยู่ที่การเผชิญหน้ากันระหว่าง “ฝ่ายเขมรแดง” กับ “ฝ่ายรัฐบาลพนมเปญ” ในขณะที่เรื่องเล่าสำนวนหลัง “ให้ความหมายเชิงศีลธรรม” (moral encoding) ต่อเหตุการณ์ที่มีความคลุมเครือทางประวัติศาสตร์ว่าการกระทำดังกล่าวมิใช่สิ่งใดอื่นเลยนอกเหนือไปจาก “ความโลภของมนุษย์” การให้ความหมายเช่นนี้ข้ามพ้นไปจากการแบ่งฝักแบ่งฝ่ายทางการเมือง แต่มอง “ผู้กระทำการ” (actor) ในภาพกว้างกว่านั้นคือในฐานะมนุษย์คนหนึ่งซึ่งสามารถ “ทำบาป” ด้วยกันทั้งนั้น ไม่จำเป็นว่าจะต้องสังกัดอุดมการณ์ทางการเมืองใด การให้ความหมายกับความจริงหรือการตีความความจริงเห็นได้ชัดจากตำนานการอพยพของข้างด้วยเช่นกัน

จุดเริ่มต้นแห่งความหมายของการเดินจาริกแสวงบุญนั้นเกี่ยวข้องกับโดยตรงกับการรำลึกถึง “อดีต” ทว่าเป็นการมองอดีตจากสายตาของคนปัจจุบัน การที่เราจะเข้าถึงอดีตที่พวกเขาและเธอตีความได้จึงต้องทำความเข้าใจผ่าน “ความทรงจำ” (memory) ในบทที่ 4 ซึ่งเป็นหัวใจของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้และเป็นแกนสำคัญในการตอบคำถามว่า “การเดินมีความหมายมากกว่าการเคลื่อนไหวทางกายอย่างไร” และ “ความหมายของการเดินนั้นเดินทางไปอย่างไร” ในสังคมเขมรร่วมสมัย ผู้วิจัยอาศัยการนำเสนอที่พยายาม “อ่าน” อดีตหรือความทรงจำของผู้ร่วมเดินธรรมยาตราเพื่อให้เข้าใจพลวัตของความเปลี่ยนแปลงของสังคมเขมรร่วมสมัยที่ซึ่งความเป็นจริงในอดีตที่ซับซ้อนที่สุดยังไม่ได้รับการคลี่คลาย การทำงานในลักษณะนี้ดำเนินไปพร้อมๆ กับการพาผู้อ่านทำความเข้าใจความหมายอันหลากหลายของการเดินจากประสบการณ์การเดินธรรมยาตราของผู้วิจัย จากข้อมูลทั้งหลายในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้แสดงให้เห็นแล้วว่าเราสามารถอ่านความหมายของการเดินทางและมองเห็นการเดินทางนั้นเป็นอุปลักษณ์ (metaphor) ของความเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างไร ความน่าสนใจของการศึกษาธรรมยาตราอยู่ตรงที่เมื่อเราตระหนักในข้อเท็จจริงที่ว่าธรรมยาตราได้สร้างสำนึกความเป็นชุมชนขึ้น หากชุมชนดังกล่าวไม่ใช่ชุมชนหมู่บ้านดังที่ Ebihara นำเสนอในงานชาติพันธุ์วรรณนายุคบุกเบิกของเธอ ทว่าเป็นชุมชนทางศีลธรรมเคลื่อนที่ซึ่งอาจประกอบด้วยผู้คนที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ชาติพันธุ์ และศาสนา สิ่งที่น่าสนใจสำหรับการเคลื่อนไหวทางศาสนากลุ่มนี้คือธรรมยาตราได้ “เคลื่อนที่” ไปพร้อมๆ กับสังคมเขมรร่วมสมัยตลอดเวลา หากนักมานุษยวิทยาสามารถมองเห็นความเปลี่ยนแปลงทางจิตวิทยาหมู่บ้านแห่งหนึ่งผ่านการเวลาและบริบททางประวัติศาสตร์สังคมได้ การสำรวจตรวจสอบธรรมยาตราในฐานะ

ดังกล่าวก็อาจทำได้เช่นกัน ซึ่งอาจช่วยให้เรามองเห็นความเปลี่ยนแปลงที่ขอบเขตทางกายภาพนั้น มีความพว้าเลือนลงและเห็น “ความเคลื่อนไหว” ต่างๆ อย่างแจ่มชัดยิ่งขึ้น

## สรกในไพร ไพรในสรก

ธรรมเนียมตราในฐานะที่เป็นการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์แบบหนึ่งนั้นได้ดูดซับความหมายของการพลัดถิ่นโดยถูกบีบบังคับเข้ามา ซึ่งเป็นนโยบายที่เกิดจากระบบกัมพูชาประชาธิปไตย ธรรมเนียมตราได้เปลี่ยนประสบการณ์การเดินทางอันเจ็บปวดนั้นให้เป็น “การพนจรโดยสมัครใจ” ซึ่งความสูญเสียและทุกขเวทนาต่างๆ จากเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์นั้นได้รับการเยียวยา ความหมายของ “การถูกพรากจากถิ่นฐาน” จึงถูกแปรเปลี่ยนให้เป็น “ความผูกพันกับถิ่นฐานอย่างลึกซึ้ง” อันเป็นการตอกย้ำความหมายของการบรรลุกลับคืนชีวิตลงไปในพื้นที่ชีวิต ทว่ามิได้กระทำผ่านการอยู่ร่วมกับที่หากกระทำผ่านการเคลื่อนที่ ถึงแม้ว่าการเดินนี้จะปฏิบัติกร “การรื้อฟื้น” สิ่งที่เคยมีอยู่ ทว่าระเบียบของชุมชนทางศีลธรรมที่ปรากฏในมิติพิธีกรรมของธรรมเนียมตรากลับมิได้ทำให้ทุกคนเท่าเทียมกันหรือมีลักษณะเอกวัณธรรมดังที่ปรากฏในงานศึกษาเกี่ยวกับการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์ส่วนใหญ่ ทว่ากับปรากฏการซับซ้อนระหว่างแนวคิดลำดับทางชนชั้นซึ่งเป็นชุดคุณค่าของสังคมก่อนสมัยศุนยศกราชกับความปรารถนาที่ต้องการให้เกิดความเปลี่ยนแปลง นอกจากนี้ลักษณะอันมีพลวัตของธรรมเนียมตรายังผูกพันกับอย่างก้าวของสังคมอย่างแนบแน่น เราสามารถมองเห็นความเคลื่อนไหวและการเคลื่อนที่ของสังคมผ่านการเดินทางในรูปแบบดังกล่าวได้ เราจะพบว่าแม้ในที่ที่เป็น “ไพร” อย่างศุนยอพยพท่อกสามารถทำให้ธรรมเนียมตราที่ตัวขึ้นได้ อันเป็นชุดคุณค่าแบบ “สรก” ในขณะที่เดียวกันลักษณะของ “ระเบียบทางศีลธรรม” ที่ปรากฏในพื้นที่พิธีกรรมซึ่งมีลักษณะ “สรก” ของธรรมเนียมตราซึ่งได้หยิบยื่นให้แก่ผู้เดินและสร้างรอยทางบนผืนแผ่นดินก็มีลักษณะของลำดับชั้นปรากฏซึ่งเป็นสิ่งที่ “อำนาจไพร” ของสมัยศุนยศกราชต้องการชำระล้างออกจากสังคมเขมร พิธีกรรมจึงมิได้เป็นพื้นที่แห่งความเสมอภาค (egalitarianism) ตามอุดมคติของ Turner ซึ่งเชื่อว่าหลังจากพิธีกรรมสิ้นสุดลงจะนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของสังคม หลังจากสิ้นสุดของพิธีกรรม การเข้าไปในวัดวาอารามเพื่อแสวงหาความเสมอภาคเท่าเทียมกันในสังคมจากสภาวะที่ถูกกดทับนอกอารามจึงต้องพบกับความจริงว่าแม้ในพื้นที่แห่งความใฝ่ฝันก็ยังมีพบกับองค์ประกอบของชีวิตจริง อารามเคลื่อนที่ของธรรมเนียมตราที่เช่นกัน การเดินไปพร้อมๆ กันไม่ได้หมายถึงความเสมอภาค ทว่าคือการจัดระเบียบทางศีลธรรมและสังคมที่มีลำดับศักดิ์ ทัศนะที่ว่าพุทธศาสนาเถรวาทมีลักษณะหนีโลกย์จึงไม่เป็นความจริงเพราะเมื่อคนคนหนึ่งเข้าไปในวัดเขา

และเราจะไปพบกับโลกย์ในโลกศักดิ์สิทธิ์ที่ซึ่งเราไม่อาจขีดเส้นแบ่งได้ระหว่าง “สรวง” หรือ “ไพร”

### การหวนคืนของมารดา

สำหรับปลายทางของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ไม่ได้มุ่งที่จะให้คำตอบข้อสรุปว่าตั้งข้อสังเกตว่า เมื่อพิจารณาอย่างก้าวอันยาวไกลของธรรมเนียมานั้นจะพบว่าปฏิบัติการดังกล่าวกำลังบอกกล่าวแก่เราว่า "การส่งผู้ลี้ภัยกลับบ้าน" (rematriation)<sup>1</sup> ยังไม่เกิดขึ้น จะเกิดขึ้นแล้วก็ตามแต่กับ "การส่งคืนผู้ลี้ภัยกลับประเทศ" (repatriation) การส่งคืนกลับบ้านในความหมายที่เป็นการคืนพื้นที่ชีวิต (lifescape) และสำนึกของการดำรงอยู่อย่างมีชีวิตเปี่ยมความหมายนั้นยังไม่เกิดขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวเขมรยังคงปรารถนา "บ้าน" ที่จะให้ที่พำนักภายหลังจากสังคมยุคหวาดผวาทที่พวกเขาและเธอได้เผชิญมา

<sup>1</sup> rematriation เป็นศัพท์ซึ่งผู้วิจัยประดิษฐ์ขึ้นโดยมีรากศัพท์มาจากคำ matri ในภาษาละตินหมายถึงมารดา คำนี้ประดิษฐ์ขึ้นเพื่อล้อคำ repatriation ซึ่งมีรากศัพท์มาจากคำ patri ในภาษาละตินหมายถึงบิดา ในแง่ที่มีความหมายว่า การส่งกลับผู้ลี้ภัยไปยังประเทศที่จากมาไม่อาจเยียวยาผู้พลัดบ้านได้ เพราะบ้านมีความหมายของการฟูมฟัก (nurturing) ทะนุถนอม (caring) ซึ่งมีความหมายเหมือนมารดา