

อัตลักษณ์เพศภาวะของสตรีมอญ

การศึกษาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของสตรีมอญในระดับรากหญ้าในบริบทสังคมมอญในพม่าหรือในประเทศไทยมีอยู่อย่างค่อนข้างจำกัด เพราะการจารึกเรื่องราวในประวัติศาสตร์ (History) เป็นการกระทำโดยผ่านแว่นแห่งปิตาธิปไตย ดังนั้นช่องทางที่สตรีรากหญ้าจะได้สะท้อนประวัติศาสตร์ของผู้หญิงเอง (Herstory) จึงแทบจะเป็นไปไม่ได้ในสังคมลายลักษณ์ของชาวมอญที่มีความรู้มรดกทางด้านคติชนในรูปของนิทานสอนใจที่สร้างความคาดหวังต่อบทบาทของสตรีผู้เป็นลูกสาว เมีย และแม่ในสังคมแบบจารีตดั้งเดิมของชาวมอญ ซึ่งก็ยังได้รับอิทธิพลจากองค์ประกอบภายนอกทั้งทางด้านเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับข้ามชาติแต่ครั้งประวัติศาสตร์เป็นต้นมา จนกระทั่งมีการปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับยุคสมัยเช่นในปัจจุบันนี้

เนื้อหาของบทที่ 7 แบ่งออกเป็น 5 ประเด็นหลัก ได้แก่ ประเด็นแรก อัตลักษณ์เพศภาวะในเชิงทฤษฎี ประเด็นที่สอง อัตลักษณ์เพศภาวะในสังคมมอญ ประเด็นที่สาม การสร้างอัตลักษณ์ของสตรีมอญในสังคมไทย ประเด็นที่สี่ องค์ประกอบที่มีอิทธิพลต่อบทบาทและสถานภาพของสตรีมอญ และประเด็นที่ห้า บทบาทและสถานภาพของสตรีมอญในปัจจุบัน

อัตลักษณ์เพศภาวะ (Gender Identity) ในเชิงทฤษฎี

แนวคิดทางสังคมที่อธิบายเรื่องเพศของมนุษย์ในทางทฤษฎีมีกระแสที่สำคัญอยู่ 2 กระแส คือ แนวคิดสารัตถะนิยม (Essentialism) และแนวคิดการประกอบสร้างทางสังคม (Social Constructionism) แนวคิดสารัตถะนิยมมองว่าเรื่องเพศเป็นเรื่องปกติ ธรรมชาติที่ตายตัว ไม่มีการเปลี่ยนแปลง เป็นเรื่องของสัญชาตญาณ หรือแรงขับที่ต้องการการตอบสนองโดยการมีเพศสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่เป็นความรักระหว่างเพศ เป้าหมายสุดท้ายของการมีเพศสัมพันธ์คือหน้าที่ในการสืบทอดเผ่าพันธุ์ สังคมจะเข้ามาเกี่ยวข้องข้องในการบังคับ และควบคุมซึ่งส่งผลกระทบหรือเปลี่ยนแปลงรูปแบบของการแสดงออกทางเพศ ตามแรงขับที่มีอยู่ก่อนหน้านั้น (สุไลพร ชลวิไล, 2545, น. 16; วิลาลินี พิพิธกุล และ กิตติ กันภัย, 2546, น. 28)

ส่วนแนวคิดการประกอบสร้างทางสังคม เห็นว่าความรู้สึกทางเพศและเพศสัมพันธ์ของคน หรือวิธีคิดเกี่ยวกับเรื่องเพศ อุดลักษณะทางเพศ เป็นผลผลิตจากพลังทางสังคม และประวัติศาสตร์ เพศวิถีก็เช่นเดียวกับวิถีของสังคมด้านอื่น ๆ ที่ถูกกำหนดหรือให้ความหมายโดยสังคมและวัฒนธรรมที่คนอาศัยอยู่ เช่น ศาสนา เนื้อหา ของรายวิชาที่สอนในโรงเรียน กฎหมาย ทฤษฎีจิตวิทยา และคำจำกัดความทางการแพทย์ นโยบายสังคม แนวคิดทางด้านสุขวิทยาทางจิต และวัฒนธรรมร่วมสมัย (Richardson, 1997 อ้างถึงใน สุลีพร ชลวิไล, 2545, น. 17)

นอกจากนี้ แนวคิดการประกอบสร้างทางสังคมยังเชื่อว่า ตัวตน หรืออัตลักษณ์เป็นสิ่งที่ไม่คงที่มีความเคลื่อนไหวซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากเงื่อนไขทางสังคม และแบบแผนทางวัฒนธรรม ในการทำความเข้าใจปัจเจกบุคคล การที่บุคคลเลือกที่จะมีความรักความสัมพันธ์ ทางเพศกับคนเพศเดียวกันหรือต่างเพศนั้นเป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับวัฒนธรรมและสายสัมพันธ์มิใช่ ภาววิสัย (Objective) อัตลักษณ์มิใช่ลักษณะที่พิสูจน์ได้ในเชิงประจักษ์ แต่เป็นผลผลิตที่เกิดจากกระบวนการนิยามความมีตัวตน (สุไลพร ชลวิไล, 2545, น.18)

ผลงานทางทฤษฎีของ Michel Foucault (1990) ซึ่งมีอิทธิพลต่อการรับรู้ของคนที่มีต่อเรื่องเพศ คือ History of Sexuality ในทัศนะของ Foucault เพศวิถีไม่ใช่เรื่องธรรมชาติ แต่เป็นเรื่องของประสบการณ์ ซึ่งประกอบสร้างขึ้นจากพื้นฐานทางด้านประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรม ที่เชื่อมโยงกันอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์ของอำนาจและความรู้ ดังนั้นการที่สังคมตะวันตกในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 มองเห็นว่าเรื่องเพศเป็นเรื่องที่น่าอับอายต้องปกปิดและกดบังคับไว้ไม่ควรนำมาพูดในที่สาธารณะ แต่การกระทำเช่นนี้กลับทำให้เรื่องดังกล่าวแพร่หลายออกไปอย่างกว้างขวางมากยิ่งขึ้นเท่ากับเป็นการขยายขอบเขตของอำนาจออกไปในเวลาเดียวกันอีกด้วย เพราะเรื่องเกี่ยวกับเพศ ถือได้ว่าเป็นวาทกรรม (Discourse) ทางสังคมที่มีความสำคัญไม่น้อย

วาทกรรมว่าด้วยความหมายของภาษาในทัศนะของ Foucault คือ ชุดของประโยค ที่พบได้ทั้งในภาษาพูดและภาษาเขียนซึ่งสะท้อนความคิดและวิถีคิดของมนุษย์ และโครงสร้างทางอำนาจที่นอกเหนือจากเพศสัมพันธ์ หรือการใช้อำนาจเพื่อกดขี่ทางเพศ ซึ่งสอดคล้องกับระบบปีตารีปไตหรือ ชาย เป็นใหญ่ในสังคม (อมรา พงศาพิชญ์, 2542, น. 55)

วาทกรรมว่าด้วยเรื่องเพศวิถี (Discourse of Sexuality) หรือการสร้างองค์ความรู้ทางเพศในแต่ละยุคสมัย ได้รับการเปิดเผยด้วยการสารภาพบาปในคริสต์ศาสนา การเล่าอาการเจ็บป่วยเพื่อให้แพทย์วินิจฉัย และจากการสารภาพความผิดต่อตำรวจหรือศาล ฯลฯ (Foucault, 1990, p. 59)

อัตลักษณ์เพศภาวะในสังคมมอญ

ในการศึกษาเรื่องเพศภาวะ (Gender Studies) ในสังคมมอญชายแดนนั้น วิธีคิดและวิธีอธิบายเรื่องเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างเพศของชาวมอญก็ได้ผิดแผกจากวิธีคิด วิธีอธิบายของคนไทยโดยทั่วไป ทั้งนี้อาจเป็นเพราะอิทธิพลครอบงำจากสื่อประเภทวิทยุ โทรทัศน์และเคเบิลทีวีในชีวิตประจำวัน การผสมกลมกลืนโดยผ่านระบบการศึกษาภาคบังคับของไทย รวมทั้งการมีปฏิสัมพันธ์กับคนไทยในด้านอาชีพและการแต่งงานข้ามกลุ่ม เพราะชุมชนมอญแห่งนี้ได้เริ่มก่อตั้งขึ้นในช่วงระยะเวลากว่าห้าสิบปีที่ผ่านมา อีกทั้งคนไทยและคนมอญมีพื้นฐานทางศาสนาที่คล้ายคลึงกัน คือพุทธศาสนานิกายเถรวาท

จากการวิจัยสนาม ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่ากรอบความเข้าใจหลักในปัจจุบันของคนมอญและคนไทยเกี่ยวกับเรื่องเพศภาวะนั้น น่าจะได้รับอิทธิพลจากแนวคิดแบบวิคตอเรียนซึ่งกล่าวกันว่าเข้ามาในอุษาคเนย์ในสมัยอาณาจักรมอญ (ดรฤณี ดันติวิรมานนท์, 2541, น. 27-28) และการที่ลูกหลานของชนชั้นสูงในสังคมไทยได้รับการศึกษาจากประเทศในทวีปยุโรปในสมัยรัชกาลที่ 5 (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545, น. 75) ซึ่ง Jackson และ Sullivan (1999, p. 5) กล่าวว่าสังคมไทยมิได้จำแนกความเป็นหญิงและความเป็นชายที่ใช้ลักษณะของสรีระทางธรรมชาติ (Biological Sex) เป็นเครื่องกำหนดออกจากความเป็นหญิง-เป็นชาย แต่ใช้วัฒนธรรมเพศภาวะ (Gender) เป็นเครื่องกำหนด และมีการใช้คำว่า “เพศ” เพียงคำเดียวในการจำแนกมนุษย์ผู้หญิง และมนุษย์ผู้ชาย เช่น เราเรียกมนุษย์ผู้หญิงว่า “เพศหญิง” และ เรียกมนุษย์ผู้ชายว่า “เพศชาย” โดยยึดเอาความแตกต่างทางด้านสรีระเป็นสำคัญ ดังนั้น คำว่า “เพศ” ในสังคมไทยจึงสื่อความหมายถึงแต่เฉพาะลักษณะทางชีวภาพมากกว่าลักษณะทางวัฒนธรรมของมนุษย์ ถึงแม้ว่าภาษาไทยจะมีคำศัพท์อื่น ๆ อีกมาก เช่น ผู้หญิง/ผู้ชาย สตรี/บุรุษ สตรีเพศ/บุรุษเพศ ที่ใช้เรียกมนุษย์สองประเภทนี้ แต่คำศัพท์เหล่านี้ก็สื่อความหมายถึงความแตกต่างทางด้านสรีระเป็นสำคัญอยู่นั่นเอง ซึ่งต่างจากปรากฏการณ์ในสังคมตะวันตกที่มีวาทกรรมร่วมสมัยที่เกี่ยวข้องกับคำว่า “เพศ” อยู่ถึง 4 คำด้วยกัน คือ

1. เพศสรีระ (Biological sex) เช่น คำว่าเพศผู้ (Male) และเพศเมีย (Female) ในภาษาไทย
2. เพศภาวะ (Gender) เช่น เพศชาย (Male/Masculine) เพศหญิง (Female/Feminine)
3. เพศวิถี (Sexuality) เช่น รักเพศเดียวกัน (Same Sex Love/Homosexuality) รักทั้งสองเพศ (Bisexuality) รักต่างเพศ (Heterosexuality) เป็นต้น

4. การร่วมเพศ (Sexual Intercourse) เช่น มีเพศสัมพันธ์/ร่วมเพศ (to have sexual intercourse) เพศสัมพันธ์ (Sexual Relations) (Jackson, 1999, p. 4)

ที่ผ่านมาสังคมไทยได้ให้ความสนใจเกี่ยวกับประเด็นอัตลักษณ์เพศภาวะของหญิงและชายอย่างด้วย ดังที่ได้มีคำศัพท์ที่ใช้ในการแบ่งเพศ/เพศภาวะหรือตัวตนทางเพศของคนในสังคมไทยแต่โบราณออกเป็น 3 ประเภท คือ ผู้ชาย ผู้หญิง และกะเทย คำว่า “กะเทย” ใช้กับบุคคลไม่ว่าผู้หญิงหรือผู้ชายซึ่งมีความเบี่ยงเบนในทางเพศ ซึ่งปัจจุบันมีศัพท์เรียกในวงวิชาการด้านสตรีศึกษาโดยเฉพาะว่า “เพศที่สาม” เกิดเป็นวาทกรรมในวงวิชาการให้เป็น “เพศที่สาม” มี “พื้นที่” และเป็นที่ยอมรับของสังคม ส่วนคำว่า “กะเทย” หมายถึงผู้มีเพศสรีระเป็นชายแต่ทำตัวเป็นผู้หญิงเท่านั้น

อย่างไรก็ดี Peter Jackson (1997) ได้ทำการศึกษาย้อนหลังเกี่ยวกับอัตลักษณ์ไทยว่าด้วยเรื่องเพศโดยเฉพาะเพศวิถีตั้งแต่ปี พ.ศ. 2493 มาจนถึงปัจจุบัน และได้สรุปผลในรายงานการวิจัยว่า ในขณะที่วาทกรรมเกี่ยวกับเพศวิถีของชาวตะวันตกได้ส่งผลกระทบอย่างท่วมท้นต่อทั้งวงการสื่อแบบประชานิยมและแวดวงวิชาการในเรื่องเกี่ยวกับเพศสัมพันธ์ในประเทศไทย แต่วาทกรรมดั้งเดิมของไทย ยังคงต่อต้านการแยกคำว่าเพศวิถี (Sexuality) ออกจากคำว่าเพศภาวะ (Gender) วาทกรรมของไทยยังคงยึดเอาคำว่า “เพศ” ไว้เพียงคำเดียวอย่างเหนียวแน่นใช้ทั้งเมื่อต้องการพูดถึง ความแตกต่างของเพศสรีระ (เพศผู้/เพศเมีย) ความแตกต่างของเพศภาวะ (เพศชาย/เพศหญิง) และเพศวิถี (รักต่างเพศ หรือ รักเพศเดียวกัน) ทั้งหลายทั้งปวงเหล่านี้ อยู่ภายในกรอบของคำว่า “เพศ” เพียงคำเดียวเท่านั้น

อนึ่ง ในสังคมไทย พุทธศาสนาและกฎหมายมีบทบาทน้อยมากต่อการกำหนดค่านิยมและแนวคิดเรื่องเพศของคนไทย เนื่องจากเห็นว่าเรื่องเพศเป็นเรื่องส่วนตัวของปัจเจกบุคคล การไม่พูดถึงเรื่องเพศในสังคมไทย ส่วนหนึ่งเป็นการให้บุคคลมีอิสระทางเพศที่จะมีพฤติกรรมทางเพศอย่างไรก็ได้ แต่ในอีกส่วนหนึ่งเป็นการปิดกั้น มิให้ผู้ที่มีพฤติกรรมที่ไม่สอดคล้องกับปทัสถานทางเพศของสังคมได้มีโอกาสแสดงตัวตนอย่างเปิดเผยในสังคม ดังนั้นจึงมีกลไกที่ทรงอิทธิพลในการควบคุมเจตคติ และพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศของบางบุคคลด้วยวิธีการขูขบขืนินทา หรือการทำให้เสื่อมเสียชื่อเสียง เป็นที่อัปอาย (สุไลพร ชลวิไล, ม.ป.ป., น. 212)

ในสังคมวัฒนธรรมมอญปัจจุบัน มีการแบ่ง “เพศวิถี” ของคนออกเป็นสี่ประเภท ได้แก่ หญิง/ชาย/ผู้หญิงที่ทำตัวแบบผู้ชาย/และผู้ชายที่ทำตัวแบบผู้หญิง หากใช้วาทกรรมของ Rosalind Morris (1994) ในบทความเรื่อง “Three sexes and four sexualities: redressing the

discourses on gender and sexualities in contemporary Thailand." In Position: East Asia Cultures Critique 2 (1): 15-43 (วิลาลินี พิพิภูล, 2547, น. 85-135) มาตีความเพศสรีระ และ เพศวิถีในสังคมล้านนา ซึ่งในทัศนะของผู้วิจัยการแบ่งเพศภาวะและเพศวิถีของสังคมชาวมอญ ในประเทศไทยมีความคล้ายคลึงกับสังคมล้านนาเป็นอย่างมาก เนื่องจากประกอบด้วยสามเพศ สรีระ คือ ผู้หญิง ผู้ชาย และเพศที่เป็นกลาง (กะเทย) และสี่เพศวิถี คือ ผู้หญิง (แม่ยิง) ผู้ชาย (ป้อจาย) กะเทย (ชายที่ทำตัวเป็นหญิง) และ (หญิงที่ทำตัวเป็นชาย) ปูเมีย ในขณะที่วาทกรรม หลักเกี่ยวกับเพศวิถีของสังคมไทยภาคกลางประกอบด้วยผู้หญิง ผู้ชาย และกะเทย ส่วนคำว่า ทอม ดี หรือตุ๊ดนั้น เกิดในภายหลังเมื่อสังคมไทยได้พัฒนาไปสู่สังคมเสรีนิยมมากขึ้น ยังมีความ เข้าใจที่คลาดเคลื่อนแม้ในสังคมของเมืองหลวง เช่น ผู้วิจัยได้ลองสอบถามนักศึกษาศรีกำลัง ศึกษาในระดับปริญญาโทในมหาวิทยาลัยมีชื่อแห่งหนึ่งให้นิยามเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างคำว่า ทอม ดี และเลสเบียน เธอผู้นั้น ซึ่งได้นิยามตัวตนทาง "เพศวิถี" ในอดีตของเธอว่าเคยเป็นทอมที่มี คู่รักเป็นผู้หญิง ในความรู้สึกของเธอ การเป็นทอมถูกสถาปนาขึ้นมาตามความนิยมของวัยรุ่นใน สังคมเมือง แต่ต่อมาเธอก็ได้เปลี่ยนแปลงตัวตนทางเพศให้สอดคล้องกับ "เพศสรีระ" เธอกล่าวว่า ข้อแตกต่างที่สำคัญก็คือ ระหว่างคู่รักที่เป็นทอม-ตุ๊ดนั้นไม่มีความสัมพันธ์ทางเพศต่อกัน แต่ถ้าเป็น เลสเบียน มีความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างคู่โดยไม่มีใครมีบทบาทตายตัวว่าใครเป็นฝ่ายรุก (Active) และใครเป็นฝ่ายรับ (Passive) เลสเบียนในความหมายของเธอสามารถสลับบทบาทกัน ไปอย่างยืดหยุ่น

ชาวมอญมีคำอธิบายเกี่ยวกับบุคคลผู้มีความเบี่ยงเบนทางเพศว่า เป็นเรื่องของกรรม แต่ชาติปางก่อนเพราะทำผิดศีลในข้อกาเมสุมิจจา หรือในชาติที่แล้วเกิดมาเป็นผู้ชายแต่ได้ทำร้าย ผู้หญิง ดังนั้นในชาติภพปัจจุบันจึงเป็นกะเทย หรือในกรณีของผู้หญิงที่เป็นทอมก็เป็นเพราะว่า เมื่อชาติก่อนเกิดมาเป็นผู้หญิงแต่ได้กำจัดการหัวชนของตนเองด้วยการรีดลูกหรือทำแท้ง แต่ บังเอิญว่าเป็นผู้ที่พอจะมีบุญบารมีสั่งสมอยู่บ้าง เนื่องจากได้ทำบุญ สร้างกุศลในบรรพพุทธศาสนา ในชาตินี้จึงได้เกิดมาเป็นมนุษย์ แต่ก็ต้องเป็นพวกลักเพศ ถ้าไม่มีบุญบารมีที่ได้สั่งสมไว้ ก็อาจจะ ตายไปแล้ว และตกนรกก็เป็นได้ (ออค ปาย วงษ์รามัญ, สัมภาษณ์)

การสร้างอัตลักษณ์สตรีมอญในสังคมไทย

ที่ผ่านมาการศึกษาเกี่ยวกับบทบาทและสถานภาพของสตรีกลุ่มชาติพันธุ์มอญทั้ง "มอญเก่า" "มอญใหม่" และมอญชายแดนไทย-พม่ายังไม่ได้รับความสนใจจากนักวิชาการด้าน มอญศึกษาเท่าที่ควร อย่างไรก็ดี จากนโยบายการผสมผสานกลมกลืนชาวมอญอพยพเข้าสู่

สังคมไทยอย่างต่อเนื่องเสมอมา แม้กระทั่งชุมชนมอญพลัดถิ่นวังกะ ณ ชายแดนไทย-พม่า ก็ตกอยู่ในช่วงเวลาของการสร้างตัวตนแบบทวีตลักษณะที่มีทั้งความเป็นมอญและความเป็นไทยซ้อนทับกันอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เยาวชนมอญที่เกิดในประเทศไทย ต้องเผชิญกับวาทกรรมระดับชาวบ้านว่า “ตัวเป็นมอญ ใจเป็นไทย” ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของการศึกษาภาคบังคับของไทย การสื่อสารมวลชน และการมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มไทยในด้านต่าง ๆ ในระยะเวลากว่าห้าสิบปีที่ผ่านมา

บุคคลสำคัญผู้มีบทบาทในการสร้างอัตลักษณ์ของสตรีไทยโดยอาศัยการวางนโยบายจัดการศึกษา คือ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ เนื่องจากทรงเล็งเห็นความสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์หรือ “การตกแต่งนิสัยใจคอ” ของชนชั้นต่าง ๆ ในสังคมไทยในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พระสงฆ์ และ ผู้หญิง เนื่องจากทรงมีทัศนะว่าชนชั้นปกครองควรต้องคิดพิจารณาว่าคนทั้งสองกลุ่มนี้ควรจะมีสถานภาพและวิถีชีวิตอย่างไรจึงจะสร้างความเข้มแข็งแก่รัฐและชนชั้นปกครอง ในส่วนบทบาทหน้าที่ผู้หญิงและผู้ชายนั้น สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ได้ทรงแบ่งแยกหน้าที่ของคนทั้งสองกลุ่มออกจากกันอย่างชัดเจน เช่น ผู้ชายรับราชการ ส่วนผู้หญิง “เป็นแม่บ้านรับแขก” เป็นต้น (สายชล สัตยานุรักษ์, 2546, น. 265-288)

สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงสร้างอัตลักษณ์ของผู้หญิง โดยอาศัยการวางนโยบายการจัดการศึกษาที่แตกต่างกันสำหรับผู้หญิงและผู้ชาย รวมทั้งการเขียนประวัติของผู้หญิง ทั้งนี้เพื่อทรงปลูกฝัง “ความเป็นผู้หญิง” ให้แก่ชนชั้นเจ้านายและข้าราชการซึ่งจะทำให้เกิดการหล่อหลอมผู้หญิงทุกคนในตระกูลสูงศักดิ์และข้าราชการระดับสูงเหล่านั้นให้เกิดความสำนึกในการเป็นผู้หญิงไทย และเป็นผู้หญิงผู้ดีไปพร้อมกัน

เนื่องจาก “ความเป็นผู้หญิงแบบผู้ดี” มีความสำคัญตามทัศนะของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ คือ “เป็นเครื่องประดับสำหรับบ้านเมือง” การมองว่าผู้หญิงเป็นเครื่องประดับสำหรับบ้านเมืองเข้าใจกันว่าเป็นที่มาของแนวคิดที่ว่า “ผู้หญิงเป็นดอกไม้ของชาติ” บ่งบอกความเป็นชาติที่มีความเจริญทางวัฒนธรรมในสมัยที่จอมพล ป. พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงเน้นว่า การจัดการศึกษาให้แก่ผู้หญิงนั้นต้องมีลักษณะของการป้องกันและวางหลักสูตรการเรียนการสอนให้แตกต่างจากผู้ชาย กล่าวคือโรงเรียนสำหรับผู้หญิงมิได้ตั้งขึ้นเพื่อการเตรียมผู้เรียนสำหรับการประกอบอาชีพในอนาคต เพราะผู้ที่รัฐบาลเน้นให้มีหน้าที่ประกอบอาชีพโดยใช้ความรู้และทักษะทางด้านการใช้ฝีมือได้แก่ผู้ชายมิใช่ผู้หญิง

ในเรื่องที่เกี่ยวกับการตั้งโรงเรียนสำหรับผู้หญิงนั้น สมเด็จพระยาธรรมาชฌายาภิกขุ ได้ทรงกราบบังคมทูลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวว่า "ด้วยการโรงเรียนผู้หญิง สำคัญในความรักชาติชื่อเสียง ความบริสุทธิ์ เท่ากันหรือยิ่งกว่าในการที่จะฝึกสอนวิชา" ข้อที่น่าสังเกตก็คือ ผู้หญิงในความหมายของพระองค์ถูกจำกัดวงอยู่แต่เฉพาะสตรีชั้นสูงเท่านั้น สตรีทั่วไปจะเป็นอย่างไรพระองค์ทรงไม่ให้เห็นความสลักสำคัญนัก เนื่องจากถึงอย่างไรก็มีสถานภาพของความเป็นไพร่ ผู้ซึ่งไม่มีเกียรติยศใดใดที่จะต้องรักษาเชกเช่นสตรีผู้ดีซึ่งมีเทือกเถาเหล่ากอทั้งหลาย จึงทรงมีพระดำริว่าควรจะแยกการศึกษาของหญิงผู้ดีออกจากหญิงไพร่ ด้วยเกรงว่าสตรีชั้นสูงจะต้องไปเกลือกกัลลวกับไพร่

ดังนั้นสิ่งสำคัญที่สุดสำหรับชีวิตลูกผู้หญิง ในทัศนะของสมเด็จพระยาธรรมาชฌายาภิกขุ คือ คุณค่าแห่งพรหมจรรย์ ดังที่ทรงกล่าวว่า "ความเป็นผู้หญิง" ถูกผูกติดไว้กับคุณค่าของพรหมจรรย์ และความจงรักภักดีต่อผู้ที่ตนเสียพรหมจรรย์ให้เป็นคนแรกอย่างแนบแน่น เมื่ออยู่ในสถานภาพของหญิงออกเรือน สตรีชั้นสูงเหล่านี้ก็ต้องมีความเป็นแม่บ้านแม่เรือนดูแลปรนนิบัติสามีโดยไม่ให้ขาดตกบกพร่อง เลี้ยงดูอบรมสั่งสอนลูกให้เป็นคนดี เมื่อเป็นภริยาของขุนนางชั้นผู้ใหญ่ ก็ต้องให้ความอนุเคราะห์แก่ข้าราชการชั้นผู้น้อยผู้เป็นลูกน้อง หรือบริวารของสามี เมื่อลูกโตขึ้นถึงวัยอันควรที่จะสมรสก็เป็นธุระในการหาคู่ครองที่เหมาะสมรวมทั้งจัดการแต่งงานให้แก่ลูกตามควรแก่ฐานะ ท้ายที่สุดในบ้านปลายของชีวิตเมื่อมอบหมายให้ลูกจัดการเกี่ยวกับกิจการบ้านเรือนแทนตนแล้วก็หันหน้าเข้าวัด เพื่อพึ่งเทศน์และปฏิบัติธรรมต่อไป

การปลูกฝังอุดมการณ์ความเป็นหญิงผู้ดีที่รักษาพรหมจรรย์และมีความเป็นแม่บ้านแม่เรือนเดิมมีกลุ่มเป้าหมายอยู่ที่ชนชั้นสูงและชนชั้นกลางมากกว่าชาวบ้านธรรมดา ได้กลายเป็นวาทกรรมที่ถูกผลิตซ้ำ และถูกตอกย้ำในโรงเรียนที่ยึด "พิมพ์เขียว" อันได้แก่หลักสูตร การเรียนการสอนที่มีเนื้อหาเหมือนกันทั่วประเทศ เด็กผู้หญิงจึงได้รับการอบรมสั่งสอนให้ประพฤติตนอยู่ในกรอบของความเป็นกุลสตรี

ความเป็นมาดังกล่าว เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้วาทกรรมการรักษาพลสงฆ์ตัวถูกนำมาใช้เป็นวาทกรรมหลักวาทกรรมหนึ่งในการควบคุมความเป็นหญิงในสังคมไทยสมัยศักดินา และได้กลายเป็นวาทกรรมที่มีความสำคัญมากยิ่งขึ้นตามลำดับ แม้ในสมัยปัจจุบันอันเป็นสังคมแบบเสรีนิยม เมื่อมีการแพร่ระบาดของโรคเอดส์ในประเทศไทย (สุชาติดา ทวีสิทธิ์, 2543, น.15-16)

อย่างไรก็ตาม ความคิดเรื่องการรักษาพรหมจรรย์ของผู้หญิงไทยนั้น ศาสตราจารย์ ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2545, น. 75) เสนอวาทกรรมโต้แย้งว่าน่าจะเป็นสิ่งที่เพิ่งแพร่หลายในเมืองไทยไม่นานมานี้เอง ถ้าจะสืบย้อนหลังไปไม่เกินสมัยรัชกาลที่ 5 เมื่อลูกหลานของชนชั้นสูง

ในสังคมไทยได้ไปศึกษาต่อยังต่างประเทศ เมื่อกลับมาคนเหล่านี้ได้เป็นผู้วางรากฐานระบบ การศึกษามวลชนในเมืองไทย จึงขยายความคิดแบบ "ตะวันตก" ไปในหมู่ประชาชนให้กว้างขวาง เพิ่มขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบรรดาคนที่มีการศึกษาในระดับสูง เลยพากันลงข้อสรุปว่าการ ยกย่องพรหมจรรย์ผู้หญิงเป็นวัฒนธรรมไทยโบราณ ทั้ง ๆ ที่มีส่วนได้รับอิทธิพลจากแนวคิด ตะวันตก โดยเฉพาะอังกฤษสมัยวิคตอเรียน

แต่ถ้าพิจารณาจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ ผู้หญิงในบางภาคของ ประเทศไทย เช่น ภาคเหนือและภาคอีสาน รวมถึงธรรมเนียมปฏิบัติของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ใน หลายชุมชนและวัฒนธรรม ผู้หญิงกับผู้ชายจะมีเพศสัมพันธ์กันก่อนแต่งงานหรือ "เอากัน" ก่อน (พริศรา แซ่ก้วย, 2544, น. 48) เป็นการตัดสินใจของหนุ่มสาวที่จะผูกพันเป็นคู่สามีภรรยา กัน บางชุมชนวัฒนธรรมถือว่าเป็นเงื่อนไข ที่นำไปสู่การออกเรือนเสียด้วยซ้ำไป เช่น ในระยะเวลา กว่า สี่สิบปีที่ผ่านมา การมีเพศสัมพันธ์ ก่อนสมรสของหนุ่มสาวในหมู่บ้านภาคเหนือถือว่าเป็นขั้นตอน สำคัญของพิธีกรรมการแต่งงาน กล่าวคือจากประเพณีการเกี่ยวพาราสี ถ้าหนุ่มสาวคู่ใดถูกตาต้อง ใจกันและตกลงที่จะร่วมหลับนอนกัน ฝ่ายหญิงต้องแจ้งให้พ่อแม่ของตนทราบ ส่วนฝ่ายชาย หลังจากได้ตกลงใจว่าจะอยู่กับผู้หญิงที่ตนหลับนอนด้วย แล้วก็จะแจ้งให้พ่อแม่ของตนทราบ เพื่อจัดพิธีเลี้ยงผีขึ้น พิธีดังกล่าวถือได้ว่าเป็นการประกาศให้คนในชุมชนได้รับรู้เกี่ยวกับการร่วม ชีวิตกันฉันสามีภรรยาของทั้งสองคน ทั้งนี้ฝ่ายชายต้องเป็นผู้จัดหาเครื่องใช้ในพิธีกรรมการเลี้ยงผี และบางแห่งต้องขอขมาผี และญาติฝ่ายหญิงซึ่งเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม (สุชาติา ทวีสิทธิ์, 2543, น. 15-16)

เช่นเดียวกันกับสังคมหมู่บ้านภาคอีสานในระยะเวลาประมาณสามสิบหรือสี่สิบปี ที่ ผ่านมา นักมานุษยวิทยา คือ Charles F. Keyes (1984) วิจัย พบว่า การที่ผู้หญิงสาวมี เพศสัมพันธ์กับคนรักเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ในบรรดาชาวบ้าน แต่ต้องมีข้อแม้ว่าการหลับนอนกันนั้น จะต้องนำไปสู่การออกเรือน มิใช่เป็นการสำส่อนทางเพศ และต้องไม่นำไปสู่การตั้งครรภ์ก่อนการ ออกเรือน นอกจากนี้ ยังมีหลักฐานยืนยันว่ากลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ภาคกลางและภาคใต้ของ ประเทศไทยในอดีต (สยาม) ชาวบ้านก็ไม่ได้ให้ความสำคัญกับความบริสุทธิ์ของผู้หญิงก่อน แต่งงานเช่นเดียวกับชาวบ้านภาคเหนือและภาคอีสาน (นิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2541, น. 119-120)

ส่วนสังคมมอญเมืองในไทยในสมัยเมื่อประมาณ 50-60 ปี ที่ผ่านมากการแต่งงาน มีทั้งแบบที่เป็นทางการตามธรรมเนียมมอญดั้งเดิม ไม่มีพิธีสงฆ์เข้ามาเกี่ยวข้องและ ซึ่งน่าจะเป็น การแต่งงานของผู้ที่มาจากครอบครัวที่มีฐานะและบุญหนักศักดิ์ใหญ่ และการหนีตามกันไป

(Elopement) ของชาวบ้านสามัญ แล้วค่อยกลับมาขอขมามารดาบิดาของฝ่ายหญิง ในภายหลัง (ไสว อำไพ, สัมภาษณ์) จากการสอบถามชาวมอญวังกะทืออพยพเข้ามาจากพม่าในระยะเวลาประมาณสิบปีที่ผ่านมา ได้ข้อมูลว่าครอบครัวมอญมีความเคร่งครัดในการควบคุมพฤติกรรมทางเพศที่เหมาะสมของลูกสาว นับตั้งแต่การจัดห้องนอนให้แก่ลูกสาวอย่างเป็นสัดส่วน ในขณะที่ลูกชายจะนอนอยู่ในสวนใดของบ้านก็ได้ตามแต่อัธยาศัย (ออง โทน, สัมภาษณ์) และมีการอบรมสั่งสอนว่าผู้หญิงที่ดีต้องเป็นแม่บ้านแม่เรือน มีความรักนวลสงวนตัว ไม่มีเพศสัมพันธ์กับชายคนรักนอกบริบทของการสมรส รวมทั้งจะต้องไม่มีการตั้งท้องก่อนแต่งงาน เนื่องจากเป็นสิ่งที่เสียหายมากสำหรับครอบครัวของฝ่ายหญิง (วาสนา, สัมภาษณ์)

จากข้อมูลนามของผู้วิจัยบ่งชี้ว่า ชุมชนมีบทบาทในการควบคุมเนื้อตัวหรือพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิงมอญให้เหมาะสม โดยอาศัยอุดมการณ์การนับถือผี ซึ่งจัดว่าเป็นอุดมการณ์เชิงอำนาจในการกำกับควบคุมพฤติกรรมของคนในสังคมไม่ให้ออกนอกกลุ่มนอกลู่นอกทาง ดังนั้นการกระทำของบุคคลที่ผิดไปจากข้อห้ามหรือธรรมเนียมของท้องถิ่นจึงถือว่าเป็นการลบหลู่ผีบรรพชน หรือ “ผิดผี” (สีลาภรณ์ บัวสาย, 2547, น. 32) รวมทั้งผีศาลเจ้าพ่อประจำหมู่บ้านของคนมอญที่เรียกว่า “ปะจู้” เช่นในสมัยก่อนเมื่อรู้ ๆ ผู้หญิงสาวในหมู่บ้านเกิดตั้งครรภขึ้นมาก็โดยไม่ปรากฏว่าใครเป็นพ่อของเด็กในท้อง ชุมชนจะยื่นมือเข้ามาจัดการด้วยการเรียกชุมนุมสมาชิกในหมู่บ้านเพื่อหาตัวของผู้ที่ต้องรับผิดชอบ แต่ถ้าไม่มีผู้ใดรับเป็นพ่อของเด็กในท้อง สัปเหร่อของหมู่บ้านต้องออกมารับสมอ้าง เพราะถ้ามีเจ้านั้นแล้วผีเจ้าพ่อก็อาจจะโกรธแล้วทำให้ผู้คนเจ็บป่วยกันไปทั้งหมู่บ้าน ต่อจากนั้นจึงจะมีพิธีการเปลี่ยนน้ำในหม้อน้ำประจำศาลเจ้าพ่อ (น้ำผึ้ง สวัสดิ์สุข และสัปเหร่อประจำชุมขนมอญวังกะ, สัมภาษณ์)

องค์ประกอบที่มีอิทธิพลต่อบทบาทและสถานภาพของสตรีมอญ

ดังที่กล่าวมาข้างต้นเกี่ยวกับบทบาทและสถานภาพของสตรีมอญแต่ครั้งอดีต ซึ่งได้รับอิทธิพลจากองค์ประกอบต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ในบริบทแห่งวัฒนธรรม เศรษฐกิจ การเมืองและสังคม ที่สำคัญได้แก่พุทธศาสนา อิทธิพลตะวันตก และความคาดหวังของสังคมที่มีต่อ ผู้หญิงมอญ ในที่นี้จะได้ทำการวิเคราะห์และตีความหมายในส่วนที่เป็นนัยยะสำคัญ โดยเริ่มจากการย้อนรอยอดีต ก่อนที่จะนำมาสรุปให้เห็นเป็นภาพรวม ดังต่อไปนี้

อิทธิพลของพุทธศาสนา

พลังและความสำคัญของผู้หญิงในอุษาคเนย์ เฉพาะอย่างยิ่งในพม่าและไทย ได้รับการกล่าวถึงจากบรรดาผู้สังเกตการณ์ชาวตะวันตกหลายคน (Ward, 1963; Van Esterick, 1998) เนื่องจากศาสนาพุทธนิกายเถรวาทเป็นศาสนาประจำชาติของประเทศทั้งสอง ในบางครั้งจึงมีผู้กล่าวว่าพุทธศาสนาและปรัชญาแห่งพุทธศาสนามีส่วนทำให้สังคมปฏิบัติต่อผู้หญิงอย่างให้เกียรติ ให้ความเสมอภาคและความยุติธรรมต่อผู้หญิงมากกว่าที่ประสบในประเทศที่นับถือศาสนาอิสลามหรือฮินดู แต่ก็มีผู้โต้แย้งว่าแท้จริงแล้วพุทธศาสนามีได้ทำให้สถานภาพของผู้หญิงมีความสูงส่งแต่อย่างใด เนื่องจากคำสอนในพุทธศาสนาจำนวนไม่น้อยได้กล่าวถึงผู้หญิงว่ามีความด้อยกว่าผู้ชาย และเป็นอันตรายต่อผู้ถือเพศ “พรหมจรรย์” “มายาคติ” เกี่ยวกับผู้หญิงดังกล่าวมักถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการปฏิเสธสิทธิอันชอบธรรมของผู้หญิงในการเข้าสู่ระบบราชการหรือตำแหน่งหน้าที่การงานระดับสูงขององค์กร ในทางตรงกันข้าม กลับเปิดโอกาสให้ผู้หญิงก้าวเข้าสู่ระบบและองค์กรเกี่ยวกับการใช้แรงงานและหนุนเสริมภาคเศรษฐกิจอย่างไม่มีขีดจำกัด (Thitsa Khin, 1983, p.9)

ทัศนะโต้แย้งของ Thitsa Khin ที่กล่าวว่าข้างต้นสอดคล้องกับทัศนะของ Thomas S. Kirsch (1975, quoted in Cook, 1998, p. 255) ที่กล่าวว่าพุทธศาสนามีมุมมองเกี่ยวกับความอ่อนด้อยทางจิตวิญญาณของผู้หญิงที่ได้รับการชดเชยด้วยบทบาทที่โดดเด่นในด้านการค้าขาย และในขณะเดียวกันก็ยังได้ช่วยส่งเสริมการพัฒนาจิตวิญญาณ รวมทั้งความเหนือกว่าทางด้านสังคมของชายในทางศาสนาและการเมือง

พุทธศาสนาซึ่งเผยแพร่มาสู่ภูมิภาคอุษาคเนย์เป็นระยะเวลากว่า 700 ปี มีอิทธิพลต่อลัทธิความเชื่อในเรื่องจิตวิญญาณและการดำเนินชีวิตประจำวันของเหล่าผู้คน ที่ได้รับการชี้นำโดยความเชื่อในพลังอำนาจของภูตผีปีศาจมากมายหลายชนิด เช่น ในพม่า การเข้ามาของพุทธศาสนามีผลให้เกิดความเชื่อเรื่องนัท (gnat) หรือผีต่าง ๆ ซึ่งพม่ารับไปจากมอญอีกทอดหนึ่ง เชื่อกันว่าผีเหล่านี้ถูกอิทธิพลของพระพุทธรูปเจ้ากตบงคภัคเอาไว้หรือ (ปัญญา ออง โม, สัมภาษณ์; Thitsa Khin, 1983, p. 10) ที่เรียกว่ามีการจับผีมาบวชในพุทธศาสนา ดังจะเห็นได้จากที่มาของการนับถือผีของชาวมอญดังที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 3

นอกจากนี้ ยังมีผู้แสดงทัศนะว่าพุทธศาสนามีอิทธิพลทางลบต่อผู้หญิงอยู่หลายด้าน เช่น การไม่อนุญาตให้ผู้หญิงอุปสมบทเป็นภิกษุณี การจำกัดโอกาสทางการศึกษาในโรงเรียนตามวัดไว้เฉพาะเด็กผู้ชาย และเทิดทูนบทบาทอันยิ่งใหญ่ของความเป็นแม่ (ดร.ณิ ดันตวิมานนท์,

2541, น. 23) ซึ่งแม้กระทั่งนักวิชาการชาวตะวันตกเช่น Neils Mulder (2000, p. 70) ก็ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความเป็นแม่ในสังคมไทยไว้ดังนี้

ในฐานะของต้นกำเนิดแห่งความดีงาม แม่เป็นสัญลักษณ์แห่งคุณธรรมและความไม่เห็นแก่ตนเอง แม่เป็นหลักชัยแห่งพันธะสัญญาทางด้านจิตใจของลูก ซึ่งวนเวียนอยู่ในบริบทของครอบครัว ความบริสุทธิ์ของแม่เป็นสัญลักษณ์แทนความเป็นหนึ่งเดียวของครอบครัว ดังนั้นจึงสรุปว่าแม่ได้กลายเป็นจุดแห่งการอ้างอิงที่สำคัญที่สุดในส่วนที่ว่าด้วยคุณธรรม อันได้แก่การที่ลูกสำนึกถึงบุญคุณของแม่ และแม่ยังเป็นตัวแทนของ primary superego ของคนไทยส่วนมาก

ดังนั้นหนทางเดียวที่ลูกโดยเฉพาะอย่างยิ่งลูกชายจะตอบแทนหนี้บุญคุณอันยิ่งใหญ่ของแม่ได้ก็คือด้วยการอุปสมบทเป็นพระภิกษุเมื่อถึงวัยอันควร เพราะเชื่อกันว่าผู้หญิงจะได้รับบุญอันประเสริฐจากการบวชของลูกชาย (Mulder, 2000, p. 69) ความเชื่อดังกล่าวก็ไม่ต่างจากชาวมอญโดยทั่วไป แต่ถึงกระนั้นในการประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับการบวชในพระอุโบสถจะไม่อนุญาตให้ผู้หญิงรวมทั้งมารดาของนาคเข้าไปในสถานที่ดังกล่าว แต่บิดาหรือญาติที่เป็นชายสามารถเข้าไปได้ (อรรณพ ทับสกุล, 2546, น. 156)

อย่างไรก็ดี จากบริบทประวัติศาสตร์สังคมวัฒนธรรมในอุษาคเนย์ที่กล่าวมา ผู้วิจัยเห็นว่าปรัชญาพุทธศาสนาไม่ได้กดขี่ผู้หญิงแต่อย่างใด ดังมีตัวอย่างปรากฏแต่ครั้งพุทธกาลเมื่อพระพุทธองค์ได้เสด็จไปพัก ณ ป่ามะม่วงของนางอัมพปาลี ซึ่งเป็นหญิงนครโสเภณีและนางได้นิมนต์ให้พระพุทธองค์และพระภิกษุสงฆ์ไปฉันที่บ้านของนางในวันรุ่งขึ้น พระพุทธองค์ทรงรับนิมนต์จากนาง ในเวลาเดียวกันนั้นเหล่าภิกษุก็พากันไปเฝ้าพระพุทธองค์เพื่อกราบทูลนิมนต์ฉันในวันรุ่งขึ้นเช่นกัน แต่ทรงปฏิเสธเพราะรับนิมนต์นางอัมพปาลีไว้แล้ว (กรมการศาสนา, 2548, น.147) จากตัวอย่างนี้ก็แสดงว่าพระพุทธเจ้าไม่เป็นผู้ที่กดขี่ผู้หญิง และไม่รังเกียจที่จะรับการถวายทานจากผู้หญิงแม้ว่าจะเป็นหญิงนครโสเภณีก็ตาม แต่การตีความและปฏิบัติการในชั้นหลังได้ทำให้พุทธศาสนามัวหมอง

อนึ่ง แม่ในสมัยที่พระพุทธองค์ยังทรงดำรงพระชนม์ชีพก็ทรงอนุญาตให้สตรีอุปสมบทเป็นภิกษุณีในพุทธศาสนา เริ่มจากพระนางปชาบดีโคตรมีผู้เป็นพระน้านางเสด็จออกบรรพชาเป็นภิกษุณีพร้อมเหล่านางกำนัลอีก 500 หลังจากทีพระนางปชาบดีได้กราบบังคมทูลอ้อนวอนขอบวชจาก พระพุทธองค์ถึง 3 ครั้งด้วยกัน (คณะกรรมการกิจการสตรี, ม.ป.ป., น.10-11) ใน

ประเด็นนี้มี ผู้ตีความหมายว่าพระพุทธรองค์ไม่มีพระประสงค์ที่จะให้ผู้หญิงบวชในพุทธศาสนา เพราะมีข้อจำกัดและความยุ่งยากนานัปการ ซึ่งอาจจะนำไปสู่ความเสื่อมของพุทธศาสนาได้ในที่สุด ดังที่ทรงตรัสปรารภในเรื่องนี้กับพระอานนท์ เมื่อทรงอนุญาตการอุปสมบทแก่พระนาง ปชาบดีโคตรมีว่า

ดูกรอานนท์ ก็ถ้าสตรีจะไม่ได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัย ที่ ตถาคตประกาศแล้ว พรหมจรรย์จักตั้งอยู่ได้นาน สัทธิสมจักพึงตั้งอยู่ได้ตลอดพันปี ก็เพราะสตรีออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศแล้ว บัดนี้ พรหมจรรย์จักตั้งอยู่ได้ไม่นาน สัทธิสมจักตั้งอยู่ได้ ห้าร้อยปีเท่านั้น ดูกรอานนท์ สตรีได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตใน ธรรมวินัยนั้นเป็นเหตุให้พรหมจรรย์ตั้งอยู่ ได้ไม่นาน เปรียบเหมือนตระกูลที่มีหญิงมากชายน้อย ย่อมจะถูกโจรลักทรัพย์และ กำจัดได้ง่าย...(กรมการศาสนา, 2500 อ้างถึงใน เสมอ บุญมา, 2524, น. 9)

ในทัศนะของอาจารย์ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชาญเสน (2539, น. 45) การปฏิเสธมิให้ สตรีมีสิทธิในการบวชมีน้อยอยู่ 2 ประการ คือ หมายถึงการปฏิเสธความเข้าใจ และการแสดงออก ซึ่งความเมตตาที่สตรีควรจะได้รับ นับได้ว่าเป็นการปฏิเสธที่แสดงถึงความไม่เคารพใน พระประสงค์ของพระพุทธรองค์ที่ทรงประดิษฐานพุทธบริษัทสี่ทั้งหญิงและชาย เพื่อให้เป็นพลังทาง สังคมในการจรรโลงและสืบพระศาสนาต่อไปในอนาคต

อย่างไรก็ดี ในทัศนะของผู้วิจัยคงจะเป็นการยากที่จะรื้อถอนอคติที่ระบบปิดตายโดย มีต่อการบวชภิกษุณีในพุทธศาสนา เนื่องจากเป็นศาสนาที่ถือกำเนิดขึ้นในสังคมพราหมณ์และ หลังจากนั้นยังได้รับอิทธิพลจากศาสนาฮินดูในยุคต่อมา ซึ่งมีวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่และ กดขี่ผู้หญิง ประจวบกับพุทธศาสนาเองก็เป็นสถาบันที่สมาชิกส่วนใหญ่เป็นชาย นับแต่ครั้ง พุทธกาลเมื่อพระพุทธรองค์ยังทรงดำรงพระชนม์ชีพอยู่เป็นต้นมา ในครั้งนั้นถึงแม้ว่าจะมีภิกษุณี แต่ก็มีข้อบังคับให้ภิกษุณีให้ความเคารพแก่เหล่าคณะสงฆ์ และอยู่ภายใต้การปกครองของสงฆ์ เหล่านั้น เนื่องจากถือว่าคณะสงฆ์เกิดขึ้นก่อนคณะภิกษุณีเป็นเวลาถึงห้าปี (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชาญเสน, 2539, น. 4)

อิทธิพลตะวันตก

อิทธิพลตะวันตกได้เข้ามาสู่อาเซียนในศตวรรษที่ 18 ในยุคล่าอาณานิคมของประเทศต่าง ๆ ในทวีปยุโรป เจ้าลัทธิอาณานิคมได้พยายามบ่อนทำลายอำนาจของผู้อื่น โดยอ้างความชอบธรรมของตนในอันที่จะ “ควบคุมพื้นที่ซึ่งอยู่อย่างโดดเดี่ยว หยุตนี้ มีขนาดเล็ก ถือตนเองเป็นศูนย์กลาง มีการเติบโตและเปลี่ยนแปลงน้อยมาก” ทั้งยังได้วิพากษ์วิถีปฏิบัติของท้องถิ่น ลดคุณค่าของระบบความเชื่อดั้งเดิม และแนวทางการปฏิบัติอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องตามจารีตประเพณีต่างวัฒนธรรมและศาสนา เช่น การมีภรรยาหลายคน ในขณะเดียวกันเจ้าลัทธิอาณานิคมเหล่านี้ได้แสดงความประหลาดใจในเสรีภาพของผู้หญิงชาวอาเซียนที่สามารถไปไหนมาไหนได้โดยอิสระเสรี ต่างจากผู้หญิงในยุโรปหรือในสมัยวิกตอเรียนที่ถูกควบคุมพฤติกรรม เจ้าอาณานิคมเหล่านี้จึงได้สร้างภาพตัวแทนของผู้หญิงในท้องถิ่นขึ้นโดยอิงแบบแผนและวิถีคิดของโลกตะวันตก โดยเฉพาะยุโรป ซึ่งมีผลในการจำกัดเสรีภาพที่ผู้หญิงในภูมิภาคเอเชีย และอาเซียนซึ่งมีมาแต่เดิมในสังคม (ดร.ณิ ดันติวิรมานนท์, 2541, น. 27-28)

พม่าตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษตั้งแต่ปี พ.ศ. 2429 จนกระทั่งถึงปี พ.ศ. 2491 จึงได้รับเอกราช ในยุคล่าอาณานิคม อังกฤษได้รวมพม่าเข้าเป็นมณฑลหนึ่งในอินเดีย แบ่งแยกการปกครองออกเป็น พม่าแท้ (Proper Burma) กับ เขตชายแดน (Frontier) โดยใช้นโยบาย “แบ่งแยกและปกครอง” (Divide and Rule) กล่าวคือ ในเขตพม่าแท้ันอังกฤษปกครองโดยตรงด้วยการยกเลิกระบบกษัตริย์ แต่ในเขตชายแดนให้กลุ่มชนพื้นเมืองปกครองโดยใช้ระบบที่มีมาแต่เดิม และอังกฤษปกครองโดยทางอ้อม (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, 2544, น. 179) ในตอนแรกกลุ่มชาติพันธุ์ในเขตที่สูงได้ต่อต้านการปกครองของอังกฤษ แต่เมื่อมีการยอมรับการปกครองแบบอาณานิคมออกไปในวงกว้าง เนื่องจากถึงแม้ว่าอังกฤษจะแข่งชิงอำนาจของผู้นำท้องถิ่นแต่ก็ไม่ได้กำจัดคนเหล่านั้นแต่อย่างใด ยิ่งไปกว่านั้นกลุ่มชาติพันธุ์ต่างก็ได้รับ “โอกาสทอง” จากการปกครองของอังกฤษ ในประการแรก กองทัพของ “คัตรู” จากเขตที่ราบตอนล่างไม่สามารถยกเข้ามาถูกรานได้โดยสะดวกอีกต่อไป ประการที่สอง พวกมิชชันนารีได้รับอนุญาตให้ตั้งโรงเรียนและโรงพยาบาลทั่วทุกหนแห่งในประเทศ แม้กระทั่งในเขตภูเขาสูงเพื่อให้กลุ่มชาติพันธุ์บนที่สูงได้รับการศึกษาและบริการด้านสาธารณสุข (Donker, 1996, p. 49)

นอกจากนี้ ถึงแม้ว่าการแพทย์แผนใหม่เข้ามาได้เข้ามาในอาเซียนตั้งแต่สมัยอาณานิคมเป็นต้นมา แต่จากการสอบถามผู้หญิงในชุมชนมอญพลัดถิ่นที่มีอายุ 50 ปีเศษขึ้นไป ส่วนหนึ่งคลอเคลียกับหมอตำแยและเคยอยู่ไฟ ในขณะที่ผู้หญิงในรุ่นต่อมากลอดลูกที่โรงพยาบาล

และไม่เคยมีประสบการณ์ในการอยู่ไฟ ส่วนสตรีวัยเจริญพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในรัฐมอญของประเทศพม่าปัจจุบันบางคนก็ยังคลอดลูกกับหมอต้าแย (มาลี ปุณณะการี, สัมภาษณ์; สักขาน หงส์ทอง, สัมภาษณ์)

อย่างไรก็ดี ในการที่จะทำให้ชาวบ้านเลิกอยู่ไฟหลังคลอดลูกก็ต้องมีการรื้อสร้างความเชื่อเดิมของผู้หญิงโดยทั่วไปเสียก่อน เช่น สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ (2544, น. 156-158) ได้บันทึกเกี่ยวกับการทำคลอดแบบสมัยใหม่ในประเทศไทยว่า เมื่อแรกมีแผนกทำคลอดในโรงพยาบาลนั้น ชาวบ้านไม่นิยมไปใช้บริการกันเท่าใดนัก ยังนิยมคลอดลูกกับหมอต้าแยและอยู่ไฟหลังคลอด ดังนั้นสตรีชั้นสูงในราชสำนักจึงประพฤติเป็นแบบอย่าง กล่าวคือหลังจากที่สมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีได้มีพระประสูติกาลสมเด็จพระเจ้าฟ้าอภัยวงศ์เดชาวุธแล้วมีพระอาการเป็นไข้ สมเด็จพระบรมราชินีทรงมีความเลื่อมใสในวิธีการพยาบาลตามแบบฝรั่ง จึงขอพระราชทานพระบรมราชานุญาตเลิกผทมเพลิง (อยู่ไฟ) และได้ประทานอนุญาตให้กรมพยาบาลอ้างกระแสรับสั่งแก่คนที่มาคลอดลูกว่าทรงเคยผทมเพลิงมาแต่ก่อน แล้วเปลี่ยนมาใช้วิธีการพยาบาลแผนใหม่ ทรงสบายกว่าอยู่ไฟแบบเก่าเป็นอันมาก นอกจากนี้ ยังได้ทรงพระราชทานเงินทำขวัญแก่สตรีผู้ไปคลอดลูกที่โรงพยาบาลคนละ 4 บาท จนกระทั่งต่อมาบรรดาผู้หญิงในสังคมชั้นสูงรวมทั้งสามัญชนได้หันมาคลอดลูกที่โรงพยาบาลกันมากขึ้นและเลิกอยู่ไฟหลังคลอด

Uma Narayan (1989, p. 257) นักสตรีนิยมชาวอินเดียที่ถือตนเองว่าเป็นนักสตรีนิยมที่ไม่ใช่ชาวตะวันตก (Nonwestern Feminist) ได้กล่าวถึงการครอบงำของอิทธิพลตะวันตกที่มีต่อปัญญาชนในประเทศที่เคยตกเป็นอาณานิคมว่า คนเหล่านั้นมีแนวโน้มที่จะถูกทำให้เป็นตะวันตกโดยระบบการศึกษาแผนใหม่แบบตะวันตก จนมีความคิดและค่านิยมว่าสิ่งใดก็ตามที่มาจากตะวันตกเป็นสิ่งที่ดีกว่าและก้าวหน้ากว่า Uma เสนอว่าควรมีการส่งเสริมให้ผู้หญิงเกิดความรู้สึกภาคภูมิใจในความรุ่มรวยของประวัติศาสตร์ก่อนตกเป็นอาณานิคม ให้ลดการสรุปเหมารวมที่ว่า "ความเป็นชาย" ดีกว่าและก้าวหน้ากว่า และให้อนุรักษ์ไว้ซึ่ง "ความเป็นหญิง" ในส่วนที่วาดด้วยความรู้และความชำนาญดั้งเดิม อันได้แก่ การแพทย์พื้นบ้าน ความรู้ซึ่งสัมพันธ์กับปฏิบัติการในการทำคลอดและการอภิบาลทารก รวมทั้งงานฝีมือของผู้หญิงแบบดั้งเดิมและอื่น ๆ

นอกจากนี้ สิ่งสำคัญที่เข้ามาพร้อมกับการเป็นอาณานิคมของชาติมหาอำนาจจากตะวันตก หรือแม้ประเทศที่ได้รับผลกระทบทางอ้อมจากลัทธิอาณานิคม เช่น ประเทศไทย คือการกดบังคับในเรื่องเพศแห่งสมัยวิคตอเรียน ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีในเรื่องความเคร่งครัดทางด้านศีลธรรมและกฎข้อบังคับทางศาสนาตามครรลองของลัทธิพิวริตัน (Puritanism) บทลงโทษที่เฉียบขาด และการกดบังคับในเรื่องเพศ (Sex) อำนาจของพ่อในครอบครัวแบบชายเป็นใหญ่

ในยุคสมัยนั้น (คริสต์ศตวรรษที่ 19) ถือเป็นอำนาจเบ็ดเสร็จที่ผู้ใดจะละเมิดมิได้ ในขณะที่ภรรยา และลูกสาว ยึดมั่นในอุดมการณ์เห่าเหียน การรักษาพรหมจรรย์ก่อนการแต่งงาน การรักษาวล สงวนตัวและการวางตนให้เป็นที่น่านับถือ สมัยวิคตอเรียนจึงเป็นช่วงเวลาที่ถูกกฎประเพณีและ เก็บกด โสเภณี กามโรค และการคุมกำเนิดเป็นอาชญากรรมต่อธรรมชาติ และถือเป็นสิ่งที่ชั่วร้าย มากเสียจนกระทั่งไม่สมควรที่จะนำมากล่าวถึง (ยศ สันตสมบัติ, 2535, น. 74) อย่างไรก็ตาม เมื่อ ถูกเก็บกดมาก สมัยวิคตอเรียนก็ได้ชื่อว่าเป็นช่วงเวลาที่เหมาะสำหรับพฤติกรรมสำส่อนทางเพศแบบ จำบังมากที่สุดด้วย

ประเด็นเกี่ยวกับเพศได้กลายเป็นหัวข้อถกเถียงและสร้างวาทกรรม จนกลายเป็น ปัญหาสำคัญทางด้านกฎหมาย การเมือง และสังคม ดังที่ Michel Foucault (1980, p.119) ได้ กล่าวว่ายังกดบังคับเรื่องเกี่ยวกับเพศมากเท่าใด ผลกระทบที่เกิดขึ้นก็ยิ่งเหมือนกับการไปตอก ย้ำความสำคัญในเรื่องดังกล่าวกับบรรดาผู้ปกครอง ซึ่งได้รับการคาดหวังว่าเป็น ความรับผิดชอบ ของตนในอันที่จะระวังมิให้เกิดการกระตุ้นเร้าให้ลูกของตนสนใจในเรื่องเพศวิถี(Sexuality) และใน ขณะเดียวกันการห้ามไม่ให้เด็กสนใจในเรื่องเพศกลับกลายเป็นการเพิ่ม ความตื่นเต้นหรือความ สนใจในเรื่องนี้มากยิ่งขึ้น ผลที่เกิดขึ้นก็คือ ร่างกายของเด็ก การสัมผัสร่างกายระหว่างแม่ พ่อ ลูก หรือชีวิตภายในครอบครัวมีประเด็นความสนใจในเรื่องเพศวิถีเข้ามาเกี่ยวข้องมากยิ่งขึ้น

ความคาดหวังของสังคมที่มีต่อสตรีมอญ

จากข้อมูลสนาม กล่าวได้ว่าความคาดหวังที่ยึดถือความแตกต่างกันระหว่างเพศ เกิดขึ้นตั้งแต่เมื่อทารกแรกคลอด เช่น ในวันสุดท้ายของการอยู่ไฟซึ่งผู้เป็นแม่ต้องเข้ากระโจมเพื่อ อบอุ่น ผู้ที่ดูแลอยู่นอกกระโจมจะเผาก่อนหินให้ร้อนจนแดงแล้วใช้น้ำเย็นราดเพื่อให้เกิดไอร้อน ร้อนมหญิงที่อยู่ไฟนั้น ปรากฏว่าจำนวนก่อนหินขึ้นอยู่กับเพศของลูก ถ้าได้ลูกชายใช้หิน จำนวนเจ็ดก้อนแต่ถ้าได้ลูกสาวใช้เพียงเจ็ดก้อนเท่านั้น ดังนั้นลูกชายจึงถูกคาดหวังให้บวชเพื่อ ทดแทนคุณมารดาเมื่อโตขึ้นเพื่อชดเชยกับความเสียสละและทุกข์ทรมานของผู้เป็นแม่ในขณะที่อุ้ม ท้องและอยู่ไฟหลังคลอด ทำนองเดียวกันในพิธีรับขวัญทารกแรกคลอดจำนวนภาคเครื่องสังเวทย์ที่ ใช้ในพิธีก็ขึ้นอยู่กับเพศสรีระ(Biological Sex) ของทารกที่เข้าพิธี กล่าวคือ ถ้าเป็นทารกเพศชายใช้ เครื่องสังเวทย์จำนวนเก้าภาค แต่ถ้าเป็นทารกเพศหญิงใช้เครื่องสังเวทย์จำนวนเจ็ดภาค ตัวเลขที่ ต่างกันดังกล่าวสะท้อนให้เห็นเจตคติเชิงลบต่อ “ความเป็นหญิง” ตามคติมอญ เลขเก้าเปรียบได้ กับสถานภาพที่สูงกว่าของชายที่มีติดตัวมาแต่กำเนิด ส่วนผู้หญิงมีความเป็นรองหรือด้อยกว่า

ชายมาตั้งแต่แรกเกิด การกระทำเช่นนี้เป็นการแสดงความคาดหวังของสังคมมอญโดยใช้เพศ
สรีระ (Biological Sex) เป็นเกณฑ์ในการกำหนดเพศภาวะ (Gender) และเพศวิถี (Sexuality) ของ
เด็กไว้ล่วงหน้า ซึ่งก็คงไม่ต่างจากการใช้เสื้อผ้าสีฟ้าสำหรับเด็กผู้ชาย และการใช้เสื้อผ้าสีชมพู
สำหรับเด็กผู้หญิงในสังคมตะวันตกหรือแม้แต่ในสังคมสมัยใหม่ของไทยในปัจจุบัน

ความสัมพันธ์ระหว่างตัวเลขกับเพศของทารกยังมีความเชื่อดั้งเดิมอีกชุดหนึ่งของชุมชน
มอญ ที่ว่าลำไส้ของชายและหญิงมีจำนวนขดไม่เท่ากัน ชายมีเก้าขด ในขณะที่หญิงมีเพียงเจ็ด
ขด ดังนั้นชายจึงมีใจคอหนักแน่น เยือกเย็นมากกว่าว่าผู้หญิง (ข้อมูลสนาม) นำมาสู่การ
เลือกปฏิบัติต่อทารกเพศหญิงที่ดำรงอยู่ในสังคมมอญ นอกจากนี้ ชาวมอญยังมีความคาดหวังให้
ผู้หญิงเรียบร้อยอ่อนหวาน เป็นกุลสตรี พร้อมกันไปกับการมีความขยันขันแข็ง ความกระหมัด
กระหม่อมดอคม และเป็น “ผู้จัดการ” ทางด้านการเงินของครอบครัว สังคมมอญได้ส่งผ่าน ความ
เชื่อ ความต้องการและความคาดหวังต่าง ๆ ที่มีต่อผู้หญิงผ่านการเล่านิทานสอนใจก่อนนอน ซึ่ง
เป็นการปลูกฝังบทบาทหญิงชายในครอบครัวมอญโดยนำไปอิงกับความเชื่อดั้งเดิม หลักแห่งพุทธ
ศาสนาในชีวิตประจำวัน และอิทธิพลของ พระมนุสธรรมศาสตร์ ดังจะเห็นได้จาก “นิทานมอญสอน
หญิง-ชาย” จากการเล่าของชายชาวมอญวังกะ คือ ลุงสังเวียน นางสาวดี ซึ่งกล่าวว่าได้เล่าให้ลูก
ๆ ทั้งหญิงและชายฟังก่อนเข้านอนในสมัยเมื่อลูกยังเด็ก โดยมีจุดมุ่งหมายที่จะปลูกฝังความเป็น
หญิงและความเป็นชายตามคติของมอญ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

ในชุมชนมอญสมัยก่อนไม่มีอาจารย์ผู้ทรงความรู้อยู่ในชุมชน มีชายสองคน คนหนึ่งรวย
อีกคนหนึ่งยากจน จึงไปแสวงหาวิชาความรู้กับอาจารย์ผู้มีชื่อเสียงที่ชุมชนอื่น ลูกศิษย์
ที่มาเรียนกับอาจารย์ท่านนี้มาจากหลายชุมชน ชายทั้งสองคนใช้เวลาถึงสามปีจึงศึกษา
สรรพวิทยาการจนสำเร็จแล้วเตรียมตัวเดินทางกลับบ้าน อาจารย์ได้กำชับศิษย์ของตน
ว่าเมื่อไปที่บ้านใดก็ตามให้สังเกตที่หิ้งพระ ถ้าไม่มีแจกันใส่ดอกไม้เพื่อใช้บูชาพระก็ไม่
สมควรจะเข้าไปพัก พบผู้หญิงที่ตลาดแล้วแลดูสวยก็ต้องแอบไปดูที่ห้องครัวในบ้านของ
ผู้หญิงด้วย ถ้าครัวสกปรกแสดงว่าผู้หญิงคนนั้นไม่เรียบร้อย ดูถึงที่นอน หมอน มุ้ง ถ้า
ไม่สะอาดเรียบร้อย ผู้หญิงคนนั้นเป็นคนห่างไกลจากพุทธศาสนา ชายทั้งสองก็ลา
อาจารย์กลับมา ก่อนที่จะถึงชุมชนแห่งหนึ่งเขามีความจำเป็นต้องแวะพักที่ศาลาริมทาง
เห็นผู้หญิงคนหนึ่งเดินผ่านมา ผู้หญิงคนหนึ่งที่บ้านมีแจกันใส่ดอกไม้ มีหิ้งพระ ซึ่งเธอได้
ออกปากว่า เย็นวันนี้ถ้าออกเดินทางไม่ทันให้ไปพักค้างแรมและไปรับประทานอาหารที่

บ้านของเธอก็ได้ ผู้หญิงอีกคนหนึ่งเดินมาเป็นคนไม่เรียบร้อย บ้านของสกปรก มีฐานะยากจนแต่อยากจะร่ำรวยสามารถทำอะไรได้ทุกอย่างทั้งโดยสุจริตและทุจริต

ผู้หญิงทั้งสองคนมีอาชีพค้าขายเหมือนกันทั้งคู่ ผู้หญิงคนแรกพอรุ่งสางก็เตรียมน้ำล้างหน้าและผ้าเช็ดหน้าไว้ให้สามี ผู้หญิงคนที่สองพอตื่นขึ้นมา ไม่ทันที่จะล้างหน้าก็ไปปลุกสามีให้ตื่น แทนที่จะใช้มือเขย่าแต่ใช้เท้าเขี่ยแทนมือ การค้าขายจึงไม่เจริญ ผู้หญิงที่นับถือสามีเกรงว่าสามีจะตื่น ค่อยย่อออกมาจากที่นอน ล้างหน้าล้างตาเสร็จแล้วเตรียมน้ำล้างหน้า ผ้าเช็ดหน้าให้แก่สามี ผู้หญิงทั้งสองคนไปขายของที่ตลาด ผู้หญิงคนที่สองเล่าให้เพื่อนฟังว่า “ผัวของข้าไม่ยอมตื่นสักที ข้าก็เลยใช้เท้าถีบส่งเลย” เพื่อนจึงเตือนว่าทำอย่างนี้ไม่งามสำหรับผู้หญิง ต่อมารุกขเทวดาที่สิงสถิตอยู่ในต้นไม้เห็นผู้หญิงทั้งสองคนก็อยากจะทราบการปฏิบัติต่อสามีในขณะที่อยู่บ้าน จึงส่งบริวารตามไปดูที่บ้าน ปรากฏว่าผู้หญิงคนแรกกราบเท้าสามีก่อนเข้านอน และเป็นผู้ที่ตื่นก่อนนอนที่หลังสามีของตน แต่เขารู้เธอได้เตรียมน้ำล้างหน้าและผ้าเช็ดหน้าไว้ให้สามี ก่อนที่จะไปทำงานบ้าน หรือออกไปค้าขายเป็นกิจวัตรประจำวัน

สามีของผู้หญิงคนแรกเป็นคนขยันขันแข็งมักจะไปหาพินมาไว้ใช้ในบ้านเรือน แต่สามีของผู้หญิงคนที่สองหาพินไม่ได้ การค้าขายของภรรยาไม่ประสบผลสำเร็จ เพราะเธอนิยมนินทา ตำหนอสามีอยู่เสมอ ไม่เคยปรนนิบัติสามีและไม่เคยกราบเท้าสามีเลย เมื่อรุกขเทวดาได้สดับพฤติกรรมของภรรยาสามีทั้งสองคู่จากบริวาร จึงบันดาลให้สามีของผู้หญิงคนแรกซึ่งไปหาพินในป่าพบทองคำและหาบทองคำกลับบ้าน โดยหญิงผู้เป็นภรรยาอยู่ที่บ้าน ทำอาหาร และเตรียมน้ำดื่มไว้คอยต้อนรับสามี ผู้หญิงคนที่สองเมื่อเห็นเพื่อนบ้านหาบทองคำกลับบ้าน ด้วยความโลภโมโหสั่นก็สั่งให้สามีของตนออกไปหาพินบ้าง รุกขเทวดาได้สั่งบริวารให้ส่งฝูงนกมาจิกตีชายผู้เป็นสามีของผู้หญิงนี้ จนต้องวิ่งหนีฝูงนกกลับมาที่บ้าน เมื่อมาถึงบ้านกลับถูกภรรยาตำว่าอย่างสาหัสเสียเทเสีย ต่อมาการค้าของภรรยาและสามีคู่แรกเจริญก้าวหน้าทำให้มีฐานะมั่นคง ในขณะที่กิจการค้าขายของภรรยาและสามีคู่หลังประสบกับความขาดทุนอย่างย่อยยับจนกลายเป็นคนสิ้นไร้ไม้ตอกในที่สุด (สังเวียน นางสาวดี, สัมภาษณ์)

นิทานมอญสอนหญิง-ชายข้างต้น ถ้าวิเคราะห์โดยใช้โฉมหน้า 5 ประการของการกดขี่ตามแนวคิดของนักสตรีนิยม คือ Young (2005) เฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นของการขูดรีดเอารัดเอาเปรียบ (Exploitation) ผู้หญิง ซึ่งผู้หญิงถูกคาดหวังให้รับภาระงานบ้านเพื่อให้ผู้ชาย

แสดงบทบาทอย่างเต็มที่ในปริณิทนลสาธารณะ ให้บริการทางด้านเพศ รวมทั้งปลอบประโลมใจ เมื่อสามีประสบปัญหาจากโลกที่อยู่นอกบ้าน การกระทำดังกล่าวเหล่านี้เป็นการแสดงถึงการสยบยอมของผู้หญิงในสังคมชายเป็นใหญ่ด้วยวาทกรรมการแบ่งขั้วระหว่างคุณค่า "ผู้หญิงดี" และ "ผู้หญิงไม่ดี" รวมทั้งการแสดงถึงอำนาจของการให้ความเคารพยำเกรงและให้การปรนนิบัติต่อสามีว่าจะนำมาซึ่งความสำเร็จในการทำมาค้าขายของผู้หญิงในที่สุด โดยผสมผสานความเชื่อดั้งเดิมของสังคมในเรื่องผีสิง นางไม้ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มองไม่เห็น เช่น รุกขเทวดา ต่อจากนั้นยังมีการเข้ามาของพุทธศาสนา จึงมีเรื่องของ การคาดหวังด้านคุณสมบัติให้ผู้หญิงต้องสวดมนต์ไหว้พระ มีความเป็นระเบียบเรียบร้อยตามหน้าที่ของภรรยาที่ดี¹ และต่อมาเมื่อได้รับอิทธิพลจากฮินดูเฉพาะอย่างยิ่งพระมนูธรรมศาสตร์ ซึ่งสร้างภาพตัวแทนกำหนดให้ผู้หญิงต้องอยู่ในความคุ้มครองของผู้ชาย ดังมีคำกล่าวว่าผู้หญิงในวัยเด็กต้องอยู่ในความคุ้มครองของบิดา เมื่ออยู่ในวัยสาวอยู่ในความคุ้มครองของสามี และเมื่ออยู่ในวัยชราต้องอยู่ในความคุ้มครองของบุตรชาย ดังปรากฏในพระมนูธรรมศาสตร์² ว่า "บิดาคุ้มครองหล่อนเมื่อเยาว์วัย สามีปกครองหล่อน (เมื่อเวลาแต่งงาน) เมื่อยังสาวอยู่ เมื่อสามีตาย ลูกชายจะดูแลแทนตอนหล่อนแก่เฒ่า สตรีไม่อาจอยู่ตามลำพังได้" (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, 2539, น. 29; พระศรีปริยัติโมลี, 2544, น. 77)

สถานภาพของผู้หญิงในเอเชียและอุษาคเนย์ในยุคหลังสังคมบรรพกาลจึงตกต่ำลงถึงกับต้องกราบเท้าสามีก่อนเข้านอน โดยมีสุภาชิตสอนหญิงและ/หรือนิทานสอนหญิงเป็นกลไกในการสืบทอดระบบชายเป็นใหญ่จากรุ่นหนึ่งไปยังอีกรุ่นหนึ่ง ด้วยกระบวนการทัศน์ชุดหนึ่งที่มี

¹ พระพุทธเจ้าได้ทรงแนะนำถึงหน้าที่และบทบาทของสตรีในฐานะภรรยาที่พึงปฏิบัติต่อสามีไว้ห้าประการ คือ 1. จัดงานบ้านให้เรียบร้อย 2. สงเคราะห์ญาติมิตรทั้งสองฝ่ายด้วยดี 3. ไม่ประพฤติผิดนอกใจ 4. รักษาทรัพย์สมบัติที่สามีหามาได้ และ 5. ขยันไม่เกียจคร้านในการงานทั้งปวง (พระศรีปริยัติโมลี และคณะ, 2544, น. 7)

² คัมภีร์มนูธรรมศาสตร์หรือมนูสังหิตาได้บรรจุคำสอนพื้นฐานของศาสนาฮินดูไว้อย่างค่อนข้างสมบูรณ์ เป็นคัมภีร์ที่มีอายุหลังพุทธกาลอย่างน้อย ๆ สองร้อยถึงสี่ร้อยปีโดยประมาณ และได้กล่าวถึงสิทธิและคุณค่าของสตรีในลักษณะที่ไม่เสมอภาคเท่าเทียมบุรุษเพศไว้อย่างมากมาย เช่น 1. สตรีไม่มีสิทธิในการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา 2. ธรรมชาติของสตรีไม่น่าไว้วางใจ สลอลงชายทุกประเภท 3. สตรีไม่อาจดูแลตัวเองได้ ต้องมีบุรุษคุ้มครองตลอดเวลา 4. สตรีไม่มีสิทธิในมรดกหรือมีสมบัติเป็นของตนเอง และ 5. บุรุษมีสิทธิจะเชี่ยนสตรีหรือแม้แต่สังหารเสียก็มี ความผิดเพียงเล็กน้อย(พระศรีปริยัติโมลี, 2544, น. 76-79)

เป้าหมายชัดเจนในการกำหนดความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้ชายเหนือกว่าหญิง กลุ่มเป้าหมายที่สังคมมอญจะจงให้เป็น “ผู้รับสาร” ในนิทานลักษณะดังกล่าวก็คือ ผู้หญิงนั่นเอง เพราะโดยปกติแล้ว ผู้หญิงจะเป็นผู้ได้รับการสั่งสอนมากกว่าผู้ชาย รวมทั้งมีระเบียบแบบแผนที่ควบคุมพฤติกรรมหญิงอย่างมากและมากกว่าผู้ชายหลายเท่า (วารุณี ภูริสิทธิ์สิน, 2543) ดังปรากฏในพระธรรมศาสตร์ (Dhammathat) (Spiro, 1993) ว่าด้วยสิ่งที่ผู้หญิงพึงปฏิบัติ เช่น “ตื่นก่อนนอน ทิ้งล้าง ยึดถือคำแนะนำของสามีในการงานประจำวัน ทำทุกสิ่งตามความปรารถนาของสามี ให้ความจาอ่อนหวาน ไพเราะกับสามีของตน และไม่ว่าดินฟ้าอากาศจะแปรปรวนแปรสักรเพียงใดก็สามารถทำได้ในทุกสิ่งโดยยึดเอาความสะอาดกลบยาของสามีเป็นที่ตั้ง”

อย่างไรก็ดี แนวคิดที่แฝงฝังไว้ใน “นิทานมอญสอนหญิง-ชาย” ดังกล่าวนับว่าเป็นเรื่องทันสมัยสำหรับผู้หญิงมอญปัจจุบันเพราะบริบททางด้านเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมได้เปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างมาก เฉพาะอย่างยิ่งในสังคมมอญพลัดถิ่นชายแดน ผู้หญิงกลายเป็นผู้มีบทบาทอย่างสำคัญทางด้านเศรษฐกิจของครอบครัว นับตั้งแต่มีการเปลี่ยนแปลงแบบวิถีการผลิตในชุมชนหลังการสร้างอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์เป็นต้นมา ดังนั้นอาจจะมีการสลับหน้าที่ระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย เช่น สามีทำงานบ้านในขณะที่ภรรยาต้องออกไปค้าขายหรือรับจ้างเป็นต้น แต่อย่างน้อยที่สุดได้สะท้อนถึงร่องรอยแห่งความคาดหวังที่สังคมมอญมีต่อผู้หญิงที่เป็นมาอย่างต่อเนื่อง และยังมีผู้ที่โหยหาอดีตถึงความดีความงามของอุดมการณ์เหย้าเรือนที่กล่าวมาข้างต้น

แต่ถึงกระนั้นอุดมการณ์เหย้าเรือนก็ยังคงเป็นสิ่งที่พันนาการผู้หญิงมอญที่มีอาชีพแม่บ้านเป็นหลักไว้กับพื้นที่/ปริณิณทลครัวเรือนของตน เช่น ชาวมอญในหมู่บ้านบอกว่าเสน่ห์ปลายจวักยังเป็นคุณลักษณะที่สังคมคาดหวังจากผู้หญิงมอญ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาให้ถ่องแท้แล้วพื้นที่ของผู้หญิงในสังคมอุษาคเนย์แตกต่างจากพื้นที่ของผู้หญิงในสังคมตะวันตกเนื่องจากความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้หญิงในภูมิภาคดังกล่าวเป็นแบบเปิดไม่มีการกำหนดพื้นที่อย่างตายตัว ระหว่างพื้นที่สาธารณะ (Public) พื้นที่ส่วนบุคคล (Personal) และชุมชน (Communal) (Karim, 1995, pp. 28-29) ซึ่งต่างจากสังคมตะวันตก Michelle Rosaldo (1974) ได้อธิบายถึงความแตกต่างระหว่างงานบ้านกับงานสาธารณะว่า ผู้หญิงทั่วโลกจะสัมพันธ์กับการทำงานบ้าน ในขณะที่ผู้ชายจะสัมพันธ์กับงานนอกบ้านมากกว่า จึงมีผลทำให้ผู้หญิงมีฐานะเป็นรองผู้ชายเพราะไม่มีโอกาสเข้าถึงอำนาจทางการเมืองได้อย่างเท่าเทียมกันกับผู้ชาย คำอธิบายดังกล่าวข้างต้นของ Rosaldo ได้รับการโต้แย้งว่า ในหลาย ๆ สังคมไม่ปรากฏว่ามีการแบ่งแยกวิถีชีวิตที่เกี่ยวกับงานบ้านออกจากงานสาธารณะเลย หรือในบางสังคมก็ไม่ได้ ชิดเส้น

แบ่งอาณาเขตของพื้นที่ดังกล่าวออกจากกันอย่างชัดเจน เช่นจากการศึกษาสังคมชาวมิ้งกะเบาของ Sanday (1990, p. 145) พบว่า ทั้งหญิงและชายต่างก็เกี่ยวข้องกับขอบเขตของงานบ้านและงานนอกบ้านอย่างเท่าเทียมกัน แต่ในสังคมดังกล่าวไม่มีค่านิยมที่แสดงว่างานบ้านเป็นสิ่งไม่สำคัญ หรือทำให้ห่างจากศูนย์กลางแห่งอำนาจแต่อย่างใดทั้งสิ้น

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาจากบริบททางสังคม ผู้หญิงสามัญทั้งมอญและไทยก็คงจะตกอยู่ในสภาวะการณ์ที่ไม่แตกต่างกันนัก ดังมีคำพังเพยของไทยที่ว่าผู้หญิงเป็นผู้ที่ “ค้าของเก่า ฝ้าเรือนหลัง” ในขณะที่ผู้ชายนั้นต้องเป็นผู้ที่ “ไปต่ายกลางดิน กินเรือนหน้า” (เสฐียรโกเศศ, 2539 อ้างถึงใน วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2543) เนื่องมาจากการเลือกที่อยู่หลังแต่งงานคือบ้านของฝ่ายหญิง (Matrilocality) อันเป็นประเพณีที่ยังมีอยู่ในสังคมชนบท (ปราณี วงษ์เทศ, 2544, น. 351) ของทั้งชาวมอญและชาวไทย ในขณะที่โลกของผู้ชายอยู่นอกบ้าน ตั้งแต่สมัยโบราณ เช่น ในสังคมไทย ตั้งแต่สมัยอยุธยาเป็นต้นมา หน้าที่หลักของผู้ชายคือต้องถูกเกณฑ์แรงงานไปเป็นไพร่สังกัดมูลนายที่เรียกว่าการเข้าเดือนออกเดือน หรือเข้าเดือนออกสามเดือน เป็นต้น ดังนั้นผู้ที่อยู่เป็นหลักของครอบครัวจึงกลายเป็นผู้หญิง ซึ่งนอกจากจะมีหน้าที่ดูแลมารดาบิดาและเลี้ยงดูลูกแล้ว ยังต้องพึ่งพาตนเองทางด้านเศรษฐกิจด้วยการค้าขายขนาดเล็กด้วย (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชาญเสน, 2539, น. 26)

บทบาทและสถานภาพของสตรีมอญในปัจจุบัน

การวิจัยสนามพบว่าบทบาทของหญิงสามัญชนตามชนบทของสังคมมอญได้รับแรงสนับสนุน จากการเลือกที่อยู่แบบมาตาลัยหลังการแต่งงาน (Matrilocal Post-marital Residence)³ ผู้หญิงมอญจึงมีสถานภาพอันมั่นคงในครอบครัวที่ตนเกิดและเติบโตมา การใช้แรงงานในบ้าน ในไร่นาและในตลาดของผู้หญิงมอญเป็นที่ยอมรับว่ามีคุณค่า ลูกสาวและลูกชายมีสิทธิอย่างเท่าเทียมกันในการรับมรดกจากมารดาบิดา หลังการแต่งงานแล้วผู้หญิงยังใช้ชีวิตอยู่ในแวดวงของญาติพี่น้อง ในขณะที่ผู้เป็นสามีซึ่งเป็นคนนอกต้องรักษาความสัมพันธ์อันดีกับภรรยาและญาติพี่น้องของเธอ ดังนั้น ในการเลี้ยงดูลูกชายของชาวมอญแต่เดิมนั้น ต้องให้

³ ในทางมานุษยวิทยาการเลือกที่อยู่อาศัยหลังแต่งงานแบ่งออกได้สองแบบ ได้แก่ 1. แบบมาตาลัย (Matrilocal residence) คือการที่คู่สามีภรรยาเลือกที่จะอยู่กับญาติพี่น้องของฝ่ายภรรยาหรือแบบ 2. แบบปิตาลัย (Patrilocal residence) คือ การที่คู่สามีภรรยาเลือกที่จะอยู่กับญาติพี่น้องของฝ่ายสามี

การศึกษาอบรมทั้งทางโลกและทางธรรมก่อนที่จะแต่งงานเพราะลูกชายเมื่อถึงวัยออกเรือนก็ต้องไปอยู่กับครอบครัวเดิมของฝ่ายภรรยา และต้องช่วยงานในไร่นาของแม่ยายพ่อตา (ออก ปาย วงษ์รามัญ, สัมภาษณ์) เช่นเดียวกับสังคมล้านนาในอดีต ซึ่งต่อมาในภายหลังเมื่อน้องสาวคนถัดไปของภรรยาแต่งงานจึงเป็นอิสระในการแยกครอบครัวออกไปสร้างบ้านเรือนอยู่ตามลำพัง แต่ก็ยังอยู่ในอาณาบริเวณเดียวกับบ้านเดิมของภรรยา ยกเว้นในกรณีที่ภรรยาเป็นลูกสาวคนสุดท้องก็จะทำหน้าที่ดูแลปรนนิบัติมารดาบิดา และเป็นผู้สืบทอดมรดกบ้านเรือน สมบัติพลสถานตลอดจนที่ไร่นาของครอบครัวก็ต้องอาศัยอยู่ที่บ้านเดิมของภรรยา และเมื่อมีการหย่าร้างกันเกิดขึ้นลูกก็จะอยู่ในการปกครองดูแลของฝ่ายหญิง (Thitsa Khin, 1983, pp. 7-8)

บทบาทด้านเศรษฐกิจ

จากการศึกษาของนักมานุษยวิทยา บทบาททางด้านเศรษฐกิจของผู้หญิงนั้นสามารถพบได้ในกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ทั่วโลก เช่น ในอัฟริกาตะวันตก กลุ่มประเทศในแถบทะเลแคริบเบียนที่พลเมืองไม่มีเชื้อสายสเปน และในภูมิภาคต่าง ๆ ของภาคพื้นทวีปอเมริกาใต้ ซึ่งผู้หญิงมีบทบาทสำคัญและกล่าวได้ว่าเป็นผู้ครอบงำกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในตลาดของท้องถิ่น การค้าของผู้หญิงมีลักษณะดังนี้ คือ ประการที่หนึ่ง เป็นคนกลางในการนำผลผลิตจากเกษตรกรและผู้ผลิตงานหัตถกรรมหรือจากผู้นำเข้าสินค้าจากต่างประเทศให้ไปถึงมือของผู้บริโภค ประการที่สอง ในขั้นตอนการถ่ายโอนสินค้านั้น แม่ค้าจะเป็นผู้กว้านซื้อสินค้าเพื่อรวบรวมไว้ในปริมาณมาก ๆ แล้วจัดสรรปันส่วนสินค้าเหล่านั้นออกเป็นส่วยย่อย ๆ กิจกรรมทั้งสองนี้ได้ช่วยส่งเสริม การแลกเปลี่ยนในระดับปริมาณและมูลค่า (Cost levels) ให้สอดคล้องกับระดับการผลิตและ นิสัยในการซื้อของลูกค้า ประการที่สาม แม่ค้าอาจจะเป็นผู้เริ่มกระบวนการแปรรูปสินค้าที่ตนนำมาขาย เช่น บดแป้งข้าวโพด ผัดข้าวเพื่อลมจะได้พัดกลบให้หลุดออกมา ปิ้งอาหารขาย และอื่น ๆ และประการที่สี่ แม่ค้าจัดได้ว่าเป็นแหล่งเครดิตที่ดีสำหรับผู้แม่ค้าทำหน้าที่เป็นตัวกลางเชื่อมโยง ซึ่งได้แก่ผู้ซื้อและผู้ขายสินค้าเหล่านั้น คุณค่าสำคัญของแม่ค้าคนกลางในที่นี้ก็คือการเชื่อมโยงระบบการผลิตแบบพอเพียงไปสู่เศรษฐกิจในเชิงพาณิชย์นั่นเอง (Mintz, 1971, pp. 248-249)

ผู้หญิงในอุษาคเนย์ก็คงไม่แตกต่างจากผู้หญิงในภูมิภาคต่าง ๆ ของโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงมอญ จากการสังเกตความเป็นอยู่ในชีวิตประจำวัน รวมทั้งการสอบถามทั้งหญิงและชายชาวมอญถึงวิถีชีวิตของผู้หญิงมอญ ได้ความว่าหมู่บ้านชาวมอญในประเทศพม่า ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งยวดในการเสริมสร้างความมั่นคงทางด้านเศรษฐกิจให้แก่ครอบครัวของ

ตนด้วยการทอผ้า หรือค้าขายสินค้าเล็ก ๆ น้อย ๆ เช่น ผักที่หาได้ตามเรือกสวน ไร่ นา ป่าเขา อาหารปรุงสำเร็จ และอื่น ๆ ในตลาดของหมู่บ้าน (สุนทร ศรีปานเงิน, สัมภาษณ์) ผู้หญิงมอญจำนวนไม่น้อยเป็นแรงงานอพยพข้ามชาติในพื้นที่หลายแห่งของประเทศไทย ส่วนผู้หญิงมอญชายแดนไทย-พม่า มีอาชีพหลักที่นอกเหนือจากการค้าขายคือรับจ้าง เช่น รับจ้างเย็บผ้าเหมาโหล ในโรงงานที่ตั้งอยู่ในท้องถิ่น รับจ้างขายของ รับจ้างทำนาทำไร่ของคนไทยหรือคนกะเหรี่ยง หรือออกไปทำงานรับจ้างในจังหวัดกาญจนบุรี กรุงเทพมหานคร หรือต่างจังหวัด เป็นต้น

อย่างไรก็ดี ในมุมมองของเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก กิจกรรมที่เกิดขึ้นในสังคมที่ไม่มีมูลค่าแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจ (Exchange Value) ถึงแม้ว่าจะมีคุณค่า (Use Value) ต่อผู้คนและสังคม แต่ก็ไม่ได้ถือว่าเป็น “งาน” บนฐานคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์ ซึ่งกนกศักดิ์ แก้วเทพ (2545) เสนอข้อมูลเพิ่มเติมว่ากิจการนอกระบบ (Informal Work) เช่น งานรับจ้างเย็บผ้าเหมาโหล ซึ่งแรงงานส่วนใหญ่เป็นผู้หญิงไม่ถูกนับรวมตามนิยามคำว่า “งาน” ตามหลักเศรษฐศาสตร์ด้วยทว่ากนกศักดิ์ เห็นควรให้นำมานับรวมด้วย เพราะถึงแม้ว่าจะไม่เกิดขึ้นในตลาด แต่มีมูลค่าการแลกเปลี่ยนเพียงแต่ไม่เป็นทางการเท่านั้น (รมเย็น โกไศยกานนท์, 2547, น. 31-32)

อนึ่ง ในทัศนะของชลิดาภรณ์ สงสัมพันธ์ (2545, น. 500) “งาน” ของผู้หญิงที่ถูกละเลยมาโดยตลอดในเกือบทุกสังคม คืองานบ้าน ซึ่งไม่เคยมีการยอมรับว่าเป็น “งาน” ที่มีความสำคัญต่อฐานรากของการดำรงอยู่ของงานในโลกนอกบ้านและกล่าวให้ถึงที่สุด “งานบ้าน” เป็นสิ่งหนุนเสริมบทบาททางเศรษฐกิจอย่างเป็นทางการของผู้ชายที่ทำงานนอกบ้านโดยตรง

ในสังคมอุตสาหกรรมปัจจุบัน งานบางชนิดถูกกำหนดด้วยเพศสรีระ ตามอคติที่เคยเป็นมาในสังคมแต่ครั้งอดีต ดังจะเห็นได้จากการแบ่งลักษณะของงานในตลาดแรงงาน กล่าวคือ มักจะตีค่านิยมและความเคยชิน กำหนดงานบางลักษณะให้เป็น “งานของผู้ชาย” เช่น การควบคุมการก่อสร้าง วิศวกร งานคุมโรงงาน เป็นงานที่เกือบจะกล่าวได้ว่าเป็นของผู้ชายโดยเฉพาะ ในขณะที่งานพยาบาล งานห้องสมุด งานธุรการ เป็นงานของผู้หญิงเสียเป็นส่วนใหญ่ อาชีพที่ถูกแบ่งแยกทางเพศสรีระอย่างเข้มงวดเหล่านี้ก่อให้เกิดความอึดอัดใจแก่บุคคลจำนวนหนึ่งที่ถูกมองว่าผิดเพศ อนึ่ง สังคมยังให้คุณค่าแก่การทำงานข้ามเพศน้อยมาก มายาคติเกี่ยวกับความไม่เท่าเทียมทางเพศสรีระและการขาดความเข้าใจในเรื่อง “เพศวิถี” ส่งผลกระทบต่อเพศภาวะทำให้ทั้งหญิงและชายมีอิสระน้อยมากและขาดอำนาจต่อรองในการเลือกงานตามความถนัด หรือตามความพอใจของตนเอง (ปรานี วงษ์เทศ, 2544, น. 386-387)

บทบาทด้านศาสนา

เนื่องจากผู้หญิงไม่ว่าไทยหรือมอญไม่สามารถบรรพชาทดแทนบุญคุณมารดาบิดาได้เฉกเช่นผู้ชาย ดังนั้นหน้าที่หลักของลูกสาวคนเล็กคือการดูแลมารดาบิดาในยามแก่ชรา หน้าที่นี้รวมไปจนกระทั่งการส่งเสริมให้มารดาบิดาได้ปฏิบัติศาสนกิจได้อย่างเต็มที่ตามความศรัทธาเยี่ยงพุทธศาสนิกชนที่ดีทั้งหลาย เช่น ในวันพระใหญ่เมื่อมารดาบิดาหรือญาติผู้ใหญ่ไปวัดถือศีลผู้เป็นลูกสาวหรือหลานสาวต้องนำมารับอาหาร และเครื่องนุ่งห่มศีรษะไปส่งให้ท่านเหล่านั้นถึงศาลาวัด อาหารที่นำไปต้องมีการจัดเตรียมเป็นอย่างดี มีทั้งอาหารคาว อาหารหวาน ผลไม้ พร้อมทั้งเครื่องดื่มเพื่อไม่ให้เหนื่อยหิวแก่ครอบครัวอื่นที่นำอาหารไปที่วัดด้วยจุดประสงค์เดียวกัน

อนึ่ง ถึงแม้ว่าผู้หญิงส่วนหนึ่งโดยเฉพาะปัญญาชนได้เลือกทางเดินชีวิตของตนด้วยการบวชชีด้วยเหตุผลนานาประการ แต่ก็ไม่ใช่ที่ยอมรับของคนในสังคมไทยเท่าใดนัก ดังจะเห็นได้จากวาทกรรมเชิงลบว่าผู้หญิงมาบวชชีก็เพราะ "อกหัก หลักลอย คอยงาน สังขารเสื่อม เลื่อมใสในท่าน" ถึงแม้ว่าแม่ชีบางท่านมีบทบาทที่โดดเด่น แต่ก็มีจำนวนน้อย ไม่สามารถถือว่าเป็นตัวแทนของแม่ชีในสังคมได้ (จุลสารสตรีศึกษา, 2547, น. 15) ต่างกับสังคมมอญ-พม่าปัจจุบันการบวชชีเป็นทางเลือกหนึ่งสำหรับเด็กผู้หญิงที่มีฐานะยากจนได้มีโอกาสพัฒนาตนเองทางด้านศาสนาและการศึกษาขั้นพื้นฐานโดยทั่วไป (พระโกสินทร์, สัมภาษณ์) แม่ชีมีความเคร่งครัดในวัตรปฏิบัติ จนเป็นที่ยอมรับจากคนในสังคม ในขณะเดียวกันก็ยังได้รับการรับรองจากรัฐบาลพม่ามากพอควร (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, 2532, น. 89) แต่ถึงกระนั้นแม่ชีที่เรียกในภาษาพม่าว่า "ติละชิน" ก็ยังต้องออกภิกขาจารในวันโกนอยู่เป็นกิจวัตร (ข้อมูลสนาม)

การดำรงอยู่ของพุทธศาสนาก็ยังขึ้นอยู่กับพุทธบริษัททั้งสาม อันได้แก่ พระสงฆ์ อุบาสก และอุบาสิกา แต่ถึงกระนั้นผู้ที่มิมีบทบาทอย่างสำคัญกลับกลายเป็นอุบาสิกา เฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงสูงอายุชาวมอญ หลังจากได้มอบภาระงานบ้านและงานอาชีพให้แก่ลูกหลานแล้ว เพื่อให้ตนเองมีโอกาสดำเนินกิจทางศาสนาอย่างเต็มที่ทั้งการสวดมนต์ภาวนา การใส่บาตรพระสงฆ์ในแต่ละวัน การบริจาคทานให้แก่วัดและแม่ชีทุกวันโกน การร่วมทำบุญในเทศกาลทอดผ้าป่าหรือทอดกฐินของวัดประจำหมู่บ้าน รวมทั้งการไปถือศีลภาวนาอยู่ที่วัดในวันพระสำคัญ ๆ เช่น เทศกาลสงกรานต์ วันวิสาขบูชา วันเข้าพรรษา และวันออกพรรษา เป็นต้น

อย่างไรก็ดี จากการสังเกตในสนามจะพบว่าผู้ที่ไปวัดเพื่อปฏิบัติกิจทางศาสนาจะเป็นผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ด้วยมายาคติที่ว่าผู้หญิงนั้นเป็น "หินชาติ" คือชาติที่ต่ำต้อยกว่าชาย ส่วนหนึ่งสืบเนื่องมาจากความเชื่อว่าผู้หญิง "สกปรก" โดยพระภิกษุบางรูปมักอธิบายว่าเป็นเพราะ

ผู้หญิงประกอบอุศลกกรรมมาแต่อดีต ดังนั้นเพื่อให้แน่ใจว่าจะได้ไปเกิดในชาติภพที่ดีกว่าเดิม คือเกิดเป็นผู้ชาย ผู้หญิงก็ต้องทำบุญเพิ่มมากขึ้น เฉพาะอย่างยิ่งการถวายทานแด่พระภิกษุสงฆ์ เพราะพระภิกษุสงฆ์เป็น “นาบุญ” คือบุคคลสมควรแก่การรับทาน ผู้ถวายย่อมได้บุญโดยสมบูรณ์ ความเชื่อดังกล่าวอาจจะมีลักษณะเดียวกับการที่ มนุสฺสกระทำต่อสตรีอินเดีย ในฐานะของสตรีถูกจัดวางในระดับต่ำ เพื่อให้รับใช้ผู้ชาย โดยมีสถาบันศาสนาและนักบวชเป็นเครื่องมือในการตอกย้ำและผลิตซ้ำทำให้ความเชื่อนั้นศักดิ์สิทธิ์และมีความต่อเนื่องจนกลายเป็นระเบียบประเพณี และวัฒนธรรมของสังคม (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชาญเสน, 2539, น. 42-43)

บทบาทด้านพิธีกรรม

ทั้ง ๆ ที่ผู้หญิงมอญถูกกีดกันออกจากพุทธศาสนาและการเมืองด้วยมายาคติต่าง ๆ ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น แต่ถึงกระนั้นก็ยังมีส่วนที่สำหรับสตรีมอญทางด้านพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเกิด การนับถือผีและการเป็นร่างทรงของเจ้าพ่อ (ข้อมูลสนาม) ในการผลิตและอำนาจทางด้านพิธีกรรมและไสยศาสตร์ ผู้หญิงในอุษาคเนย์ดำรงความสำคัญมาอย่างต่อเนื่อง จนกระทั่งสังคมในภูมิภาคนี้ได้ปรับรับอิทธิพลทางปรัชญาและศาสนาจากอินเดีย จีนและประเทศทางตะวันตก ชายจึงเข้ามามีบทบาทสำคัญทางสังคมวัฒนธรรมแทนผู้หญิง แต่ถึงกระนั้น ผู้หญิงก็ยังได้รับการยกย่องในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์แห่งความอุดมสมบูรณ์และผู้ให้กำเนิด (ปราณี วงษ์เทศ, 2543, น. 232)

ในชุมชนมอญที่เป็นสนามวิจัย บทบาททางด้านพิธีกรรมของผู้หญิงที่โดดเด่นจะเกี่ยวข้องกับการเกิดคือการทำขวัญเด็กเกิดใหม่ หรือพิธีจอบู้ (การสังเกตการณ์พิธีจอบู้ในบทที่ 3) การทำพิธีไหว้ผีบรรพชนซึ่งมีผู้หญิงที่เรียกว่า “ไต้ง” ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างโลกแห่งความเป็นจริงและโลกแห่งจิตวิญญาณ (การสังเกตการณ์พิธีไหว้ผีบรรพชนอยู่ในบทที่ 3) และการเป็นร่างทรง (นาไร) ของเจ้าพ่อประจำหมู่บ้านหลังเทศกาลสงกรานต์ หรือเมื่อมีการประทับทรงของเจ้าพ่อองค์อื่น ๆ (การสังเกตการณ์การเข้าทรงเจ้าพ่ออยู่ในบทที่ 8) มีข้อที่น่าสังเกตคือหญิงที่ทำหน้าที่หมอบทำขวัญ ไต้งและนาไร คือสตรีสูงอายุซึ่งได้รับความเคารพเชื่อถือจากชาวบ้านเป็นอย่างมาก การทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมของผู้หญิงเหล่านี้ไม่มีการเรียกร้อยเงินทองใด ๆ นอกจากคำไหว้ครุตามธรรมเนียมที่ถือปฏิบัติกันมา แต่ทั้งนี้ก็ขึ้นอยู่กับดุลยพินิจและฐานะของเจ้าภาพว่าจะสามารถมอบเงินเป็นคำไหว้ครุมากหรือน้อยตามกำลังทุนทรัพย์แล้วแต่จะเห็นสมควร

ส่วนบทบาทการเป็นร่างทรงของผู้หญิงนั้น Tanabe (1991 อ้างถึงใน จามะรี เชียงทอง, 2549, น. 294-295) ได้ไปศึกษาการฟ้อนผีเม้งที่จังหวัดลำปาง⁴ ในการเข้าทรงนั้น ถึงแม้ว่าจะมีเจ้าหลายองค์มาเข้าร่างทรงที่เป็นเพศหญิง แสดงถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เหนือกว่าของเพศชาย แต่ในขณะเดียวกันก็มีร่างที่ถูกเข้าทรงโดยแม่ชีผู้ทรงศีล และมีการแสดงออกผ่านร่างทรงว่าได้ไปจาริกแสวงบุญที่เจดีย์ชเวดากองในพม่ามาแล้ว Tanabe ตีความว่าเป็นการแสดงโดยสัญลักษณ์ที่แสดงความตรงกันข้ามระหว่างเพศชายที่ยังติดข้องอยู่กับรูป รส กลิ่น เสียง กับเพศหญิงในร่างของแม่ชีที่บริสุทธิ์และสูงส่ง ดังนั้นจึงตีความได้ว่าพิธีที่เกี่ยวข้องกับการเข้าทรงได้เปิดโอกาสให้ผู้หญิงกลายเป็นชายผู้มีอำนาจและในขณะเดียวกันก็ได้รับอภิสิทธิ์ในการเป็นผู้ทรงศีล

บทบาทและสถานภาพของผู้หญิงมอญดังกล่าวมาข้างต้น พอจะสรุปได้ว่า ถึงแม้ชุมชนมอญจะยอมรับความสำคัญที่ผู้หญิงมีต่อครอบครัวทั้งในบทบาทของลูกสาว ภรรยา มารดา และผู้จรรโลงพระพุทธศาสนาด้วยการทำบุญสุนทาน แต่ในขณะเดียวกันก็มีม่านแห่งมายาคติเข้ามาบดบังจนเกือบมืดมิดด้วยอคติที่มีเพศภาวะของผู้หญิงเป็นเหตุ จนเกิดการสรุปเหมารวมว่าผู้หญิงมีความอ่อนด้อยทางด้านสติปัญญา และจิตวิญญาณจนไม่สามารถที่จะบวชเป็นภิกษุณีหรือบรรลุนิพพานได้ ในทัศนะของผู้วิจัยมายาคติดังกล่าวถูกสถาปนาขึ้นโดยระบบชายเป็นใหญ่ ในอันที่จะควบคุมผู้หญิงให้ตกอยู่ใต้อำนาจของตนและจัดให้ผู้หญิงอยู่ในที่ในทางที่ชายเห็นควรจะให้อยู่ การกดบังคับดังกล่าวเป็นไปอย่างละมุนละม่อมและแนบเนียนผ่านอิทธิพลและคำสอนของศาสนาต่าง ๆ ที่ถือกำเนิดมาจากสังคมวัฒนธรรมอื่น ได้แก่ พราหมณ์ พุทธ และฮินดู โดยมองว่าผู้หญิงมีความสกปรกเนื่องจากมีโลหิตประจำเดือน รวมทั้งอิทธิพลตะวันตกในยุคอาณานิคม ซึ่งถ้าจะวิเคราะห์โดยใช้แนวความคิดเรื่องมายาคติของ Roland Barthes (1972) (รายละเอียดอยู่ในบทที่ 1) จะเห็นได้ว่าสิ่งที่ยอมรับกันว่าเป็นธรรมเนียมชาตินั้น แท้ที่จริงแล้วเป็นภาพลวงตาที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อปกปิดโครงสร้างที่แท้จริงของอำนาจ ในชุมชนมอญบ้านวังกะคือระบบชายเป็นใหญ่

⁴ คำว่า “เม้ง” ในภาษาถิ่นเหนือ หมายถึง “มอญ” เชื่อกันว่าชุมชนภาคเหนือของไทย ได้ชื่อเม้งหรือผีมอญ ซึ่งมีการสืบทอดสายผีโดยทางฝ่ายชาย (Patrilineal) เข้ามานับถือโดยนำมาทับซ้อนกับผีปู่ย่า ซึ่งมีการสืบทอดสายตระกูลทางฝ่ายหญิง (Matrilineal) โดยเป็นการรับเอาแนวคิดเรื่องความศักดิ์สิทธิ์หรือ “เจ้า” เข้ามามีอำนาจเหนือสายตระกูลอีกชั้นหนึ่ง ดังนั้นในการฟ้อนผีเม้ง เจ้าที่มาเข้าทรงจึงเป็นชาย และมาเข้าร่างทรงที่เป็นหญิง (จามะรี เชียงทอง, 2549, น. 294)

ในทัศนะของ Barthes มายาคติมิได้เป็นสิ่งที่ไร้เดียงสา แต่ติดอยู่กับโยงใยอันซับซ้อนของการผลิตซ้ำทางด้านอุดมการณ์ ในที่นี้คืออุดมการณ์เหย้าเรือน ดังจะเห็นได้ว่าแม้กระทั่งพระพุทธองค์เองก็ยังได้ทรงกำหนดกฎเกณฑ์ไว้มากมายสำหรับภิกษุณี ให้ถือปฏิบัติโดยเคร่งครัด ซึ่งสันนิษฐานได้ว่าเป็นเพราะทรงเกรงว่าเมื่อมาตุคามหรือผู้หญิงพากันออกบวชทั้งหมด สังคมอินเดียในเวลานั้นอาจจะเกิดความวุ่นวาย เพราะในบางครอบครัวสามีอาจจะขาดภรรยาที่คอยให้การปรนนิบัติรับใช้ ลูกอาจจะขาดแม่ที่จะคอยเลี้ยงดูอบรมบ่มนิสัย รวมทั้งมารดาบิดาผู้ชราที่จะไม่มีผู้ให้ความเอาใจใส่ดูแล และในขณะเดียวกันสตรีที่ออกบวชก็ยังเสี่ยงต่อการถูกกระทำร้ายทางเพศจากชายใจดี ดังที่เคยปรากฏมาแต่ครั้งพุทธกาล ที่ว่าภิกษุณีสองรูปถูกข่มขืนโดยอุบายของชายเจ้าของเรือสองคน ในขณะที่กำลังเดินทางข้ามแม่น้ำโดยลำพังเป็นต้น รวมทั้งยังมีกรณีตัวอย่างการถูกล่วงละเมิดทางเพศของภิกษุณีอีกหลายกรณีด้วยกัน (คณะกรรมาธิการกิจการสตรี, ม.ป.ป., น. 20)

THANMASAT UNIVERSITY
สำนักหอสมุด