

กรณีศึกษาการสร้างอัตลักษณ์ของสตรีชายแดนกลุ่มชาติพันธุ์มอญ

จากการได้เข้าไปใช้ชีวิตในชุมชนชาวมอญพลัดถิ่นวังกะของผู้วิจัย ผู้ที่มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งยวดในการธำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มอญ ได้แก่สตรีมอญในรุ่นที่หนึ่ง และรุ่นที่สอง แต่เมื่อเปรียบเทียบระหว่างสองรุ่นนี้แล้ว รุ่นแรกมีความเป็นมอญอย่างแท้จริงโดยมีต้องอาศัยการปรุงแต่งหรือประดิษฐ์ขึ้นมาแต่อย่างใด ส่วนรุ่นสอง ถือได้ว่าเป็นจุดเชื่อมต่อไปยังสตรีรุ่นที่สาม ซึ่งความเป็นมอญได้คลายความเข้มข้นลงไปมากที่สุดในบรรดาสตรีทั้งสามรุ่น ด้วยองค์ประกอบด้านสิ่งแวดล้อมภายนอกและการได้สัญชาติไทย ดังนั้นสตรีในรุ่นที่สองจึงเป็นผู้แบกรับภาระทางด้านเศรษฐกิจของครอบครัวไว้ค่อนข้างหนักหน่วงหลังจากการเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิตในชุมชนดังที่กล่าวมาแล้วในบทที่สาม สตรีเหล่านี้มีความรู้สึกภาคภูมิใจในบทบาทและสถานภาพที่ตนคิดว่าเท่าเทียมชาย ทั้ง ๆ ที่ถูกกระทำรุนแรงเชิงโครงสร้าง (Structural Violence) อย่างแนบเนียนด้วยวาทกรรมวัฒนธรรมมอญ และมายาคติของการใช้อุดมการณ์ศาสนาพุทธ เป็นเครื่องมือในการจัดการความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หากมองอย่างผิวเผินอาจถือว่าเป็นความงดงามแห่งวัฒนธรรมมอญ แต่ครั้นเมื่อสืบสาวลงไปถึงเบื้องลึกเชิงโครงสร้างแล้วก็จะพบว่า มีรากเหง้าทางความคิดที่ชายก็ตกกันหญิงโดยอ้างถึงความสกปรกในเรื่องโลหิตจากประจำเดือนของผู้หญิง ซึ่งได้รับอิทธิพลจากทั้งศาสนาพราหมณ์และฮินดูที่แพร่กระจายและแทรกซึมอยู่ในพุทธศาสนา

เนื้อหาของบทที่ 8 ประกอบด้วย เนื้อหาและสาระสำคัญดังต่อไปนี้ คือ ประเด็นแรก สตรีมอญในฐานะพรหมแดนชาติพันธุ์ ประเด็นที่สอง บทบาทที่แปรเปลี่ยนของสตรีมอญชายแดนหลังการสร้างอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์ ประเด็นที่สาม มายาคติเกี่ยวกับสตรีมอญ ประเด็นที่สี่ อุดมการณ์เหย้าเรือนและสตรีมอญ และประเด็นที่ห้า การเมืองเรื่องอัตลักษณ์ของสตรีมอญชายแดนและปฏิสัมพันธ์กับคนต่างกลุ่มชาติพันธุ์

สตรีมอญชายแดนในฐานะพรหมแดนชาติพันธุ์

ถ้าจะตีความหมายในเชิงสัญลักษณ์ ผู้หญิงในชุมชนมอญถูกใช้เป็นพรหมแดนชาติพันธุ์ในการแสดงตัวตนด้วยวัฒนธรรมการแต่งกายและการเลือกคู่สมรส ในด้านการแต่งกายนั้นถ้าไม่นับชุดแต่งกายประจำชาติที่เป็นประเพณีประดิษฐ์ดังที่กล่าวมาในบทต้น ๆ ผ้าชิ้นที่ผู้หญิงมอญทั้งสาวและแก่สวมใส่ในชีวิตประจำวันจะแตกต่างจากผ้าชิ้นของผู้หญิงไทยโดยทั่วไป เพราะมีการใช้

แถบผ้าสีดำที่มีความยาวประมาณ 2.5-3 นิ้ว ซึ่งมีการทำให้ชายแบบสำเร็จรูป และช่วงเย็บผ้า ขาวมอญเมื่อเย็บผ้าขึ้นแบบมอญ-พม่า ก็จะใช้วิธีจับเกร็ดด้านหลังของผ้าขึ้นเช่นเดียวกับเกร็ด กระโปรงหรือผ้าถุงสำเร็จแบบไทยภาคกลาง แล้วใช้แถบผ้าสีดำดังกล่าวเย็บต่อเข้ากับขอบเอว ของผ้าขึ้น เมื่อนำผ้าขึ้นไปสวม ด้านหลังของผ้าขึ้นที่มีการจับเกร็ดไว้ที่ด้านบนของสะโพกก็จะ แนบเข้ากับสะโพกของผู้สวมใส่พอดี โดยผ้าขึ้นจะต้องยาวกรอมเท้า

เครื่องแต่งกายประจำชาติของมอญก็ยังเป็นที่นิยมใช้กันในห้องถิ่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเด็กนักเรียนของโรงเรียนวัดวังกวีเวการาม แต่งชุดประจำท้องถิ่นทุกวันศุกร์ของสัปดาห์ รวมทั้งผู้ใหญ่ในหมู่บ้านที่ไปร่วมงานพิธีการสำคัญ ๆ ของอำเภอ เช่น ในวันที่ 12 สิงหาคม ซึ่งเป็นวันเฉลิมพระชนมพรรษาของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ วันที่ 5 ธันวาคม ซึ่งเป็นวันเฉลิมพระชนมพรรษาของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลปัจจุบัน หรือ งานวันชาติมอญ¹ ซึ่งจัดขึ้นในประเทศไทยหรือในเขตชายแดนไทย-พม่าก็ตาม จะมีการใช้ ชุดประจำชาติมอญทั้งหญิงและชาย จากการสังเกตเครื่องแต่งกายของผู้หญิงมักจะมีรายละเอียด ในการตกแต่งให้เกิดความประณีตและความงดงามมากกว่าเครื่องแต่งกายของผู้ชาย

อย่างไรก็ดี การใช้ผู้หญิงเป็นพรมแดนชาติพันธุ์ตามจารีตดั้งเดิมของชาวมอญใน ด้านการควบคุมเพศวิถีของผู้หญิง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแต่งงานกับคนนอกกลุ่ม มีการ แปรเปลี่ยนไปในช่วงเวลากว่าห้าสิบปีที่ผ่านมา จากข้อมูลภาคสนามมีการแต่งงานข้ามกลุ่ม ระหว่างชาวมอญกับชาวพม่า ชาวไทย ชาวกะเหรี่ยงหรือแม้กระทั่งชาวจีน นับตั้งแต่สมัยหมู่บ้าน เก่าซึ่งมารดาบิดามักจะเป็นผู้หาคู่ครองให้แก่ลูกของตน ลูกสาวจะถูกปลูกฝังให้เป็นคนหัวอ่อน เชื่อฟังมารดาบิดา ในสมัยก่อนนั้นพ่อแม่ชาวมอญนิยมให้ ลูกสาวของตนแต่งงานกับคนไทย ทั้งนี้อาจจะเป็นการเล็งเห็นการณ์ไกลว่าลูกของตนอาจมีสิทธิ์ได้สัญชาติไทยจากการสมรส และ หลานที่เกิดมาจะได้รับสัญชาติไทย จากการสัมภาษณ์แบบเจาะลึก เมื่อถามถึงความต้องการ ที่แท้จริงของมารดาบิดาชาวมอญ กลับได้รับคำตอบว่าอยากให้ลูกแต่งงานกับคนมอญด้วยกัน มากกว่า

ในช่วงเวลาต่อมา สาวและหนุ่มในชุมชนมอญวังกะมีโอกาสพบปะกับคนต่างถิ่น มากยิ่งขึ้น จากการได้ไปศึกษาต่อหรือไปทำงานในตัวจังหวัด กรุงเทพมหานคร ต่างจังหวัดหรือ แม้กระทั่งต่างประเทศ ในที่นี้หมายถึงประเทศพม่า จึงนิยมเลือกคู่ครองด้วยตนเองอย่างอิสระเสรี มากกว่าหนุ่มสาวในรุ่นก่อน ๆ ดังนั้นจึงมีทั้งผู้หญิงมอญที่แต่งงานกับคนไทยแล้วย้ายไปอยู่กับ

¹ รายละเอียดเกี่ยวกับวันชาติมอญอยู่ในบทที่ 5 ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

ครอบครัวของสามีที่กรุงเทพ ฯ หรือต่างจังหวัด หรือสามีคนไทยย้ายมาอยู่ร่วมกับภรรยาชาว มอญที่หมู่บ้านวังกะ หรือผู้ชายชาวมอญบางคนแต่งงานกับผู้หญิงพม่าหรือผู้หญิงมอญจากพม่า แล้วภรรยาย้ายตามสามีมาอยู่ในแดนไทย ฯลฯ

การไม่รักษาพรมแดนชาติพันธุ์ที่ว่าด้วยการแต่งงานข้ามกลุ่มโดยเฉพาะอย่างยิ่งกับ กลุ่มพม่าของชาวมอญชายแดนสังขละบุรีได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์โดยชาวไทย-รามัญจากชุมชนมอญ ภาคกลางของประเทศไทยว่าเป็นการเอาใจออกห่างไปเข้ากับฝ่ายศัตรู แต่ผู้ให้ข้อมูลหลักผู้หนึ่ง กล่าวว่าความรักไม่มีพรมแดน คนจะรักกันไม่มีใครสามารถที่จะห้ามได้ ซึ่งสอดคล้องกับคำพังเพย ไทยที่ว่า “ปลูกเรือนตามใจผู้อยู่ ผูกคู่ตามใจผู้นอน” และ ยังกล่าวในเชิงรอมชอมว่า ที่คนมอญ เกียดพมานั้น แท้ที่จริงคือเกลียดระบอบการปกครองมากกว่าเกลียดคนพม่า เพราะคนพม่าที่เป็นคนดีก็มี ไม่ได้เป็นคนเลวไปเสียทั้งหมด

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นได้ว่าพรมแดนชาติพันธุ์ของชาวมอญเป็นสิ่งที่ยืดหยุ่น เลื่อนไหลและปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ทางด้านเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองทั้งในระดับ ท้องถิ่น ระดับชาติ และระดับข้ามชาติ เฉพาะอย่างยิ่งการเมืองระหว่างชาติพันธุ์กลุ่มน้อยใน พม่าและรัฐบาลทหารพม่าซึ่งเป็นที่มาของการก่อตั้งชุมชนมอญพลัดถิ่นแห่งนี้ขึ้นมาในพรมแดน ของ ประเทศไทย ทั้งนี้เพื่อความอยู่รอดในการดำรงชีวิตในสังคมที่มีความผันผวนจากบรรยากาศ ความสัมพันธ์ชายแดนไทย-พม่า ประกอบกับความจำกัดทางด้านทรัพยากรธรรมชาติในท้องถิ่น จึงเกิด การผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมโดยมีผู้หญิงเป็นตัวแทนหลัก สตรีมอญชายแดนมีบทบาทที่ สำคัญมากยิ่งขึ้น ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจของครอบครัวและชุมชน ในการ การดำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มอญนับตั้งแต่มีการเปลี่ยนแปลงของวิถีการผลิตแบบเศรษฐกิจ แบบยังชีพมาเป็นการเลี้ยงชีพด้วยการค้าขาย หรือเป็นลูกจ้าง เป็นผู้ใช้แรงงาน หรือหารายได้จาก การต้อนรับนักท่องเที่ยว หลังจากการสร้างเขื่อนวชิราลงกรณ์เป็นต้นมา อย่างไรก็ตาม เนื่องจาก สังคมแห่งนี้อยู่ในระยะเวลาของการเปลี่ยนผ่าน สตรีมอญจึงไม่แตกต่างจากสตรีไทยโดยทั่วไปซึ่ง นอกจากจะมีส่วนแบ่งเบาภาระทางด้านเศรษฐกิจของครอบครัวแล้ว ขณะเดียวกันก็ยังแบกรับ ภาระอันหนักหน่วงของงานบ้านในฐานะของเมียและแม่ตามอุดมการณ์เหย้าเรือนของ วัฒนธรรมมอญ ที่ปลูกฝังและสืบทอดจากรุ่นสู่รุ่นอีกด้วย

บทบาทที่เปลี่ยนแปลงของสตรีมอญหลังการสร้างอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์

บทบาทด้านเศรษฐกิจ

เมื่อพิจารณาถึงเศรษฐกิจภายในชุมชนแห่งนี้ จะเห็นได้ว่าเศรษฐกิจชุมชนดำเนินไปได้ด้วยการหล่อเลี้ยงของผู้หญิงมอญ ซึ่งดิ้นรนหาเลี้ยงชีพด้วยการเป็นคนงานรับจ้างเย็บผ้า ขายอาหารสด อาหารแห้ง ขนมจีน ตลอดจนขนมมมมเนยที่ตลาดเช้าของหมู่บ้าน ที่มีการปรับเปลี่ยนจากการค้าพื้นบ้านมาสู่ธุรกิจรายย่อย แบบ SME เช่น ขายเสื้อผ้า แพรพรรณ อัญมณี เครื่องเรือน เครื่องใช้ที่ทำด้วยไม้จากพม่า ทั้งที่เจดีย์พุทธคยาจำลองและด้านเจดีย์สามองค์ สตรีบางรายก็เดินทางล่องเมืองไปทำงานที่ตัวจังหวัดและหาช่องทางที่จะเดินทางต่อไปทำงานรับจ้างรูปแบบต่าง ๆ ในกรุงเทพมหานครและจังหวัดอื่น ๆ ส่วนผู้หญิงบางรายก็ขายของอยู่กับบ้านโดยดัดแปลงส่วนหนึ่งของบ้านเป็นที่ประกอบการค้ารายย่อย เพื่อปรุงอาหารขาย มีทั้งอาหารจานหลักที่นิยมรับประทานกันในท้องถิ่น เช่น ขนมจีนแกงหยวกกล้วยแบบมอญ ซึ่งนับว่าเป็นอาหารจานด่วนมือเช้าของเด็กก่อนไปโรงเรียน เนื่องจากมีรสชาติที่ไม่จัดจ้าน แต่ผู้ใหญ่ที่นิยมรสเผ็ดสามารถปรุงเพิ่มเติมเองตามใจชอบ โดยรับประทานกับเครื่องเคียงที่เป็นผักชุบแป้งทอด นอกจากนี้ ยังมีการขายขนมครกและขนมถุงสำหรับเด็กที่ผลิตจากโรงงาน เครื่องดื่ม รวมทั้งการขายอาหารสด ตลอดจนข้าวสารอาหารแห้งซึ่งจัดได้ว่าเป็นร้านค้าแบบชาวบ้านที่มีอยู่แทบทุกซอกทุกมุมของหมู่บ้าน ในบางครอบครัวที่สามี “ตกงาน” ภรรยาาก็จะเป็นหลักในการหาเลี้ยงครอบครัวด้วยการค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ ดังกล่าวข้างต้น

ผลพลอยได้จากการฟื้นฟูวัฒนธรรม-ประเพณีเพื่อชานรับกิจกรรมการท่องเที่ยววัฒนธรรมชุมชนไทย-รามัญชายแดนไทย-พม่าได้สร้างอาชีพให้แก่แม่บ้านชาวมอญที่มีบ้านเรือนอยู่บนถนนสายสะพานไม้อุตตมานุสรณ์ ซึ่งบรรยากาศการท่องเที่ยวในชุมชนจะคึกคักและมีชีวิตชีวาเป็นพิเศษในช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์หรือวันหยุดในเทศกาลต่าง ๆ เมื่อมีนักท่องเที่ยวหลังไหลเข้าไปในหมู่บ้านมากขึ้นเป็นลำดับ ดังนั้นจึงมีการดัดแปลงส่วนหนึ่งของเรือนพักอาศัยให้เป็นร้านขายอาหารประเภทก๋วยเตี๋ยว ซา กาแฟ ร้านขายสินค้าประเภทผ้าและอัญมณีหลายร้าน ในจำนวนนี้บางร้านอาจจะปิดร้านในวันธรรมดา และเปิดขายสินค้าเฉพาะวันหยุดสุดสัปดาห์หรือวันนักขัตฤกษ์เท่านั้น เพราะในวันธรรมดามีนักท่องเที่ยวน้อยหรือบางวันก็แทบจะไม่มีนักท่องเที่ยวเลย

การโฆษณาเชิญชวนนักท่องเที่ยวให้เข้ามาเยี่ยมชมหมู่บ้านมอญพลัดถิ่นวังกะมักจะปรากฏในนิตยสารนำเที่ยว ตลอดจนสื่ออิเล็กทรอนิกส์ต่าง ๆ โดยใช้ธรรมชาติอันงดงามได้แก่น้ำตก ป่าไม้ ภูเขา อ่างเก็บน้ำ กิจกรรมผจญภัยและการพักผ่อนเป็นหมู่คณะ เช่น การขี่ช้างล่องแก่ง การเช่าแพพักค้างคืนในอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์ จุดเน้นของการโฆษณาอยู่ที่การไปนมัสการปูชนียวัตถุในวัดของเกจิอาจารย์ชาวมอญผู้มีคุณูปการต่อชาวมอญ และยังเป็นທີ່เลื่อมใสศรัทธาของชาวไทยทั้งมวลคือ “หลวงพ่อบุญรอด” การนำนักท่องเที่ยวไปชมวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมของชาวมอญก็มีสภาพไม่ต่างกับ “เอกสารนำเที่ยวสีน้ำเงิน”(The Blue Guide) ซึ่งเป็นเอกสารนำเที่ยวของฝรั่งเศสที่เขียนแนะนำการท่องเที่ยวในประเทศสเปน ดังที่ปรากฏอยู่ในการวิเคราะห์ “มายาคติ” ของ Roland Barthes (1972, pp. 74-77) งานคิดวิเคราะห์เชิงทฤษฎีสัญศาสตร์ของ Roland Barthes น่าจะนำมาใช้กับสถานการณ์การท่องเที่ยวเชิงผจญภัยที่ลงท้ายด้วยการเยี่ยมชมสถานศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาของชุมชนมอญวังกะ จากการวิเคราะห์ของ Roland Barthes การเดินทางท่องเที่ยวในเอกสารดังกล่าว คือการตอกย้ำ “มายาคติ” เกี่ยวกับการท่องเที่ยวที่มีองค์ประกอบสำคัญ ๆ หลายประการ ในประการแรก การท่องเที่ยวคือการพักผ่อนภายหลังการทำงานหนัก และเป็นการขยายอำนาจการใช้จ่ายจากการซื้อสินค้าสู่การซื้ออาหารธรรมชาติซึ่งก็เป็นการบริโภคในเชิงสัญลักษณ์² องค์ประกอบที่สองของมายาคติในหนังสือแนะนำเที่ยวนี้ได้แก่การปิดกั้นและลดทอนทัศนียภาพแบบอื่น ๆ ไปทั้งหมด แม้กระทั่งชีวิตของคนในประเทศสเปนจนเหลือแค่เพียงสิ่งที่เรียกว่า “อนุสาวรีย์” นั่นคือผู้คนที่ปรากฏในเอกสารนำเที่ยว ไม่ใช่บุคคลที่มีชีวิตจิตใจอีกต่อไป แต่เป็นการแสดงภาพอันตายตัวที่แสดงการสรุปเหมารวมแบบสถิตย ชาติความเป็นพลวัต และความมีชีวิตชีวา การลดทอนดังกล่าวไม่ต่างไปจากการพินิจที่เ็นระบบ ระเบียบ เรียบง่ายเพื่อปิดบังซ่อนเร้นฐานะทางชนชั้น อาชีพ และเงื่อนไขในการดำรงชีวิต ส่วนสถานที่ต่าง ๆ ในเอกสารนำเที่ยวดังกล่าวก็เป็นสถานที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับศาสนาคริสต์เป็นหลัก เช่น โบสถ์ ห้องสวดมนต์ และไม้กางเขน และองค์ประกอบสุดท้ายใน “มายาคติ” ของชนชั้นนายทุนเกี่ยวกับการท่องเที่ยวได้แก่การเน้นย้ำถึงความอุดมสมบูรณ์ของประเทศสเปน ซึ่ง “ความอุดมสมบูรณ์” ดังกล่าวเป็นแค่เพียงความสมบูรณ์เชิงสถิติ และเชิงพาณิชย์ แต่มีสิ่งที่ปกปิดมืดมัวไว้มากมาย ซึ่งถ้าจะยกตัวอย่างในกรณีของชุมชนมอญ ภาพลักษณ์ที่ได้รับการ “สร้างภาพ” หรือ “จัดฉาก” ขึ้น ก็คือ

² อ่าน เกษียร เตชะพีระ, “บริโภคความเป็นไทย (Consuming Thainess),” ใน จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนการทัศน์ไทยศึกษา, บรรณาธิการโดย ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (กรุงเทพมหานคร: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2539), น. 84-127.

ความเป็นสังคมวิถีพุทธที่มีการอนุรักษ์วัฒนธรรมประเพณีแบบจารีตดั้งเดิมของชาวมอญ ซึ่งเป็นการสะท้อนภาพอดีตของชุมชนชนบทในระดับภูมิภาคของประเทศไทยสำหรับนักท่องเที่ยวผู้เฝ้ามองหาภาพอดีตอันงดงามในทัศนะของตน แต่เมื่อผู้วิจัยได้เข้าไปสัมผัสชีวิตของชาวมอญอย่างใกล้ชิด กลับพบว่าชาวมอญในชุมชนประสบปัญหาต่าง ๆ มากมาย ทั้งทางด้านอาชีพ การเดินทางออกจากชุมชน การศึกษา ตลอดจนการรับบริการด้านสวัสดิการสังคมจากภาครัฐของไทย เนื่องจากความไร้สัญชาติของเธอหรือเขาเหล่านั้นเป็นเหตุ อันนำไปสู่การกดขี่เชิงโครงสร้างอย่างเป็นระบบในท้องถิ่นดังที่กล่าวมาในบทต้น ๆ

ผลการวิจัยสนาม พบว่าแม่ค้าส่วนใหญ่ทำการค้าขายเพื่อช่วยแบ่งเบาภาระของสามีในการหารายได้มาจุนเจือครอบครัว บางครอบครัวสามีมีอาชีพขับรถรับจ้างขนส่งสินค้าในเขตชายแดนไทย-พม่าโดยมีรถบรรทุกเล็กเป็นของตนเอง งานดังกล่าวมีข้อจำกัดคือเป็นงานที่ขึ้นอยู่กับตัวแปรทางด้านฤดูกาล เช่น ในฤดูฝนบางพื้นที่ของเขตชายแดนรถยนต์ไม่สามารถใช้งานได้อย่างสะดวกเพราะถนนที่เป็นดินลูกรังจะแฉะแฉะและเลื่อนไถล เป็นผลให้เกิดอุบัติเหตุบ่อยครั้ง ดังนั้นในฤดูฝนต้องหยุดงานไปโดยปริยาย ช่วงที่หยุดงาน รายได้หลักของครอบครัวมาจากการค้าขายของแม่บ้านนั่นเอง

ในเมื่อผู้หญิงมีบทบาทสูงทางด้านเศรษฐกิจ บทบาทแม่บ้านแม่เรือนก็อาจจะย่อหย่อนไปบ้าง สิ่งหนึ่งที่ถือว่าเป็นเสน่ห์ของแม่บ้านชาวมอญคือทำอาหารอร่อย เนื่องจากชาวมอญมีธรรมเนียมเชิญแขกไปรับประทานอาหารเย็นที่บ้าน โดยถือว่าเป็นเกียรติแก่เจ้าของบ้าน แต่ปัจจุบันพ่อบ้านชาวมอญบางคนทำอาหารได้อร่อยไม่แพ้แม่บ้านชาวมอญแต่อย่างใด

ผู้หญิงมอญส่วนหนึ่งมีความพึงพอใจกับสถานภาพของผู้หญิงมอญปัจจุบัน โดยเห็นว่ามี vẻเหมาะสมพอเหมาะกับผู้ชาย ครอบครัวชาวมอญโดยทั่วไปภรรยาทำอาชีพค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ หรือรับจ้าง แต่สามีไม่มีอาชีพประจำ หรือว่างงานตามฤดูกาล รายได้หลักของครอบครัวจึงมาจากแม่บ้านในขณะที่สามีลดบทบาทลงเป็นผู้ส่งเสริมอาชีพของภรรยาหรือรับภาระงานบ้านแทนภรรยา นับว่าชุมชนมอญพลัดถิ่นบ้านวงศ์จะมีการแบ่งงานกันทำระหว่างเพศที่ยึดหยุ่นไม่ตายตัว นับตั้งแต่ผู้หญิงมีบทบาททางเศรษฐกิจครัวเรือนมากขึ้นจากผลกระทบของการขาดที่ดินทำกินหลังการสร้างอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์เป็นต้นมา

สังคมพม่าในปัจจุบันก็เช่นกัน ผู้หญิงเป็นผู้ควบคุมเศรษฐกิจในครัวเรือนและชุมชน โดยมีการทำธุรกิจเป็นแม่ค้าเร่ในหมู่บ้าน เป็นเจ้าของแผงลอยและร้านค้าในตลาด ผู้หญิงอีกจำนวนหนึ่งเป็นผู้ประกอบการธุรกิจขนาดใหญ่ นอกจากนั้น มีหญิงพม่ายังประกอบอาชีพเป็นแพทย์ หรือครูอาจารย์ถึงแม้ว่าจะไม่มีผู้หญิงเป็นวิศวกรก็ตาม ส่วนในชนบทผู้หญิงยังมีการกัก

หลากหลายในเศรษฐกิจระดับหมู่บ้าน (กาญจนา แก้วเทพ, พริศรา แซ่ก้วย และ วรรณาทองสีมา, 2548, น. 66)

สิ่งที่แตกต่างไปจากบริบทของสังคมมอญพลัดถิ่นคือ ผู้หญิงมอญวงกะสวนใหญ่ในรุ่นที่อายุมากกว่า 35 ปีขึ้นไป ไม่สามารถมีโอกาสศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษา จึงไม่มีผู้ใดมีความรู้ถึงขั้นเป็นแพทย์หรือครูอาจารย์ซึ่งจัดว่าเป็นงานระดับวิชาชีพ ยกเว้นเป็นครูอนุบาล³ หากใช้แนวคิดเรื่องการกีดกันของ Young กับชุมชนนี้ กล่าวได้ว่า ในขณะที่ผู้มีสัญชาติไทยถึงแม้ว่าจะเป็น คนไทยเชื้อสายกะเหรี่ยงสามารถ ก็เข้าสู่งานอาชีพได้ เนื่องจากเป็นผู้มีความรู้และมีการศึกษาขั้นต่ำสุด ในระดับอุดมศึกษาและจัดเป็นผู้มีความชำนาญการในวิชาชีพ (professional) ต่างจากชาวมอญซึ่งจัดว่าเป็นผู้ไม่มีความชำนาญการในวิชาชีพ (non-professional) ไต่ ๆ ที่เป็นที่ยอมรับ เพราะไม่มีสถานภาพความเป็นคนสัญชาติไทยจึงไม่มีโอกาสศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษา และเมื่อไม่สามารถเข้ารับราชการจึงตกอยู่ในสภาวะแห่งความไร้อำนาจ (Powerlessness) มีหน้าซ้ำยังถูกเบียดขับให้ไปอยู่ ณ ชายขอบของสังคม จึงยังไม่มีอำนาจต่อรองใด ๆ ดังเช่นกรณีของครูอนุบาลชาวมอญสองคนที่ต้องออกจากงานที่ทำมาเป็นเวลานานปีเนื่องจากการย้ายสังกัดของศูนย์พัฒนาเด็กเล็กวัดวังกวีเวการามจากกรมการศาสนาไปขึ้นอยู่กับโครงสร้างของเทศบาลตำบลวังกะ ด้วยข้อจำกัดดังกล่าวอาชีพหลักของผู้หญิงมอญวงกะปัจจุบัน จึงได้แก่การรับจ้าง และการค้าขายย่อยดังที่ได้แจกแจงมา

บทบาทด้านวัฒนธรรม

ดังที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 6 บทบาทที่สำคัญยิ่งอีกสองอย่างของผู้หญิงมอญที่นอกเหนือจากการนับถือพุทธศาสนา ได้แก่ บทบาทเกี่ยวข้องกับเรื่องของพิธีกรรมอันเกี่ยวเนื่องกับการเกิด และพิธีกรรมเกี่ยวข้องกับการนับถือผี ไม่ว่าจะเป็นการเข้าทรง การไหว้ผี หรือการรักษาโรค บทบาททางด้านวัฒนธรรมของผู้หญิงมอญแบ่งออกเป็นสามประเภทหลัก ๆ คือ บทบาทด้าน

³ อรัญญา เจริญหงษา และอรวรรณ ปุณณะการี เคยเป็นครูในศูนย์พัฒนาเด็กวัดวังกัมาเป็นเวลานานหลายปีเนื่องจากในช่วงแรกศูนย์ฯ สังกัดกรมการศาสนา แต่ต่อมาได้ย้ายไปสังกัดอยู่กับเทศบาลตำบลวังกะ แต่เนื่องจากทั้งสองคนเป็นคนไร้สัญชาติไทยทั้ง ๆ ที่เกิดในเมืองไทย ทางหน่วยงานใหม่ได้เลิกจ้างอรัญญาและอรวรรณไปเพราะถือว่าไม่มีบัตรไทยหรือบัตรประชาชนแล้วจ้างครูมอญที่มีสัญชาติไทยและเป็นคนในหมู่บ้านจำนวนสามคนมาสอนร่วมกับครูไทยอีกห้าคน

พิธีกรรม ซึ่งสะท้อนจากการสังเกตพิธีการเข้าทรงเทวดา/ปู่โสม/เจ้าพ่อ บทบาททางด้านพุทธศาสนา และบทบาทด้านการฟื้นฟูวัฒนธรรม-ประเพณีมอญ

บทบาทด้านพิธีกรรม: พิธีเข้าทรงเทวดา/ปู่โสม/เจ้าพ่อ

ผู้วิจัยได้ไปสังเกตการณ์พิธีอัญเชิญเทวดาและบวจาร ซึ่งชาวบ้านบางคนบอกว่าเป็นปู่โสมที่เชื่อกันว่าเป็นผู้รักษาเจดีย์โบราณสามประสมหลังวัดวังกวีเวการามซึ่งมีจำนวนถึง 36 องค์ให้เข้าไปประทับในศาลที่สร้างใหม่สามหลัง เนื่องจากร่างทรงที่ทิดไคร้ซึ่งนับว่าเป็นคนเก่าคนแก่ของการทรงเจ้าเข้าผีในระดับที่สูงกว่ามะมุได้ดิด ได้แจ้งมาว่าเทวดาเหล่านี้ไม่มีที่สิงสถิตย์เพราะเทวดาอื่น ๆ ที่รักษาเจดีย์โบราณขับไล่ไม่ให้อยู่ที่นั่น ถ้าหลวงพ่อดูตมะมุอยู่ที่วัดท่านก็จะดูแลเทวดาหรือปู่โสมทั้ง 36 องค์ดังกล่าว ชาวบ้านจึงพร้อมใจกันสร้างศาลขึ้นมาใหม่และทำพิธีเชิญปู่โสม/เทวดา/หรือเจ้าพ่อพร้อมทั้งบวจารเข้าไปประทับในศาลดังกล่าว ในการนี้ก็มีกรเข้าทรงของเหล่าเทวดาหรือปู่โสม หนึ่งในร่างทรงก็คือ มะมุได้ดิดซึ่งในขณะที่เข้าทรงก็รียาท่าทางจะเป็นแบบผู้ชาย เช่น คาบกล้องสูบยา ใช้ผ้าโพกศีรษะ นำผ้าทอแบบกะเหรี่ยงมาสวมทับผ้าขึ้นแบบมอญที่สวมอยู่ ฟ้อนรำอย่างสนุกสนานครั้นเคร่ง พร้อมกับพูดภาษากะเหรี่ยงอยู่ตลอดเวลา

จากการสอบถามหญิงสาวมอญผู้หนึ่งเธอบอกว่าเจ้าที่มาเข้าร่างมะมุได้ดิดเป็นเจ้ากะเหรี่ยง ซึ่งชาวบ้านให้อยู่ในศาลหลังใหญ่ที่อยู่ริมสุด บวจารของเจ้าให้อยู่ในศาลหลังกลางและศาลหลังสุดท้ายเป็นศาลของลูกสาวเจ้ากะเหรี่ยงองค์นั้น ซึ่งกำลังเข้าประทับทรงร่างของผู้หญิงอีกคนหนึ่งอยู่ ส่วนบวจารของเจ้ากะเหรี่ยงก็มาเข้าสิงร่างของผู้หญิงอีกประมาณสี่ห้าคน แต่ละคนนำเอาผ้าสไบและผ้าขึ้นที่แม่ค้าขายผ้าที่ตลาดเจดีย์พุทธคยาเตรียมนำมาให้ยืมมาแต่งองค์ทรงเครื่อง บ้างก็นำดอกชบามาทัดหูแล้วใช้ผ้าสไบโพกทับพันรอบ แล้วฟ้อนรำร่วมกันอย่างสนุกสนาน พร้อมทั้งสูบยาพันคว้นขโมงออกมาจากกล้องสูบยา รับประทานเครื่องเช่นอันประกอบด้วยผลไม้ ขนม และดื่มน้ำอัดลมสีแดง สิ่งที่น่าสนใจก็คือผู้ที่ไปร่วมงานจะเป็นผู้หญิงวัยกลางคนและวัยสูงอายุเสียเป็นส่วนใหญ่ มีชายสูงอายุไปร่วมงานเพียงไม่กี่คน โดยที่ผู้ชายเหล่านี้ทำหน้าที่อำนวยความสะดวกและดูแลความเรียบร้อยทั่วไปในการทำพิธีในครั้งนี้ ส่วนผู้หญิงในวัยสาวมาเฝ้าคอยสังเกตการณ์อยู่ห่าง ๆ ทั้งนี้ผีที่มาเข้าร่างนอกจากจะเป็นผีของคนที่เคยมีชีวิตแล้ว ยังมีผีของสัตว์ที่ใช้เป็นพาหนะในที่นี้คือม้าทรงตัวหนึ่งของเจ้าพ่อกะเหรี่ยงนั่นเอง

พิธีกรรมการเข้าทรงเจ้าพ่อนี้ สะท้อนปัญหาทางจิตวิทยาในเชิงสัญญาณของชาวบ้าน กล่าวคือในขณะนี้ได้เกิดภาวะแห่งความว่างผู้นำชุมชนทางด้านจิตวิญญาณ ซึ่งได้แก่หลวงพ่

อุดมเพราะท่านได้อาหารต่อเนื่องมาเป็นเวลานานถึงสองปีก่อนที่จะถึงแก่กรรมภาพและไม่ได้กลับไปจำวัดในวัดของชุมชนเป็นระยะเวลาอันยาวนาน ทำให้ชาวบ้านเกิดความรู้สึกไม่มั่นคงทางใจเพราะขาดผู้ปกป้องคุ้มครอง บ้างก็เกรงว่าอาจจะถูกคุกคามโดยอำนาจที่มาจากภายนอกชุมชนเนื่องจากที่ผ่านมามหาลงพ่ออุดมทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างชาวบ้านและตัวแทนภาครัฐ มีความสามารถในการเจรจาต่อรองกับอำนาจรัฐ ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือความสามารถในการเข้าถึงได้ของผู้หญิงส่วนใหญ่ที่ถูกผลักออกไปให้อยู่ในชายขอบแห่งอำนาจ จึงเกิดการต่อสู้ในเชิงสัญลักษณ์ขึ้น โดยมีผู้หญิงที่สวมบทบาทของความเป็นชายด้วยการเป็นร่างทรงของเจ้าพ่อ ซึ่งก็สื่อถึงความจริงในเชิงสัญลักษณ์ของชาวมอญที่ว่า ถึงอย่างไรผู้หญิงก็ตกอยู่ภายใต้ระบบชายเป็นใหญ่ในชีวิตจริงประจำวัน ทั้งยังสะท้อนถึงการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวกะเหรี่ยง(ที่ได้สัญชาติไทย)ที่ถือได้ว่าเป็นคนพื้นถิ่นก่อนการอพยพเข้ามาของชนมอญ ดังนั้นการดำรงอยู่ของชาวมอญในการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในระยะแรกจึงขึ้นอยู่กับความช่วยเหลือของชาวกะเหรี่ยงที่มีความเลื่อมใส-ศรัทธาในตัวหลวงพ่อดุฒิมะผู้นำของชาวมอญ ในขณะเดียวกันเจ้าพ่อกะเหรี่ยงก็เป็นรูปสัญลักษณ์ (signifier) ของความหมายสัญลักษณ์ (signified) ที่สื่อถึงสัญลักษณ์ (sign) คือเจ้าหน้าที่ของรัฐในระดับท้องถิ่น ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเป็นคนไทยเชื้อสายกะเหรี่ยงที่ชาวมอญจำต้องไปมีปฏิสัมพันธ์ด้วยเมื่อมีความจำเป็นเดินทางออกนอกชุมชนหรือเมื่อต้องทำใบอนุญาตแรงงานเพื่อเดินทางไปทำงานในตัวจังหวัดหรือกรุงเทพมหานคร ดังนั้นเพื่อแสดงความประนีประนอมต่อรองในเชิงสัญลักษณ์กับชาวไทยเชื้อสายกะเหรี่ยงในพื้นที่จึงมีการสร้างศาลให้เจ้าพ่อและบิรารพร้อมทั้งนำเครื่องเซ่นไหว้มาให้เป็นเครื่องบรรณาการ เพื่อว่าเจ้าพ่อจะได้เกิดความรู้สึกพึงพอใจซึ่งแสดงออกด้วยการร้องรำทำเพลง ชาวมอญจะได้อยู่ในชุมชนแห่งนี้อย่างปกติสุขสืบไป

การใช้ภาวะผีเข้าเพื่อการต่อสู้ในเชิงสัญลักษณ์ของผู้หญิงนั้น Lewis (1971,1986) กล่าวว่าเกิดขึ้นเมื่อกิจกรรมต่าง ๆ ของผู้หญิงถูกจำกัดและในขณะที่สถานภาพทางสังคมของผู้หญิงตกต่ำลง ผู้หญิงจึงแสวงหนทางในการบรรเทาความกดดันเหล่านั้นโดยอาศัยภาวะผีเข้าและผลกระทบทางด้านสังคมและส่วนตัวที่จะเกิดขึ้นตามมาในภายหลัง ซึ่งเขาได้กล่าวไว้ดังนี้

[โดยอาศัยภาวะผีเข้า] ผู้หญิงและคนที่เกิดความรู้สึกซึมเศร้าประเภทอื่น ๆ ได้แสดงแรงกดดันอันเร้นลับต่อผู้มีอำนาจเหนือตนในสถานการณ์ที่มี การกีดกันและความคับข้องใจเมื่อทางเลือกอื่นมีเหลืออยู่น้อย...[ภาวะผีเข้าสามารถใช้เป็น] เครื่องมือทั้งเพื่อแสดงออกทางอ้อมถึงความคับข้องใจและเพื่อให้ได้มาซึ่งความพึงพอใจบางอย่าง (Lewis, 1986, pp. 36, 39)

ภาวะการณ์ที่เกิดขึ้นกับผู้หญิงมอญมีความคล้ายคลึงกับ "ภาวะผีเข้า" ของสาวโรงงานในประเทศมาเลเซียจากการศึกษาของ Aihwa Ong (1987) ซึ่งได้รวบรวมหลักฐานเกี่ยวกับการใช้ความเชื่อเรื่องผีเข้าเพื่อต่อสู้กับสถานการณ์ของการกดขี่ที่เกิดขึ้นในโรงงาน Ong ได้ศึกษาเกี่ยวกับการเกิดภาวะผีเข้าหลายกรณีกับแรงงานสตรีในโรงงานผลิตอุปกรณ์อิเล็กทรอนิกส์ เหตุการณ์ผีเข้าเหตุการณ์แรกนำไปสู่การแพร่ระบาดของอาการผีเข้ากับสาวโรงงานคนอื่น ๆ จนกระทั่งในที่สุดทำให้มีการอพยพแรงงานทั้งหมดออกจากโรงงาน บรรดาสาวโรงงานไม่ยอมกลับไปทำงานที่โรงงานแห่งนั้นจนกว่าจะมีการทำพิธีล้างอาถรรพณ์โดยหมอผีเป็นที่เรียบร้อยแล้ว Ong ได้สรุปว่าเหตุที่สาวโรงงานในมาเลเซียมีอาการผีเข้านั้นเป็นลักษณะของการต่อต้านประสบการณ์การอันเจ็บปวดจากการถูกกดขี่ในโลกแห่งค่าจ้างแรงงาน ซึ่งได้เปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตจากเศรษฐกิจพอเพียงสู่เศรษฐกิจเงินตราในวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่ เนื่องจากชุมชนในชนบทได้สูญเสียสิทธิในการถือครองที่ดินมาตลอดคริสต์ศตวรรษที่ 20 ปัจจุบันดังกล่าวได้ผลักดันให้เกิดการเคลื่อนย้ายแรงงานราคาถูกเข้าสู่โรงงานในเขตการค้าเสรี

บทบาทของผู้หญิงในอุษาคเนย์ ในเรื่องของการทรงเจ้าเข้าผีนั้นมีเกือบจะในทุกสังคมไม่ว่าพม่า ไทย หรืออินโดนีเซีย เฉพาะอย่างยิ่งที่อินโดนีเซียจากการศึกษาของ Downs (คิง และ วิลเดอร์ 2548, น. 73) พบว่าในหมู่ชาว Bare'e Toraja ที่อาศัยอยู่ในตอนกลางของสุลาเวสีนั้น บทบาทของร่างทรงนั้นได้เปิดทางให้แก่ผู้หญิงหรือผู้ชายที่ทำตัวเหมือนผู้หญิงหรือชายผู้มีตัวตนแบบข้ามเพศโดยเฉพาะ เช่น จากการไปสังเกตพิธีฟ้อนผีผดของเม็งของผู้อยู่อาศัยผู้มีตัวตนข้ามเพศมาเป็นร่างทรง ซึ่งชาวบ้านบอกว่าเจ้าพ่อชอบกะเทยเพราะกะเทยชอบความสนุกสนานและกล้าแสดงออกมากกว่าผู้หญิง

ในกรณีของมะมุได้ดั้นเธอเล่าให้ฟังผ่านสามว่าแต่เดิมมาเธอไม่เคยคิดว่าเธอจะต้องมาทำหน้าที่เป็น "ไต่ง" แต่เป็นเรื่องของการตกกระไดพลอยโจนมากกว่า เนื่องจากยายของเธอซึ่งเป็น "ไต่ง" มาก่อนมีอาการปัสสาวะไม่ออกจึงขอให้เธอทำหน้าที่เป็นร่างทรงเพื่อจะได้ถามผีที่มาเข้าทรงถึงสาเหตุของอาการ แรก ๆ เธออดอดไม่ยอมเป็นร่างทรงเพราะเกิดความรู้สึกหวาดกลัว แต่ด้วยความสงสารยายก็เลยยินยอมเป็นร่างทรง จากการสอบถามผีที่มาเข้าร่างของมะมุได้ดั้น ทำให้อยากรู้ว่าได้ไปละเมิดผีที่สิงอยู่ในต้นไม้ใหญ่ต้นหนึ่งที่ตำบลท่าเสา อำเภอไทรโยค จังหวัดกาญจนบุรี เพราะยายได้ไปปัสสาวะรดต้นไม้ต้นนั้น ในตอนนั้นมะมุได้ดั้นไม่ทราบเสียด้วยซ้ำว่า "เมืองกาญจน์" อยู่ที่ไหนเพราะเพิ่งอพยพเข้ามาอยู่ในประเทศไทยใหม่ ๆ ผีที่สิงสถิตอยู่ในต้นไม้โกรธที่ถูกปัสสาวะรด ยายของเธอต้องไปทำพิธีขอขมาผีแล้วจึงหายจากอาการปัสสาวะไม่ออก ตั้งแต่นั้นมาเมื่อมีใครต้องการร่างทรงก็จะมาขอความช่วยเหลือจากมะมุได้ดั้นทุกครั้ง เธอจึง

กลายเป็น “โด่ง” ไปโดยปริยาย และจะเป็นผู้ที่พูดทำนาย ทายหักได้อย่างแม่นยำจนคนเชื่อถือ และการเป็นโด่งนั้นเป็นการสืบทอดมาจากคนในรุ่นก่อนของครอบครัวดังเช่นกรณีของมะชันเตน/มูโต้ด ที่กล่าวมาแล้วข้างต้น

บทบาทด้านพุทธศาสนา

ผู้หญิงมอญก็เช่นเดียวกับผู้หญิงไทยในสมัยศักดินาซึ่งได้รับการกดขี่ขูดรีดจากสังคม ที่ผู้ชายมีสถานภาพเหนือกว่าในบางด้าน ดังจะเห็นได้จากอคติต่อเพศสรีระของเด็กแรกคลอด การถือผีตระกูลจะสืบทอดผ่านสายลูกชายหรือหลานชาย ผู้ชายทำหน้าที่ติดต่อประสานงานกับหน่วยงานราชการในปริมณฑลสาธารณะ มีผู้หญิงมอญในชุมชนจำนวนน้อยมากที่มีบทบาทสำคัญในการเมืองระดับท้องถิ่น เช่น ในบรรดาหัวหน้าคุ้มจำนวน 28 คุ้ม มีหัวหน้าคุ้มที่เป็นผู้หญิงอยู่เพียงคนเดียวเท่านั้น คือ นางสาว อรัญญา เจริญหงษา หัวหน้าคุ้ม 7 ซึ่งเป็นอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) อีกด้วย ในขณะที่เดียวกันผู้หญิงที่มีบทบาททางด้านการเมืองภายในพรรคมอญใหม่หรือพรรคสันนิบาตชนชาติมอญ (Mon Unity League-MUL) แห่งประเทศไทยก็มีอยู่ในจำนวนที่น้อยมาก เช่น นางน้ำผึ้ง สวัสดิ์สุข ซึ่งเคยทำงานกับอดีตหัวหน้าพรรคมอญใหม่ซึ่งเป็นผู้ก่อตั้งพรรค คือ นายสเวจิน อยู่ระยะหนึ่งก่อนที่จะพรรค ฯ จะทำสัญญาหยุดยิงกับรัฐบาลทหารของพม่าในขณะนั้น(SLORC) และในปัจจุบันนี้เธอก็ดำรงตำแหน่งผู้บริหารทั่วไปของ MUL อีกด้วย

อนึ่ง ถึงแม้ว่าชุมชนแห่งนี้เป็นชุมชนวิถีพุทธ มีผู้นำตามธรรมชาติเป็นพระเถระผู้ใหญ่ เชื้อสายมอญ คือ พระราชอุดมมงคล (หลวงพ่อดุตตะมะ) แต่ผู้ที่มีบทบาททางด้านศาสนาในวิถีชีวิตประจำวันจะเป็นสตรีสูงวัย ที่มอบหมายภาระงานบ้านและงานอาชีพให้แก่ลูก ๆ หลาน ๆ เป็นผู้ดำเนินการแทน แล้วใช้ชีวิตในบ้านปลายอย่างสงบสุขตามควรแก่อัตภาพได้ร่มเงาของพุทธศาสนา นับแต่ตื่นขึ้นมาแต่เช้าตรู่เพื่อเก็บดอกไม้ที่ปลูกไว้ตามรั้วบ้านเพื่อนำไปบูชาพระในตอนเย็นที่บ้าน ตักบาตรพระสงฆ์ตอนเช้า ถวายข้าวพระพุทธรูปและสวดมนต์ทั้งเช้าและเย็นที่บ้าน เมื่อถึงวันพระก็ไปทำบุญที่วัดวังกิวเวการาม หรือเมื่อถึงวันพระใหญ่ก็ไปถือศีลที่วัด เป็นต้น สาเหตุที่ผู้ชายไม่ค่อยได้ปฏิบัติกิจทางศาสนาในชีวิตประจำวันเพราะต้องไปรับจ้างทำงานนอกชุมชน ทั้งเป็นคนงานรับจ้างปลูกป่าให้แก่กรมป่าไม้ หรือเป็นช่างก่อสร้างที่ “ฝั่งไทย” เป็นต้น

ข้อสังเกตเกี่ยวกับการเข้าวัดปฏิบัติธรรมของสตรีผู้สูงอายุในสังคมของชาวพุทธส่วนใหญ่ หลายคนไปฟังธรรมมิใช่เพื่อความเข้าใจในธรรม แต่ฟังธรรมเพราะถือเป็นบุญกิริยา เข้าใจ

หรือไม่เข้าใจก็ถือว่าได้บุญแล้ว และจากค่านิยมของสังคมเชื่อว่าการเกิดเป็นผู้ชายนั้นดีกว่าผู้หญิง เพราะผู้หญิงไม่มีโอกาสได้บวชเรียน ผู้หญิงจึงต้องให้ความสนใจใน การเข้าวัดทำบุญมากกว่าผู้ชาย (สามเณรธัมมมัทธา, 2544, น. 146) ซึ่งก็นับว่ามีส่วนคล้ายคลึงกับชุมชนมอญชายแดน สังขละบุรีแห่งนี้เป็นอย่างมาก นอกจากนี้ ผู้หญิงมอญในชุมชนแห่งนี้บางคนยังนิยมสวดมนต์เป็น ภาษามอญภาคพิสดารซึ่งใช้เวลาในการสวดประมาณเกือบ 2 ชั่วโมง ในแต่ละวัน ด้วยเชื่อว่าการสวดมนต์ถ้าทำเป็นประจำอันส่งผลจะแรงเท่ากับการสร้างพระเจดีย์หนึ่งองค์เลยทีเดียว (ชะห่วย ศิริธน, สัมภาษณ์)

เหตุที่ผู้หญิงในสังคมวิถีพุทธของอุษาคเนย์ไม่ว่าจะเป็น พม่า มอญ ไทยหรือเขมร นิยมทำบุญนั้น นักมานุษยวิทยา คือ Keyes (1987, p. 123) วิเคราะห์ว่ามีสาเหตุมาจากการที่ แนวคิดในพุทธศาสนาได้เพิ่มมิติเกี่ยวกับภาพลักษณ์ของผู้หญิงในฐานะของแม่ผู้เลี้ยงดูเข้าไปอีก มิติหนึ่ง ทำให้ผู้หญิงกลายเป็นต้นกำเนิดแห่งความอยู่ดีกินดีของผู้เป็นลูกและพระสงฆ์ ซึ่งถือว่าเป็นพุทธบุตรผู้สืบสานพระพุทธศาสนา ในขณะที่ผู้ชายตระหนักถึงความสำคัญในศักยภาพของตนด้วยการบวชเป็นพระสงฆ์ได้ร่ำกาสาวพัสตร์ ผู้หญิงจึงตระหนักถึงศักยภาพของตนด้วยการ ทำบุญตักบาตรแก่พระสงฆ์ ซึ่งการทำบุญในพุทธศาสนาของผู้หญิงถือเป็นนาบุญอันยิ่งใหญ่ ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในบทที่ 3

บทบาทในด้านการฟื้นฟูวัฒนธรรม-ประเพณีมอญ

นอกจากชาวมอญวังกะจะใช้ประเพณีประติษฐ์ซึ่งได้รับอิทธิพลโดยตรงจาก พรรคมอญใหม่ดังที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 5 แล้ว ยังมีการฟื้นฟูวัฒนธรรม-ประเพณีดั้งเดิมของชาวมอญ รวมทั้ง "การจัดฉาก" ให้ชุมชนมอญวังกะเป็นหมู่บ้านวัฒนธรรมไทย-รามัญ ด้วยวิธีณรงค์ขอความร่วมมือในเรื่องการแต่งกาย เช่น มีการเชิญชวนให้แม่ค้าที่ขายของอยู่ที่ตลาดเช้าหรือตลาดของที่ระลึกที่เจดีย์พุทธคยาทุ่งผ้าขึ้นมากกว่าสวมกางเกง และมีการฟื้นฟูวัฒนธรรมบางอย่างขึ้นมาเพื่อต้อนรับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เช่น การรำมอญ ประเพณีตักบาตรดอกไม้ ลอยเรือสะเดาะเคราะห์ และการทูนของบนศีรษะของผู้หญิง ซึ่งผู้ที่อยู่ทั้งเบื้องหน้าและเบื้องหลังของประเพณีที่ฟื้นฟูขึ้นส่วนหนึ่งเป็นผลงานของผู้หญิงมอญในชุมชนนั่นเอง

บทบาทด้านการเมืองเรื่องสัญชาติ

ถึงแม้ว่าผู้หญิงมอญในชุมชนส่วนใหญ่จะไม่มีบทบาททางการเมืองที่เป็นทางการ แต่เธอเหล่านี้ได้ใช้วิธีการหลากหลาย เพื่อต่อสู้กับความอยุติธรรมหรือการเลือกปฏิบัติ เช่น ด้วยการนินทา การทำลายบุคลิกลักษณะของบุคคลผู้มีชื่อเสียง อันเป็นลักษณะพิเศษของการต่อต้านโดยผู้ด้อยอำนาจดังปรากฏในผลการศึกษาชุมชนชาวนาในอินโดนีเซียของ James Scott (1985, p. 25) วิธีการที่สตรีมอญส่วนหนึ่งในชุมชนใช้ ประกอบด้วย การพูดวิงวอนเพื่อก่อให้เกิดรู้สึกเห็นอกเห็นใจ และการให้ข้อมูลแก่สื่อมวลชนและนักวิชาการที่มาทำวิจัยในชุมชนถึงปัญหาที่ส่งผลกระทบต่อการศึกษาของชาวมอญพลัดถิ่นไม่ได้รับสถานภาพของการเป็นพลเมืองไทยดังที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 4 ประเด็นหนึ่งที่ผู้หญิงมอญย้ำอยู่เสมอในเรื่องของการได้สัญชาติไทยก็คือ ตนเองไม่ได้ก็ไม่เป็นไรแต่ขอให้ลูกหลานได้ก็พอใจแล้ว ในขณะที่ผู้หญิงอีกกลุ่มหนึ่งที่มีฐานะได้แสวงหาทางลัดเพื่อให้ได้มาซึ่งสัญชาติของลูกหลานด้วยวิธีการไม่สุจริต ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น (ข้อมูลสนาม)⁴

⁴จากการตรวจสอบความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายของคำว่าการเมืองกับสตรีมอญในชุมชน ผู้วิจัยพบว่าหมายถึงการเมืองที่เป็นทางการหรือการเมืองภาครัฐและประชาชนอันประกอบไปด้วยการมีสิทธิ์ออกเสียงเลือกตั้ง การมีตำแหน่งเป็นกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน การเป็นหัวหน้าคุ้ม รวมทั้งการมีส่วนร่วมอย่างเปิดเผยในกิจกรรมการเคลื่อนไหวทางการเมืองขององค์กรที่มีจุดเน้นด้านอุดมการณ์ชาตินิยมของชาวมอญไม่ว่าจะเป็นพรรคมอญใหม่ (NMSP) หรือสันนิบาตชนชาติมอญ (MUL) เป็นต้น อนึ่ง จากการสอบถามถึงสาเหตุที่ผู้หญิงมอญส่วนใหญ่ในชุมชนไม่มีบทบาทในการเคลื่อนไหวตามอุดมการณ์ชาตินิยมมอญ ผู้ให้ข้อมูลหลักผู้หนึ่งกล่าวว่าหลวงพ่อดุตตะมักจะเตือนสติชาวมอญอยู่เสมอว่า "ให้มีความสงบเสถียรในทางการเมือง" โดยงดการมีส่วนร่วมของตนใน "การต่อสู้เพื่อกู้ชาติมอญ" รวมทั้งไม่สร้างปัญหาใด ๆ อันจะส่งผลต่อสวัสดิภาพของตนเองและครอบครัวจะได้ไม่ถูกจับตามองโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐในระดับท้องถิ่นเพราะมีฉะนั้นอาจจะถูกผลักดันให้กลับไปยังประเทศพม่าก็อาจเป็นได้

มายาคติเกี่ยวกับผู้หญิงมอญ

ผลจากการสังเกตการณ์หรือสอบถามอย่างต่อเนื่องมาเป็นเวลานานที่ชุมชนมอญแห่งนี้ ผู้วิจัยพบว่าถึงแม้ว่าในด้านหนึ่งผู้หญิงมอญในชุมชนแห่งนี้จะมีบทบาทสูงทางด้านเศรษฐกิจ หรือมีความเสมอภาคมากขึ้นระหว่างหญิงชายในสังคมหมู่บ้าน แต่ในขณะเดียวกันก็มีการกดขี่ผู้หญิงซึ่งนับว่าเป็นความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (Structural violence) หรือการเลือกปฏิบัติต่อผู้หญิงอยู่มากมาย เช่น ผู้หญิงหรือสัตว์ต่าง ๆ จะเข้าไปภายในพระอุโบสถไม่ได้เพราะเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมทางพุทธศาสนา ได้แก่ การอุปสมบทพระภิกษุ และการสวดปาติโมกข์ ห้ามผู้หญิงเข้าไปในบริเวณเจดีย์เพราะเคยมีผู้หญิงเข้าไปแล้วถูกฟ้าผ่าตาย ผู้หญิงไม่สามารถอ่านภาษามอญออกเพราะภาษามอญเรียนกันที่วัดและเรียนได้แต่เฉพาะเด็กผู้ชายเท่านั้น และการที่ผู้หญิงมอญต้องทูลนาคหั้นใส่อาหารไว้บนศีรษะ ก็เพราะผ้าขึ้นเป็นสิ่งมีมลทินจะนำความแปดเปื้อนมาสู่อาหาร ถ้านำไปถวายพระสงฆ์ด้วยหัวปิ่นโตกรายผ้าขึ้นไปวัด

ในเรื่องการเรียนภาษามอญในชุมชนมอญวังกะนั้น แต่ดั้งเดิมมาผู้ที่ได้เรียนภาษามอญโดยอัตโนมัติคือเด็กวัดโดยมีพระสงฆ์เป็นผู้สอน ผู้หญิงเข้าไปเรียนหนังสือมอญในวัดไม่ได้เนื่องจากในแนวคิดของผู้ที่นำพุทธศาสนามาตีความในภายหลังมีคำกล่าวที่ว่าสตรีคือศัตรูแห่งพรหมจรรย์ของพระสงฆ์ นั่นคือต้องการจะสื่อความหมายถึงข้อห้ามมิให้พระภิกษุถูกต้องตัวของผู้หญิงโดยตรง ถึงแม้ว่าจะไม่มีการระบุไว้ในพระวินัยโดยชัดเจน ดังนั้นพระภิกษุชาติอื่น ๆ จึงสามารถรับสั่งของโดยตรงจากผู้หญิงได้ (สามเณรธัมมันทา, 2544, น.109) ในขณะที่พระสงฆ์ไทยหรือพระสงฆ์มอญที่ดีเมื่อจะรับของถวายจากผู้หญิงต้องใช้ผ้าวางลงบนพื้นให้ผู้ถวายสิ่งของวางสิ่งของลงบนผ้านั้น

การปิดกั้นโอกาสในการเรียนหนังสือมอญของผู้หญิงนั้น ผู้ให้ข้อมูลหลักคนหนึ่งซึ่งเป็นนักอนุรักษ์วัฒนธรรมมอญอีกโสดหนึ่งด้วยกล่าวว่า ถ้าผู้หญิงมอญอ่านหนังสือมอญออก โอกาสในการอนุรักษ์ภาษามอญในชุมชนก็จะสูงขึ้น เพราะเมื่อผู้หญิงแต่งงานและมีลูกก็จะสามารถสอนให้ลูกรู้จักตัวอักษรมอญได้ตั้งแต่ยังเล็กหรือในวัยก่อนเข้าเรียน (สาวร เสียงทองคำ, สัมภาษณ์) และปัญหาสำคัญที่คนมอญในชุมชนแห่งนี้กำลังประสบอยู่ก็คือถึงแม้จะใช้ภาษามอญในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันภายในครอบครัว ที่วัด ที่ตลาด หรือตามสถานที่ต่าง ๆ ในชุมชนก็ตาม ระดับของคำศัพท์ที่ใช้จะเป็นศัพท์พื้น ๆ ที่ใช้สื่อสารกันในชีวิตประจำวันเสียเป็นส่วนใหญ่ ศัพท์ยากหรือคำที่มีความหมายลึกซึ้งจะไม่มีใครเข้าใจจึงไม่สามารถนำมาใช้สื่อความหมายได้ เฉพาะอย่างยิ่งชาวมอญในรุ่นที่ 3 (อรัญญา เจริญหงษา, สัมภาษณ์)

อนึ่ง ภาพที่นับว่าชินตาสำหรับชาวบ้านมอญวังกะคือผู้หญิงทั้งเด็กและผู้ใหญ่มักจะ ทุนภาชนะประเภททาละมั่งใส่ผัก ปลาหรืออาหารสดหรืออาหารปรุงสำเร็จ เช่น ห่อหมก หรือขนม ไปขายที่ตลาดเช้าหรือซื้ออาหารสดดังกล่าวจากตลาดเช้าเดินกลับบ้าน ซึ่งแลดูเป็นสิ่งที่แปลกตา สำหรับอาคันตุกะผู้มาท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมที่ชุมชนมอญชายแดนไทย-พม่าแห่งนี้ และจะรู้สึก ว่าแปลกมากยิ่งขึ้นเมื่อชาวมอญ “ขึ้นวัด” ในช่วงเทศกาลสำคัญในพุทธศาสนาอันได้แก่วัน สงกรานต์ วันเข้าพรรษา วันออกพรรษา หรือวันวิสาขบูชา เนื่องจากชาวมอญในหมู่บ้านจะ พร้อมใจไปทำบุญร่วมกันที่วัดวงกัเวการาม ผู้หญิงที่บ้านตั้งอยู่ในรัศมีไม่ไกลจากวัดมากนัก ที่ อยู่ในวัยสาวรุ่นไปจนถึงวัยสาวใหญ่ซึ่งแต่งกายอย่างงดงามตามประเพณีมอญเป็นผู้ทุนสำหรับ อาหารไว้บนศีรษะแล้วเดินเป็นทิวแถวเพื่อทยอยกันนำภัตตาหารไปถวายแก่พระภิกษุ และไป “ส่งข้าว” ให้แก่ญาติผู้ใหญ่ซึ่งอาจจะเป็मारดาบิดา พี่ป้า น้าอา ตลอดจนปู่ย่า ตายายซึ่งไปนอน จำศีลอยู่ที่วัด โดยมีเด็ก ๆ ทั้งหญิงและชายทำหน้าที่แบกเครื่องนอนอันประกอบด้วยเสื่อ หมอน และผ้าห่มที่ม้วนรวมกันไว้อย่างเรียบร้อยเพื่อนำไปส่งให้ญาติผู้ใหญ่พร้อมกับสำหรับอาหารภายใน บริเวณศาลาหลังใหญ่ที่ผู้ถือศีลพักรวมกันแต่มีการแยกพื้นที่ (space) ระหว่างหญิงชายอย่าง ชัดเจน กล่าวคือส่วนที่พักของผู้ชายจะอยู่ด้านหน้าสุดของศาลาใกล้กับพระประธานและที่นั่งฉัน อาหารของพระสงฆ์มากกว่าส่วนที่จัดไว้ให้แก่ผู้หญิง เมื่อไปถึงที่ศาลาก็จะถึงเวลาถวายภัตตาหาร เพลแก่พระภิกษุ

หลังจากนั้นผู้เฒ่าผู้แก่ก็จะรับศีลรับพรจากพระสงฆ์ ต่อจากนั้นลูกหลานก็จะคอย ปรงนิบัติญาติผู้ใหญ่ของตนในขณะที่รับประทานอาหารทั้งคาว หวาน รวมทั้งผลไม้ซึ่งปอกเปลือก และจัดเป็นคำ ๆ อย่างปราณีตบรรจงเหมือนจะประกวดประชันกันอยู่ในที่ถึงความเป็นแม่บ้าน แม่เรือนของลูกสาวหรือหลานสาว เมื่อญาติผู้ใหญ่รับประทานเสร็จแล้วลูกหลานก็จะ จัดเตรียมน้ำชา น้ำเปล่าหรือเครื่องดื่มให้ดื่มก็เป็นอันเสร็จพิธี หลังจากนั้นลูกหลานก็เตรียมเก็บ สำหรับกลับบ้าน แต่ก่อนที่จะลากลับก็จะกราบमारดาบิดาหรือญาติผู้ใหญ่ด้วยวิธีการเช่นเดียวกับ การกราบพระสงฆ์ ซึ่งเมื่อถึงตอนนี้मारดาบิดาหรือญาติผู้ใหญ่ก็จะให้ศีลให้พรแก่ลูกหลาน

ต่อจากนั้นลูกหลานจึงทุนสำหรับอาหารไว้บนศีรษะแล้วเดินกลับลงจากวัดไป ส่วน ผู้เฒ่าผู้แก่ที่มาจำศีลก็อาจจะแยกย้ายกันไปช่วยงานภายในวัด เช่น ผู้หญิงก็อาจจะไปช่วย ล้างจาน ชามและกระโถนซึ่งเป็นภาชนะที่พระสงฆ์ใช้ในขณะฉันเพล เก็บกวาดลานวัด ทบทวน

บทสวดมนต์กับเพื่อนที่มาถือศีลด้วยกัน จัดเตรียมดอกไม้ธูปเทียนเพื่อการ “ตักบาตรดอกไม้” ในตอนบ่าย หรือตอนเย็นหลังคุยกันอย่างมีความสุข เป็นต้น⁵

สาเหตุที่ผู้หญิงมอญต้องทนแดดหรือภาชนะใส่อาหารไว้บนศีรษะเมื่อนำภัตตาหารไปถวายพระที่วัดหรือ “ส่งข้าว” ให้แก่ญาติผู้ใหญ่ที่ไปนอนวัด เนื่องมาจากความเชื่อของชาวมอญที่ว่าผ้าชิ้นผู้หญิงเป็นของต่ำ ดังนั้นถ้านำอาหารใส่ปิ่นโตแล้วหิ้วไประดับของปิ่นโตที่หิ้วจะอยู่ในระดับเดียวกันกับชายผ้าชิ้นของผู้หญิง เรียกได้ว่าเป็น “อาหารชายผ้าชิ้น” (มาลี ปุณณะการี, สัมภาษณ์) ดังนั้นเมื่อถึงคราวที่ผู้หญิงแต่ละกลุ่มในหมู่บ้านมีเวรทำอาหารถวายพระที่วัดวังกวีเวการามซึ่งจะเวียนมาเดือนต่อหนึ่งครั้ง ในแต่ละเวรต้องรับผิดชอบทำอาหารถวายพระสงฆ์ทั้งอาหารมือเช้าและอาหารมือเพล เมื่อจะนำอาหารจากบ้านไปวัดแม่บ้านก็จะนำอาหารคาวหวานใส่หม้อแขกหลายใบแล้วนำหม้อที่มีขนาดเล็กวางซ้อนบนหม้อใบใหญ่ที่อยู่ชั้นล่างแล้วนำไปทูนไว้บนศีรษะโดยมีผ้าขนหนูขดเป็นวงกลมรองไว้เป็นฐานล่าง เพื่อรักษาภาชนะสมดุลในยามเคลื่อนไหวสิ่งของจะได้ไม่ร่วงหล่นลงมาจากศีรษะ

จากการสอบถาม เด็กผู้หญิงรุ่นหลัง ๆ ก็ยังได้รับการฝึกหัดให้ทูนภาชนะไว้บนศีรษะ แต่จากการสังเกตจะพบว่าผู้หญิงที่วัยต่ำกว่า 25 ปี ลงมาไม่ค่อยถนัดในการทูนสัมภาระไว้บนศีรษะแล้วเดินไปวัด ซึ่งต่างจากผู้หญิงที่มีวัยประมาณ 30 ปีขึ้นไปยังทำได้อย่างถนัดดีและเดินอย่างคล่องแคล่ว

มายาคติต่าง ๆ เกี่ยวกับผู้หญิงมอญดังที่กล่าวมาข้างต้นล้วนแล้วแต่เกี่ยวข้องกับ ความรังเกียจที่สื่อความถึงความกลัวของผู้ชายที่มีต่อสิ่งที่ขับออกมาจากร่างกายหรือ ข้าวของเครื่องใช้ของผู้หญิง โดยเฉพาะอย่างยิ่งผ้าชิ้นซึ่งถือว่าเป็นของต่ำ ความกลัวดังกล่าวของผู้ชายมีลักษณะเป็นสากลสามารถพบได้ในหลาย ๆ วัฒนธรรม ทั้งนี้ผ้าชิ้นมีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับโลหิตประจำเดือนของผู้หญิงซึ่งเชื่อกันว่าชายผู้มีความผิดบาปจะได้สัมผัสกับสิ่งต่าง ๆ ดังกล่าวแล้วความศักดิ์สิทธิ์ของเวทมนต์คาถาอาจจะเสื่อมลงไปได้ ดังที่ปรากฏในตำนานเกี่ยวกับพระนางจามเทวีกษัตริย์มอญแห่งหริภุญไชยผู้ทรงใช้กุศโลบายหลีกเลียงการอภิเษกกับขุนวิรังคะกษัตริย์ลัวะ เนื่องมาจากพระนางทรงเกรงว่าจะต้องสูญเสียอาณาจักรหริภุญไชยให้แก่กษัตริย์พื้นเมืององค์นี้ จึงทรงนำเส้นด้ายจากภูษาทรง (ผ้าชิ้น) ของพระนางเองมาทอเป็นผ้าโพกศีรษะถวายแก่ขุนวิรังคะ ในที่สุดขุนวิรังคะจึงไม่สามารถพุงเสนา (ແຮ່ນ) ให้มาตกในเมือง

⁵ สังเกตอย่างมีส่วนร่วมในการทำบุญเนื่องในวันเข้าพรรษาที่วัดวังกวีเวการาม เมื่อเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2547 และ 2548.

หริภุญไชยได้เพื่อที่จะได้เสกสมรสกับพระนางจามเทวีและเข้าครอบครองอาณาจักรแห่งนั้นได้ (Van Esterick, 2000, p. 79)

ความเรียงดังกล่าวที่มีต่อประจำเดือนและผ้าชิ้นของผู้หญิงนั้นสามเนริัมมันทา (2544, น. 111-112) กล่าวว่าสืบเนื่องมาจากความเข้าใจเดิม ที่ถือว่าผู้หญิงนั้นมีความสกปรกทางศาสนา ความเชื่อนี้สืบเนื่องมาจากวัฒนธรรมอินเดียซึ่งถือว่าผู้หญิงสกปรกทางศาสนาเพราะมีประจำเดือน แต่ถ้ามองในอีกด้านหนึ่ง ประจำเดือนของผู้หญิงมีอิทธิฤทธิ์ต่าง ๆ มากมายสามารถล้างความศักดิ์สิทธิ์ทางไสยศาสตร์ลงได้ กล่าวได้ว่าโดยธรรมชาติแล้วผู้หญิงมีพลังแฝง มีอำนาจทางธรรมชาติที่เหนือกว่าบุรุษเพศ เพราะว่าบรรดาผู้ที่เล่นคาถาอาคมหรือไสยศาสตร์ทั้งหลายไม่สามารถเอาชนะพลังของผู้หญิงเวลามีประจำเดือนได้ ผู้ชายเจ้าของประเพณีจึงต้องกำหนดว่าผู้หญิงนั้นเป็นเพศสกปรก การมีประจำเดือนของผู้หญิงศาสนาฮินดูถือว่าเป็นเรื่องสกปรกทางศาสนา ระหว่างที่ผู้หญิงมีประจำเดือนจะไม่สามารถทำกิจกรรมหลายอย่างได้ เช่น ในประเทศไทยเอง เมื่อมีการทำข้าวหมากมักมีการห้ามมิให้ผู้หญิงมีประจำเดือนเข้าไปใกล้หรือแตะต้องภาชนะที่กำลังใช้ในการทำข้าวหมาก เป็นต้น ความเชื่อดังกล่าวเป็นของอินเดียที่ไม่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาเลยแม้แต่น้อย แต่ชาวพุทธได้รับอคติที่มีต่อผู้หญิงเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมของตนอย่างเต็มรูปแบบ รวมทั้งชาวมอญและชาวพม่า ซึ่งได้รับอิทธิพลจากอินเดียทั้งฮินดูและพุทธศาสนา

อุดมการณ์เหย้าเรือนและสตรีมอญ

ค่านิยมของครอบครัวมอญไม่ได้แตกต่างไปจากค่านิยมของครอบครัวไทยโดยทั่วไปเท่าใดนัก กล่าวคือผู้หญิงถูกคาดหวังว่าต้องมีความเป็นแม่บ้านแม่เรือน ประณินบัณฑิตามีรายงานว่า เป็นบิดาของตน แนวคิดดังกล่าวได้แฝงอยู่ในนิทานมอญที่คนรุ่นพ่อ รุ่นแม่เล่าให้ลูกซึ่งปัจจุบันนี้มีอายุรวม 50 ปี ฟังก่อนเข้านอนเพื่อเป็นการปลูกฝังบทบาทหน้าที่หญิงชายตั้งแต่ยังเล็ก แต่เด็กผู้หญิงมอญในรุ่นหลังส่วนใหญ่ไม่ได้รับการปลูกฝังในเรื่อง "อุดมการณ์เหย้าเรือน" เหมือนเช่นผู้หญิงในรุ่นแม่ รุ่นย่าหรือรุ่นยายของพวกเธอโดยผ่านนิทานปรัมปราอีกต่อไปเนื่องจากในทัศนะของคนในชุมชนปัจจุบันนี้นิทานดังกล่าวกลายเป็นเรื่องพื้นสมัย

ดังนั้นผู้หญิงมอญรุ่นย่า รุ่นยายในหมู่บ้านแห่งนี้จึงดำเนินชีวิตตามที่ได้รับการปลูกฝังมาทุกประการ นับตั้งแต่ประสูติตนเป็นลูกสาวที่ดี เป็นภรรยาที่ประณินบัณฑิตามีอย่างไม่ขาดตกบกพร่องและเป็นแม่ที่อุ้มชูดูแลอบรมสั่งสอนและส่งทอดความเป็นมอญไปสู่ลูก ๆ นั้นก็

หมายความว่าผู้หญิงที่สามารถทำหน้าที่ได้อย่างสมบูรณ์ก็เมื่อมีผู้สามีเป็นผู้หาเลี้ยง ซึ่งอาชีพหลักของชาวมอญในชุมชนแห่งนี้ก่อนการสร้างอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์คือการเกษตรกรรม โดยมีการทำประมงและการหาของป่าเพื่อเสริมอาชีพหลัก แรงงานในไร่นาจักมาจากสมาชิกภายในครอบครัว ดังนั้นถ้าภรรยาต้องเลี้ยงดูลูก ๆ ที่ยังเล็กก็ต้องทิ้งภาระเรื่องการทำมาหากินให้แก่สามี ในขณะที่เดียวกันภรรยาก็อาจจะค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ ประเภทกะปิ น้ำปลาอยู่กับบ้าน หรือทอดผ้าเพื่อไว้ใช้ภายในครอบครัวเมื่อว่างมือจากงานบ้าน หรือเมื่อลูกนอนหลับในตอนกลางวัน เป็นต้น และเนื่องจากเป็นสังคมเกษตรกรรมแรงงานจึงเป็นสิ่งสำคัญ ครอบครัวที่มีฐานะดีอาจจะว่าจ้างให้คนมาช่วยงานในไร่ ในนา

ชาวมอญในสมัยนั้นจึงนิยมมีลูกหลายคนเพื่อให้ช่วยงานของครอบครัวเมื่อโตขึ้น และอาจได้แรงงานจากผู้ที่จะมาเป็นเขยอีกด้วย เนื่องจากคนมอญแต่ดั้งเดิมมีธรรมเนียมที่ว่าหลังจากแต่งงานฝ่ายชายจะไปอยู่บ้านของฝ่ายหญิง (Matrilocal) เป็นเวลาประมาณ 2-3 ปี จึงแยกออกไปตั้งบ้านเรือนอยู่ต่างหาก แต่อยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับบ้านของพ่อตาแม่ยายนั่นเอง ซึ่งข้อดีของการสร้างบ้านเรือนอยู่ในที่ดินของฝ่ายหญิงจะทำให้ฝ่ายชายมีความเกรงใจไม่กล้าใช้ความรุนแรงกับภรรยาเมื่อมีความขัดแย้งเกิดขึ้นระหว่างกัน (Bonvillain, 2001, pp. 31, 93) ส่วนข้อดีของฝ่ายภรณาก็คือมีความอบอุ่นใจที่ได้อยู่ใกล้กับมารดา บิดาตลอดจนญาติพี่น้องของตนซึ่งจะมีส่วนช่วยเหลืออย่างสำคัญเมื่อตั้งครุภัก คลอดลูก อยู่ไฟ ตลอดจนการอภิบาลทารก

จากการสอบถามผู้หญิงมอญในชุมชนที่มีอายุประมาณกว่าห้าสิบปีขึ้นไป ที่เคยตั้งครุภักและคลอดลูกแล้วแต่เคยอยู่ไฟตามวิธีของคนมอญมาแล้วทั้งสิ้นซึ่งถึงแม้ว่าจะมีญาติผู้ใหญ่ฝ่ายหญิงมาคอยดูแล แต่น้ำที่หลักในการหาฟืนและประคบประหงมภรรยาซึ่งกำลังอยู่ไฟกลายเป็นความรับผิดชอบโดยตรงของผู้เป็นสามี นับตั้งแต่การเตรียมการก่อนที่ภรรยาจะคลอดลูก ด้วยการไปเลือกโค่นต้นไม้ที่มีความหมายที่ดีเพื่อนำมาใช้ทำฟืนเมื่ออายุครรภ์ได้ 7 เดือนและ 9 เดือนตามลำดับ การเผาก่อนหินให้ร้อนแล้วนำไปแช่น้ำเพื่อไม่ให้ร้อนจนเกินไป ใช้ผ้าพันแล้วนำไปวางบนหน้าท้อง ด้านมและบั้นเอนของภรรยา เพราะเชื่อกันว่าจะทำให้น้ำนมสุกเมื่อลูกดื่มมแม่ท้องจะได้ไม่เสีย และทำให้มดลูกเข้าอู่ได้เร็วขึ้น ตัวของผู้เป็นแม่จะได้ไม่มีอาการเลือดทำเมื่อมีอายุมากขึ้น (มาลี ปุณณะการี, สัมภาษณ์)

นอกจากนี้ ยังมีการควบคุมในเรื่องอาหารการกินของสตรีอยู่ไฟหลังคลอด ไม่ให้รับประทานของแสลงตามความเชื่อดั้งเดิมของคนมอญ สตรีมอญที่เคยอยู่ไฟเหล่านี้กล่าวว่าในช่วงเวลาดังกล่าวรู้สึกมีความสุขความสบายมากเป็นพิเศษ เพราะได้รับการดูแลเอาใจใส่จากสามี ทั้งนี้อาจสืบเนื่องมาจากความเชื่อที่ปลูกฝังมาในสังคมมอญในเรื่องของการครองเรือนที่ว่า

สามีและภรรยาที่มีความสำคัญเสมอกัน เช่น สามีต้องไปออกรเรือออกแพเพื่อค้าขายซึ่งเป็นการเสี่ยงอันตรายทางน้ำก็เหมือนกับผู้เป็นภรรยาต้องเสี่ยงชีวิตเมื่อคลอดลูก ดังนั้นทั้งสองฝ่ายจึงควรเห็นอกเห็นใจกัน (ออก ปาย วงศ์รามัญ, สัมภาษณ์) แต่สิ่งที่ผู้หญิงซึ่งเคยมีประสบการณ์ในการอยู่ไฟรู้สึกวาทรมานที่สุดก็คือการเข้ากระโจมอบตัวตามกรรมวิธีพื้นบ้าน เผชิญกับความร้อนในการอบตัวตามกรรมวิธีโบราณดังที่กล่าวมาข้างต้น ความทุกข์ทรมานที่แม่ได้รับการจากการอุ้มท้อง การคลอดตลอดจนการอยู่ไฟเมื่อมีลูกไม่ว่าลูกสาวหรือลูกชายจะได้รับการชดเชยหรือทดแทนเมื่อลูกแสดงถึงความสำนึกในบุญคุณของมารดา สำหรับลูกชายคือการอุปสมบทเป็นพระภิกษุเมื่อถึงวัยครบบวช ส่วนลูกสาวเมื่อโตขึ้นก็จะรับภาระในการเลี้ยงดูมารดาบิดาในยามชรา

อย่างไรก็ดี ผู้หญิงมอญในรุ่นหลัง ๆ ที่หมู่บ้านแห่งนี้นิยมไปคลอดลูกที่โรงพยาบาลประจำอำเภอและโรงพยาบาลเอกชนมากกว่า และใช้วิธีรับประทานยาแผนใหม่แทนการอยู่ไฟ แต่เมื่ออยู่ที่หมู่บ้านเก่าการคมนาคมไม่สะดวก รถราก็ไม่มี ถ้าจะไปคลอดลูกที่โรงพยาบาลคริสเตียนห้วยมาลัยก็ต้องข้ามแม่น้ำไป ผู้หญิงมอญก็เลยคลอดลูกที่บ้านโดยมีหมอดำแยเป็นผู้ทำคลอดให้ แต่ผู้หญิงที่ตั้งครรภ์แล้วได้ลูกแฝดไม่สามารถคลอดกับหมอดำแยได้ต้องไปคลอดที่โรงพยาบาล ปัจจุบันนี้เมื่อย้ายมาอยู่ที่หมู่บ้านใหม่ผู้หญิงที่ครอบครัวมีฐานะยากจนก็ยังคลอดลูกกับหมอดำแยในหมู่บ้าน ความเคลือบแคลงใจที่มีต่อองค์ความรู้ทางด้านสูติเวชแผนใหม่ได้สะท้อนออกมาจากทัศนะของผู้ให้ข้อมูลหลักซึ่งเล่ากรณีตัวอย่างให้ผู้วิจัยฟังเกี่ยวกับหญิงท้องแก่คนหนึ่งไปคลอดลูกที่โรงพยาบาล แต่แพทย์บอกว่าจะครบกำหนดคลอดในสัปดาห์ถัดไปให้กลับบ้านไปก่อน เธอจึงเดินกลับบ้านโดยเดินข้ามสะพานไป แล้วเกิดอาการเจ็บท้องคลอดอย่างกะทันหันที่กลางสะพานญาติเลยต้องนำตัวส่งโรงพยาบาลอย่างฉุกเฉิน หัก ดังนั้นเธอจึงลงข้อสรุปเกี่ยวกับการคลอดลูกแผนใหม่ที่โรงพยาบาลว่า “เชื่อใจไม่ได้หรอกหมอเดี๋ยวนี้ ดีไม่ดีเดี๋ยวก็จะผ่า (เพื่อนำเอาทารกออกจากครรภ์มารดา) เอา”

นอกจากนี้ ยังมีการท้าทายองค์ความรู้ในด้านสูติเวชกรรมแผนใหม่โดยหญิงชาวบ้านผู้ขาดองค์ความรู้แบบสมัยใหม่ในศาสตร์ดังกล่าวเมื่อนำมาตรฐานทางด้านการแพทย์ในสังคมแบบชายเป็นใหญ่ (Patriarchy) ซึ่ง “นำเข้า” จากสังคมตะวันตกเข้ามาเป็นเครื่องชี้วัด⁶ มีผู้หญิงท้องแก่อีกคนหนึ่งไปคลอดลูกที่โรงพยาบาลแห่งหนึ่งแต่ทารกหมุนตัวอยู่ใน

⁶ ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 15 -16 ของทวีปยุโรปซึ่งจัดว่าเป็นยุคแห่งการล่าแม่มด (witch-hunts) มีผลทำให้หญิงผู้ที่มีความรู้แบบพื้นบ้านในการรักษาโรค (healers) ซึ่งกินความถึงการทำหน้าที่หมอดำแยคลอดกลางบ้าน (midwifery) ถูกแพทย์และศาสนจักรกล่าวหาว่าเป็นแม่มด

ทำขบวนการมารดาแพทย์จึงบอกว่าต้องผ่าเพื่อเอาทารกออก แต่หมอตำแยที่ไปด้วยบอกว่าจะทำคลอดเองแล้วใช้วิธีนวดให้ทารกหมุนตัวอยู่ในท่าตรงก็เลยคลอดออกมาด้วยวิธีธรรมชาติได้ในที่สุด (ผู้ให้ข้อมูลหลักใช้คำพูดว่า “เด็กมีทางออกของเด็กเอง”) แล้วเธอก็ลงท้ายเรื่องเล่าของเธอว่า “ทางนั้น (ที่โรงพยาบาล) เขาก็ไม่ทำอะไรให้นอนรอคลอด นอนเบ่ง (ลูก) เอง ไม่ใช่อย่างนั้นจะทำให้ (ทั้งลูกและแม่) ตายทั้งกลม คนมอญเขาไม่ใช่อย่างนั้น” เธอยังได้ทบทวนเกี่ยวกับประสบการณ์ตรงของเธอว่าในการคลอดลูกสาวคนแรกกับหมอตำแยที่บ้านเนื่องจากเป็นครรภ์แรกหรือที่เรียกว่า “ท้องสาว” ต้องมีคนมาช่วยดันให้ลูกคลอดออกมาถึงสี่คนด้วยกัน แต่เมื่อคลอดลูกสาวคนที่สองมีคนช่วยแค่เพียงสองคนเท่านั้น คนหนึ่งเป็นเพื่อนบ้านส่วนอีกคนหนึ่งก็คือหมอตำแยประจำหมู่บ้านนั่นเอง

อนึ่ง ถึงแม้ว่าสังคมของคนมอญจะเป็นสังคมที่ให้ความสำคัญแก่ญาติทั้งทางฝ่ายบิดาและมารดา แต่ก็ยังเป็นสังคมที่ให้ความสำคัญแก่ลูกชายซึ่งจะเป็นผู้สืบทอดการนับถือผีบรรพชนทางสายบิดาเช่นเดียวกับชาวจีน โดยที่ลูกสาวเมื่อออกเรือนไปแล้วก็ต้องเปลี่ยนไปนับถือผีของฝ่ายสามี ถึงแม้ว่าจะสามารถเข้าร่วมพิธีไหว้ผีในครอบครัวเดิมของตนได้แต่มีฐานะคล้ายแขกคนหนึ่งเท่านั้น และเนื่องจากชาวมอญก็เช่นเดียวกับชาวพม่าซึ่งไม่มีนามสกุล ดังนั้นการนับถือผีตระกูลจึงเป็นเสมือนนามสกุลของชาวมอญนั่นเอง

นอกจากนี้ จากการสังเกตเรื่องการจัดแบ่งพื้นที่ในบ้านของชาวมอญซึ่งนิยมบ้านที่มีห้องโถงโล่งตลอดถึงกันทั้งหลัง แต่จะมีการกั้นห้องไว้อย่างเป็นสัดส่วน ที่สำคัญได้แก่ห้องนอนของมารดาบิดาซึ่งเป็นห้องที่อยู่ของหิ้งผีและเส้าผี และมีห้องนอนของลูกสาวอยู่ติดกับห้องนอน

และถูกเผาทั้งเป็น หลังจากที่ได้รับสารภาพแบบจำยอม เนื่องจากถูกรุมานด้วยเครื่องมือที่ใช้ในการพิสูจน์แม่มด ประมาณว่าในทวีปยุโรปในยุคนั้นมีผู้ถูกสังหารในข้อหาว่าเป็นแม่มดจำนวนหลายล้านคน 85 % ของผู้ที่ตกเป็นเหยื่อคือผู้หญิง แต่ถึงกระนั้นความนิยมในการคลอดลูกกับหมอตำแยก็ยังคงมีอยู่ในยุโรปและสหรัฐอเมริกา และค่อยเสื่อมความนิยมลงไปในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เนื่องจากแพทย์ได้รวมตัวกันจัดตั้งองค์กรวิชาชีพของตนขึ้นมาและพยายามที่จะกำจัดคู่แข่งซึ่งหมอตำแยได้ตกเป็นแพะรับบาป ในสายตาของแพทย์แผนใหม่หมอตำแยโง่เขลาไร้ความสามารถ และสกปรก ทั้งยังมีการให้เหตุผลในการเบียดขับหมอตำแยออกจากความเป็นวิชาชีพว่าสืบเนื่องมาจากความแตกต่างทางด้านสติปัญญาและอารมณ์ระหว่างเพศชายและเพศหญิง (Bonvillain, 2001, pp. 246-247)

ของมารดาบิดา ส่วนลูกขายนั่นอาจจะนอนรวมกันในห้องโถงหรือที่ใด ๆ ก็ได้ในบ้าน และเมื่อลูกสาวแต่งงานก็จะมีการกันห้องให้เป็นสัดส่วนแก่คู่แต่งงานใหม่

การแต่งงานของผู้หญิงมอญถ้าเป็นครั้งที่สองไม่ต้องทำพิธีแต่งงาน และอาจจะมีปัญหาเรื่องการเปลี่ยนไปนับถือผีตามสามีใหม่ถ้าสามีใหม่เป็นคนมอญที่นับถือผีตระกูล ทั้งนี้ถ้าสามีมาอยู่บ้านภรรยาจะไม่สามารถนำผีตระกูลของตนมาด้วย เพราะพ่อของฝ่ายหญิงมีหิ้งผีอยู่ในบ้านแล้ว และผู้เป็นชายจะเข้าไปในห้องที่มีหิ้งผีในบ้านพ่อตาไม่ได้โดยเด็ดขาด คนในบ้านจะมีอันเป็นไปโดยหาสาเหตุไม่ได้ เช่น เจ็บป่วยอย่างกะทันหันหรือประสบอุบัติเหตุ เป็นต้น หรือในบางครอบครัวที่สามีเสียชีวิตและลูกชายก็ยังไม่สามารถประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับการไหว้ผีได้ ก็จะมีการยกหิ้งผีตระกูลไปปลูกไว้เป็นศาลเล็ก ๆ กลางแจ้งที่อยู่ในเขตรั้วของบ้าน จนกระทั่งลูกชายที่จะเป็นผู้รับสืบทอดผีตระกูลโตเป็นผู้ใหญ่และมีบ้านของตนเองจึงจะเชิญผีตระกูลเข้าไปอยู่ที่หิ้งผีหรือเสาผีในบ้านและรื้อศาลเก่าทิ้งไป (อรวรรณ ทับสกุล, 2547, น. 153; ชะหง่วย ศิริธน, สัมภาษณ์)

นอกจากนี้ การมีสถานภาพเป็นผู้พลัดถิ่นของชาวมอญในหมู่บ้านเมื่อฝ่ายสามีลงไปทำงานในกรุงเทพมหานคร สมุทรสาครหรือในต่างจังหวัดอาจส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์ภายในครอบครัว ทำให้สามีภรรยาต้องเลิกร้างกันไป เฉพาะอย่างยิ่งครอบครัวที่แยกกันอยู่ เพราะสามีไปมีภรรยาใหม่หรือทำตัวหายสาบสูญไป ผู้เป็นภรรยาซึ่งอาศัยอยู่ในหมู่บ้านก็ไม่สามารถติดต่อกับสามีของตนได้ก็ต้องเลิกร้างกันไปโดยปริยายทั้ง ๆ ที่ไม่ทราบข่าวคราวว่าสามีของตนเป็นตายร้ายดีประการใด และในการแต่งงานนั้นเป็นการแต่งงานที่ไม่มีการจดทะเบียนสมรส ดังนั้นภาระในการเลี้ยงดูลูกจึงตกเป็นของผู้หญิงแต่เพียงฝ่ายเดียว หรือในกรณีที่มีสามีเป็นคนไทยบางคนก็อาศัยความเสียเปรียบของภรรยาผู้ไร้สัญชาติและไม่มีความรู้เกี่ยวกับกฎหมายไทยเอารัดเอาเปรียบฝ่ายหญิง เช่น หญิงมอญผู้หนึ่งซึ่งก่อนที่จะมีการก่อสร้างอ่างเก็บน้ำเขื่อนวชิราลงกรณ์เคยมีฐานะแบบผู้มีอันจะกินมาก่อน เนื่องจากครอบครัวเดิมของตนมีเรือกลสวน ไร่นาซึ่งได้มาด้วยการจับจองจำนวนนับร้อยไร่ มีวัว มีควายจำนวนมากมาย ประกอบกับการทำเกษตรกรรมในสมัยนั้นประสบผลสำเร็จ มีการนำผลผลิตส่วนเกินไปขายจนมีฐานะมั่งคั่ง บิดาสามารถซื้อรถบรรทุกขนาดเล็กหรือปิกอัพไว้ให้ลูกเขยรับจ้างขนส่งผลผลิตทางด้านเกษตรกรรมภายในหมู่บ้าน

ต่อมาเมื่อมีการจ่ายค่าเวนคืนจากการไฟฟ้าฝ่ายผลิต (กฟผ.) เป็นเงินหลายแสนบาท เนื่องจากสมาชิกคนอื่น ๆ ในบ้านไม่มีผู้ใดมีสัญชาติไทยนอกจากสามีของเธอ ๆ จึงให้สามีเป็นผู้ดำเนินการติดต่อกับทางกฟผ. เพื่อขอรับเงินในจำนวนดังกล่าว แต่เมื่อได้เงินมาแล้วสามีของเธอก็หนีไปพร้อมกับเงินก้อนนั้นซึ่งเธอบอกว่าครอบครัวของเธอแทบจะสิ้นเนื้อประดาตัว และทำให้

เธอแทบจะกลายเป็นบ้าเพราะสงสารมารดาบิดาของตนที่ถูกสามีของเธอโกงเงินไป เธอจึงไปตามหาสามีที่บ้านเก่าของเขาในอำเภอหนึ่งของจังหวัดกาญจนบุรีทั้ง ๆ ที่มารดาหัดทานไว้แล้วแต่ก็ไม่เป็นผล และเธอเองก็ตามหาตัวของเขาไม่พบ แต่เคราะห์บุญที่เขาไม่นำรถยนต์ไปด้วยเธอจึงนำมาขายเป็นทุนรอนในการเลี้ยงชีพ และพยายามตั้งตัวใหม่ด้วยการค้าขายซึ่งก็ประสบผลสำเร็จในระดับหนึ่งมาจนถึงทุกวันนี้ แต่เธอก็ออกตัวว่าก็แค่พออยู่พอกินเท่านั้น ในเรื่องของการครองเรือน ครั้นนั้นหลังจากที่สามีคนแรกหายสาบสูญไปเป็นเวลาสองปี เธอจึงมีสามีใหม่ซึ่งเป็นคนไทยและมีลูกชายสองคน ต่อมาก็แยกทางกับสามีคนที่สองและเลี้ยงดูลูกโดยลำพัง ดังนั้นลูก ๆ ของเธอจึงถือสัญชาติไทยตามบิดาจึงไม่มีปัญหาเหมือนเด็กส่วนใหญ่ในชุมชนที่ได้รับผลกระทบจากการไม่ได้สัญชาติไทย (มะวิน (นามสมมุติ), สัมภาษณ์)

การเมืองเรื่องอัตลักษณ์ของสตรีมอญและปฏิสัมพันธ์กับคนต่างกลุ่มชาติพันธุ์

ก่อนที่จะกล่าวถึงประเด็นนี้ในรายละเอียด ผู้วิจัยใคร่จะกล่าวถึงคำนิยามของคำว่าอัตลักษณ์และการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ในเชิงทฤษฎี เพื่อนำมาร่วมวิเคราะห์การเคลื่อนไหวอย่างไม่เป็นทางการของสตรีมอญในการเปิดพื้นที่ให้แก่ตนเอง ซึ่งเป็นความพยายามในการต่อรอง ทำลาย และประนีประนอมกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่แวดล้อม

อัตลักษณ์

Gordon Marshall (1998, p. 293) ให้คำอธิบายเกี่ยวกับมโนทัศน์อัตลักษณ์ว่า ถึงแม้ว่าคำว่าอัตลักษณ์จะมีความเป็นมาทางประวัติศาสตร์อันยาวนาน โดยกลายมาจากรากศัพท์ในภาษกรีกว่า *idem* ที่บ่งนัยถึงความเหมือนและความต่อเนื่อง แต่ยังไม่เป็นที่นิยมใช้กันอย่างแพร่หลายจนกระทั่งถึงศตวรรษที่ 20 นอกจากนี้ มโนทัศน์อัตลักษณ์มักจะควบคู่ไปกับมโนทัศน์อำนาจ การให้นิยามทางด้านความหมาย หรือการสร้างภาพเพื่อใช้แทนความจริง อัตลักษณ์เป็นความเชื่อมต่อนระหว่างสองชั่ว คือ “ความเป็นปัจเจก” ซึ่งมีความเชื่อมโยงและสัมพันธ์กับสังคม (Social Aspect) ในขณะที่อีกชั่วหนึ่งก็เกี่ยวข้องกับมิติภายในของปัจเจกในด้านอารมณ์ความรู้สึกนึกคิด เนื่องจากมนุษย์ให้ความหมายหรือเปลี่ยนแปลงความหมายเกี่ยวกับตนเองในกระบวนการมีปฏิสัมพันธ์กับโลก (Psychological and Subjective Aspect) ปริมาณของอัตลักษณ์และความเป็นองค์ประธาน (Subjectivity) ซ้อนทับกันอยู่ ได้มีการแบ่งอัตลักษณ์ออกเป็น 2 ระดับ คือ อัตลักษณ์ส่วนบุคคล (Personal Identity) และอัตลักษณ์ทางสังคม (Social Identity) (อภิญญา เพ็ญฟูสกุล, 2546, น. 1,6)

Erving Goffman (1963) ได้แยกความแตกต่างระหว่างอัตลักษณ์ส่วนบุคคลออกเป็น Ego Identity เมื่อหมายถึงความรู้สึกที่ปัจเจกมีต่อตนเอง และ Personal Identity ซึ่งหมายถึงภาพของปัจเจกในสายตาของผู้อื่น ส่วนอัตลักษณ์ทางสังคม (Social Identity) คือสถานภาพทางสังคม อาทิเช่น อาชีพ ชนชั้น เพศ ชาติพันธุ์ หรือศาสนา เป็นต้น

อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยเห็นว่าคำนิยามเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของ Elizabeth Higginbotham และ Margaret L. Andersen มีความกระชับรัดและกินความมากที่สุดดังคำนิยามเกี่ยวกับคำว่าอัตลักษณ์ไว้ ดังต่อไปนี้

อัตลักษณ์ หมายถึง การนิยามตนเองของบุคคลหรือกลุ่มคน แต่การนิยามดังกล่าวมิใช่ สิ่งที่ปราศจากนัยยะแอบแฝงเสียเลยทีเดียว อัตลักษณ์จะเกาะเกี่ยวอยู่กับบริบททางสังคม เรานิยามตนเองในความสัมพันธ์ที่มีต่อโครงสร้างทางสังคมที่อยู่แวดล้อม ยิ่งไปกว่านั้นอัตลักษณ์ทั้งหลายทั้งปวงเป็นสิ่งที่มีความยืดหยุ่น และดังนั้นจึงรวมเอาพื้นที่ทางสังคมอันหลากหลาย ซึ่งเราได้ครอบครองเข้าไปด้วย ในบางขณะอัตลักษณ์บางอย่างมีความสำคัญกว่าอัตลักษณ์อื่น ๆ เช่น อายุมีความสำคัญเมื่อคนเริ่มรู้สึกว่าตนมีวัยสูงขึ้น เพศวิถี (sexuality) มีความสำคัญเมื่อเจ้าตัวตั้งคำถามเกี่ยวกับเพศวิถีแห่งตน เชื้อชาติมีความสำคัญเมื่อเราต้องเผชิญกับความเป็นจริงที่หลากหลายในสังคมที่มีการแบ่งชนชั้นและอื่น ๆ (Higginbotham and Andersen, 2006, p. 123)

จากการประมวลการให้นิยามเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของชาวมอญซึ่งเป็น "คนใน" ของสนามวิจัยในครั้งนี้ ผู้วิจัยจึงใคร่ที่จะกล่าวว่าอัตลักษณ์ทางสังคม (Social Identity) ของชาติพันธุ์มอญนั้นประกอบไปด้วยการมีสายเลือดมอญ การใช้ภาษามอญ ความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ การรักษาวัดมนธรรมประเพณีมอญในด้านการแต่งกาย การประกอบพิธีกรรมในการเกิด การตาย การนับถือผีควบคู่ไปกับการนับถือพุทธศาสนา ซึ่งจากการสอบถามชาวมอญในชุมชนมอญภาคกลางของประเทศไทยเกี่ยวกับการนับถือพุทธศาสนาของคนไทยและคนมอญได้รับคำตอบว่าคนมอญนับถือพุทธศาสนาและปฏิบัติกิจทางศาสนา เช่น สวดมนต์ไหว้พระทั้งที่บ้านและที่วัด การไปทำบุญในวันพระและวันสำคัญทางศาสนาอย่างเคร่งครัดมากกว่าคนไทย

(อ๊อด ดอกพิกุล, สัมภาษณ์) และพระสงฆ์ในวัดมอญบางวัดก็ยังคงสวดมนต์ภาษามอญอยู่ เช่น ที่วัดศาลาแดงเหนือ อำเภอสามโคก จังหวัดปทุมธานี เป็นต้น

อนึ่ง เมื่อให้สตรีมอญในชุมชนจำแนกความแตกต่างระหว่างผู้หญิงไทย ผู้หญิงมอญ และผู้หญิงพม่า คำตอบที่ได้ก็คือ ผู้หญิงจากทั้งสามกลุ่มชาติพันธุ์ไม่มีความแตกต่างกันแต่อย่างใด แต่ผู้ที่เคยมีปฏิสัมพันธ์กับคนนอกชุมชน เช่น เด็กวัยรุ่นที่ไปศึกษาต่อในตัวจังหวัด ก็มักจะตอบว่าผู้หญิงมอญรักนวลสงวนตัวมากกว่าผู้หญิงไทย แต่จากการสังเกตและการสอบถามคนในหมู่บ้านถึงพฤติกรรมของวัยรุ่นในขณะนี้ต่างก็กล่าวกันว่าวัยรุ่นที่นี่ก็มีพฤติกรรมที่ไม่แตกต่างจากวัยรุ่นไทยโดยทั่วไปแต่อย่างใด เฉพาะอย่างยิ่งวัยรุ่นหญิงที่ไปทำงานในเมืองหรือในกรุงเทพมหานครซึ่งอยู่ไกลหูไกลตาของพ่อแม่

อุดมการณ์รักนวลสงวนตัวของผู้หญิงมอญเฉพาะอย่างยิ่งสาวโสดที่ยังไม่ผ่านการสมรสถูกควบคุมโดยการนับถือผีซึ่งนับว่าเป็นอุดมการณ์อำนาจในการควบคุมเพศวิถี (Sexuality) ของผู้หญิง เช่น ผู้หญิงที่ดีในสายตาของชาวบ้านต้องไม่ท้องก่อนแต่งงาน รวมทั้งข้อห้ามในการสมรสกับผู้มีสายเลือดเดียวกันหรือเครือญาติที่ใกล้ชิด เช่น คนที่นับถือผีเดียวกันจะแต่งงานกันไม่ได้ แต่ปัจจุบันนี้ข้อห้ามต่าง ๆ เหล่านี้มีความยืดหยุ่นมากยิ่งขึ้น เช่น จากการสัมภาษณ์เจาะลึกมีสามีภรรยาบางคู่ที่แต่งงานกันทั้ง ๆ ที่นับถือผีเดียวกัน เมื่อสอบถามก็ได้รับคำตอบว่าไม่ใช่ญาติกันถึงแม้ว่าจะถือผีเดียวกัน แต่ครอบครัวมอญส่วนใหญ่ยังยึดถือข้อห้ามนี้อยู่

นอกจากนี้ จากข้อมูลในวงสนทนาด้วยภาษามอญของกลุ่มผู้หญิงที่เด็กชายชาวมอญผู้หนึ่งซึ่งแม่ของเขาอยู่ร่วมวงสนทนานั้นด้วยได้เล่าให้ผู้วิจัยฟังก็ยังคงมีการกล่าวถึงการฝ่าฝืนมาตรฐานทางด้านค่านิยมอันดีงามของสังคมมอญ⁷ เพราะผู้หญิงกับผู้ชายในวัยผู้ใหญ่คู่หนึ่งที่แตกต่างกันก็มีครอบครัวแล้วหนีตามกันไปอยู่กินด้วยกันฉันสามีภรรยา หญิงสาวอีกผู้หนึ่งตั้งครรภ์นอกปริบทการสมรสซึ่งชาวบ้านถือว่าเป็นเรื่องที่เสียหายมากของครอบครัวผู้หญิง และสตรีวัยรุ่นที่ไปทำงานต่างจังหวัดอยู่กินกับคู่รักชาวมอญฉันสามีภรณนอกปริบทการแต่งงาน แต่เธอล้ำที่จะเปิดเผยกับผู้วิจัยถึงความสัมพันธ์ในลักษณะดังกล่าวเสมือนหนึ่งทำลายบรรทัดฐาน (Norm) ของชุมชนมอญในเรื่องการควบคุมเพศวิถีของผู้หญิงโสด เพื่อแสดง “ตัวตน” ของผู้หญิงยุคใหม่ที่มีอิสระเสรีในเรื่องเพศสัมพันธ์

⁷ หลวงพ่ออุตตมะได้วางกฎเกณฑ์ไว้เพื่อให้ชาวมอญอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุขถึงสามข้อด้วยกันและข้อหนึ่งในนั้นคือการห้ามมิให้ผิดลูกเมียของผู้อื่นหรือการผิดศีลห้ากามะสุมิจจา

จากการสร้างภาพตัวแทนของผู้หญิงมอญจะเห็นได้ว่าเป็นแค่เพียง “ตัวตน” ของผู้หญิงในอุดมคติ เนื่องจากการปฏิบัติตัวของผู้หญิงมอญในรุ่นหลานหรือรุ่นที่สามกลับเป็นไปในทางตรงกันข้ามกับภาพตัวแทนดังกล่าวในลักษณะที่เรียกว่า “ปากว่า ตาขยิบ” ทั้งนี้การมีพฤติกรรมที่สะท้อนถึง “การสร้างตัวตน” ทางเพศวิถีของผู้หญิงในรุ่นนี้มักจะเกิดขึ้นนอกบริบทชุมชนมอญเสียเป็นส่วนใหญ่

จากการวิจัยสนาม องค์ประกอบสำคัญในการก่อเกิดอัตลักษณ์ของผู้หญิงมอญนั้นขึ้นอยู่กับอิทธิพลครอบงำต่าง ๆ อันได้แก่อิทธิพลของพุทธศาสนา อิทธิพลตะวันตกในสมัยอาณานิคมของพม่าและอิทธิพลของลัทธิดังกล่าวที่มีต่อประเทศไทยโดยทางอ้อม รวมทั้งความคาดหวังทางสังคมที่มีต่อสตรีมอญ และบริบททางด้านเศรษฐกิจ สังคม การรับข่าวสารจากสื่อในชีวิตประจำวัน การเมืองทั้งในระดับท้องถิ่นและการเมืองชายแดนไทย-พม่าหลังการอพยพย้ายถิ่นของผู้หญิงมอญเข้าสู่ประเทศไทย อันมีส่วนทำให้ชุมชนมอญเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงมอญมีปฏิสัมพันธ์กับคนจากต่างกลุ่มชาติพันธุ์

ถ้าจะกล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว ผู้หญิงมอญในชุมชนแห่งนี้ได้ถูกครอบงำจากระบบชายเป็นใหญ่โดยเชื่อมโยงกับการทำงานของวาทกรรมตามทฤษฎีของ Foucault กล่าวคือวิธีการพูดคุย การอบรมสั่งสอน การปลูกฝังค่านิยม ตลอดจนอุดมการณ์ทางสังคม เช่น อุดมการณ์ความเป็นแม่ อุดมการณ์เหย้าเรือน อุดมการณ์รักนวลสงวนตัว ที่ถ่ายทอดจากผู้หญิงรุ่นยายสู่รุ่นหลานและรุ่นเหลน ผ่านสถาบันครอบครัว โรงเรียน ศาสนา หรือแม้กระทั่งอุดมการณ์อื่น ๆ ล้วนแต่เป็นผลที่เกิดจากปฏิบัติการทางวาทกรรม (discursive practice) ทั้งสิ้น (สุชาดา ทวีสิทธิ์, 2549, น. 48)

จากที่กล่าวมาข้างต้น ผู้วิจัยสามารถสังเคราะห์ภาพตัวแทนของความเป็นผู้หญิงมอญในอุดมคติจากการลงสนามในครั้งนี้ซึ่งก็ยังคงตกอยู่ภายใต้การครอบงำของแนวคิดแบบชายเป็นใหญ่ จากความพยายามในการนำเสนอภาพลักษณ์ของสตรีมอญในชุมชนเพื่อให้ต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อยู่แวดล้อมและมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันไม่ว่าจะเป็นสตรีไทยซึ่งกินความถึงสตรีไทยเชื้อสายกะเหรี่ยง หรือสตรีพม่า ก็คือสตรีมอญนับถือพุทธศาสนาอย่างเคร่งครัดมากกว่า มีความขยันขันแข็งในการทำมาหากิน ประหยัดมัธยัสถ์ ยึดมั่นในวัฒนธรรมประเพณีและวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมและเมื่ออยู่ในวัยสาวมีความรักนวลสงวนตัวมากกว่าสตรีกลุ่มอื่น ๆ ดังที่กล่าวมาข้างต้น

ภาพลักษณ์ของความเป็นหญิงดี-หญิงเลว มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งในการสร้างอัตลักษณ์ของผู้หญิง และการควบคุมกำกับพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิง เพราะการถูกประทับตราว่าเป็นผู้หญิงไม่ดีหมายถึง “การตาย” ในทางสังคม (ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์, 2549, น. 33) และสิ่งที่น่าสังเกตในชุมชนมอญก็คือผู้หญิงที่ยังเป็นโสดมักจะถูกควบคุมอย่างเข้มงวดในเรื่องเพศ ตรงกัน

ข้ามกับสตรีที่เคยผ่านการสมรสแล้วสามีเสียชีวิตหรือหย่าร้าง ถ้าจะแต่งงานใหม่อีกก็สามารถทำได้และไม่จำเป็นต้องทำพิธีแต่งงานแต่อย่างใด และที่น่าสนใจยิ่งกว่านั้นก็คือการแต่งงานของคนมอญทั้งในชุมชนมอญวังกะและชาวมอญในประเทศพม่าจะไม่มีพิธีจดทะเบียนสมรส ซึ่งอาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สามีภรรยาเลิกร้างกันได้อย่างง่ายเพราะไม่มีข้อผูกพันทางด้านกฎหมายในเรื่องการแบ่งสินสมรส หรือขอสิทธิในการพิทักษ์บุตรเมื่อหย่าร้างกับคู่สมรส และที่สำคัญเมื่อแต่งงานแล้วทั้งผู้หญิงมอญและผู้หญิงพม่าไม่ต้องเปลี่ยนไปใช้นามสกุลของสามี

การเมืองเรื่องอัตลักษณ์

การเมืองเรื่องอัตลักษณ์หมายถึงการใช้อัตลักษณ์เป็นเครื่องมือในการขับเคลื่อนเพื่อที่จะนำไปสู่จุดหมายปลายทางในการเปิดพื้นที่เพื่อให้รัฐและประชาชนที่เป็นชนส่วนใหญ่ยอมรับความเป็นชาติพันธุ์ของตน ให้ยอมรับความแตกต่างทางวัฒนธรรม ค่านิยมโดยไม่ใช้นโยบายการกลืนกลายทางวัฒนธรรม (assimilationist policies) (อภิญา เพ็ญพูลกุล, 2546, น. 122) โดยมีได้มีจุดมุ่งหมายที่จะช่วงชิงอำนาจรัฐแต่ต้องการสร้างกติกากฎเกณฑ์ชุดใหม่ในการดำรงชีวิต ไม่ได้ให้ความสำคัญกับการเรียกร้องผ่านกลไกทางการเมืองที่ดำรงอยู่ เช่น พรรคการเมือง นักการเมืองหรือหวังพึ่งกลไกรัฐในระบบการเมืองปกติ (ประภาส ปิ่นตบแต่ง, 2546, น. 309)

จากกระบวนการผสมผสานทางวัฒนธรรมซึ่ง Jonathan Friedman (1994, pp. 87-88) ชี้ให้เห็นว่าในระบบโลกปัจจุบันไม่ว่าจะเป็นเขตศูนย์กลางหรือเขตรอบนอกของระบบ มักพบกับปรากฏการณ์ของการเคลื่อนไหว เพื่อเรียกร้องอิสรภาพทางการเมืองที่มีฐานบนกลุ่มชาติพันธุ์ โดยจำแนกสถานการณ์ออกเป็นสามแบบด้วยกัน คือ ประเภทแรก กลุ่มชาติพันธุ์ที่เคลื่อนไหวถูกผนวกเข้ากับสังคมโลกอย่างหลวม ๆ วัฒนธรรมท้องถิ่นเดิมยังคงเห็นได้อย่างชัดเจนและทรงอิทธิพลในชีวิตประจำวันและยังคงเป็นแกนกลางในการจัดระเบียบองค์กรของกลุ่มนั้น ๆ เช่น ชาวนาคา (Naga) ทางตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย ชาวกะฉิ่น (Kachin) ในพม่า และชาวเคิร์ด (Kurds) ในอิหร่าน กลุ่มเหล่านี้จัดว่าอยู่ชายขอบของระบบโลก ประเภทที่สอง คือ กลุ่มที่ถูกผนวกอย่างเต็มที่หรือเกือบเต็มที่ในระบบทุนนิยมแห่งโลกสิ่งที่ยึดโยงสมาชิกกลุ่มเข้าด้วยกันคือสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เช่น ภาษา การสืบทอดเชื้อสาย สีผิว หรือสัญลักษณ์ทางศาสนาและวัฒนธรรมอื่น ๆ แต่สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมเหล่านี้มิได้เป็นส่วนหนึ่งของวิถีการผลิตหรือชีวิตประจำวันของพวกเขาเหล่านี้อีกแล้ว เพราะวิถีชีวิตถูกผนวกเข้ากับระบบศูนย์กลางมานานซึ่งเป็นกรณีของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในยุโรป และประเภทที่สาม คือ กลุ่มที่ถูกผนวกเข้ากับระบบโลกอย่างมากเช่นกัน แต่ทว่ารูปแบบวิถีชีวิตดั้งเดิมยังคงได้รับการอนุรักษ์ไว้ท่ามกลางความ

เปลี่ยนแปลงในฐานะที่เป็นสินค้าทางวัฒนธรรมหรือเพื่อการศึกษาทางชาติพันธุ์วิทยา เช่น ชาวอินเดียนพื้นเมืองในอเมริกาหรือชนพื้นเมืองดั้งเดิมในฮาวาย การเคลื่อนไหวเรียกร้องจึงสามารถรวมศูนย์อยู่ที่การเกาะเกี่ยวกับแบบแผนวิถีชีวิตดั้งเดิม

ในกรณีของชาวมอญพลัดถิ่นวังกะจัดได้ว่าอยู่ในกลุ่มที่ 1 รวมกระทั่งการฟื้นฟูวัฒนธรรม-ประเพณีมอญดั้งเดิมของชาวมอญไม่ว่าจะเป็นการรำมอญ การแต่งกายแบบมอญในชีวิตประจำวันของผู้หญิง หรือพิธีลอยเรือสะเดาะเคราะห์ให้ลืมนแล้วแต่เป็นการเคลื่อนไหวที่มีศูนย์กลางอยู่ที่การเชื่อมโยงให้เข้ากับแบบแผนชีวิตดั้งเดิมไว้ให้มากที่สุด ทั้งนี้โดยมีพุทธศาสนาเป็นแกนกลางในการจัดระเบียบองค์กรทางสังคมดังที่ได้กล่าวมาแล้วในบทที่ 3 จนทำให้ชุมชนแห่งนี้มีความโดดเด่นในลักษณะของหมู่บ้านวัฒนธรรมมอญ ในขณะเดียวกันก็ได้แสดงความคิดตัวตนของคนมอญพลัดถิ่นและอ้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มอญของตนเอาไว้ให้ได้มากที่สุดเท่าที่จะสามารถกระทำได้ในชีวิตประจำวัน แม้ว่าจะถูกปักป้ายว่าเป็น “คนอื่น” ที่ต้องควบคุมให้อยู่ในที่ทางที่ควรจะอยู่ตามวาทกรรมแห่งรัฐชาติไทย ที่โดดเด่นที่สุด คือ ความพยายามแบบต่างคนต่างทำในการสอนภาษามอญ การฟื้นฟูศิลปะการรำมอญ และดนตรีมอญ

นอกจากนี้ ชนชั้นผู้นำ (Elites) มักจะใช้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์เป็นเครื่องมือ (Instrument) หรือวิธีการในอันที่จะแข่งขันกันเพื่ออำนาจของตน โดยการปลุกระดมหาผู้สนับสนุนฝ่ายตน (Smith, 1991, p. 20) เช่น นายสเวจิน ผู้ก่อตั้งและอดีตประธานพรรคมอญใหม่ผู้ล่วงลับไปแล้วได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับความชอบธรรมของชาวมอญว่าได้ “ยึดถือสิทธิของเรา (ชาวมอญ) ในการปกครองตนเองบนพื้นฐานทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ เขตแดนและวัฒนธรรม” จากคำกล่าวนี้ทำให้สามารถอนุมานความได้ว่า การเป็นคนมอญคือการนิยามอัตลักษณ์ของตนเองให้เข้ากับเขตแดนที่แน่นอน กับวัฒนธรรมอันโดดเด่นและเก่าแก่เกือบสองพันปีและพุทธศาสนานิกายเถรวาท ซึ่งเท่าที่ผ่านมานักชาตินิยมมอญได้ส่งเสริมในเรื่องภาษาและมรดกทางวัฒนธรรมของชาวมอญให้มีความแข็งแกร่ง เนื่องจากตระหนักว่าสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้เป็นสิ่งที่คนมอญที่อยู่ในทุกหนทุกแห่งมีอยู่ร่วมกัน (South, 2003, pp. 23, 29)

อนึ่ง จากข้อมูลสนาม ผู้วิจัยสามารถให้ภาพรวมเกี่ยวกับการสร้างอัตลักษณ์ของสตรีมอญชายแดนบ้านวังกะทั้งสามรุ่น ดังต่อไปนี้

ผู้หญิงในรุ่นที่อพยพเข้ามาในประเทศไทยในวัยผู้ใหญ่และอยู่ในหมู่บ้านที่เป็นสนามวิจัยมาเป็นเวลาไม่น้อยกว่า 30-50 ปี ซึ่งจากการสอบถามพบว่าในขณะที่อพยพนั้นได้ทำการสมรสและมีลูกแล้วจึงเป็นการอพยพเข้ามาทั้งครอบครัว เหตุจูงใจที่ทำให้เกิดการอพยพนั้นมาจากความไม่สงบทางด้านการเมืองในพม่า ปัญหาด้านเศรษฐกิจ เช่น อยู่พม่าแล้วไม่มี งานทำ

ทำการเกษตรกรรมแล้วไม่ได้ผล รวมทั้งความมุ่งมั่นในการแสวงโชคเมื่อทราบวาญาดิพิน้องที่อพยพเข้ามาก่อนประสบความสำเร็จในงานอาชีพ หรือติดตามพระสงฆ์มอญ บางรูปเข้ามา เช่น ชาวบ้านและญาติโยมของหลวงพ่อดูตมะจากหมู่บ้านโมกกะเนียงอพยพตามหลวงพ่อ ๔ เข้ามาเป็นต้น อย่างไรก็ตาม จากข้อมูลสนามครอบครัวที่อพยพเข้ามาในเวลานั้นหลายครอบครัวได้อพยพกลับเข้าไปในพม่า

ผู้หญิงในรุ่นนี้ส่วนใหญ่ไม่มีการศึกษาและส่วนน้อยมีการศึกษาในระดับพออ่าน (ภาษาพม่า) ออก เขียน (ภาษาพม่า) ได้เท่านั้น ความเข้าใจในภาษาไทยอยู่ในระดับฟังเข้าใจแต่พูดไม่ได้หรือพูดได้แต่ไม่ยอมพูด ถึงจะพูดประโยคที่พูดก็จะเป็นประโยคสั้น ๆ ที่ไม่ซับซ้อน อยู่ในระดับที่เรียกว่าภาษาไทยเพื่อความอยู่รอดในชีวิตประจำวัน (Survival Thai) แต่ก็สามารถชมและติดตามละครโทรทัศน์ไทยได้ เป็นต้น ยกเว้นในบางกรณีที่เคยใช้ชีวิตอยู่ในชุมชนของคนไทยมาชั่วระยะเวลาหนึ่ง เนื่องจากในสมัยนั้นประเทศไทยยังไม่มีนโยบาย อันเข้มงวดเกี่ยวกับผู้อพยพ

ผู้หญิงในรุ่นยายเยเหล่านี้ จึงมีอัตลักษณ์ของ “ความเป็นมอญ” อย่างเข้มข้นเมื่อนำมาเปรียบเทียบกับผู้หญิงในรุ่นลูกและรุ่นหลาน ทั้งการแต่งกาย การไว้ทรงผม การใช้ภาษามอญ การปฏิบัติกิจทางศาสนาตามที่กล่าวมาแล้วข้างต้น การปฏิบัติตามวัฒนธรรม-ประเพณีมอญในชีวิตประจำวันอย่างเคร่งครัดและในขณะเดียวกันก็ได้พยายามปลูกฝังความเป็นมอญให้แก่ลูกหลานด้วยการทำตัวเป็นตัวอย่าง การให้การอบรมสั่งสอนผ่านเรื่องเล่าต่าง ๆ เช่น นิทานมอญ ประวัติความเป็นมาของอาณาจักรมอญ ทั้งยังมีการติดต่อเยี่ยมเยียนระหว่างกันกับญาติพี่น้องที่อยู่ในพม่าอย่างสม่ำเสมอ ฯลฯ ผู้หญิงในกลุ่มนี้จึงสามารถธำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มอญไว้ได้อย่างเหนียวแน่น นับได้ว่าเป็นเสาหลักของชุมชนในการธำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ดังกล่าว และเป็นอัตลักษณ์ที่ไม่ต้องอาศัยการจัดฉากแต่อย่างใดทั้งสิ้น องค์ประกอบทางด้านสิ่งแวดล้อมภายนอกส่งผลกระทบต่อผู้หญิงในกลุ่มนี้ได้น้อยมากเนื่องจากมีอุปสรรคด้านภาษาและความไม่สามารถที่จะเดินทางออกนอกพื้นที่ได้อย่างง่ายดายนัก ข้อค้นพบนี้สอดคล้องกับการศึกษาของ อรรวรรณ ทับสกุล (2547, น. 212-213) ซึ่งได้แสดงทัศนะว่าการธำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของชาวมอญกลุ่มนี้มีแนวโน้มลดลงเนื่องจากการล้มหายตายจากของผู้อาวุโสเหล่านี้

ส่วนผู้ที่เกิดที่ประเทศพม่าและอพยพติดตามครอบครัวเข้ามาตั้งแต่วัยเด็ก เช่น ตั้งแต่อายุได้ 1-3 ขวบขึ้นไป หรือเกิดในประเทศไทยหลังจากที่มารดาบิดาอพยพเข้ามาแล้ว มักจะเริ่มการศึกษาแค่พออ่านออกเขียนได้ในระบบการศึกษาไทย ซึ่งระดับการศึกษาสูงสุดที่มีโอกาสได้เข้าเรียนคือชั้นประถมศึกษาปีที่ 3 เนื่องจากผู้หญิงในกลุ่มนี้ได้รับการผสมกลมกลืนทาง

วัฒนธรรมโดยผ่านระบบการศึกษาถึงแม้ว่าจะเป็นระยะเวลาอันสั้นจึงพูดภาษาไทยได้อย่างค่อนข้างจะชัดเจน แต่บางคนก็ยังติดสำเนียงมอญหรือใช้ศัพท์ภาษามอญปะปนอยู่บ้างเล็กน้อย และมีความเข้าใจในวัฒนธรรมไทยอย่างลึกซึ้งมากกว่ากลุ่มแรก ซึ่งผู้หญิงในกลุ่มนี้ต่างก็กล่าวว่า วัฒนธรรมไทยกับวัฒนธรรมมอญแทบจะไม่มีอะไรที่แตกต่างกันมากนัก

อย่างไรก็ดี ผู้หญิงในกลุ่มนี้ส่วนหนึ่งที่แต่งงานกับคนมอญในท้องถิ่นที่มีฐานะยากจน จึงมีอาชีพเสริมรายได้ของสามีด้วยการค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ เพาะปลูกพืชผักสวนครัวหรือหาของป่า และอยู่ในชุมชนเสียเป็นส่วนใหญ่ขณะที่ผู้ชายมักจะออกไปทำรับจ้างนอกชุมชนและติดต่อกับหน่วยงานราชการที่ฝั่งอำเภอ ผู้หญิงจึงไม่มีโอกาสที่จะสร้างปฏิสัมพันธ์กับคนไทยมากนัก เนื่องจากข้อจำกัดทางด้านสถานภาพของการเป็นผู้พลัดถิ่นจึงไม่สามารถเดินทางออกนอกตัวจังหวัดได้บ่อยนัก แต่มีปฏิสัมพันธ์กับญาติพี่น้องในพม่าจะนิยมตนเองว่าเป็นคนมอญ และพยายามรักษาความเป็นมอญไว้อย่างเคร่งครัด ในขณะเดียวกันก็มีความขัดแย้งกับคนในรุ่นลูกที่นับวันอัตลักษณ์ของความเป็นคนมอญค่อย ๆ ลดน้อยลงเฉพาะอย่างยิ่งการใช้ภาษามอญ ซึ่งจากข้อมูลสนามเด็กวัยรุ่นในหมู่บ้านมีความนิยมในการพูดภาษามอญปนกับภาษาไทยและบางครั้งครอบครัวก็ต้องพูดภาษาไทยกับลูก

นอกจากนี้ แม้กับลูกสาวยังมีความคิดเห็นที่แตกต่างกันในเรื่องของการแต่งกายอีกด้วย เช่น วัยรุ่นหญิงบางคนนิยมสวมกางเกงขาสั้นมากกว่าที่จะสวมกางเกงขายาว หรือ นุ่งผ้าซิ่นตามแบบของผู้หญิงมอญ รวมทั้งการวางตัวในการคบกับเพื่อนต่างเพศซึ่งอาจจะเป็นไปอย่างไม่เหมาะสมและไม่สอดคล้องกับค่านิยมของชุมชน จากการให้ผู้เป็นแม่นิยามเกี่ยวกับลูก ๆ ของตนเองแทบจะทั้งหมดบอกว่าลูกของตนมีอัตลักษณ์ของความเป็นไทยมากกว่ามอญ และ แม่เองก็อยากให้เป็นอย่างนั้นด้วยหวังว่าสักวันหนึ่งลูกของตนจะได้สัญชาติไทย ถึงแม้ว่าตนเองจะไม่ได้ก็ไม่เป็นไรเพราะเห็นแก่อนาคตอันยาวไกลของลูก ๆ แต่ในขณะเดียวกันก็ยังมี ความปรารถนาให้ลูกอนุรักษ์วัฒนธรรมและภาษามอญเอาไว้ไม่ให้สูญสลายไปซึ่งนับได้ว่า ความคาดหวังของแม่อาจจะสร้างความรู้สึกลึกซึ้งยิ่งขึ้นในใจของผู้เป็นลูกผู้มีสองอัตลักษณ์อยู่ในตัวเอง

ในกรณีของสตรีมอญผู้ที่ค่อนข้างมีฐานะซึ่งส่วนหนึ่งได้สัญชาติไทยแล้วอาชีพหลักได้แก่ การค้าขายชายแดนจึงมีปฏิสัมพันธ์กับทั้งคนไทยและคนพม่าในการติดต่อค้าขายระหว่างกันและสามารถเดินทางไปไหนมาไหนได้อย่างสะดวกจึงเป็นผู้มีอัตลักษณ์แบบผสมผสาน คือมีอัตลักษณ์ที่เป็นทั้งคนมอญและคนไทย ซึ่งขึ้นอยู่กับสถานการณ์ว่าจะเลือกใช้อัตลักษณ์ใดให้เป็นประโยชน์ในสถานการณ์นั้น ๆ แต่ในขณะเดียวกันก็พยายามอนุรักษ์รักษาเหง้าแห่งความเป็นมอญถึงแม้ว่าในบางครั้งจะเป็นการจัดฉากหรือสร้างภาพอยู่บ้างก็ตามที่

อนึ่ง องค์ประกอบสำคัญที่ทำให้อัตลักษณ์ของผู้หญิงในกลุ่มนี้มีลักษณะแบบผสมผสานจนกระทั่งมีวาทกรรมของคนในหมู่บ้านที่กล่าวว่าตนนั้น "ตัวเป็นมอญแต่ใจเป็นไทย" คือการได้ใช้ชีวิตอยู่ในชุมชนที่แวดล้อมด้วยคนไทยและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ นอกชุมชนที่อาศัยอยู่ในปัจจุบัน ได้แก่ การลงไปทำงานในตัวจังหวัดรวมทั้งการแต่งงานกับคนไทยซึ่งชีวิตแต่งงานมักจบลงด้วยการหย่าร้าง เนื่องจากข้อจำกัดทางด้านการไร้สัญชาติไทยของฝ่ายหญิงการสมรสจึงไม่ถูกต้องตามกฎหมาย และง่ายต่อการที่จะเลิกร้างกันโดยผู้หญิงเป็นผู้รับภาระในการเลี้ยงดูและให้การศึกษาแก่ลูกตามลำพัง ตามศักยภาพสูงสุดเท่าที่ตนสามารถจะกระทำได้

ผู้หญิงในกลุ่มต่อมาจะอยู่ในรุ่นที่มีอายุตั้งแต่ประมาณกว่า 30 ปีลงไปจนถึงวัยรุ่นอายุประมาณ 18 -19 ปี ส่วนใหญ่จะเป็นคนในรุ่นหลานของผู้หญิงรุ่นแรกซึ่งเกิดในประเทศไทยตั้งแต่หมู่บ้านเก่า ส่วนหนึ่งจึงเกิดที่หมู่บ้านเก่าซึ่งมีอายุเฉลี่ยประมาณ 30 กว่าปีขึ้นไปและอีกส่วนหนึ่งเกิดในช่วงที่หมู่บ้านย้ายมาอยู่ ณ ที่ตั้งปัจจุบันซึ่งเป็นผู้ที่มีอายุตั้งแต่ 22 ปี ลงมา ผู้หญิงในกลุ่มนี้จะมีความผูกพันกับประเทศไทยมากกว่าประเทศพม่าและได้รับการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมโดยผ่านระบบการศึกษาในระบบโรงเรียนไทยในระยะเวลาที่ยาวนานกว่าคนในรุ่นแม่ของตนซึ่งในช่วงนั้นเด็กมอญในหมู่บ้านสามารถเรียนจบชั้นสูงสุดได้แค่ชั้นประถมศึกษาปีที่ 6 เท่านั้น แต่เด็กในรุ่นต่อมาสามารถเรียนต่อได้จนจบชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 6 แล้วสามารถเข้าศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษาที่มหาวิทยาลัยของรัฐหลายแห่งด้วยกัน เช่น มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช มหาวิทยาลัยรามคำแหง และมหาวิทยาลัยราชภัฏซึ่งในขณะนี้เด็กในหมู่บ้านศึกษาต่อในระดับอุดมศึกษาเป็นจำนวนกว่า 20 คน ซึ่งส่วนใหญ่มาจากครอบครัวที่มีฐานะดี (อริยญา เจริญหงษา, สัมภาษณ์) ส่วนเด็กที่ครอบครัวยากจนเมื่อเรียนจบชั้นสูงสุดของโรงเรียนประจำหมู่บ้าน (ม. 3) แล้วก็มักอยากจะทำออกไปทำงานมากกว่าที่จะศึกษาต่อ (ข้อมูลสนาม)

ข้อที่น่าสังเกตประการหนึ่งจากคำตอบของเด็กนักเรียนในโรงเรียนประจำชุมชน ซึ่งไม่ค่อยมีโอกาสดูออกไปปะทะสังสรรค์กับคนไทยหรือคนจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อยู่นอกชุมชน เช่น ในตัวจังหวัดหรือกรุงเทพมหานคร ในการนิยามอัตลักษณ์ของตนเองส่วนใหญ่จึงตอบว่า ตนเป็นคนมอญ ดังจะเห็นได้จากการนิยามอัตลักษณ์ความเป็นมอญด้วย สายเลือดมอญ ภาษามอญ วัฒนธรรมประเพณีมอญ และสถานภาพทางกฎหมายเนื่องจากตนยังไม่ได้รับสัญชาติไทยจึงนำเอาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไปผูกติดกับอัตลักษณ์แห่งชาติ (ไทย) และเป็นไปอย่างตายตัวไม่มีความยืดหยุ่นซึ่งต่างจากวัยรุ่นในกลุ่มที่ "ล่องเมือง" เพื่อไปทำงานหรือศึกษาต่อจะมีความยืดหยุ่นมากกว่าและจะนิยามตนเองว่าเป็นผู้ที่มีอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ถึงสองชาติพันธุ์ด้วยกัน คือ เป็นทั้งคนมอญและคนไทยโดยเลือกใช้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์ เช่น มีผู้หญิงวัยรุ่นคนหนึ่งในกลุ่มนี้

นิยามตนเองว่าเป็นทั้งคนไทยและคนมอญ เหตุที่บอกว่าเป็นคนมอญเพราะมีสายเลือดมอญและอยู่ในหมู่บ้านของชาวมอญจึงต้องแสดงความเป็นมอญในขณะที่อยู่ในหมู่บ้าน แต่แสดงตนว่าเป็นคนไทยเมื่ออยู่นอกชุมชนมอญ เนื่องจากเกิดบนแผ่นดินไทย รู้จักวัฒนธรรมประเพณีไทย มีความจงรักภักดีต่อพระเจ้าแผ่นดินไทย ที่สำคัญที่สุดก็คือ สามารถพูดภาษาไทยได้อย่างชัดเจน ฉะฉานแจ่มชัดเช่นคนไทยคนหนึ่ง ซึ่งในที่นี้ก็คือความพยายามในการสลายพรมแดนชาติพันธุ์ เนื่องจากต้องการให้มีตนเองความกลมกลืนกับคนในสังคมไทยจะได้ไม่มีปัญหาเกี่ยวกับเจ้าหน้าที่ตำรวจหรือเจ้าหน้าที่ด่านตรวจคนเข้าเมืองในขณะที่กำลังเดินทางไปเรียนหรือไปทำงานทำในตัวเมือง (โสภา, สัมภาษณ์)

มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่าวัยรุ่นหญิงชายชาวมอญจากวังกะมีความแนบเนียนในการแสดงอัตลักษณ์ว่าเป็นคนไทยเมื่อมีการซักถามจากเจ้าหน้าที่เพราะสามารถพูดภาษาไทยได้อย่างชัดเจนและฉะฉาน นอกจากนั้น ยังแต่งกายแบบวัยรุ่นไทยตามสมัยนิยมโดยทั่วไปเมื่อเดินทางออกไปจากชุมชน ซึ่งส่วนใหญ่จะขออนุญาตเดินทางไปที่ตัวจังหวัดกาญจนบุรีแล้วใช้วิธีเสี่ยงดวงเดินทางไปจนถึงกรุงเทพมหานครและจังหวัดอื่น ๆ เอาเอง

จากการกระทำของวัยรุ่นมอญข้างต้นทำให้กล่าวได้ว่าการรักษาพรมแดนชาติพันธุ์ตามทฤษฎีของ Fredrik Barth (1998, p.15) ไม่สามารถนำมาใช้ประยุกต์กับกรณีนี้ได้ วัยรุ่นจึงปรับเปลี่ยนยุทธวิธีเพื่อการอยู่รอดในสังคมไทย ด้วยการแสดงว่าเป็นคนไทยให้แนบเนียนที่สุดทั้งการแต่งกายแบบวัยรุ่นไทยทั่วไปและการพูดภาษาไทยให้ชัดเจนที่สุดเท่าที่จะสามารถกระทำได้เพื่อ “ดับตา” เจ้าหน้าที่ทางการของไทยทั้งเจ้าหน้าที่ตำรวจตรวจคนเข้าเมืองและเจ้าหน้าที่ตำรวจซึ่งมีด่านตั้งเรียงรายอยู่บนเส้นทางที่รุดโดยสายวิ่งผ่าน ดังนั้นอัตลักษณ์ของเยาวชนกลุ่มนี้จึงมีความลื่นไหล และจัดว่าเป็นเรื่องชั่วคราวและเป็นเรื่องของการแสดง (เดชา ตั้งสีฟ้า, 2547, น. 164)

อนึ่ง เมื่อสนทนากับเยาวชนรุ่นที่สามของหมู่บ้าน ซึ่งมีทั้งเยาวชนหญิงและเยาวชนชายว่า ถ้าเลือกได้อย่างจะได้รับ การจัดประเภทให้อยู่ในกลุ่มใดระหว่างกลุ่มพม่าและไทย กว่าร้อยละ 99 ของนักเรียนที่ให้สัมภาษณ์ตอบว่า อยากจะอยู่ในกลุ่มไทยมากกว่าด้วยเหตุผลหลาย ๆ ประการ ซึ่งที่ประมวลได้ก็มักจะเกี่ยวข้องกับความรู้สึกผูกพันกับประเทศไทยซึ่งเป็นถิ่นที่เกิดความสามารถใน การใช้ภาษาไทย ความต้องการที่จะได้สัญชาติไทยเพราะจะได้มีถิ่นที่อยู่ถาวรในประเทศไทย สามารถศึกษาต่อและเลือกอาชีพได้ตามความถนัด รวมทั้งสามารถเดินทางไปไหนมาไหนได้โดยสะดวก ความเป็นประชาธิปไตยของระบอบการเมืองไทยซึ่งประเทศพม่าไม่มี

ความรู้สึกว่ากลุ่มไทยดีกว่ากลุ่มพม่าในเรื่องของนิสัยใจคอ ความรู้สึกว่ากลุ่มพม่าไม่เป็นที่ยอมรับของสังคมไทยและบางคนถึงกับกล่าวว่ารู้สึกว่าคุณกลายเป็นคนไทยไปแล้วส่วนหนึ่ง

ดังนั้นเด็กนักเรียนในกลุ่มนี้ซึ่งเป็นนักเรียนชั้นในระดับมัธยมศึกษาปีที่ 3 เท่าที่รวบรวมได้ และมีข้อมูลครบจำนวน 39 คนเป็นเด็กผู้หญิงเสียเป็นส่วนใหญ่จัดอยู่ในกลุ่มที่เรียกว่า "ตัวเป็นมอญแต่ใจเป็นไทย" ซึ่งเมื่อได้สัญชาติไทยในอนาคตอัตลักษณ์ของความเป็นมอญก็อาจจะถูกกดทับด้วยอัตลักษณ์ของความเป็นไทยหรืออัตลักษณ์ทั้งสองแบบอาจถูกเลือกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในสถานการณ์ต่าง ๆ ดังที่ผู้หญิงในรุ่นก่อนได้ใช้ประโยชน์อย่างได้ผลมาแล้วในการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในชีวิตประจำวันของตนก็อาจเป็นได้

นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังได้ทำการสัมภาษณ์ในเชิงลึกกับผู้หญิงวัยกลางคนซึ่งอพยพเข้ามาอยู่ในเมืองไทยในช่วงเวลา 5-10 ปีที่ผ่านมาด้วยเหตุผลทางด้านเศรษฐกิจ และพบว่าผู้หญิงเหล่านี้มีอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์มอญอย่างเข้มข้นมากพอ ๆ กับผู้หญิงรุ่นแรกทั้งด้านภาษา การแต่งกาย การปฏิบัติกิจทางศาสนาทั้งที่บ้านและที่วัด รวมทั้งการรักษาวัฒนธรรมประเพณีมอญในขณะเดียวกันก็ยังมีความสัมพันธ์กับญาติพี่น้องที่อยู่ในประเทศพม่าอย่างแน่นแฟ้นและใกล้ชิดมีการกลับไปเยี่ยมญาติอย่างน้อยปีละ 1 ครั้ง รวมทั้งบางคนก็ยังส่งเงินกลับไปให้มารดาบิดาหรือลูกที่ประเทศพม่าอย่างสม่ำเสมอโดยใช้บริการผ่านนายหน้า

เนื่องจากข้อจำกัดในเรื่องการเดินทางผู้หญิงในกลุ่มนี้ โอกาสในการมีปฏิสัมพันธ์กับคนไทยจึงค่อนข้างน้อย ทำให้ไม่สามารถใช้ภาษาไทยในลักษณะที่ซับซ้อนได้ นอกจากคำทักทายง่าย ๆ ในชีวิตประจำวัน แต่ถึงกระนั้นก็สามารถชมรายการโทรทัศน์ของประเทศไทยได้แต่จากการสังเกตผู้หญิงในกลุ่มนี้จะนิยมชมรายการโทรทัศน์ของประเทศพม่า (Myanmar Television-MRTV) มากกว่า จากการสอบถามโดยผ่านล่ามซึ่งก็คือลูกหลานของชาวมอญที่เรียนอยู่ในโรงเรียนไทยของหมู่บ้าน เนื่องจากผู้หญิงในกลุ่มนี้ส่วนใหญ่แล้วได้รับการศึกษาตามระบบของพม่าจึงอ่านและเขียนทั้งภาษาพม่าและภาษามอญได้เป็นอย่างดี หลังจากที่มีครอบครัวแล้วได้อพยพตามสามีหรือญาติพี่น้องเข้ามายังประเทศไทยทั้ง ๆ ที่ไม่มีความมั่นคงทางด้านสถานภาพจึงส่งผลกระทบทางด้านการรับบริการทางด้านสาธารณสุขในโรงพยาบาลของรัฐที่ตั้งอยู่ในท้องถิ่น รวมทั้งอาชีพซึ่งทำให้มีรายได้น้อย และต้องดำรงชีวิตอย่างอดออมและกระเหม็ดกระแหม่ แต่ก็มีความประสงค์ที่จะอยู่ในประเทศไทยเพื่อให้ลูกได้รับการศึกษาเพื่อชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีกว่าเดิมถึงแม้ว่าตนจะลำบากก็ไม่รู้สึกท้อถอยแต่อย่างใด นับได้ว่าเป็นผู้ยึดถืออุดมการณ์เหย้าเรือนไว้โดยเคร่งครัด เฉพาะอย่างยิ่ง บทบาทของความเป็นแม่ในสังคมจารีตแบบดั้งเดิมของชาวมอญ

ในขณะที่ชุมชนมอญชายแดนวังกะกำลังอยู่ในระยะเวลาแห่งการเปลี่ยนผ่านด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมืองแห่งยุคโลกาภิวัตน์และบริโภคนิยมแล้วก็ตาม

จากข้อมูลในสนามวิจัยจะเห็นได้ว่า สตรีมอญทั้งสามรุ่นต่างก็มีความเป็นตัวตนของตนเอง ทั้งนี้เธอเหล่านี้ไม่อาจหลีกเลี่ยงจากหน้าที่ของความเป็นลูกสาว เป็นเมีย หรือเป็นแม่ เฉพาะอย่างยิ่งในส่วนของความเป็นลูกสาวนั้นเนื่องจากไม่สามารถตอบแทนบุญคุณของมารดาบิดาด้วยการบวชเป็นพระภิกษุได้ ดังนั้นจึงต้องตอบแทนบุญคุณของบุพการีด้วยวิธีอื่น นั่นคือ การดูแลเอาใจใส่ในยามแม่พ่อแก่เฒ่า การช่วยเหลืองานภายในบ้าน การเลี้ยงดูอุปการะน้อง รวมทั้งการหาเงินเพื่อสนับสนุนการเงินของครอบครัว หน้าที่สุดท้ายดังกล่าวมีความสำคัญมากขึ้นเมื่อครอบครัวยากจน และที่สำคัญไปกว่าบทบาทของความเป็นลูกสาวคือความเป็นแม่ทั้งในสังคมไทยและสังคมมอญ ซึ่งต้องเป็นผู้เสียสละความสุขส่วนตนและให้ความเมตตาปราณีแก่ลูกอย่างหาขอบเขตมิได้ ในทัศนะของผู้วิจัยบทบาทของความเป็นแม่ในทั้งสองสังคมจัดว่าเป็นมายาคติจากความคาดหวังของสังคมครอบงำด้วยระบบชายเป็นใหญ่ในความพยายามที่จะกดขี่ผู้หญิงจากอิทธิพลของศาสนาฮินดูโดยผ่านมาทางกฎหมายโบราณคือ พระมนุธรรมศาสตร์ จึงเกิดการแบ่งประเภทของผู้หญิงออกเป็นสองขั้วด้วยกัน คือ "ผู้หญิงดี" และ "ผู้หญิงไม่ดี" และบางครั้งผู้หญิงก็กดขี่ผู้หญิงด้วยกันเองโดยอาศัยการนิยามว่าร้ายเมื่อผู้หญิงบางคนไม่ประพฤติตนตามบรรทัดฐานของสังคม ดังที่กล่าวมาแล้วในบทที่ 6 เกี่ยวกับการสร้างอัตลักษณ์สตรีไทยในส่วนที่เกี่ยวข้องกับบทบาทของเมียและแม่ว่า ในหน้าที่ของเมียนั้นผู้หญิงต้องปรนนิบัติสามีโดยมิให้ขาดตกบกพร่อง ส่วนในบทบาทของความเป็นแม่นั้น แม่ต้องอบรมสั่งสอนให้ลูกเป็นคนดี หากผู้ครองให้ตามความเหมาะสมเมื่อถึงวัยอันควร และในบ้านปลายของชีวิตหลังจากได้มอบภาระในกิจการบ้านเรือนให้แก่ลูก ๆ แล้ว ก็ต้องหันหน้าเข้าวัดเพื่อปฏิบัติธรรม เป็นต้น

เมื่อพิจารณาแต่เฉพาะสตรีมอญในรุ่นที่สองและรุ่นที่สาม จะเห็นได้ว่าอัตลักษณ์ของเธอเหล่านี้ มีความเลื่อนไหลระหว่าง "ความเป็นมอญ" และ "ความเป็นไทย" ซึ่งถ้าจะยึดตามแนวคิดของ Judith Butler (1999, p. 33) ซึ่งเป็นนักปรัชญาสตรีนิยมจัดได้ว่าอัตลักษณ์ทางด้านเพศภาวะเป็นเพียงการแสดงเท่านั้น ดังจะเห็นได้จากข้อความดังต่อไปนี้ "...ไม่มีอัตลักษณ์เพศภาวะอยู่เบื้องหลังการแสดงออกต่าง ๆ ทางด้านเพศภาวะ อัตลักษณ์นั้นคือลักษณะการของการแสดงโดยที่การแสดงออกเหล่านั้นกล่าวกันว่าเป็นผลสืบเนื่องมาจากอัตลักษณ์นั่นเอง" ("There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very expressions that are said to be its results.")