

ผู้หญิง ผู้ชาย และเพศวิถี:
เพศภาวะศึกษาในงานมานุษยวิทยา
(Women, Men and Sexuality: Gender
Studies in Anthropology)

สุชาดา ทวีสิทธิ์

บทคัดย่อ

จุดมุ่งหมายหลักของการเขียนบทความนี้ คือ ผู้เขียนต้องการทบทวนแนวคิด ทฤษฎีและวิธีวิทยาในผลงานวิชาการเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเพศภาวะและ เพศวิถีในสังคมไทยของศาสตราจารย์ ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ โดยเลือกผลงานวิชาการ สำคัญสองชิ้นมาวิเคราะห์เท่านั้น คือเรื่อง *Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand* (1984) และเรื่อง *Ambiguous Gender: Male Initiation in a Thai Buddhist Society* (1986) โดยผู้เขียนมุ่งหมายให้ บทความนี้เป็นตั้งสัญลักษณ์แห่งการระลึกถึงคุณูปการของคายนส์ ที่มีต่อวิชาการ สาขามานุษยวิทยาและเพศภาวะศึกษา ในงานเขียนดังกล่าวคายนส์พยายามตีความ ประสบการณ์ด้านเพศภาวะและเพศวิถีของคนไทย ซึ่งคัดค้านกับความเข้าใจต่อ ระบบเพศภาวะและเพศวิถีของนักสตรีนิยมแนวมาร์กซิสต์ คายนส์ได้นำวิธีวิทยาของ มานุษยวิทยาแนวตีความสัญลักษณ์ และทฤษฎีว่าด้วยการประกอบสร้างทางสังคม มาประยุกต์ใช้ เพื่อตรวจสอบความสัมพันธ์ระหว่างระบบเพศภาวะและเพศวิถีกับ อุดมการณ์ในพุทธศาสนานิกายเถรวาท การวิเคราะห์ตีความของคายนส์เป็นไปอย่าง เป็นระมัดระวัง รองรับด้วยเนื้อหาในตำบัพพุทธศาสนา (Buddhist texts) และบริบท (contexts) ในช่วงเวลาและสถานที่เฉพาะที่คายนส์ทำงานภาคสนามมายาวนาน คายนส์พยายามโน้มน้าวให้เราเห็นว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาทไม่ได้เป็นศาสนาที่มีอคติ ทางเพศแฝงเร้นอยู่ ในขณะที่เดียวกันก็พยายามบอกเราว่า ระบบความสัมพันธ์ชาย หญิงในสังคมหมู่บ้านไทย-ลาว และไทย-ยวน เป็นแบบพึ่งพาเกื้อกูล ซึ่งไม่ใช่การ จัดความสัมพันธ์แบบลำดับชั้นอย่างที่นักสตรีนิยมแนวมาร์กซิสต์เข้าใจ ถ้าวางงาน วิชาการทั้งสองชิ้นที่ผู้เขียนเลือกมาวิเคราะห์ในบทความนี้ เป็นงานที่มีคุณค่าต่อ แนวทางการศึกษาเกี่ยวกับระบบเพศภาวะและเพศวิถีทั้งในสังคมไทยและสังคมอื่น อย่างยิ่ง

คำสำคัญ: ชาร์ลส์ เอฟ. คายนส์ เพศวิถี เพศภาวะศึกษา พุทธศาสนานิกาย เถรวาท สังคมไทย

Abstract

This article aims primarily to reviewing theoretical and methodological issues in two major academic works concerning cultures of gender and sexuality in Thai society written by Charles F. Keyes. They include *Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand* (1984) and *Ambiguous Gender: Male Initiation in a Thai Buddhist Society* (1986). The author intends the article to serve as a mark of respect to Prof. Charles F. Keyes. His anthropological contributions, especially which are found in the two selected writings are vital to gender studies both in Thailand and elsewhere. In the two papers Keyes attempted to reinterpret the Thais' experiences as gendered and sexualized beings against Marxist feminist understanding of gender and sexual cultures in Thai society. He applied both anthropological symbolic/interpretive approach and social constructionist notions of gender and sexuality to investigate the relationship between Thai gender/sexuality systems and Buddhist ideologies. His interpretations were grounded in both texts and contexts drawing from long term engagement with ethnographic fieldwork in Thailand. His writings tried to convince that Theravada Buddhism was not a gender bias religion and that women and men relations in Thai-Lao and Thai-Yun villages were symbiotic rather than hierarchical.

Keywords: Charles F. Keyes, Sexuality, Gender Studies, Theravada Buddhism, Thai Societies

"In Thailand, like other Theravada Buddhist societies (Sri Lanka, Burma, Laos, Cambodia), fundamental understandings of the world have been constructed on the basis of Buddhist dogmas communicated through ritual, instruction in the dhamma...the teachings of the Buddha, --and

practice of the dhamma, most notably by members of the order of monks, the Sangha. It is to be expected, then, that the culture of gender in Thailand has been shaped by Buddhist assumptions regarding the nature of reality..." (Keyes 1984: 223)

บทนำ

ในบทความนี้ผู้เขียนมุ่งทบทวนกรอบทฤษฎีและวิธีวิทยาที่ศาสตราจารย์ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ นำมาใช้ในการศึกษาวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีในสังคมไทย โดยพิจารณาจากบทความ 2 ชิ้นที่ท่านเขียนเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้โดยตรง คือ บทความเรื่อง *Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand* และเรื่อง *Ambiguous Gender: Male Initiation in a Thai Buddhist Society* แม้ว่าผลงานเด่นเกี่ยวกับประเด็นเพศภาวะและเพศวิถีของคายนี้นี้มีเพียง 2 เรื่องนี้เท่านั้น แต่ทั้งสองเรื่องเป็นงานวิเคราะห์เพศภาวะและเพศวิถีด้วยมุมมองทางมานุษยวิทยาอย่างเป็นระบบ มีความชัดเจนด้านทฤษฎีและวิธีวิทยาที่นำมาใช้ จึงนับเป็นงานศึกษาที่มีคุณค่าต่อการทำความเข้าใจสังคมไทยในอีกมิติหนึ่ง

ลักษณะลีลาการเขียนงานทั้งสองชิ้นไม่ได้มุ่งพรรณนาตำแหน่งแห่งที่ในสังคมของหญิงชาย หรือความสัมพันธ์ระหว่างคนต่างเพศอย่างผิวเผิน แต่เป็นงานที่ให้น้ำหนักกับการวิเคราะห์ตีความอย่างระมัดระวัง มีฐานคิดจากทฤษฎีประกอบสร้างทางสังคม (Social Constructionist Theory) รองรับ โดยผสมผสานเข้ากับวิธีวิทยาสำนึกตีความสัญลักษณ์ (Interpretive/Symbolic anthropology) การตีความเพศภาวะและเพศวิถีของคายนี้นับบทความทั้งสองเรื่อง มีส่วนผสมที่ค่อนข้างลงตัวระหว่างทฤษฎีและข้อมูลภาคสนาม กล่าวคือไม่ได้เล่นกับทฤษฎีมากเกินไป จนละเลยบริบทในชีวิตประจำวันของผู้คนที่ศึกษา คายนี้นับความระบอบเพศภาวะและเพศวิถีด้วยข้อมูลภาคสนามที่มีบริบทด้านเวลาและสถานที่เฉพาะรองรับชัดเจน มีการใช้ข้อมูลที่มาจากหลากหลายแหล่ง ทั้งจากการสังเกต พูดคุยแลกเปลี่ยนกับผู้รู้ และอ่านทำความเข้าใจกับตัวบทที่เกี่ยวข้องในเอกสารพุทธศาสนา

การศึกษาประเด็นเพศภาวะ (gender) ในสังคมไทยเริ่มเป็นที่สนใจของนักมานุษยวิทยาที่เชี่ยวชาญไทยศึกษาและนักวิชาการนอกสาขามานุษยวิทยาในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1970s ต่อมาในคริสต์ทศวรรษที่ 1980s ถึง 1990s เราได้เห็นข้อเสนอละและการถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องนี้ในเวทีสัมมนาวิชาการและในวารสารวิชาการที่ขึ้น ผู้เขียนเห็นว่างานศึกษาเหล่านั้นรวมทั้งงานของคายส์เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษามานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมที่เติบโตขึ้นในสหรัฐอเมริกาช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970s -1980s และนับว่างานเขียนทั้งสองชิ้นเป็นงานบุกเบิกที่ศึกษาค้นคว้าเรื่องเพศภาวะและเพศวิถีในวัฒนธรรมไทยที่เป็นระบบชิ้นแรกๆ

การศึกษา “เพศภาวะ” ในมานุษยวิทยา

ก่อนอื่นผู้เขียนขอสร้างความเข้าใจร่วมกับผู้อ่านเกี่ยวกับความหมายของมโนทัศน์หลักสองชุดที่ใช้เป็นแกนในการดำเนินเรื่องในบทความ คือ เพศภาวะ (gender) และเพศวิถี (sexuality) โดยมโนทัศน์ “เพศภาวะ” ถูกประดิษฐ์ขึ้นในกระแสสตรีนิยมแห่งคริสต์ทศวรรษที่ 1970s มโนทัศน์นี้พัฒนามาจากฐานคิดในทฤษฎีประกอบสร้างทางสังคม (social constructionist theory) การรับเอามโนทัศน์ “เพศภาวะ” เข้าสู่สาขามานุษยวิทยาในช่วงต้น 1970s ส่งผลให้เกิดการปรับปรุงครั้งใหญ่ในฐานคิดที่นำมาใช้ศึกษาค้นคว้าประเด็นหญิงชายของนักมานุษยวิทยา และนำไปสู่การพัฒนาสาขามานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมขึ้นในระยะต่อมา

เพศภาวะหมายถึงชุดความคิดที่ใช้วิเคราะห์เกี่ยวกับพฤติกรรมและความหมายทางวัฒนธรรม ที่สังคมใช้จำแนกความแตกต่างระหว่างผู้หญิงและผู้ชาย เพศภาวะเป็นอัตลักษณ์พื้นฐานทางสังคมของมนุษย์ซึ่งบางครั้งเรียกว่าอัตลักษณ์ความเป็นหญิงและความเป็นชาย อัตลักษณ์ดังกล่าวไม่ใช่คุณสมบัติทางธรรมชาติหรือคุณสมบัติทางชีววิทยาที่ติดตัวมนุษย์มา แต่เป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สังคมสร้างสรรค์ขึ้นและคาดหวังให้สมาชิกในสังคมเชื่อฟังและปฏิบัติตามนั้น อัตลักษณ์เพศภาวะจึงมีบริบทเฉพาะทางประวัติศาสตร์ สังคม การเมือง และเศรษฐกิจ เป็นตัวกำหนดและกำกับเสมอ

ส่วนมโนทัศน์ “เพศวิถี” ที่ใช้กันในสาขามานุษยวิทยา มีนิยามที่ครอบคลุมกว้างขวางกว่าประเด็นเรื่องเซ็กส์และพฤติกรรมทางเพศของสมาชิกในสังคม เพศวิถีเป็นแง่มุมทางวัฒนธรรมมากกว่าแง่มุมทางชีววิทยา มีคุณสมบัติเหมือนกับเพศภาวะ กล่าวคือ มีความหลากหลาย และลื่นไหล เพราะเป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์ สังคม เศรษฐกิจ และการเมืองเช่นกัน เพศวิถีในการศึกษาทางมานุษยวิทยาจึงหมายรวมทั้งพฤติกรรมทางเพศ แรงขับทางเพศ ความปรารถนา ความพึงพอใจ และรสนิยมทางเพศ ในขณะที่เดียวกันยังหมายถึง บรรทัดฐานทางเพศ การแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ทางสังคม ความรัก ความมั่นคง แบบแผนการเจริญพันธุ์ ความหลากหลายทางเพศ ความสัมพันธ์หญิงชาย แบบแผนเพศสัมพันธ์ที่หลากหลาย เป็นต้น โดยมีมิติเพศวิถีที่ซับซ้อนและเชื่อมโยงแนบแน่นอยู่กับมิติเพศภาวะ (gender) และมิติเพศสรีระ (sex) แต่ต้องเข้าใจว่าทั้งสามมิติไม่ใช่สิ่งเดียวกัน ในทางวิชาการจึงมีความจำเป็นต้องแยกวิเคราะห์ประเด็นเพศวิถีออกจากการวิเคราะห์เรื่องเพศภาวะและเพศสรีระให้ชัดเจน

ในส่วนต่อไปจะกล่าวถึงประวัติศาสตร์การศึกษาเพศภาวะในสาขามานุษยวิทยาโดยเฉพาะในสหรัฐอเมริกาโดยสังเขป ทั้งนี้เพื่อช่วยให้ผู้อ่านทราบถึงที่มาที่ไปของกรอบการวิเคราะห์เพศภาวะและเพศภาวะของคายนางานเขียนทั้งสองชิ้นที่หยิบยกมาทบทวนไว้ในบทความนี้ ผู้เขียนขอแบ่งยุคของการศึกษาเพศภาวะในสาขามานุษยวิทยาออกเป็น 4 ยุค ดังนี้

ยุคที่หนึ่ง อยู่ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1850s ถึง 1910s ซึ่งตรงกับยุคสตรีนิยมคลื่นลูกที่ 1 อันที่จริงแล้วการศึกษาเรื่องเพศภาวะในสาขามานุษยวิทยา ได้เริ่มมาก่อนหน้าการรับมโนทัศน์เพศภาวะและเพศวิถีเข้ามาใช้ เรามักพบการศึกษาประเด็นเพศภาวะในการศึกษาเรื่อง การแต่งงาน ครอบครัว และระบบเครือญาติ ส่วนใหญ่มักเป็นการศึกษาจากทัศนะของนักมานุษยวิทยาผู้ชาย ที่มุ่งอธิบายการจัดบทบาททางสังคมระหว่างหญิงชายภายใต้ฐานคติของทฤษฎีชีววิทยาและทฤษฎีโครงสร้างหน้าที่นิยม (structural-functionalism)¹ เป็นหลัก บทบาทที่แตกต่างระหว่างเพศ (sexual differences) ถูกวิเคราะห์ว่าเป็นส่วนหนึ่งของการจัดความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีคุณภาพ และช่วยจรรโลงความเป็นเอกภาพและความเป็นปึกแผ่นของสังคมไว้ เริ่มมีการตระหนักถึงการขาดหายไปของงานชาติพันธุ์วรรณาที่ศึกษาประสบการณ์ผู้หญิง

จากมุมมองของผู้หญิง มีงานศึกษาแนวชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับความสัมพันธ์เพศภาวะที่เป็นระบบเรื่องแรกในยุคนี้ คือ งานของฟิลลิส เคเบอร์รี่ (Phyllis Kayberry)² ชื่อเรื่อง *Women of the Grasselds* ที่ศึกษาความสำคัญของบทบาทผู้หญิงในการพัฒนาชนบท *Women of the Grasselds* ซึ่งให้เห็นว่ารูปแบบการพัฒนาในสังคมแอฟริกา มักละเลยบทบาททางเศรษฐกิจของผู้หญิง (อ้างใน Bratton, 1998)

ยุคที่สอง อยู่ระหว่างคริสต์ทศวรรษ 1920s ถึง 1960s พัฒนาการของมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมในยุคนี้ถือว่าเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญ เนื่องจากเริ่มมีการแยกแยะให้เห็นความแตกต่างระหว่างเพศสรีระ (sex) และ เพศภาวะ (gender) โดยมี มาร์กาเรต มีด (Margaret Mead) เป็นคนแรกที่บุกเบิกทัศนะที่ว่า ความเป็นหญิง ความเป็นชายถูกนิยามโดยวัฒนธรรม³ นอกจากนี้ นักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมยุคนี้ยังรับอิทธิพลทางความคิดจากนักเขียนแนวสตรีนิยมสำคัญสองท่าน คือ ซีมอน เดอ โบวัวร์ (Simone de Beauvoir)⁴ และ เบ็ตตี ฟรีดาน (Betty Friedan)⁵ อีกด้วย ในยุคนี้เช่นกันที่ “ผู้หญิง” ทั่วโลกเริ่มถูกนิยามให้มีลักษณะเดียว คือ มีสถานภาพทางสังคมที่ต่ำกว่าผู้ชาย

ยุคที่สาม อยู่ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970s ยุคนี้มานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมกลายเป็นแขนงย่อยอย่างเป็นทางการของสาขามานุษยวิทยา ผลจากการศึกษาระบบเพศภาวะในสังคมแอฟริกา นำไปสู่ข้อสรุปทั่วไปที่ว่า สังคมทั่วโลกเป็นสังคมแบบชายเป็นใหญ่ (male-dominated society is universal) มีการพัฒนาทฤษฎีและมโนทัศน์เพศภาวะที่โดดเด่นกว่ายุคก่อนหน้านี้ สมมติฐาน male the hunter ที่เชื่อว่าความแตกต่างระหว่างหญิงชายมีพื้นฐานมาจากเงื่อนไขทางชีววิทยาหมดความสำคัญ สถานการณ์การกดขี่ผู้หญิงในสังคมทั่วโลกได้รับการอธิบายด้วยทฤษฎีระบบความสัมพันธ์แบบชนชั้นของ คาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) นอกจากนี้สมมติฐานว่าด้วยการล่มสลายของระบบผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchy) ในสังคมบรรพกาลของ เฟรดเดอริก เองเกลส์ (Frederick Engels) ได้รับความสนใจจากนักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมเช่นกัน อิงเกลส์อธิบายว่าเงื่อนไขที่ทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพทางสังคมที่ต่ำกว่าผู้ชายในสังคมทุนนิยมปัจจุบัน มีสาเหตุมาจากการที่ผู้หญิงในสังคมบรรพกาลได้สูญเสียปัจจัยการผลิต ได้แก่ ที่ดินและฝูงสัตว์ให้แก่ผู้ชาย ทำให้ผู้ชายสถาปนาระบบปิดตาธิปไตยขึ้นมาแทน และสืบต่อความเป็นใหญ่มาจนถึงปัจจุบันผ่านการสร้างกฎเกณฑ์

การสืบทอดมรดกตามสายสกุลของบิดา⁶

มีนักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีสถาบันโครงสร้างนิยมในแนวทางของ เลวี สโตรส (Levi-Strauss) กลุ่มนี้ได้สร้างกรอบวิเคราะห์ระบบเพศภาวะแบบทวิลักษณ์/คู่ตรงกันข้าม ขึ้นมาเพื่ออธิบายสภาวะของการกดขี่ผู้หญิงในสังคมต่างๆ นักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมที่โดดเด่นในกระแสนี้ได้แก่ มิเชล โรซาลโด (Michelle Rosaldo, 1974) สร้างแนวคิดคู่ตรงกันที่ว่าผู้ชายมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะส่วนผู้หญิงมีบทบาทในพื้นที่ของบ้าน (public/domestic) และ เซอร์รี่ ออทเนอร์ (Sherry Ortner, 1974) กับแนวคิดคู่ตรงกันข้ามที่เชื่อว่าผู้หญิงคือธรรมชาติส่วนผู้ชายเป็นวัฒนธรรม (nature/culture) เป็นต้น ซึ่งต่อมาวิธีคิดแบบคู่ตรงกันข้ามเหล่านี้ถูกวิจารณ์ว่าเป็นกรอบการวิเคราะห์ระบบเพศภาวะที่มีข้อจำกัด เนื่องจากทำให้ผู้วิเคราะห์ไม่สนใจมิติที่ทับซ้อนกันของคู่ตรงกันข้ามเหล่านั้น

ลักษณะเด่นอีกประการหนึ่งของมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมยุคนี้ คือ ในปี 1975 เกย์ รูบิน (Gayle Rubin) ได้พัฒนาตัวแบบการวิเคราะห์ระบบเพศสรีระ/เพศภาวะ (sex/gender system) ที่ริเริ่มไว้ในยุคก่อนหน้านั้นโดยมาร์กาเรต มัดด์ ให้มีความชัดเจนยิ่งขึ้น โดยรูบิน เน้นย้ำว่าเพศ (sex) เป็นคุณลักษณะทางชีววิทยาส่วนเพศภาวะเป็นพฤติกรรมทางสังคม ตัวแบบวิเคราะห์ sex/gender system ของรูบินอยู่ในความสนใจของนักวิชาการที่ศึกษาประเด็นเพศภาวะมาจนถึงปัจจุบัน และในยุคนี้การสร้างภาพแทนเชิงเดี่ยวของ “ผู้หญิง” มีความเข้มข้นขึ้น กล่าวคือ ทำให้เข้าใจว่าผู้หญิงทั่วโลกไม่ว่าเติบโตอยู่ในวัฒนธรรมใดและมีเชื้อชาติใด ต่างเผชิญกับประสบการณ์การถูกกดขี่ในสังคมชายเป็นใหญ่คล้ายคลึงกัน

นอกจากนี้การวิเคราะห์เพศภาวะในสาขามานุษยวิทยาในยุคนี้ยังได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีสตรีนิยมสายวัฒนธรรม (cultural feminist) ที่เชิดชูคุณสมบัติแบบผู้หญิง (female essence) ในฐานะที่เป็นผู้ผลิตและมีคุณสมบัติความเป็นแม่ ส่งเสริมให้ผู้หญิงภาคภูมิใจในความเป็นหญิง นักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมกระแสเชิดชูผู้หญิงพยายามพิสูจน์ว่า ระบบสังคมแบบชายเป็นใหญ่ไม่ได้เป็นปรากฏการณ์สากลอย่างที่คิดกัน ตัวอย่างเช่น คาเรน แซคส์ (Karen Sacks) ศึกษาแบบการผลิตในสังคมล่าสัตว์และเก็บของป่า ซึ่งให้เห็นว่าแบบแผนความสัมพันธ์

เพศภาวะในสังคมดังกล่าว เป็นสังคมที่หญิงและชาย เช่น พี่สาว-น้องสาว พี่ชาย-น้องชาย สามี-ภรรยา เป็นเจ้าของทรัพยากรและเป็นผู้ผลิตร่วมกัน (อ้างใน Lamphere 1996: 489) นักมานุษยวิทยาอีกกลุ่ม ตัวอย่างเช่น ฟลายเอล (E. Friedl) และ หลุยส์ ลัมเพีย (Louise Lamphere) ศึกษาผู้หญิงในฐานะผู้กระทำการ (agency) และพยายามค้นหาอำนาจของผู้หญิงในปริบทที่ต่างกัน กลุ่มนี้เชื่อว่าในสังคมที่ดูเหมือนว่าผู้หญิงมีสถานภาพที่ดีกว่าชาย แต่พบว่าผู้หญิงยังมีอำนาจและกำลังใช้อำนาจของพวกเขาอยู่ในปริบทของบ้านและครอบครัว ซึ่งอำนาจในปริบทของบ้านที่ผู้หญิงมีและใช้อำนาจได้ส่งอิทธิพลสู่ปริบทนอกบ้านและเข้าไปกำหนดกิจกรรมของพวกเขาในปริบทสาธารณะด้วยซ้ำ (อ้างใน Pine 1996: 254)

ยุคที่สี่ เริ่มตั้งแต่ต้นคริสต์ทศวรรษที่ 1980s จนถึงปัจจุบัน งานชาติพันธุ์-วรรณนาเพศภาวะในช่วงต้นของคริสต์ทศวรรษที่ 1980s ยังคงมุ่งศึกษาเพื่อเน้นให้เห็นถึงคุณค่าของผู้หญิงในวัฒนธรรมต่างๆ ตัวอย่างเช่น การศึกษาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (ดู Karim 1995) พบหลักฐานการสืบสกุลทั้งฝ่ายบิดาและมารดา (bilateral kinship system) และพบว่าผู้หญิงมีบทบาทในการผลิตทางเศรษฐกิจ การศึกษาเหล่านั้นสร้างข้อสรุปว่า ผู้หญิงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีสถานภาพทางสังคมค่อนข้างสูง นำไปสู่การสร้างตัวแบบอธิบายความสัมพันธ์เพศภาวะแบบเกื้อกูลและเท่าเทียมระหว่างหญิงและชายขึ้น (complementary but equal model) งานของคายส์ทั้งสองชิ้นได้นำตัวแบบดังกล่าวมาอธิบายเพศภาวะของคนไทยเช่นกัน นอกจากนี้ยังมีข้อสรุปที่น่าสนใจจากการศึกษาแบบแผนเพศภาวะในสังคมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อีกประเด็นหนึ่ง คือ ข้อเสนอที่ว่าระบบเพศ/เพศภาวะเป็นความสัมพันธ์ทางสังคมเพียงมิติหนึ่งในหลายมิติของสังคมแบบนี้เท่านั้น ดังนั้นการทำความเข้าใจระบบเพศภาวะในภูมิภาคนี้ ต้องศึกษาการจัดความสัมพันธ์ทางสังคมในมิติอื่นๆ ควบคู่ไปด้วย เช่น การจัดระบบความสัมพันธ์ตามระบบอาวุโส ระบบชนชั้น และชาติพันธุ์ เป็นต้น

พอถึงปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1980s การศึกษาเพศภาวะแนวสตรีนิยมที่เน้นเชิดชูคุณค่าและคุณสมบัติของผู้หญิงตามทฤษฎีสตรีนิยมแนววัฒนธรรมถูกท้าทายด้วยนักทฤษฎีสำนักรหลังโครงสร้างนิยมสายฝรั่งเศส (French post-structural-

ism) ซึ่งให้ความสำคัญกับจุดยืนของผู้หญิง (feminist standpoint) นักทฤษฎีสำนักนี้วิจารณ์สตรีนิยมสายวิวัฒนาการว่าละเลยภาวะของการกดขี่ที่แฝงเร้นอยู่ในค่านิยมที่เชิดชูคุณสมบัติแห่งความเป็นหญิง เช่น การให้คุณค่ากับความเป็นแม่เป็นการอำพรางการใช้อำนาจและการกดขี่ผู้หญิงที่ผู้หญิงคิดไปไม่ถึง นอกจากนี้การศึกษาในช่วงนี้ยังรับอิทธิพลจากนักทฤษฎีสำนักหลังโครงสร้างนิยมที่มีมุมมองว่า เพศภาวะเป็นการแสดงและเป็นปฏิบัติการของวาทกรรม การแยกขั้วระหว่างชีววิทยา/วิวัฒนาการ หรือ เพศสรีระ/เพศภาวะตามที่นักวิชาการในยุคที่ผ่านมาให้ความสำคัญถูกรื้อทั้ง เริ่มเห็นว่าเพศทางชีววิทยา (sex) ถูกกำหนดโดยวิวัฒนาการเช่นเดียวกับเพศภาวะ และมีกรอบการอธิบายใหม่ว่าเพศทางชีววิทยา (sex) เป็นผลมาจากปฏิบัติการของเพศภาวะ มองว่าวาทกรรมหรือภาษาเป็นทั้งพลังสร้างสรรค์และพลังที่กดทับอัตลักษณ์เพศภาวะและเพศวิถีของปัจเจกบุคคล ทฤษฎีเพศทางเลือก (queer theory) ถูกพัฒนาขึ้นมาในช่วงนี้เช่นกัน ทั้งนี้เพื่อท้าทายเพศสัมพันธ์ภาคบังคับของสังคมซึ่งเป็นเพศสัมพันธ์ระหว่างเพศตรงข้ามเท่านั้น ในขณะที่เดียวกันทฤษฎีนี้ได้พยายามสร้างความชอบธรรมให้กับรูปแบบเพศวิถีและเพศภาวะที่ถูกมองว่าผิดปกติและพยายามชูประเด็นที่ว่าอัตลักษณ์เพศวิถีและเพศภาวะของปัจเจกบุคคลเป็นผลมาจากกระบวนการอบรมและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม

การศึกษาเพศภาวะยุคปัจจุบันยังรับอิทธิพลจากทฤษฎีสำนักหลังลัทธิอาณานิคม (Post-colonialism) และงานเขียนเรื่อง *Orientalism* ของ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) ที่ให้ความสำคัญกับการเมืองแห่งการสร้างภาพแทนคนตะวันออก/คนอื่น (other) มีอิทธิพลต่อการวิเคราะห์เรื่องเพศภาวะในคริสต์ศตวรรษที่ 1990s สูงมาก ทำให้นักมานุษยวิทยาหันมาให้ความสำคัญกับความแตกต่างและความหลากหลายของเพศภาวะและเพศวิถีที่มี ชนชั้น เชื้อชาติ ชาติพันธุ์ ศาสนา และเศรษฐกิจ เป็นต้น ซึ่งเป็นเงื่อนไขทำให้ประสบการณ์ของผู้หญิงทั่วโลกไม่เหมือนกัน งานของนักสตรีนิยมท้องถิ่นจำนวนหนึ่งชี้ให้เห็นถึงรูปแบบอันหลากหลายของการกดขี่ที่ผู้หญิงนอกสังคมตะวันตกเผชิญ เช่น การเผชิญกับประเพณีบังคับให้ผู้หญิงสวมผ้าคลุมหน้าของผู้หญิงอิสลามในตะวันออกกลาง และประเพณีที่บังคับให้หญิงหม้ายชาวฮินดูเผาตัวเองตายตามสามี นักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมที่เด่นๆ ในยุคนี้ ได้แก่ แนนซี เชฟเปอร์-ฮิวส์ (Nancy Scheper-Hughes)⁷ แอนนา ชิงก์ (Anna

Tsing^๑ และ ไลลา อะบู-ลูก็อด (Lila Abu-Lughod)^๒ โดยนักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมกลุ่มนี้นำเสนอประเด็นที่สำคัญมาก ซึ่งไปท้าทายการสร้างนิยาม “ผู้หญิง” และ “ผู้ชาย” เชิงเดี่ยว ซึ่งเชื่อว่าผู้หญิงทั่วโลกถูกกดขี่เหมือนกัน และผู้ชายทั่วโลกเป็นผู้กดขี่ผู้หญิง

กล่าวโดยสรุปการศึกษาประเด็นเพศภาวะในยุคก่อนคริสต์ทศวรรษ 1970s ยังเป็นการศึกษาเรื่องผู้หญิง ที่ยังไม่ได้ตั้งคำถามกับ ความเหมือน และความแตกต่างระหว่างเพศหญิงและเพศชาย แต่หลังจากที่รับเอาโมทัศน์เพศภาวะเข้ามาในคริสต์ทศวรรษ 1970s ทำให้นักมานุษยวิทยาก้าวพ้นไปจากการอธิบายหญิงชายตามแบบทฤษฎีโครงสร้าง-หน้าที่นิยม และทฤษฎีชีววิทยา โดยมองเพศภาวะในความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่ซับซ้อนขึ้น เห็นถึงระบบเพศภาวะที่หลากหลาย เช่น ระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แบบกดขี่ แบบขัดแย้ง และแบบสมานฉันท์ที่เกื้อกูลกัน การนำทฤษฎีสำนักรหลังโครงสร้างนิยมและสำนักหลังลัทธิอาณานิคมมาใช้พินิจเพศภาวะและเพศวิถีในปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1980s ถึงปัจจุบัน ทำให้ตัวแบบการอธิบายความสัมพันธ์หญิงชาย ถอยห่างออกไปจากกรอบแนวคิดทวิลักษณ์ รวมทั้งความคิดที่เชื่อในความเป็นสากลของระบบชายเป็นใหญ่ อย่างไรก็ตามพัฒนาการของทฤษฎีเพศภาวะตั้งแต่เริ่มต้นจนกระทั่งถึงปัจจุบัน ไม่ได้มีลักษณะเป็นเส้นตรงเส้นเดียว แต่เป็นพัฒนาการที่มีทฤษฎีหลายกระแสเกิดขึ้นและเดินคู่ขนานมาพร้อมๆ กัน โดยมีอิทธิพลในจังหวะเวลาที่เหลื่อมซ้อนกันด้วยซ้ำ ปัจจุบันทฤษฎีบางทฤษฎีอาจหมดบทบาทในการอธิบายเพศภาวะไปโดยสิ้นเชิงแล้ว แต่ทฤษฎีบางเรื่องยังคงถูกนักวิชาการนำมาใช้อธิบายเพศภาวะและเพศวิถีอยู่ ซึ่งก็ถือเป็นเรื่องปกติสำหรับทฤษฎีทางสังคมศาสตร์โดยทั่วไป

ส่องเพศภาวะและเพศวิถีไทย: มุมมองจากต่างมุม

การศึกษาเรื่องผู้หญิง-ผู้ชาย ภายใต้มันท์ศน์เพศภาวะและเพศวิถีในวงวิชาการไทยศึกษา เริ่มต้นขึ้นในคริสต์ทศวรรษที่ 1980s กล่าวได้ว่าผลลัพธ์อันจากขบวนการสตรีนิยมที่มีอิทธิพลต่อสาขามานุษยวิทยาในสหรัฐอเมริกาในขณะนั้น ทำให้นักมานุษยวิทยาที่สนใจไทยศึกษา ตลอดจนนักวิชาการไทยที่รับอิทธิพลจากแนวคิดสตรีนิยม ต่างให้ความสนใจทำการวิเคราะห์แบบแผนเพศภาวะในสังคมไทยกันอย่างคึกคัก มีข้อสังเกตว่าการวิเคราะห์ประเด็นหญิงชาย ภายใต้มันท์ศน์เพศภาวะในช่วงแรก มักให้น้ำหนักกับการศึกษาประเด็นผู้หญิงที่เชื่อมโยงเข้ากับประเด็นการค้าบริการทางเพศ และอุดมการณ์ในพุทธศาสนา ในขณะที่ความสนใจในเรื่อง ผู้ชายเพศวิถี และความหลากหลายทางเพศเป็นประเด็นที่เพิ่งจะได้รับความสนใจเมื่อไม่นานมานี้ อนึ่งการวิเคราะห์เรื่องระบบเพศภาวะไทยเกิดขึ้นหลังขบวนการสตรีนิยมก็จริง แต่การศึกษาเกี่ยวกับบทบาทผู้หญิงในสังคมไทย ปรากฏอยู่ในงานเขียนของนักมานุษยวิทยาแนวโครงสร้างนิยมสายอังกฤษ ที่เข้ามาศึกษาสังคมไทยช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองจำนวนหนึ่งแล้ว อย่างไรก็ตามเรื่องผู้หญิงไม่ใช่ประเด็นความสนใจหลักของนักมานุษยวิทยาที่เข้ามาศึกษาสังคมไทยสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2

งานของ รูท เบเนดิกท์ (Ruth Benedict)¹⁰ เรื่อง *Thai Culture and Behavior* (1952) ที่เขียนขึ้นในช่วงระหว่างสงครามโลกครั้งที่ 2 น่าจะเป็นงานชิ้นแรกที่วิเคราะห์สถานภาพของผู้หญิงในสังคมไทย ในงานดังกล่าวเบเนดิกต์สรุปไว้ว่าสังคมไทยเป็นสังคมแบบชายเป็นใหญ่ ในขณะที่นักมานุษยวิทยาชาวต่างชาติและชาวไทย¹¹ ที่ศึกษาสังคมไทยระหว่างคริสต์ทศวรรษที่ 1960s, 1970s และ 1980s ส่วนใหญ่ทำการศึกษาเรื่องระบบการสืบสกุลลงศิวานในชนบทภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ต่างมีทัศนะตรงกันว่าสังคมชนบทไทยให้ความสำคัญกับผู้หญิง และผู้หญิงมีสถานภาพทางสังคมที่ค่อนข้างสูงโดยเปรียบเทียบกับผู้ชาย ข้อสรุปดังกล่าวมาจากการพบแบบแผนการสืบสายสกุลที่ให้ความสำคัญทั้งฝ่ายบิดาและมารดา (bi-lateral kinship system) โดยนำหลักฐานที่พบ 3 เรื่องมาพิจารณา ได้แก่ หลักฐานที่ผู้ชายย้ายเข้ามาอยู่ในครอบครัวภรรยาหลังการแต่งงาน (Moerman 1966; Tambiah

1970; Turton 1972; Keyes 1975; Potter 1977; Wijeyewardene 1984) หลักฐานที่ลูกสาวเป็นผู้สืบทอดกรรมสิทธิ์ในที่ดินทำกินจากพ่อแม่ (Kaufman 1960; Kingshill 1960; Hanks and Hanks 1963; Phillips 1965) และ หลักฐานการนับถือและยอมรับให้ผีบรรพบุรุษฝ่ายมารดาเป็นกลไกควบคุมทางสังคมโดยเฉพาะการควบคุมด้านเพศวิถีของหญิงชาย (Turton 1972; ฉลาดชาย 2527; Chayan 1984; Tanabe 1988)

งานของเจน แฮงคส์ (Jane Hanks) และ ลูเซียน แฮงคส์ (Lucian Hanks) ให้ผลการศึกษาที่ต่างออกไปจากงานของเบนเนติก โดยสรุปว่าความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในสังคมไทย อยู่บนฐานของความสัมพันธ์แบบเท่าเทียม ผู้หญิงมักมีบทบาทเชื่อมโยงอยู่กับกิจกรรมภายในบ้าน เช่น การดูแลเอาใจใส่ลูก ในขณะที่ผู้ชายไทยให้ความสนใจกับการสร้างอำนาจบารมีและสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ภายนอกบ้าน (1963) อย่างไรก็ตาม ลูเซียน แฮงคส์ (1962) มีทัศนะว่าความแตกต่างในสถานภาพทางสังคมของคนไทยไม่ได้ตัดสินกันที่เพศ แต่ขึ้นอยู่กับความดีหรือบุญบารมีของคนมากกว่า ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่มีผู้หญิงไทยจำนวนหนึ่งอยู่ในสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่าผู้ชายบางกลุ่ม ข้อสรุปดังกล่าวทำให้เราเข้าใจว่าสังคมไทยไม่ได้จัดลำดับความสำคัญของคนตามเพศ แต่จัดตามชนชั้น อำนาจ และบุญบารมี

ในบทความเรื่อง *Economy Polity, and Religion* (1975) โทมัส เคิร์ช ได้อธิบายสถานภาพทางสังคมของผู้หญิงในสังคมไทยไว้ว่าทำงานของที่สนับสนุนข้อสรุปของเบนเนติก โดยเคิร์ชตั้งข้อสังเกตว่า กิจกรรมการค้าขายในสังคมไทย เป็นกิจกรรมที่มีผู้หญิงเข้าไปมีบทบาทมากกว่าผู้ชาย ถ้ามีผู้ชายเข้ามาทำกิจการค้าก็มักเป็นผู้ชายชาวจีน เคิร์ช อธิบายว่าที่เป็นเช่นนี้เพราะชาวพุทธเห็นว่ากิจกรรมการค้า ขัดแย้งกับอุดมการณ์ในศาสนาพุทธนิกายเถรวาท ที่ต้องการให้คนละทิ้งความโลภและการติดยึดในวัตถุ ในขณะที่การประกอบอาชีพค้าขายเป็นการแสดงออกถึงความโลภและการติดยึด จึงเป็นอาชีพที่ไม่เป็นที่นิยมของผู้ชายไทย แต่เพราะต้องเลี้ยงดูครอบครัว ผู้หญิงจึงต้องเข้ามารับบทบาทนี้แทน ในโลกของศาสนาผู้หญิงจึงถูกมองว่ามีจิตใจที่ติดยึดกับโลกวัตถุมากกว่าผู้ชาย ในขณะที่ผู้ชายมีภาพลักษณ์ตรงกันข้าม เพราะผู้ชายสนใจเฉพาะกิจกรรมการบริหารบ้านเมือง ผู้ชายจึงยึดติดกับโลกวัตถุน้อยกว่าผู้หญิงและสามารถละทิ้งกิจกรรมทางโลกไปแสวงหานิพพานได้ง่ายกว่าผู้หญิง การวิเคราะห์ของเคิร์ชนำไปสู่การตีความและการถกเถียงถึงสถานภาพของผู้หญิงชาวพุทธ

ในมิติของศรัทธาระดับจิตวิญญาณโดยเปรียบเทียบกับสถานภาพของผู้ชายชาวพุทธ

ชิน ทิสา ซึ่งเป็นนักวิชาการเชื้อสายพม่าแต่สนใจศึกษาสังคมไทย ได้หยิบยกเอากรอบการอธิบายระบบเพศภาวะในบทความของ เคิร์ช (1975) มาขยายผล และได้จุดประเด็นการถกเถียงเกี่ยวกับท่าทีของศาสนาพุทธที่มีต่อกระบวนการกลายเป็นโสเภณีของผู้หญิงไทยขึ้นมา งานเขียนของ ชิน ทิสา เกี่ยวกับพัฒนาการของการขายบริการทางเพศของผู้หญิงไทย เรื่อง *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in Buddhist Thailand* (1980) ได้สรุปว่าสังคมไทยเป็นสังคมแบบชายเป็นใหญ่ เนื่องจากพุทธศาสนาในประเทศไทยสร้างคุณค่าและเกียรติยศให้แก่ผู้ชาย ด้วยการอนุญาตให้เฉพาะผู้ชายเท่านั้นบวชเป็นพระ ในขณะที่ผู้หญิงถูกกีดกันไม่ให้บวชเป็นภิกษุณี ชิน ทิสา ชี้ให้เห็นว่าการมีบทบาทหลักในทางการค้าขาย ไม่ได้ทำให้สังคมยอมรับคุณค่าของผู้หญิงในฐานะที่เป็นผู้ผลิต ในทางตรงกันข้ามกลับถูกลดคุณค่าด้วยซ้ำ โดยมองว่าผู้หญิงหมกมุ่นอยู่กับโลกวัตถุ มีกิเลสและความโลภ ชิน ทิสา สรุปอย่างรวบรัดว่าอุดมการณ์ในพุทธศาสนาเป็นที่มาของวงจรชั่วร้ายในการกดขี่ผู้หญิงไทย โดยเบียดขับให้ผู้หญิงต้องเข้าไปมีสถานภาพที่ไร้เกียรติยศและอิทธิทธิในสังคม เช่น เป็นแม่ค้า แม่ชี คนทรงเจ้า และโสเภณี

ผลงานเขียนของ ชิน ทิสา มีงานเขียนเกี่ยวกับเพศภาวะไทยอีกหลายชิ้นติดตามมา ส่วนใหญ่พยายามอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างระบบเพศภาวะไทยกับพุทธศาสนา โดยเฉพาะการโต้แย้งกันในประเด็นที่ว่า พุทธศาสนาเป็นเงื่อนไขอันเป็นที่มาของการกดขี่ผู้หญิงในสังคมไทยจริงหรือไม่ ตัวอย่างเช่น จัตตรสมาลย์ กบิลสิงห์¹² (1982, 1991) มีความเห็นว่าผู้หญิงไทยมีสถานภาพที่ถูกกดขี่จริง แต่ไม่เห็นด้วยกับทัศนะที่ว่าศาสนาพุทธนิกายเถรวาทเป็นสาเหตุของการกดขี่ จัตตรสมาลย์ อธิบายว่าหากพิจารณาที่อุดมการณ์ของพุทธศาสนาในระดับโลกุตระธรรม ผู้หญิงและผู้ชายไม่ได้มีศักยภาพที่แตกต่างกันในการบรรลุธรรม การที่สถานภาพของผู้หญิงในระดับโลกียะต่ำต้อย เป็นเพราะเงื่อนไขทางสังคม การเมือง และอิทธิพลของลัทธิความเชื่ออื่นที่เจือปนอยู่ในพุทธศาสนาและในสังคมไทย เช่น ลัทธิขงจื้อและลัทธิพรหมณ์ จัตตรสมาลย์เสนอว่าการแก้ปัญหาการกดขี่ผู้หญิงในสังคมไทยจะต้องรื้อฟื้นอุดมการณ์ที่เป็นแก่นแท้ของพุทธศาสนาขึ้นมาใหม่ และต้องสนับสนุนให้มีการรื้อฟื้นการบวชภิกษุณีขึ้นมา

งานวิเคราะห์ของ กรวิภา บุญชื้อ (1982) สนับสนุนทัศนะของ ชิน ทิสา โดยเห็นด้วยว่าพุทธศาสนาเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงไทยตกอยู่ในสถานภาพทางสังคมที่ต่ำกว่าผู้ชาย กรวิภา ใช้ทฤษฎีอำนาจการครอบงำของกรัมซี่ มาวิเคราะห์และตีความขาดเรื่องพระเวสสันดรในพุทธศาสนา และเสนอว่า ศาสนาพุทธเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ทางสังคมที่มีผู้ชายครอบงำ ศาสนาพุทธถูกนำมาใช้เพื่อควบคุมและจำกัดศักยภาพของผู้หญิง เพราะฉะนั้นการกลับไปสู่แก่นแท้ของพุทธศาสนาจึงไม่ใช่ทางออกในการแก้ปัญหาการกดขี่ผู้หญิงในสังคมไทย ส่วน มาร์จอรี เมอเกะ (Marjorie Muecke) วิเคราะห์สาเหตุของการเข้าสู่อาชีพการขายบริการทางเพศของผู้หญิงไทยในยุค 1980s พร้อมนำเสนอข้อสรุปที่สนับสนุนการวิเคราะห์ของ ชิน ทิสา โดยย้าว่าสังคมไทยเป็นสังคมที่ให้ความสำคัญกับค่านิยมการทดแทนบุญคุณของบิดามารดาในฐานะผู้ให้กำเนิดและเลี้ยงดู ผู้ชายสามารถทดแทนบุญคุณบิดามารดาด้วยการบวชเรียนเป็นภิกษุในพระพุทธศาสนา แต่ศาสนาพุทธในประเทศไทยไม่อนุญาตให้ผู้หญิงบวช เพราะฉะนั้นเส้นทางในการทดแทนบุญคุณบิดามารดาของผู้หญิงจึงจำกัดอยู่เฉพาะการทำงานหาเลี้ยงพ่อแม่ที่ชราภาพ ในอดีตผู้หญิงเลี้ยงดูจนเจือพ่อแม่จากรายได้เล็กๆ น้อยๆ ที่มาจากการนำผลผลิตที่ทำเองในครัวเรือนไปขายในตลาด แต่การเข้ามาของระบบทุนนิยมทำให้รายได้จากอาชีพเดิม มีไม่เพียงพอที่จะเลี้ยงดูสมาชิกในครอบครัว จึงผลักดันให้ผู้หญิงเข้าสู่อาชีพการขายบริการทางเพศ (1992)

การตีความสถานภาพผู้หญิงไทยภายใต้บริบทพุทธศาสนาในลักษณะเดียวกับ กรวิภา บุญชื้อ และ มาร์จอรี เมอเกะ พบได้ในผลงานของนักวิชาการอีกหลายท่าน เช่น Thanh-Dam Truong (1990) Darunee and Pandey (1987) Sukanya (1988) Penny Van Esterik (1982) เป็นต้น แต่ สุวรรณา สถาอานันท์ (1999) ซึ่งเป็นนักวิชาการสาขาปรัชญา มีท่าทีไม่ค่อยเห็นด้วยกับการอธิบายของนักวิชาการแนวสตรีนิยมทั้งไทยและต่างชาติ ที่นำแนวคิดสตรีนิยมสำนักมาร์กซิสต์ รวมทั้งทฤษฎีของกรัมซี่ มาวิเคราะห์ว่า พุทธศาสนามีท่าทีเพิกเฉยหรือแม้กระทั่งเป็นสาเหตุของการเดินเข้าสู่อาชีพขายบริการทางเพศของผู้หญิงไทยจำนวนมาก นอกจากนี้ สุวรรณายังเห็นว่าไม่มีประโยชน์ที่นักสตรีนิยมจะมาชี้ให้เห็นแต่เฉพาะสภาวะอันด้อยค่าของผู้หญิงชาวพุทธ เพราะนอกจากไม่ได้ช่วยในการปลดปล่อยผู้หญิงแล้ว

ยังเป็นการตอกย้ำและผลิตซ้ำสถานภาพที่ต่ำต้อยของผู้หญิงอีกด้วย สุวรรณาจึงเชิญชวนให้เราเลือกวิธีการตีความสถานภาพของผู้หญิงในดับทของพุทธศาสนาเสียใหม่ โดยให้มองหาค่าความมีคุณค่าของผู้หญิงในดับทเหล่านั้น ในการตีความนิทานชาดกเรื่องพระเวสสันดร สุวรรณาจึงเลือกตีความให้การบริจาคนางของพระนางมัทรี มีสถานะเทียบเท่ากับการบริจาคนางของพระเวสสันดรผู้เป็นพระสวามีซึ่งเป็นพระโพธิสัตว์ และยกย่องพระนางมัทรีเป็นพระโพธิสัตว์ (1996)

งานศึกษาทางมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่ง เช่นงานของ Tanabe (1988) และ Mougne (1984) ซึ่งให้เห็นว่า ผู้หญิงไทยมีบทบาทอยู่ในปริบทของศาสนาที่ไม่เป็นทางการค่อนข้างสูง เช่น ผู้หญิงทำหน้าที่เป็นคนทรงเจ้าที่สามารถติดต่อกับสิ่งเหนือธรรมชาติได้ ผู้หญิงเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรมในการบูชาผีบรรพบุรุษ เป็นต้น อย่างไรก็ตามการมีบทบาทในมิติเหนือธรรมชาติของผู้หญิง มักจำกัดอยู่กับการสร้างความมั่นคงและความปลอดภัยในชีวิตของสมาชิกในครอบครัวและชุมชน เช่น การดูแลเรื่องความเจ็บไข้ได้ป่วย การดูแลเรื่องความอุดมสมบูรณ์ของผืนแผ่นดิน เป็นต้น ส่วนบทบาทของผู้หญิงในปริบทของศาสนาพุทธ จอนห์ แวน เอสเตอร์ค (1996) พบว่า พัฒนาการของพุทธศาสนายุคสมัยใหม่ ไม่ได้ปิดกั้นผู้หญิงฆราวาสให้เข้ามามีบทบาทในฐานะเป็นผู้บรมสั่งสอนธรรมะแก่ประชาชนทั่วไปทั้งหญิงชาย รวมทั้งแก่พระภิกษุด้วย ผู้หญิงเหล่านั้นมักได้รับการยอมรับจากสังคมในฐานะผู้ปฏิบัติธรรม และที่สำคัญผู้หญิงนักปฏิบัติธรรมเหล่านั้นมีความเชื่อว่า การบรรลุนิพพานในอุดมการณ์พุทธศาสนานั้นขึ้นอยู่กับเรื่องเพศภาวะ ซึ่งหมายความว่าทั้งหญิงและชายสามารถบรรลุสุโลกุตรธรรมได้เท่าเทียมกัน

อย่างไรก็ตามงานของมาร์จอรี เมอเกะ (2548) ได้บอกกับเราว่าสถานะภาพของแม่ชีในพุทธศาสนานั้นเป็นสถานภาพที่อหฺลัทธิเหลือ แม่ชีไม่ได้รับการยอมรับในฐานะนักบวช ถึงแม้ว่าจะได้รับการยอมรับในฐานะผู้ปฏิบัติธรรมก็ตาม ส่วนงานของเพ็นนี่ แวน เอสเตอร์ค เรื่อง *Laywomen in Theravada Buddhism* (1996) สะท้อนให้เห็นสถานะที่ต่ำต้อยของแม่ชีไทยในหลายมิติ คนไทยไม่นิยมทำบุญกับแม่ชีเพราะคิดว่าการทำบุญกับแม่ชีได้ผลบุญน้อยกว่าที่ทำบุญกับพระ สังคมมักมีทัศนคติเชิงลบต่อแม่ชี โดยเห็นว่าหญิงที่บวชเป็นแม่ชีนั้นเห็นแก่ตัว ไม่มีความรับผิดชอบต่อบุคคลอื่น เป็นหญิงสูงอายุที่ไม่มีใครเลี้ยงดู มาจากครอบครัวยากจน และแม่ชีเป็น

ผู้รับใช้พระสงฆ์ เป็นต้น

วารารณีย์ แซ่มสนิท (Varaporn 2007) กล่าวถึงท่าทีที่ไม่ยอมรับของสถาบันสงฆ์ที่มีต่อการบวชภิกษุณีโดยมองว่าการบวชของผู้หญิงจะทำให้พระพุทธรศาสนาสูญสลาย ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วมีผู้หญิงจำนวนหนึ่งกำลังใช้ชีวิตนักรบวชและปฏิบัติตามคำสอนของพระพุทธเจ้าในรูปแบบที่หลากหลาย เช่น แม่ชี อุบาสิกา หรือ ลิกขมาตุของสันตืออศิก แต่ผู้หญิงเหล่านั้นไม่สามารถใช้ผ้าจีวรสีเหลืองเพื่อแสดงสถานภาพของนักรบวชในศาสนาพุทธได้ เพราะจีวรสีเหลืองถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของสถาบันสงฆ์ซึ่งเป็นสถาบันของผู้ชายไปแล้ว ที่หนักหนาสาหัสกว่านั้นคือ จีวรสีเหลืองถูกใช้เป็นตัวแทนของพุทธศาสนาไทยซึ่งถูกอธิบายว่าเป็นอัตลักษณ์ของความเป็นไทยและของชาติไทย ในขณะที่ผู้หญิงมีฐานะเป็นคนอื่นสำหรับสถาบันสงฆ์แบบทางการที่สนับสนุนโดยรัฐ นักรบวชผู้หญิงจึงไม่ได้รับอนุญาตให้บวชและไม่ให้ห่มผ้าจีวรสีเหลืองแบบพระสงฆ์ผู้ชาย

งานของเคิร์ช และงานของคายส์ เป็นงานชิ้นสำคัญที่รวมอยู่ในการถกเถียงว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนาและเพศภาวะ ในส่วนนี้ของบทความขอกล่าวถึงการตีความระบบเพศภาวะไทยของเคิร์ชในงานสองชิ้นหลัง (1982, 1985) ส่วนการตีความระบบเพศภาวะของคายส์ (1984, 1986) จะกล่าวถึงอย่างละเอียดใน ส่วนต่อไป หลังจากงานชิ้นแรกของเขา (1975) ซึ่งไปจุดประเด็นให้ ชิน ทิสานำมาใช้วิเคราะห์ว่า พุทธศาสนาเป็นเงื่อนไขอันเป็นที่มาของการกดขี่ผู้หญิงในสังคมไทย เคิร์ชได้ทบทวนความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับพุทธศาสนาใหม่อีกครั้งในบทความสองเรื่องถัดมา คือ *Buddhism, Sex-Roles and the Thai Economy* (1982) และ *Texts and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited* (1985) สืบเนื่องจากข้อสรุปเดิมของเขาที่มองว่าค่านิยมในพุทธศาสนาทำให้ผู้หญิงมีจิตใจที่ยึดเกี่ยวผูกพันอยู่กับกิจกรรมทางโลกสูงกว่าผู้ชาย เคิร์ชยังคงยืนยันว่าบนเส้นทางแห่งการสะสมบุญ ผู้หญิงชาวพุทธในประเทศไทยยังมีโอกาสที่ด้อยกว่าผู้ชาย (religiously disadvantage) เพราะการไม่ได้รับอนุญาตให้บวชพระ ทำให้ผู้หญิงมีบทบาทในพุทธศาสนาอย่างจำกัด กล่าวคือ เป็นได้เพียงคนทำบุญอุทิศภัทระพุทธศาสนาสม่ำเสมอ อย่างไรก็ตามเคิร์ชเน้นย้ำว่าการขาดโอกาสดังกล่าวไม่ได้หมายความว่าผู้หญิงมีระดับจิตวิญญาณที่ด้อยกว่าผู้ชาย (not necessary spiritually inferior)

ปัจจุบัน (1990s-2000s) งานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับเพศภาวะในสังคมไทย ได้นำเอากรอบแนวคิดและทฤษฎีใหม่ๆ มาศึกษาเกี่ยวกับระบบเพศภาวะของไทยมากขึ้น โดยงานเหล่านั้นให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์แบบแผนเพศภาวะในกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคมสมัยใหม่ โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายใต้บริบทโลกาภิวัตน์แบบทุนนิยม เช่น งานของ แมรี่ เบ็ธ มิลล์ (Mary Beth Mills) ได้วิเคราะห์ว่า การย้ายถิ่นของผู้หญิงจากชนบทอีสานไปทำงานเขตเมืองส่งผลกระทบต่ออุดมการณ์ที่หล่อหลอมเพศภาวะและเพศวิถีของผู้หญิงในสังคมหมู่บ้านอีสาน การก่อรูปทางอัตลักษณ์ใหม่ของผู้หญิงอีสานที่เดินตามแบบผู้หญิงสมัยใหม่ในกรุงเทพมหานคร ได้สร้างความตึงเครียดและความกังวลใจให้กับชุมชนและครอบครัว เพราะเกรงว่าจะสูญเสียอำนาจในการควบคุมเพศวิถีของลูกสาวไป (1999) งานเขียนของ เพ็นนี่ แวน เอสเตอร์ริก เรื่อง *Materializing Thailand* (2000) ได้นำแนวคิดเรื่องกาลเทศะ (time and space) มาอธิบายความไม่คงที่ของแบบแผนเพศภาวะในสังคมไทย และสรุปว่าการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ทางเพศภาวะของปัจเจกบุคคล ถูกวางเงื่อนไขทางวัฒนธรรมให้มีความอ่อนไหวต่อมิติของเวลาและสถานที่ กล่าวคือแบบแผนเพศภาวะในสังคมไทยไม่ได้มีลักษณะที่ตายตัว แต่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทของเวลาและพื้นที่ ในขณะที่งานของ ออรา วิลสัน (Aura Wilson) ได้ชี้ให้เห็นภาพการก่อตัวของสไตล์ชีวิตแบบใหม่ๆ ซึ่งเชื่อมโยงเข้ากับอัตลักษณ์เพศภาวะและปฏิบัติการของเพศภาวะในสังคมไทยสมัยใหม่ที่ก่อตัวขึ้นภายใต้การปะทะผลานระหว่างบริบทเศรษฐกิจทุนนิยมโลกและบริบทระบบเศรษฐกิจแบบไทย (2004)

จากการทบทวนงานทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับเพศภาวะในสังคมไทยมาพอสังเขป พบว่ามีแนวการตีความระบบเพศภาวะในสังคมไทยที่แตกต่างขัดแย้งกันอยู่ 3 ทศนะด้วยกัน ทศนะแรกมีความเห็นพ้องกันว่าสังคมไทยเป็นสังคมที่นำเพศภาวะมาจัดลำดับชั้นทางสังคม (gender hierarchy) โดยมีอุดมการณ์ของพุทธศาสนาที่ผสมผสานกับความเชื่อในศาสนาฮินดู ร่วมกันทำให้เกิดระบบสังคมที่ยึดผู้ชายเป็นศูนย์กลาง/ผู้ชายเป็นใหญ่ ทศนะที่สอง เชื่อว่าสังคมไทยโบราณเป็นสังคมที่ผู้หญิงกับผู้ชายมีความสัมพันธ์แบบเกื้อกูลกัน ทศนะสุดท้าย เห็นว่าแบบแผนเพศภาวะและเพศวิถีของไทยมีความหลากหลาย ไม่แน่นอน ไม่ตายตัว มีการเปลี่ยนแปลง

ตามบริบทประวัติศาสตร์และเงื่อนไขทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม ผู้เขียนเห็นว่า การที่นักวิชาการแต่ละท่าน ได้วิเคราะห์ตีความระบบเพศภาวะและเพศวิถีของคนไทยไปในทิศทางที่แตกต่างกันเช่นนี้ เป็นเพราะปัจจัยที่เกี่ยวข้องของหลายประการ ได้แก่ ข้อมูลที่นำมาใช้ กลุ่มคนที่ศึกษา บริบทของพื้นที่และช่วงเวลาที่ทำการศึกษา ตลอดจนประสบการณ์ส่วนตัวและมุมมองทางทฤษฎีที่มากำกับกระบวนการคิดวิเคราะห์ของนักวิชาการ

ในส่วนของการศึกษาประเด็นเพศวิถีพบว่า การวิเคราะห์เรื่องเพศวิถีในสังคมไทยช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970s-1980s ยังไม่เด่นชัดนัก เพศวิทยังคงถูกวิเคราะห์แบบเหมารวมอยู่ในประเด็นเพศภาวะ นอกจากนี้ นักมานุษยวิทยาส่วนใหญ่ยังวิเคราะห์เพศวิถีภายใต้กับดักของระบบคิดทวิลักษณ์หญิง/ชาย โดยสนใจศึกษาเฉพาะเพศวิถีระหว่างหญิงและชาย (Heterosexuality) ซึ่งเป็นเพศวิถีภาคบังคับในวัฒนธรรมไทยแบบแผนเพศวิถีที่มีความหลากหลายและลื่นไหลยังไม่ได้รับการหยิบยกมาศึกษาทางวิชาการ เพศวิถีในงานมานุษยวิทยาช่วง 1970s-1980s มักกล่าวถึงเพศวิถีของผู้ชายไทย เช่น การมีภรรยาหลายคน การใช้บริการโสเภณี การให้คุณค่ากับความบริสุทธิ์ของผู้หญิง และ เพศวิถีเป็นองค์ประกอบสำคัญของความเป็นชาย เป็นต้น

เคร็ก เจ. เรย์โนลด์ (Craig J. Reynolds) และ สุกัญญา หาญตระกูล อธิบายว่าการเป็นโสเภณี และการนิยมมีภรรยาหลายคนของผู้ชายชนชั้นนำไทยในอดีตเป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับบริบททางเศรษฐกิจและการแสดงออกถึงอำนาจของผู้ชาย แต่ไม่เกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ในพุทธศาสนา (Reynolds 1977, Sukanya 1988) ซึ่งสอดคล้องกับคำอธิบายของ กุหลาบ สายประดิษฐ์ นักเขียนนวนิยายไทยยุคสมัยใหม่ที่กล่าวว่า “อำนาจและความมั่งคั่งร่ำรวยของผู้ชายไทยในสมัยโบราณวัดกันที่จำนวนภรรยาและจำนวนผู้หญิงที่คอยรับใช้” (1976: 91) เชื่อกันมาว่าผู้ชายที่มีภรรยาหลายคน เป็นผู้ชายที่มีฐานะมั่งคั่ง มีเวทย์มนต์อาคมขลัง ตลอดจนมีบุญบารมี แต่ปัจจุบันความเชื่อดังกล่าวได้จางไปแล้ว เนื่องจากเงื่อนไขทางเศรษฐกิจและภาวะสมัยใหม่ไม่ได้เอื้อให้ผู้ชายไทยมีภรรยาได้หลายคนเหมือนในอดีต เรื่องเพศวิถีที่ศึกษากันมากอีกเรื่องหนึ่งในช่วงนี้ คือ การเปลี่ยนแปลงของค่านิยมเรื่องเพศ ตลอดจนบทบาทที่ลดลงของผีบรรพบุรุษในการควบคุมพฤติกรรมทางเพศในหมู่บ้านภาคเหนือ

ผู้เขียนเห็นว่าปัจจุบันระบบเพศวิถีในสังคมไทยถูกสร้างและผลิตซ้ำผ่านวาทกรรมหลายชุดด้วยกัน ได้แก่ วาทกรรมที่กล่าวว่าเพศวิถีเป็นสิ่งอันตรายที่คุกคามชุมชนและสถาบันสงฆ์ วาทกรรมที่เห็นว่าเพศวิถีเป็นพื้นที่แห่งการแสดงอำนาจและความหฤหรรษ์ของผู้ชาย วาทกรรมที่ว่าเพศวิถีเป็นสัญลักษณ์ของความรัก ความใกล้ชิดและความโรแมนติกของคู่หญิงชาย ชุดคำอธิบายเรื่องเพศวิถีในสังคมไทยเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่า เพศวิถีกำลังทำหน้าที่ในการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมมากกว่าทำหน้าที่ทางชีววิทยาหรือการเจริญพันธุ์

การศึกษาเพศวิถีในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1990s ถึงระยะปัจจุบัน ให้ความสำคัญกับเพศวิถีในฐานะที่เป็นอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคล สัญลักษณ์ของการขัดแย้ง ต่อต้าน หรือ ต่อรอง กับอุดมการณ์เพศวิถี/เพศภาวะกระแสหลัก ประเด็นเรื่องเพศภาวะและเพศวิถีชายขอบในสังคมไทย เช่น เลสเบี้ยน เกย์ กะเทย เลดี้บอย ทอม ดี ได้ได้รับความสนใจศึกษากันมากขึ้น นักวิชาการที่บุกเบิกงานศึกษาเรื่องเหล่านี้ ได้แก่ โรสลีน มอริส (Morris 1994) ปีเตอร์ แจ็คสัน (Jackson 1995, 1999) มีเกิน ซินน็อท (Sinnott 1999, 2004) รวมทั้งงานวิทยานิพนธ์ในระดับปริญญาโทอีกหลายเล่ม งานเหล่านี้ชี้ให้เห็นแบบแผนเพศภาวะและเพศวิถีอันหลากหลายในสังคมไทย ที่เป็นทั้งวิถีปฏิบัติดั้งเดิมและวิถีปฏิบัติใหม่ที่รับเอาอิทธิพลเพศวิถีจากภายนอกวัฒนธรรมเข้ามา งานเหล่านี้ให้มุมมองว่าเราไม่ควรวิเคราะห์แบบแผนเพศวิถีและเพศภาวะในสังคมไทยภายใต้กรอบความเข้าใจเพศภาวะและเพศวิถีแบบทวิลักษณ์ที่เคร่งครัดอีกต่อไป และเราควรนำแนวคิดทฤษฎีที่ให้มุมมองใหม่ๆ มาใช้ทำความเข้าใจมิติเพศวิถีกันมากขึ้น

ตัวอย่างเช่น สุชาดา ทวีสิทธิ์ (Suchada 2000) ใช้ทฤษฎีวาทกรรมตามแนวทางของ มิเชล ฟูโกต์ มาวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงในอุดมการณ์เพศวิถีในสังคมไทยสมัยใหม่ โดยวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงที่สะท้อนผ่านประสบการณ์ในชีวิตจริงและเรื่องเล่าของผู้หญิงไทย ที่อพยพจากชนบทมาทำงานในภาคอุตสาหกรรมเขตเมือง งานของสุชาดาได้ให้ความสำคัญกับผู้หญิง (research subject) ในฐานะผู้กระทำกร (agency) นอกจากนี้ยังทำการวิเคราะห์ถึงความไม่ลงรอยกันของวาทกรรมกระแสหลักที่มีมากกว่าหนึ่งชุด ซึ่งมีสวนเข้าไปกับการแสดงออกทางตัวตน และจิตใต้สำนึกด้านเพศวิถีในผู้หญิงไทยให้มีลักษณะ กำกวม ย้อนแย้ง อิหลักอิเหลือ

หลากหลาย และสิ้นไหล ในขณะเดียวกันสุชาติาไม่ได้ละเลยที่จะบอกว่า วาทกรรมแต่ละชุดนั้นถูกสร้างและผลิตซ้ำอยู่ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมวัฒนธรรมและเศรษฐกิจที่มีความจำเพาะในแต่ละช่วงประวัติศาสตร์ และวาทกรรมเหล่านั้นมีอำนาจเหนือผู้คนในสังคมโดยที่คนไม่รู้ตัว โดยเฉพาะในกรณีของเพศวิถี เงามักพบว่าอำนาจของวาทกรรมนั้นลึกล้ำและกดทับปัจเจกบุคคลอย่างละมุนละม่อมแบบเนียน กระนั้นก็ตามสุชาติาเชื่อว่าปัจเจกบุคคลไม่ได้ขาดอิสระในการกำหนดทางเลือกของตนเองอย่างสิ้นเชิง ปัจเจกบุคคลยังคงสภาพของการเป็นผู้กระทำการไว้ได้ผ่านการต่อรองกับวาทกรรมหลักและวาทกรรมทางเลือกเกี่ยวกับเพศวิถีอยู่ตลอดเวลา

เพศภาวะ: ตัวบท และบริบท

จากการอ่านบทความทั้งสองเรื่องของคายนส์ ผู้เขียนมีความเห็นสอดคล้องกับผู้เขียนบทความอื่นในวารสารเล่มนี้ ที่มีทัศนะว่างานเขียนของ ชาร์ลส์ เอฟ. คายนส์ ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากนักทฤษฎีแนวตีความวัฒนธรรม/สัญลักษณ์จากแม็กซ์ เวเบอร์ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ และ วิคเตอร์ เทอเนอร์ ซึ่งแนวทางการศึกษาของสองท่านหลังมีความเด่นชัดมากในการเชื่อมโยงชุดคำอธิบายเพศภาวะและเพศวิถีของคายนส์ นอกจากนี้คายนส์รับเอาแนวคิดทฤษฎีประกอบสร้างทางวัฒนธรรมมาผสมผสานกับการศึกษาวัฒนธรรมแนวตีความ ความเข้าใจเกี่ยวกับเพศภาวะของคายนส์ในบทความทั้งสองเรื่อง ได้เดินตามแนวคิดเรื่องคุณลักษณะพื้นฐานที่ติดตัวมนุษย์ (primordial attachment) ของ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ โดยคายนส์เชื่อว่า อัตลักษณ์ทางเพศ (sexual identities) ไม่ใช่คุณลักษณะพื้นฐานทางชีววิทยา แต่เป็นคุณลักษณะพื้นฐานที่มนุษย์ได้รับมาภายหลัง เช่นเดียวกับคุณสมบัติพื้นฐานที่ได้มาภายหลังอื่นๆ เช่น เครือญาติ เชื้อชาติ ภาษา ภูมิภาค ศาสนา และประเพณี (Keyes 1984: 239) ซึ่งฐานความเชื่อและความเข้าใจดังกล่าวทำให้ คายนส์เลือกที่จะวิเคราะห์และตีความวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีไทยผ่านพิธีกรรม คำสอน ความเชื่อ และวิถีปฏิบัติในพุทธศาสนาแบบเถรวาท เพราะคายนส์มีฐานคติที่เชื่อว่าพุทธศาสนิกายเถรวาทเป็นปรัชญารากฐานที่มีอิทธิพลต่ออุดมการณ์ โลกทัศน์ ซึ่ง

หล่อหลอมวิถีการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน รวมทั้งอัตลักษณ์ทางเพศและเพศวิถีของคนไทย โดยคายนส์เชื่อว่าพุทธศาสนานิกายเถรวาทให้นิยามความเป็นหญิงและความเป็นชายที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง

ในขณะที่ผู้เขียนกำลังทำวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง การเปลี่ยนแปลงด้านเพศภาวะและเพศวิถีของผู้หญิงไทย คายนส์ในฐานะอาจารย์ที่ปรึกษาหลัก ได้ให้ข้อคิดที่สำคัญยิ่งแก่ผู้เขียนไว้ว่า “สังคมไทยในอดีต¹³ มีระบบเพศภาวะและเพศวิถีที่คลุมเครือและหลากหลายกว่าที่เราพบเห็นอยู่ในสมัยปัจจุบันมาก ดังนั้นการศึกษาเรื่องเพศภาวะและเพศวิถีในสังคมไทย จึงจำเป็นต้องให้ความสนใจกับชุดวาทกรรมเพศวิถีและเพศภาวะ ตลอดจนปฏิบัติการของมันภายใต้บริบททางประวัติศาสตร์ที่วาทกรรมแต่ละชุดถูกสร้างขึ้นมา เราไม่สามารถกล่าวถึงวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีของสังคมไทยในอดีตได้อย่างลอยๆ โดยไม่อ้างอิงกรอบเวลาและพื้นที่เฉพาะเจาะจงได้ และเราไม่สามารถยึดยึดแนวคิดสมัยใหม่ที่ไม่สอดคล้องไปอธิบายเพศภาวะและเพศวิถีซึ่งปรากฏตัวอยู่ในอดีตได้เช่นกัน” (Suchada 2000: 131) ผู้เขียนเห็นว่าในงานเขียนของคายนส์ทุกชิ้นที่ผู้เขียนมีโอกาสได้อ่านยึดมั่นในหลักการนี้สูงมาก คายนส์มีความตระหนัก ชัดเจน และคงเส้นคงวาเสมอ ในเรื่องกรอบของเวลาและความเฉพาะเจาะจงของท้องถิ่นในประเด็นที่ท่านวิเคราะห์ ซึ่งอันนี้ถือว่าคุณท่านมีคุณสมบัติที่เป็นจุดแข็งของนักมานุษยวิทยาอยู่เต็มเปี่ยม

การที่ผู้เขียนหยิบประเด็นนี้มากล่าวถึง เนื่องจากมีงานศึกษาด้านเพศภาวะและเพศวิถีจำนวนหนึ่งซึ่งมักก็กักเอาเสมอว่า วัฒนธรรมเพศวิถีและเพศภาวะที่พูดและปฏิบัติกันในหมู่มชนชั้นกลางและชนชั้นนำไทย เป็นแบบแผนเพศภาวะและเพศวิถีของคนทั้งหมดที่อาศัยอยู่ในประเทศไทย ข้อคิดเห็นทางวิชาการจำนวนมากถูกบิดเบือนด้วยอคติทางเพศและทางเชื้อชาติ มุ่งตัดสินทางศีลธรรมและสนับสนุนแนวคิดชาตินิยมไปพร้อมกัน บ่อยครั้งที่ทำให้แบบแผนเพศวิถีและเพศภาวะถูกแบ่งออกเป็น 2 ขั้ว คือ ขั้วแบบไทยแท้ (authentic Thai) กับแบบที่ไม่ใช่ไทย (non-Thai) ในขณะเดียวกันมีงานศึกษาจำนวนหนึ่งนำเอาสิ่งที่ปฏิบัติกันในอดีต มาอธิบายสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นในปัจจุบัน ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าการศึกษาเรื่องเพศภาวะในทำนองนี้ ทำให้แนวคิดเชิงทฤษฎีที่นำมาใช้อธิบายวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีในสังคมไทยยากอยู่กับที่ และทำให้เกิดการโต้เถียงกันในประเด็นที่ไม่ใช่สาระอันแท้จริงที่ช่วยพัฒนา

ความเข้าใจของเราเกี่ยวกับเพศภาวะและเพศวิถี

ก่อนหน้างานเขียนหลักสองเรื่องที่น่ามากล่าวไว้ในบทความนี้ คายส์ได้เขียนเรื่องราวความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นหญิง (femininity) และความเป็นชาย (masculinity) ของคนท้องถิ่นในอุษาคเนย์โดยเฉพาะคนไทย ไว้บ้างแล้วในหนังสือชาติพันธุ์วรรณาว่าด้วยเรื่องเอเชียอาคเนย์ของท่าน คือ *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*¹⁴ คายส์อธิบายว่าคนท้องถิ่นเชื่อว่าคุณสมบัติของความเป็นแม่ นั้นเป็นคุณสมบัติเฉพาะของผู้หญิงทุกคน ซึ่งภาพลักษณ์ของผู้หญิงที่เชื่อมโยงอยู่กับพื้นแผ่นดิน เช่น พระแม่โพสพซึ่งเชื่อมโยงกับเรื่องข้าว อันเป็นอาหารหลักของคนในดินแดนแถบนี้ และพระแม่ธรณีซึ่งเกี่ยวข้องกับผืนแผ่นดิน ได้ยืนยันถึงความเข้าใจดังกล่าวของคนในท้องถิ่น ขณะเดียวกันมีความเชื่อว่าการมีอำนาจและพลังความเข้มแข็งต่างๆ เป็นคุณสมบัติจำเป็นสำหรับผู้ชาย ในขณะที่พื้นดินและข้าวแสดงออกถึงการมีคุณสมบัติหล่อเลี้ยงชีวิตผู้คน (nurturing qualities) พลังความเข้มแข็งแบบผู้ชายแสดงออกผ่านการทำให้ผืนดินอุดมสมบูรณ์ การทำให้ผู้หญิงมีลูก การได้อำนาจปกครองผู้อื่น ตลอดจนการสามารถปฏิเสธโลกีย์วิสัยด้วยการบวชเป็นภิกษุ ซึ่งคายส์ให้ข้อสังเกตว่าฐานคติดังกล่าวมีที่มาจากความเชื่อและพิธีกรรมดั้งเดิมที่นับถือและปฏิบัติกันอยู่ในท้องถิ่น ตลอดจนการรับอิทธิพลจากลัทธิพราหมณ์ และพุทธศาสนานิกายเถรวาท

มีข้อสังเกตว่าการนำเสนอประเด็นเรื่องหญิงชายในงานชิ้นดังกล่าว คายส์ไม่ได้เน้นการนำเสนอการอธิบายเพศภาวะในแนวการตีความวัฒนธรรม แต่คายส์ยังคงใช้ธรรมเนียมการเขียนงานมานุษยวิทยาแนวโครงสร้างนิยม-หน้าที่นิยมอย่างเคร่งครัด โดยจับวางประเด็นนี้ไว้ในส่วนของเนื้อหาว่าด้วยเรื่องโครงสร้างทางสังคม จนกระทั่งเมื่อเกิดการถกเถียงโต้แย้งกันในวงวิชาการด้านไทยศึกษาเกี่ยวกับการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับการกดขี่ผู้หญิงในสังคมไทย ระหว่างนักสตรีนิยมและนักมานุษยวิทยาที่เชี่ยวชาญไทยศึกษา คือ ข้อโต้แย้งที่ ชิน ทิสา มีต่องานเขียนของเคิร์ซ ดังที่ได้กล่าวไว้ในส่วนต้นของบทความนี้แล้ว คายส์จึงหยิบยกประเด็นเพศวิถีและเพศภาวะในสังคมไทยมาทำการทบทวนและวิเคราะห์ โดยนำมามนุษยวิทยาแนวตีความวัฒนธรรม และทฤษฎีประกอบสร้างทางสังคมมาประยุกต์ใช้ ซึ่งถือเป็นการต่อยอดความรู้เรื่องวัฒนธรรมหญิงชายในสังคมไทยในระดับที่ลึก

ซึ่งขึ้น

ใน *Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand* คายส์ย้ำว่าท่านเห็นด้วยกับ โทมัส เคิร์ช และ ชิน ทิสา ที่เสนอว่าการทำความเข้าใจบทบาทหญิงชายในสังคมไทย จำเป็นต้องวิเคราะห์ผ่านค่านิยมในพุทธศาสนา เพราะค่านิยมเหล่านั้นเป็นกรอบที่ชี้นำบทบาทคนในสังคมที่สวมสถานภาพที่แตกต่างกันออกไป อย่างไรก็ตาม คายส์ได้วิเคราะห์ตีความวัฒนธรรมเพศภาวะที่แตกต่างกับการตีความของโทมัส เคิร์ช และ ชิน ทิสา ด้วย โดยคายส์ไม่เห็นด้วยที่ชิน ทิสา พิสูจน์ว่าพุทธศาสนาเป็นสาเหตุที่มาของสถานภาพทางสังคมอันต่ำต้อยของผู้หญิงไทย ในขณะที่เดียวกันก็แย้ง โทมัส เคิร์ช ที่มองว่าผู้หญิงชาวพุทธไม่ได้รับโอกาสในการเข้าถึงมิติทางจิตวิญญาณตามอุดมการณ์ในพุทธศาสนาเมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชาย

ถึงแม้ว่าคายส์เห็นด้วยกับข้อสรุปของเคิร์ชที่ว่า ภาพลักษณ์ในอุดมคติของผู้หญิงในสังคมที่นับถือพุทธศาสนา คือ ภาพลักษณ์ของความเป็นแม่ แต่คายส์ไม่เห็นด้วยกับข้อสรุปที่ว่า เพราะคุณสมบัติของความเป็นแมดังกล่าว ทำให้ผู้หญิงมุ่งทำเฉพาะกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น การค้าขาย เพื่อให้ได้มาซึ่งปัจจัยมาเลี้ยงดูสมาชิกในครอบครัว และไม่เห็นด้วยกับคำอธิบายที่ว่า ชาวพุทธมีค่านิยมที่มองว่าการค้าขายเป็นอาชีพที่แสดงออกถึงกิเลสและความโลภ การประกอบกิจกรรมดังกล่าวของผู้หญิงทำให้ผู้หญิงยึดติดอยู่กับโลกทางวัตถุ (worldly attachment) มากกว่าผู้ชาย คายส์เห็นว่าเคิร์ชด่วนสรุปเกินไปโดยไม่ได้วิเคราะห์แบบแผนเพศภาวะในสังคมที่นับถือพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้งเพียงพอ นอกจากนี้การสรุปดังกล่าวไม่ได้ขึ้นอยู่กับฐานตรรกะเชิงเหตุผลเดียวกับการวิเคราะห์ภาพลักษณ์ของผู้ชาย คายส์เห็นว่า การผูกพันอยู่กับกิจกรรมด้านบริหารราชการบ้านเมืองของผู้ชายหมายถึงการได้ปกครองคนอื่น เป็นการแสดงออกถึงการมีอำนาจเหนือผู้อื่น ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชายตามคติความเชื่อดั้งเดิมของผู้คนในละแวกอุษาคเนย์ เมื่อตีความโดยใช้หลักตรรกะแบบเดียวกับที่อธิบายภาพลักษณ์ของผู้หญิง ชาวพุทธย่อมถือว่าผู้ชายก็มีความผูกพันอยู่กับทางโลกเช่นเดียวกับผู้หญิง เพียงแต่ว่าสิ่งที่ผู้ชายติดยึดผูกพันอยู่นั้นแตกต่างไปจากสิ่งที่ผู้หญิงยึดติดเท่านั้นเอง

คายส์เชื่อว่าผู้ชายชาวพุทธทั่วไปที่ไม่ใช่พระภิกษุ มักปฏิบัติตัวเป็นชาวพุทธที่ดีได้ยากเมื่อเปรียบเทียบกับผู้หญิง จากการเก็บข้อมูลภาคสนามในประเทศไทย ทั้งหมู่บ้านภาคเหนือและภาคอีสาน คายส์สังเกตเห็นว่าคนที่มีอำนาจและร่ำรวยมั่งคั่งในหมู่บ้านมักเป็นผู้ชายมากกว่าผู้หญิง ผู้ชายเหล่านี้ใช้ชีวิตในโลกีย์วิสัยอย่างเต็มที่ เช่น ดื่มเหล้า เล่นการพนัน ฆ่าสัตว์ และแสวงหาความสุขทางเพศอย่างไม่มีขีดจำกัด ซึ่งพฤติกรรมดังกล่าวละเมิดต่อศีลห้าข้ออันเป็นหลักคำสอนที่พระพุทธเจ้าต้องการให้ฆราวาสละเว้น ในขณะที่ผู้หญิงในหมู่บ้านใช้ชีวิตใกล้เคียงกับแนวคำสอนของพระพุทธเจ้าได้มากกว่าผู้ชาย เพราะผู้หญิงขี้อวด ทำบุญ ถวายทาน และอุทิศลูกชายให้บวชเป็นภิกษุเพื่อสืบทอดพระพุทธศาสนา ซึ่งในการนำเสนอประเด็นนี้ คายส์ได้วิเคราะห์ตัวบทที่ปรากฏในบทสวดเรื่อง “อานิสงคฺบวช” ควบคู่ไปกับการใช้ข้อมูลจากภาคสนามมาประกอบการตีความ อย่างไรก็ตาม คายส์ยอมรับว่าโครงสร้างทางสังคมของชาวพุทธนั้นมีความเหลื่อมล้ำกันอยู่ระหว่างหญิงชายจริง แต่คายส์เชื่อว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพศในสังคมชาวพุทธเป็นความสัมพันธ์ที่พึ่งพาอาศัยเกื้อกูลกัน (symbiotic relationship) เพราะในโลกของฆราวาสนั้นผู้หญิงทำหน้าที่แม่ผู้ให้กำเนิดและเลี้ยงดูลูกชาย รวมทั้งยินยอมให้ลูกชายบวชเป็นภิกษุ ในขณะที่เดียวกันการบวชเป็นพระภิกษุของผู้ชายก็ได้ช่วยตอบสนองต่อความต้องการในมิติทางจิตวิญญาณของผู้หญิง

นอกจากยอมรับว่าภาพลักษณ์ความเป็นแม่เป็นภาพลักษณ์หลักของผู้หญิงชาวพุทธแล้ว คายส์ได้นำเสนอภาพลักษณ์ของผู้หญิงชาวพุทธที่ปรากฏในพุทธชาดกและศิลปะพื้นบ้านอีสานอีกสองภาพลักษณ์ซึ่งพบคู่ขนานไปกับภาพลักษณ์ของแม่ คือ ผู้หญิงในฐานะผู้รัก ซึ่งมักพบในบทเพลงเกี่ยวกับทวารสี หมอลำ บทกลอนพื้นบ้าน คายส์ขยายความว่าภาพลักษณ์ผู้หญิงในฐานะคนรักหรือผู้รัก ทำให้เราได้เห็นการผูกพันกับโลกวัตถุอีกรูปแบบหนึ่งของผู้หญิง เพราะในฐานะคนรัก/ผู้รัก ผู้หญิงมักเกิดความทุกข์เพราะกลัวชายคนรักหลอกหลวง อย่างไรก็ตามภาพผู้หญิงในฐานะคนรัก/ผู้รัก ค่อยเลือนหายไปเมื่อหญิงสาวเปลี่ยนสถานภาพไปเป็นภรรยาและแม่ ความทุกข์ที่เคยเกิดจากความผูกพันที่มีต่อชายคนรัก ก็จะแปรเปลี่ยนมาสู่ทุกข์ที่เกิดจากความรักรักความผูกพันที่มีต่อลูกแทน และคายส์ได้ชี้ให้เห็นถึงความทุกข์ของแม่ที่เกิดจากการสูญเสียลูกในเนื้อหาเพลงพื้นบ้านอีสานชื่อ “ห้วงสวระพัน” ส่วนในนิทาน

พุทธศาสนาเรื่องพระเวสสันดรชาดก คายส์ชี้ให้เราเผชิญกับภาพลักษณ์ของผู้หญิงในแบบฉบับของนางอมิตดาภรรยาของชูชก ที่มีอำนาจเรียกร้องและต่อรองให้ผู้ชายทำตามความปรารถนาของตนเองได้ โดยคายส์เห็นว่าภาพลักษณ์ของผู้หญิงในสมัยปัจจุบันที่เทียบเคียงได้กับภพนางอมิตดาคือผู้หญิงชนบทที่ย้ายถิ่นมาทำงานในเมือง อาจประกอบอาชีพขายบริการทางเพศ หรือ หลอกล่อให้ผู้ชายหาเลี้ยง

คายส์เข้าใจว่าในทัศนะของชาวพุทธนั้น การผูกพันกับโลกวัตถุทุกรูปแบบเป็นสาเหตุของความทุกข์ทั้งสิ้น เพราะผู้หญิงมีประสบการณ์ตรงในการผูกพันและเป็นทุกข์จากการสูญเสียสิ่งที่ตนเองผูกพัน เพราะฉะนั้นการเรียนรู้และเข้าใจคำสอนในพุทธศาสนาเกี่ยวกับเรื่องความทุกข์ในหมู่ผู้หญิงชาวพุทธจึงเป็นไปอย่าง เป็น “ธรรมชาติ” คายส์เชื่อว่าผู้หญิงเข้าใจความทุกข์ได้ดีกว่าผู้ชาย อย่างไรก็ตามในหลักพุทธศาสนานั้น การไม่ติดยึดจะนำไปสู่การหลุดพ้นจากบ่วงทุกข์ได้ ซึ่งทั้งหญิงและชายจะต้องเดินตามแนวทางที่พระพุทธเจ้าได้กำหนดไว้คือการละทิ้งสิ่งผูกพันที่มีในโลกวัตถุ คายส์อธิบายเพิ่มเติมว่าเพราะหญิงและชายมีสิ่งผูกพันอยู่ในโลกวัตถุที่แตกต่างกัน การหลุดพ้นจากการติดยึดผูกพันจึงต้องอาศัยเส้นทางบุญที่แตกต่างกันไป ชาวพุทธมีความเชื่อว่าผู้หญิงสามารถหลุดพ้นจากบ่วงทุกข์ได้โดยการยินยอมให้ลูกชายบวชเรียนในพระพุทธศาสนา ส่วนผู้ชายพ้นทุกข์ได้ด้วยการละทิ้งกิจกรรมและเพศวิถีในโลกของฆราวาส โดยการบวชเป็นภิกษุและปฏิบัติตามพระวินัยในพระพุทธศาสนา ซึ่งคายส์ย้ำว่าเส้นทางพ้นทุกข์ที่แตกต่างกันดังกล่าวไม่ได้หมายความว่า ผู้หญิงมีโอกาสน้อยกว่าผู้ชายที่จะหลุดพ้นจากทุกข์และบรรลุนิพพานตามอุดมการณ์สูงสุดในพุทธศาสนานิกายเถรวาท

ผู้เขียนพบว่าการนำเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงทั้งสามภาพลักษณ์ คือ ผู้หญิงในฐานะแม่ ในฐานะผู้รัก/คนรัก และในฐานะผู้หญิงข้างเรียกร้อง ชี้ให้เห็นว่าคายส์ไม่ได้มองความเป็นหญิงในสังคมไทยแบบตายตัว ซึ่งเป็นการบอกผู้อ่านหลายๆ ว่า ไม่เสมอไปที่เราจะพบผู้หญิงอยู่ในสถานะที่ต่ำกว่าผู้ชาย เพราะสถานะของผู้หญิงจะผันแปรไปตามช่วงวัยและรูปแบบความสัมพันธ์ที่มีกับผู้ชาย ผู้หญิงอาจอยู่ในรูปแบบความสัมพันธ์ที่มีอำนาจเหนือกว่าผู้ชายได้ ตัวอย่างเช่น กรณีของนางอมิตดา ที่ใช้ความสวยและความสาวต่อรองเรียกร้องเอาสิ่งที่ต้องการจากชาย ตรงจุดนี้ถือว่าเป็นคุณูปการสำคัญในการวิเคราะห์เรื่องระบบเพศภาวะในสังคมไทย เพราะทำให้เรา

มองเห็นถึงความหลากหลาย ความไม่ลงรอยกันของภาพลักษณ์ผู้หญิง ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าความเป็นหญิงในสังคมไทยนั้นไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว แต่มีความหลากหลายตามสถานภาพทางสังคมของผู้หญิง ตลอดจนทำให้เห็นถึงรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างหญิงและชายหลายรูปแบบ มากกว่าเห็นเพียงความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียม

มีความชัดเจนว่ากรอบการอธิบายความเป็นหญิงและความเป็นชาย ในบทความเรื่อง *Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand* ของ ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ พยายามที่จะก้าวข้ามกับดักของวิธีคิดแบบคู่ตรงกันข้าม ผู้ชาย = ข้าราชการ/ผู้หญิง = แม่ค้า และคู่ตรงกันข้าม ผู้หญิง = โลกียะ/ผู้ชาย = โลกุตระ ซึ่งโทมัส เคิร์ช พยายามนำมาใช้อธิบายการจัดสถานภาพทางสังคมของผู้หญิงและผู้ชายในสังคมที่นับถือพุทธศาสนา จะเห็นว่าฐานคติแบบทวิลักษณ์แนวโครงสร้างนิยมฝรั่งเศษของเคิร์ช คล้ายคลึงกับที่เซอร์ ออทเนอร์ นำเสนอไว้ในบทความเรื่อง *Is Female to Male or Is Nature to Culture?* (1974) ที่มองว่า ผู้ชาย = วัฒนธรรม/ผู้หญิง = ธรรมชาติ คายส์พยายามนำเสนอว่าความแตกต่างระหว่างหญิงชายชาวพุทธไม่ได้มีลักษณะของคู่ตรงกันข้ามที่แตกหักต่อกันโดยสิ้นเชิง โดยเสนอว่าทั้งหญิงและชายต่างอยู่ในโลกทางวัตถุซึ่งมีความติดยึดกันคนละแบบ อย่างไรก็ตามผู้เขียนคิดว่าคายส์ก็ยังไม่พ้นระบบคิดแบบคู่ตรงกันข้ามอย่างสมบูรณ์ เพราะในการโต้แย้งกับความเห็นของเคิร์ชนั้น คายส์ได้สร้างคู่ตรงกันข้ามคู่ใหม่ขึ้นมาแทน คือ คู่ตรงกันข้าม ผู้หญิง = worldly attachment/ผู้ชาย = other worldly attachment

ผู้เขียนเห็นว่าคายส์มีความตั้งใจสูงมากที่จะได้แย้งกับนักสตรีนิยมซึ่งวิเคราะห์ว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาทเป็นเงื่อนไขที่มาของสถานภาพที่ด้อยกว่าชายของผู้หญิงไทย ส่วนการโต้แย้งกับทวิเคราะห์ของเคิร์ชนั้นเป็นเพียงประเด็นรองของคายส์เท่านั้น คายส์กล่าวไว้ชัดเจนในบทความนี้ว่า การนำวาทกรรมเรื่องอำนาจ และภาษาที่เน้นการจัดลำดับชั้นระหว่างหญิงชาย ตามแนวทางของนักสตรีนิยมตะวันตก มาใช้อธิบายสถานภาพของผู้หญิงและผู้ชายที่พบในสังคมไทย ไม่เหมาะสมและไม่สอดคล้องกับการจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในสังคมไทย ซึ่งความตั้งใจมากเกินไปที่จะโต้แย้งต่อการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันพุทธศาสนา

และสถานภาพทางสังคมของผู้หญิงตามแนวทางนักสตรีนิยม ทำให้ค้ายส์มองข้ามและละเลยที่จะอธิบายให้เห็นถึงการที่สังคมให้คุณค่าที่ไม่เท่ากันต่อภาพลักษณ์ของผู้หญิงทั้งหมดที่ค้ายส์ได้นำเสนอมา รวมทั้งการให้คุณค่าที่ไม่เท่ากันต่อภาพลักษณ์ของผู้ชายฆราวาสและผู้ชายที่เป็นภิกษุ

ในขณะที่เดียวกันเราปฏิเสธไม่ได้ว่าการที่สังคมไทยให้ความสำคัญและยกย่องภาพลักษณ์ของผู้หญิงในฐานะแม่เป็นอย่างมาก เป็นเพราะแม่ช่วยค้ำจุนสถาบันสงฆ์และอำนาจของสถาบันสงฆ์ ซึ่งเป็นสถาบันที่ให้เกียรติยศและอภิสิทธิ์ (privilege) แก่ผู้ชาย ทั้งในฐานะพระภิกษุหรือฐานะฆราวาสที่ผ่านการบวชเรียน ถ้าตีความระหว่างบรรทัดย่อมหมายความว่า หากผู้หญิงไม่ได้ปฏิบัติหน้าที่แม่หรือไม่ได้ส่งเสริมเกียรติยศและอำนาจของผู้ชาย ผู้หญิงคงไม่มีโอกาสได้รับการยอมรับนับถือ เท่ากับว่าเกียรติยศและความสำคัญของผู้หญิงในสังคมไทย ต้องได้มาตามหลังการได้เกื้อกูลสนับสนุนเกียรติยศของผู้ชายก่อนเสมอ ดังนั้นผู้เขียนจึงเห็นว่าเราไม่สามารถอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในสังคมไทยด้วยตัวแบบความสัมพันธ์แบบเกื้อกูลได้อย่างเต็มปาก ที่จริงแล้วน่าจะอธิบายว่าเป็นความสัมพันธ์แบบเกื้อกูลเชิงลำดับขั้น (symbiotic but hierarchy relationship) น่าจะสอดคล้องกับระบบเพศภาวะในสังคมไทยมากกว่า

อันที่จริงผู้เขียนมีข้อสงสัยว่าข้อเสนอของค้ายส์ ใน *Mother or Mistress* เกี่ยวกับความสำคัญของแม่ นำไปใช้อธิบายสังคมอื่นที่นับถือศาสนาพุทธนิกายเถรวาทที่ไม่ใช่สังคมไทย-ลาว และไทย-ยวน ได้หรือไม่ นอกจากนี้พบว่าค้ายส์ไม่ได้หยิบยกประเด็นที่ว่า เพื่อรักษาสถานภาพที่มั่นคง (status quo) ของผู้ปกครองศาสนาพุทธนิกายเถรวาทถูกฝ่ายอาณาจักร/รัฐไทยนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างอำนาจ (technology of power) เพื่อครอบงำและควบคุมคนมาอย่างต่อเนื่องโดยผ่านวิธีการจัดลำดับขั้นทั้งในมิติทางสังคม และมิติทางศรัทธาในระดับจิตวิญญาณของคนทั้งหญิงและชาย

ผู้เขียนคิดว่าศาสนาพุทธในสังคมไทย มีสถานะเป็นทั้งความรู้ ผู้สร้างความรู้ เป็นเครื่องมือของอำนาจ และผู้สร้างอำนาจ ที่มีความศักดิ์สิทธิ์ และความศรัทธาในระดับทางจิตวิญญาณรองรับอย่างมั่นคง ศาสนาพุทธจึงมีพลังในการปลูกฝัง

อุดมการณ์ทางสังคมให้กับผู้คนได้อย่างแนบเนียนและละมุนละม่อมที่สุดโดยที่ผู้คนไม่ตั้งคำถาม ด้วยไม่อาจรู้ตัวเสียด้วยซ้ำว่าตนเองกำลังใช้ชีวิตอยู่ในระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ทั้งในฐานะผู้ที่กำลังใช้อำนาจกับผู้อื่น และในฐานะผู้ที่อยู่ใต้อำนาจของผู้อื่น ผู้เขียนจึงเห็นว่าการปลูกฝังอุดมการณ์ความเป็นแม่ (motherhood ideology) รวมทั้งการปลูกฝังให้ผู้หญิงภาคภูมิใจในความเป็นแม่ผ่านชุดวาทกรรมทางศาสนา เป็นลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมไทย-ลาว ไทย-ยวน หรือแม้กระทั่งไทย-สยาม ที่มีวัตถุประสงค์เพียงประการเดียว คือ เพื่อรักษาสถานภาพที่มั่นคงและอภิสิทธิ์ของผู้ชายไว้ โดยทำให้ผู้หญิงไม่อาจรู้ตัวด้วยซ้ำว่าตนเองกำลังมีส่วนร่วมสร้างระบบสังคมวัฒนธรรมที่กดขี่ตนเองอยู่

เพศวิถีในวิถีพุทธศาสนา

บทความเรื่อง *Ambiguous Gender: Male Initiation in a Thai Buddhist Society* ของคายส์ซึ่งตีพิมพ์หลังบทความ *Mother or Mistress* ประมาณสองปี ถือเป็นบทวิเคราะห์ระบบเพศภาวะในสังคมไทยเรื่องแรกที่พยายามทำความเข้าใจกับการประกอบสร้างความเป็นชาย รวมทั้งพยายามตีความหมายระบบเพศวิถีในสังคมชาวพุทธไว้ค่อนข้างละเอียด ผู้เขียนเห็นว่าในบทความนี้คายส์ได้นำฐานคติทางวิชาการของท่านที่รับอิทธิพลจากกระบวนทัศน์ประกอบสร้างและวิวิธวิทยาการตีความวัฒนธรรม/พิธีกรรมมาประยุกต์ใช้ได้อย่างลุ่มลึกยิ่งขึ้น คายส์เริ่มต้นบทความนี้โดยอธิบายว่าในสังคมอื่นๆ โดยเฉพาะสังคมชนเผ่าในแอฟริกาพบว่าพิธีกรรมการเริ่มต้นเข้าสู่วัยผู้ใหญ่ (Initiation rites) มีความหมายในแง่ที่ทำให้เด็กหญิงและเด็กชายแยกตัวออกจากโลกของเด็กมาสู่โลกที่เกิดความตระหนักในเพศภาวะและเพศวิถี (from asexual to sexual person) ตลอดจนตระหนักถึงหน้าที่และบทบาททางสังคมที่ติดมากับความตระหนักถึงเพศภาวะและเพศวิถีของตนเอง

คายส์ย้ำว่าแต่ในสังคมที่นับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาท พบว่าพิธีกรรมการเริ่มต้นเข้าสู่วัยผู้ใหญ่ นั้นมีความหมายมากกว่าการเปลี่ยนจากภาวะที่ไม่มีเพศภาวะและไม่มีเพศวิถี มาสู่ภาวะที่เป็นหญิงเป็นชายและมีเพศวิถีเข้ามาเกี่ยวข้อง คายส์อธิบายว่าพิธีกรรมเริ่มต้นในสังคมชาวพุทธโดยเฉพาะในกรณีที่เป็นพิธีกรรมสำหรับ

เด็กผู้ชาย คือ พิธีกรรมการบวชเป็นภิกษุหรือบวชเป็นเณร นอกจากจะทำให้เด็กผู้ชายเกิดความตระหนักในความเป็นชายทางสังคมของตนแล้ว ยังทำให้เด็กผู้ชายที่ผ่านพิธีกรรมนี้ได้ตระหนักถึงอัตลักษณ์ทางศาสนาของตนด้วยไปพร้อมๆ กัน นั่นก็คือ อัตลักษณ์แบบผู้ชายในอุดมคติที่ประพฤติตนเป็นคฤหัสถ์ที่ดี (a sexual-social identity) และ อัตลักษณ์แบบผู้ชายในอุดมคติที่บวชเป็นภิกษุ (an ideal male religious identity) โดยอัตลักษณ์ทั้งสองด้านเป็นอัตลักษณ์ที่ขัดแย้งและแตกต่างกันคนละขั้ว ซึ่งสังคมชาวพุทธให้การยอมรับอัตลักษณ์ทั้งสองแบบของผู้ชาย แต่ในด้านของการให้คุณค่าพบว่าสังคมชาวพุทธมักให้คุณค่าแก่ชายที่เป็นภิกษุสูงกว่าชายที่เป็นผู้ครองเรือน

ผู้ชายที่เป็นคฤหัสถ์หมายถึงการเป็นผู้ครองเรือน ประกอบสัมมาอาชีพ เป็นสามีที่ดี และมีลูกไว้สืบสกุล ส่วนอัตลักษณ์ชายที่บวชเป็นพระ หมายถึงการเป็นผู้ที่ละทิ้งเพศวิถีและโลกีย์วิสัยทั้งหมด มาถือพรหมจรรย์และแสวงหาโลกุตระธรรม เพื่อให้หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด คายส์เห็นว่าในขณะที่เด็กผู้หญิงชาวพุทธเข้าใจและตระหนักถึงภาวะความเป็นหญิงของตนเองผ่านกระบวนการที่ไม่ฝัน “ธรรมชาติ” เพราะผู้หญิงในอุดมคติของชาวพุทธ คือผู้หญิงที่เป็นภรรยา เป็นแม่ และตระหนักถึงตัวตนด้านศาสนาของตัวเองผ่านการไปวัด ทำบุญ และ อนุญาตให้ลูกชายบวชเรียนสืบทอดพระศาสนา แต่ในกรณีของเด็กผู้ชายชาวพุทธในสมัยโบราณหรือที่พบในชนบท การตระหนักถึงตัวตนใหม่ทั้งทางสังคมและทางศาสนา กลับเป็นไปในลักษณะที่ค่อนข้างฝัน “ธรรมชาติ” เพราะเด็กผู้ชายต้องปิดกั้นตัวตนทางเพศวิถีไปพร้อมๆ กับยอมรับตัวตนทางเพศวิถีของตนเอง

ในบทความ Ambiguous Gender คายส์พยายามบอกกับเราว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาทมีอุดมการณ์เพศวิถีที่อิทธิพลเหลือและสร้างความตึงเครียดให้กับผู้ชาย กล่าวคือ ในด้านหนึ่งต้องปฏิเสธเรื่องเพศวิถี โดยมองว่าเพศวิถีเป็นบ่วงทุกข์ของทั้งชายและหญิง และชี้แนะให้ผู้ชายออกจากบ่วงทุกข์ดังกล่าวมาถือพรหมจรรย์โดยการบวชเป็นพระ แต่อีกด้านหนึ่งกลับยอมรับและเห็นว่าเพศวิถีของฆราวาสเป็นสิ่งจำเป็น (indispensable) ต่อความสืบเนื่องของชุมชนสงฆ์และสังคมพุทธศาสนา ซึ่งเป็นเหตุให้อัตลักษณ์ที่ขัดแย้งกันสองขั้วของผู้ชาย คือ อัตลักษณ์แบบพระภิกษุและอัตลักษณ์คฤหัสถ์ ดำรงอยู่คู่กันมาได้ โดยอัตลักษณ์ทั้งสองทำให้เกิดรูปแบบ

ความสัมพันธ์ที่พึ่งพิงซึ่งกันและกันระหว่างวัดและบ้าน อย่างไรก็ตามคายนส์ละเลยไม่กล่าวถึงรูปแบบการจัดความสัมพันธ์แบบลำดับชั้นระหว่างวัดกับบ้าน โดยที่วัดและพระมักได้รับสถานภาพทางสังคมสูงกว่าบ้านและคฤหัสถ์ผู้ครองบ้านเสมอ

นอกจากนี้คายนส์อธิบายว่าสังคมไทยในอดีตยอมรับว่า เพศวิถีเป็นอัตลักษณ์เด่นของผู้ชายโดยเฉพาะของผู้ชายคฤหัสถ์ที่เป็นนักเลง ผู้ชายไทยในแบบฉบับของนักเลง มีอัตลักษณ์ที่ตรงกันข้ามกับความเป็นชายที่พบในอุดมคติ คือ ภิภษุ และผู้ครองเรือน โดยนักเลงมักเป็นผู้ชายในวัยหนุ่มที่มักแสดงความเป็นชายในระดับที่เข้มข้น เช่น มีอิทธิพล มีเงิน มีอำนาจ มีผู้หญิงไว้เสริมบารมีและบำเรอความสุขทางเพศ (Keyes 1986: 87) ซึ่งตรงกันข้ามกับผู้ชายในอุดมคติที่อยู่ในฐานะผู้ครองเรือนทั่วไป ที่อารมณืความปรารถนาทางเพศได้รับการถูกกล่อมเกล่าให้อยู่ในกรอบที่สังคมยอมรับ มีเพศสัมพันธ์ได้เฉพาะกับหญิงที่เป็นภรรยาและเพื่อการเจริญพันธุ์เท่านั้น แต่ถ้าหากกรณีที่เป็นภิภษุต้องประพฤติตนตั้งมั่นในวินัยสงฆ์โดยตัดขาดจากเพศวิถี

คายนส์ตีความว่าถึงแม้พุทธศาสนาได้แบ่งแยกโลกฆราวาสออกจากโลกของสงฆ์อย่างเคร่งครัดโดยใช้เพศวิถีของผู้ชายเป็นเกณฑ์หลักในการแบ่ง แต่พิธีกรรมการบวชเป็นภิภษุในขั้นตอนการปลงผมโกนหัวได้ทำหน้าที่เชิงสัญลักษณ์ ซึ่งคายนส์เปรียบเทียบความหมายเชิงสัญลักษณ์ของการโกนหัวในพิธีกรรมการบวชว่า ไม่ได้แตกต่างจากพิธีกรรมการขลิบอวัยวะเพศของเด็กผู้ชายชาวแอฟริกันในบางประเทศ กล่าวคือทั้งสองพิธีกรรมแม้เกิดในต่างวัฒนธรรม ต่างก็ทำให้เด็กผู้ชายตระหนักถึงภาวะเพศวิถีของตน อย่างไรก็ตามพิธีการปลงผมบวชเป็นภิภษุให้ความหมายเชิงสัญลักษณ์มากกว่านั้น คือ ทำให้ผู้ชายเกิดสำนึกที่ปฏิเสธเพศวิถีของตนด้วย นอกจากนี้คายนส์ให้ความหมายเชิงสัญลักษณ์แก่ขั้นตอนการโกนผมและการแต่งกายด้วยชุดสีขาวของผู้ชายที่จะบวชพระในท่วงทำนองเดียวกันกับการตีความกระบวนการพิธีกรรมการเริ่มต้นของ อาร์โนล แวน เกนเนป (Arnold van Gennep) และ วิคเตอร์ เทอเนอร์ (Victor Turner) โดยมองว่าระยะของการเป็นนาคในพิธีกรรมการบวช เป็นระยะตรงกลาง/ระยะเปลี่ยนผ่าน (in-between stage) นาคยังไม่ได้เป็นสมาชิกของชุมชนสงฆ์อย่างสมบูรณ์ อัตลักษณ์ทางเพศของผู้ชายในระยะดังกล่าว จึงมีลักษณะกำกวมหรือความกำกวม (ambiguous) ไม่ใช่ผู้หญิงและไม่ใช่ผู้ชาย แต่เมื่อพิธีกรรมการบวชเสร็จสิ้น ผู้ชายจะกลายเป็นสมาชิกของชุมชนสงฆ์อย่างสมบูรณ์ เปรียบเสมือน

เกิดใหม่ในโลกหนึ่งคือโลกของสงฆ์ ที่ไม่มีเพศภาวะและเพศวิถีมาเกี่ยวข้อง

เราจะเห็นว่าในบทความเรื่อง *Ambiguous Gender* คายส์พยายามวิเคราะห์ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงกันระหว่างมิติเพศภาวะกับมิติเพศวิถี โดยคายนัยพยายามอธิบายว่าในสังคมพุทธศาสนานั้นทั้งสองมิตินี้เกิดขึ้นพร้อมๆ กัน โดยในกรณีของผู้ชายผ่านพิธีกรรมการบวช ส่วนในกรณีของผู้หญิงผ่านการแต่งงานและการเจริญพันธุ์ แต่อย่างไรก็ตามเพราะมองเพศวิถีภายใต้กรอบอุดมการณ์พุทธศาสนาเพียงอย่างเดียว ทำให้คายนัยยังคงให้ความสำคัญเฉพาะกับเพศวิถีภาคบังคับหญิงชายและเพศวิถีที่มีวัตถุประสงค์เพื่อการเจริญพันธุ์เพียงอย่างเดียว คือการมีลูกไว้สืบต่อสังคมชาวพุทธและสืบต่อพระพุทธศาสนา โดยไม่ได้สนใจอธิบายถึงการดำรงอยู่ของเพศวิถีทางเลือกอื่นๆ ที่ไม่ได้เป็นไปเพื่อวัตถุประสงค์ดังกล่าว คายนัยไม่สนใจวิเคราะห์เพศวิถีระหว่างชายกับชาย หรือระหว่างหญิงกับหญิง และในการตีความเพศวิถีในสังคมพุทธศาสนาแบบเถรวาทของคายนัย พบว่าเพศวิถีของหญิงนั้นถูกจำกัดมากกว่าผู้ชาย เพราะไม่มีการเปิดช่องให้ผู้หญิงมีเพศสัมพันธ์ในรูปแบบอื่นได้เลย นอกจากภายใต้วัตถุประสงค์เพื่อการสร้างสมาชิกใหม่ให้กับสังคม ในขณะที่พบว่ามิติของความหลุดพ้นอยู่ในเพศวิถีของผู้ชายโดยเฉพาะผู้ชายแบบนักเลง

บทสรุป

บทความนี้มุ่งทบทวนทฤษฎีและวิธีวิทยาที่ ชาร์ลส์ เอฟ. คายนัย นำมาใช้ศึกษาวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีของคนไทย คายนัยมีแนวคิดที่ความแตกต่างทางชีววิทยาของปัจเจกบุคคลเป็นเงื่อนไขเบื้องต้น ที่เปิดโอกาสให้สถาบันทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะสถาบันศาสนาเข้ามาสร้างนิยามความเป็นหญิงความเป็นชาย จนทำให้ดูประหนึ่งว่าความเป็นหญิงและความเป็นชายเป็นคุณสมบัติธรรมชาติที่ไม่สามารถปรับเปลี่ยน ทำให้ปัจเจกบุคคลถูกคาดหวังให้แสดงพฤติกรรมตามเพศสรีระของตนเอง การตีความของคายนัยทำให้เราเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตทางเศรษฐกิจและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมในชุมชนหมู่บ้านไทยในอดีต ดำรงอยู่ได้ภายใต้หลักการของความแตกต่าง (Principle of differences) ที่อาศัยกลไกเชิงสัญลักษณ์ คือภาพแทนความเป็นหญิงและความเป็นชายเข้ามาทำหน้าที่จัดระบบและสร้างความ

ขอบธรรม เพื่อรักษาโครงสร้างการผลิตทั้งสองด้านของชุมชนไว้

นอกจากรับทฤษฎีประกอบสร้างทางสังคมแล้ว คายส์ยังรับวิธีวิทยาในสาขามานุษยวิทยาสำนักตีความสัญลักษณ์ (interpretive/symbolic anthropology)¹⁵ ที่ผสมผสานความคิดของ แมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) อาร์โนล แวน เกนเนป (Arnold van Gennep) วิคเตอร์ เทอเนอร์ (Victor Turner)¹⁶ และ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) โดยคายส์ได้นำวิธีการตีความสัญลักษณ์มาถอดรหัสความหมายของพิธีกรรมและปฏิบัติการทางวัฒนธรรมในสังคมไทย คายส์มองกระบวนการของพิธีกรรมการบวชเป็นภิกษุในฐานะที่เป็นกลไกประกอบสร้างความเป็นชาย และเห็นว่าความเป็นหญิงและความเป็นชายในสังคมไทยถูกทำให้เป็นภาพลักษณ์เชิงอุดมการณ์ และหลอมให้กลายเป็นปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน

คายส์นำทฤษฎีพิธีกรรมการเริ่มต้นของเกนเนปในงานเขียนเรื่อง *The Rites of Passage* (ค.ศ. 1909) มาตีความพิธีกรรมการบวชของผู้ชายไทย มองว่าพิธีบวชเป็นกระบวนการที่ทำให้ผู้ชายเกิดความตระหนักในอัตลักษณ์ทางเพศภาวะและเพศวิถี หรือ ทำให้เกิดความตระหนักในความเป็นชายของตนเอง เช่นเดียวกับเกนเนป คายส์แบ่งกระบวนการในพิธีกรรมการบวชออกเป็น 3 ระยะ ได้แก่ ระยะแยกตัวออกจากสังคมเดิม (separation) ระยะกึ่งกลางหรือระยะเปลี่ยนผ่าน (liminality) และระยะสุดท้ายคือ ระยะที่กลับคืนเข้าสู่สังคมอีกครั้ง (re-aggregation)¹⁷

ผู้เขียนเห็นว่าพิธีกรรมการเริ่มต้นเข้าสู่วัยผู้ใหญ่ของผู้ชายไทย ยืนยันคำอธิบายที่ว่าเพศภาวะและเพศวิถีคือผลผลิตของวัฒนธรรม สังคมสร้างพิธีกรรมนี้ขึ้นมาเพื่อกำจัดช่องว่างที่มีอยู่ระหว่างร่างกายที่แตกหนุ่มแตกสาว และสภาวะการเปลี่ยนแปลงด้านสังคมของเด็ก อีกทั้งใช้เพื่อควบคุมเพศวิถีของสมาชิกในสังคม โดยทั่วไปพิธีกรรมการเริ่มต้นให้ความสำคัญกับการกำหนดเพศวิถีและการนิยามเพศภาวะให้กับเด็ก มากกว่ามุ่งความสนใจไปที่ร่างกายที่เติบโตของเด็กลงสู่ร่างกายแบบผู้ใหญ่

ผู้เขียนไม่ได้โต้แย้งชุดคำอธิบายของคายส์ที่เห็นว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาทมีส่วนในการกำหนดพฤติกรรมและความคิดเกี่ยวกับเพศภาวะและเพศวิถีของคนไทย เพราะเช่นเดียวกับศาสนาหลักทั้งหลายของโลก ศาสนาพุทธไม่ได้ทำหน้าที่ในโลก

ของศรัทธาเท่านั้น แต่ยังทำหน้าที่กำหนดโลกทางสังคมของผู้คนที่ เป็นสาวกด้วย ศาสนาพุทธทำหน้าที่อธิบายว่า สรรพสิ่งเกิดขึ้นอย่างไร ดำรงอยู่อย่างไร สัมพันธ์กันอย่างไร และเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร จึงไม่ผิดนักที่จะกล่าวว่ศาสนาพุทธเถรวาท มีบทบาทหลักเป็นผู้สร้างความรู้และความจริงเกี่ยวกับคนไทยและสังคมไทย เราจะพบว่าชุดความรู้/ความจริงที่ศาสนาพุทธสร้างขึ้นมักอยู่เหนือความรู้และความจริงชุดอื่น เพราะมีฐานะเป็นความเชื่อ ค่านิยม และบรรทัดฐาน ที่ไปกำกับความคิดและพฤติกรรมทางสังคมของปัจเจกบุคคลด้วย

ผู้เขียนอยากชี้ให้เห็นว่าการให้ความสำคัญกับพุทธศาสนา จนละเลยโครงสร้างสังคมในระดับมหภาคอื่นๆ เช่น รัฐ ระบบศักดินา ระบบไพร่ ระบบการศึกษา ระบบทุนนิยม ภาวะสมัยใหม่ ลัทธิบริโภคนิยม เป็นต้น ที่มีบทบาทกำหนดเพศภาวะและเพศวิถีของคนไทยในแต่ละช่วงประวัติศาสตร์ ทำให้กรอบการอธิบายเพศภาวะและเพศวิถี หยุดนิ่ง ตายตัว และฉายให้เห็นเพียงมิติเดียวของเพศภาวะและเพศวิถี คายส์มองวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีแบบแข็งตัวและเคร่งครัดอยู่ภายใต้กรอบของพุทธศาสนานิกายเถรวาทมากเกินไป และเชื่อว่าพิธีกรรมเป็นห้องเก็บกักสัญลักษณ์ที่เต็มไปด้วยความหมาย ซึ่งสามารถไขปริศนาและสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับพฤติกรรมทางสังคมในชุมชนที่ศึกษาได้ ทศณะดังกล่าวถือเอาศาสนาและพิธีกรรมเป็นสรณะ ทำให้มีลักษณะเป็นสารัตถนิยมสูง การใช้แนวทางนี้มาตีความเพศภาวะและเพศวิถีของไทย ทำให้คายส์ติดกับดักความคิดแบบสารัตถนิยมและวิธีคิดคู่ตรงข้ามเช่นเดียวกับนักมานุษยวิทยาแนวสตรีนิยมที่รับอิทธิพลจากทฤษฎีสำนักรโครงสร้างนิยมสายฝรั่งเศส และทฤษฎีสตรีนิยมสายวัฒนธรรม

การศึกษาวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีของคายส์ เน้นวิเคราะห์ที่ตัวบทของพิธีกรรม ศิลปะพื้นบ้าน รวมทั้งนิทานชาดกในพุทธศาสนา ในขณะที่เดียวกันก็พยายามนำบริบทการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมที่มีผลต่อเพศภาวะและเพศวิถีมาสอดแทรกอธิบายไว้ด้วย อย่างไรก็ตามคายส์ไม่ได้เน้นวิเคราะห์เพศภาวะและเพศวิถีภายใต้กระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคม เท่ากับเน้นที่บทบาทของพุทธศาสนาที่หล่อหลอมเพศภาวะและเพศวิถี นักมานุษยวิทยาและผู้เชี่ยวชาญไทยศึกษาหลายท่านจึงได้แย่งกรอบอธิบายเพศภาวะและเพศวิถีในงานทั้งสองชิ้น

ของคายส์ ตัวอย่างเช่น โทมัส เคิร์ช และ นิโคล่า เทนนิงบุม วิจารณ์ว่าการศึกษาคติความตัวบทในพิธีกรรมการบวชเพียงอย่างเดียว โดยไม่สนใจพฤติกรรมที่เกิดขึ้นจริงในชีวิตประจำวันของชาวพุทธ ไม่เพียงพอที่จะทำให้เกิดความเข้าใจในวัฒนธรรมเพศภาวะและเพศวิถีของคนไทย (Kirsch 1985; Tannenbaum 1999)

การตีความเพศภาวะและเพศวิถีของคายส์ที่มีลักษณะหยุดนิ่งและผูกติดอยู่กับอุดมการณ์พุทธศาสนาเกินไป และยึดโยงกับตัวบทในพุทธศาสนาสะท้อนให้เห็นว่า คายส์เชื่อแบบเดียวกับ เอมีล เดอร์ไคม์ ที่เห็นว่าโครงสร้างสถาบันสังคมมีอิทธิพลเหนือปัจเจกบุคคล ซึ่งทำให้มองเห็นภาวะความเป็นปัจเจกบุคคลในมิติเดียว ซึ่งถ้าพิจารณาตามทฤษฎีเกี่ยวกับความรู้และอำนาจของ มิเชล ฟูโกต์ จะพบว่าอันที่จริงคุณสมบัติของปัจเจกบุคคลมีอยู่สองด้านตลอดเวลา ด้านแรกเป็นปัจเจกบุคคลที่สวมบทบาททางสังคมและอยู่ภายใต้การกำกับของโครงสร้างสังคม ให้แสดงบทบาทตามที่สวม ส่วนอีกด้านหนึ่งปัจเจกบุคคลในฐานะเป็นผู้กระทำการ (agency/social actor) มีอิสระในการเลือกและต่อรองกับสถาบันสังคม อุดมการณ์และวาทกรรมสังคม ที่เข้ามาบีบคั้นและกดทับความปรารถนาของตนได้ เช่นเดียวกับปัจเจกบุคคลในสังคมอื่น ชาวพุทธในสังคมไทยในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคลย่อมมีอิสระที่จะตีความคำสอนในพุทธศาสนาเสียใหม่ และอาจต่อรองไม่ทำตามอุดมการณ์ในพุทธศาสนานิกายเถรวาทก็ได้

ปัจเจกบุคคลจะปฏิบัติตามคำสอนของศาสนาเมื่ออุดมการณ์นั้นสนองต่อความต้องการและเงื่อนไขในชีวิตของตนเองก่อนเสมอ จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่พบว่าการกระทำในส่วนที่เกี่ยวข้องกับเพศภาวะและเพศวิถีของชาวพุทธในสังคมไทย ไม่ได้เป็นไปตามที่สิ่งที่สังคมคาดหวังเสมอไป บางครั้งอาจยอมตาม บางครั้งอาจขัดขึ้นไม่ทำตาม และหลายๆ ครั้งอาจเลือกเดินเส้นทางอื่น ซึ่งอยู่นอกกรอบคำสั่งสอนของพุทธศาสนา ดังนั้นผู้เขียนจึงยืนยันว่าในแง่ของวิธีวิทยาแล้ว การทำความเข้าใจเรื่องเพศภาวะและเพศวิถีจำเป็นต้องการรับฟังการตีความโดยคนในวัฒนธรรมในฐานะที่เขาเป็นปัจเจกบุคคลด้วย แต่น่าเสียดายที่ปรัชญาแนวจิตนิยม (Idealism)¹⁸ ของแม็กซ์ เวเบอร์ มีอิทธิพลต่อคายส์น้อย จึงทำให้คายส์ละเลยความรู้สึกนึกคิด ตลอดจนการตีความเพศภาวะและเพศวิถีจากทัศนะของชาวบ้านหรือคนในวัฒนธรรม และเปิดพื้นที่ให้กับการตีความใหม่ รวมทั้งการต่อรองกับอุดมการณ์พุทธศาสนาของ

ปัจเจกบุคคลน้อยมาก โดยการตีความในบทความทั้งสองเรื่องมาจากมุมมองของ
 คายส์เองเสียส่วนใหญ่

ที่กล่าวมาทั้งหมดผู้เขียนไม่ได้กำลังบอกว่า การศึกษาเรื่องเพศภาวะและเพศ
 วิถีที่เหมาะสมคือการย้อนกลับไปหาวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามที่แยกขั้วระหว่างความ
 เป็นคนใน/คนนอกวัฒนธรรม (emic/etic และ insider/outsider) ในทางตรงกันข้ามผู้
 เขียนมีทัศนะว่า การมองปัจเจกบุคคลในฐานะประธานผู้สวมบทบาททางสังคม หรือ
 ปัจเจกบุคคลในฐานะเป็นผู้กระทำการที่มีอิสระ (agency) จะพาเราก้าวพ้นไปจากการ
 มองเห็นแต่เพียงระบบคู่ตรงกันข้ามในมิติของเพศภาวะและเพศวิถี ซึ่งเรามักพบเจอ
 อยู่เสมอในงานของนักวิชาการทั้งหลาย เช่น คู่ตรงข้าม หญิง/ชาย เพศสัมพันธ์กับ
 ต่างเพศ/เพศสัมพันธ์กับเพศเดียวกัน เพศวิถีแบบสมัยใหม่/สมัยโบราณ วัฒนธรรม
 ไทยแท้/ไม่ใช่ไทย การติดยึดทางโลก/การไม่ติดยึดทางโลก เป็นต้น ผู้เขียนเชื่อว่าถ้า
 หากเราใช้มิติของปัจเจกบุคคลในฐานะผู้กระทำการมาวิเคราะห์เพศภาวะและเพศ
 วิถี จะทำให้เราเห็นอำนาจของปัจเจกบุคคล และเห็นความหลากหลายในเรื่องเพศ
 ภาวะและเพศวิถีในสังคมไทยได้ชัดเจนขึ้น และจะพาเราก้าวพ้นจากกับดักของมูม
 มองแบบทวิลักษณ์และสาร์ตอะนิยมได้ในที่สุด

เชิงอรรถ

¹ สำนักโครงสร้างนิยม-หน้าที่นิยม เป็นสำนักคิดหนึ่งของสาขามานุษยวิทยาที่พัฒนาขึ้นในประเทศอังกฤษ บางตำราอาจเรียกว่า สำนักโครงสร้างนิยมสายอังกฤษ (British Structuralism) สำนักนี้เน้นศึกษาการจัดองค์กรและสถาบันทางสังคม (social organizations and social institutions) ซึ่งเป็นโครงสร้างภายนอกของมนุษย์ และมุ่งค้นหาความสัมพันธ์อันหนึ่งอันเดียวกันของสังคมมากกว่าการศึกษาความขัดแย้งหรือความแตกต่าง ซึ่งไม่เหมือนกับมานุษยวิทยาสำนักโครงสร้างนิยมสายฝรั่งเศส (French Structuralism) ที่มุ่งศึกษาอธิบายถึงโครงสร้างทางความคิด (structure of thoughts) อันเป็นโครงสร้างภายในของมนุษย์ในสังคม โดยสำนักนี้มี Lévi-Strauss เป็นผู้วางแนวทางการอธิบายระบบคิดของมนุษย์แบบแยกขั้วหรือแบบทวิลักษณ์ (dualism) ขึ้นมา อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นว่าทฤษฎีมานุษยวิทยาของทั้งสองสำนักนี้ มีความเชื่อมโยงร่วมกันอยู่ประการหนึ่งคือ ต่างก็ให้ความสำคัญกับการทำความเข้าใจกับโครงสร้างที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ ได้แก่ โครงสร้างภายในและโครงสร้างภายนอก ดังที่กล่าวมา

² พิลลิส เคเบอร์รี่ จบการศึกษาระดับปริญญาเอกจาก the London School of Economics และเป็นลูกศิษย์ของมาลินอฟสกี (Malinowski)

³ งานชิ้นสำคัญเกี่ยวกับเรื่องนี้ของ มาร์กาเรต มีด คือ *Coming of Age in Samoa* (1928) และ *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) ได้นำเสนอว่าไม่ใช่เงื่อนไขทางชีววิทยาแต่เป็นวัฒนธรรมที่กำหนดพัฒนาการด้านบุคลิกภาพและพฤติกรรมของมนุษย์ ตลอดจนชี้ให้เห็นประเด็นความหลากหลายของวัฒนธรรม

⁴ เขียนเรื่อง *Second Sex* (1952)

⁵ เขียนเรื่อง *The Feminine Mystique* (1963)

⁶ งานเขียนเรื่อง *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1973)

⁷ ศึกษาประวัติชีวิตของผู้หญิงชาวบราซิล

⁸ เขียนเรื่อง *In The Realm of Diamond Queen* (1993) ที่ศึกษาภาวะความเป็นคนชายขอบในประเทศอินโดนีเซีย

⁹ เขียนเรื่อง *Writing Women's Worlds* โดยชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงชาวเบดูอินในตะวันออก

กลางได้รับประโยชน์จากการมีชีวิตอยู่ในสังคมที่มีการแยกความแตกต่างระหว่างเพศอย่างชัดเจนอย่างไร

¹⁰ เป็นนักมานุษยวิทยาผู้หญิง และเป็นลูกศิษย์ของ ฟรานซ์ โบแอส (Frantz Boas, 1858-1942) ซึ่งให้ความสำคัญกับแนวทางการศึกษาเรื่องความเฉพาะเจาะจงทางประวัติศาสตร์ของวัฒนธรรม (Historical Particularism) โดยแนวทางนี้อธิบายว่าสังคมแต่ละสังคมมีประวัติศาสตร์การพัฒนาที่มีความเฉพาะของตน ดังนั้นการที่จะเข้าใจวัฒนธรรมในสังคมหนึ่งๆ ได้ จะต้องเข้าใจบริบทเฉพาะทางวัฒนธรรมก่อน โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเป็นมาและกระบวนการทางประวัติศาสตร์ของสังคมนั้นๆ แนวทางการศึกษานี้จึงให้ความสำคัญกับการเก็บข้อมูลภาคสนาม และการศึกษาประวัติศาสตร์

¹¹ ทั้งหมดเป็นนักมานุษยวิทยาผู้ชาย

¹² ปัจจุบันคือภิกษุณีนั้นทา

¹³ หมายถึงสังคมไทยระยะก่อนที่จจะรับอิทธิพลจากวัฒนธรรมตะวันตกอย่างเข้มข้น

¹⁴ ตีพิมพ์ครั้งที่หนึ่ง ค.ศ. 1977 ตีพิมพ์ครั้งที่สอง ค.ศ. 1995

¹⁵ นักมานุษยวิทยาแนวตีความวัฒนธรรม ศึกษาวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นตัวบท (texts) ทำความเข้าใจวัฒนธรรมผ่านการตีความโครงสร้างทางความคิดในระดับลึกของคนในวัฒนธรรม นักมานุษยวิทยาสำนักนี้ได้รับอิทธิพลทางความคิดจาก เม็กซ์ เวเบอร์ นักทฤษฎีคนสำคัญของมานุษยวิทยากระแสนี้ คือ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz, 1926-2005) ที่ให้ทัศนะไว้ว่า “วัฒนธรรมคือเครือข่ายโยงใยของความหมาย” (webs of meaning) ที่ต้องทำความเข้าใจผ่านการตีความอย่างลึกและเข้มข้น งานของเกียร์ตซ์ที่มีอิทธิพลต่อวงการมานุษยวิทยามาก คือ “The Interpretation of Cultures” (1973).

¹⁶ วิคเตอร์ เทอเนอร์ (1920-1983) เป็นนักมานุษยวิทยาแนวตีความที่สำคัญอีกคนหนึ่ง แต่มีจุดเน้นแตกต่างออกไปจาก คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ อาจรู้จักแนวทางการศึกษาที่เขานำมาใช้ในชื่อของ มานุษยวิทยาแบบสัญลักษณ์ (symbolic anthropology) วิคเตอร์ เทอเนอร์ได้รับอิทธิพลทางความคิดจาก เอมีล เดอร์ไคม์ (Emile Durkheim) เขาให้ความสำคัญกับการศึกษาการทำงานของสังคมและของระบบสัญลักษณ์ภายในสังคม งานศึกษาสำคัญของเขาเป็นการศึกษาระบบสัญลักษณ์ในพิธีกรรม โดยมีทัศนะว่าสัญลักษณ์คือกลไกของสังคมที่สมาชิกในสังคมต่างเข้าใจความหมายของสัญลักษณ์นั้นร่วมกัน

¹⁷ จิคเตอร์ เทอเนอร์ ได้นำแนวคิดนี้ไปใช้และพัฒนาต่อภายหลัง โดยให้ความสำคัญกับระยะกึ่งกลาง/ระยะเปลี่ยนผ่าน ที่เกิดขึ้นในกระบวนการพิธีกรรมเป็นพิเศษ เทอเนอร์ ชี้ให้เห็นว่าในระยะตรงกลาง (liminality) ของพิธีกรรมนี้ โดยเฉพาะในพิธีกรรมการเริ่มต้นวัยผู้ใหญ่ เราจะเผชิญกับอัตลักษณ์เพศภาวะที่มีลักษณะ anti-structure คือ อัตลักษณ์ที่กำกวม กึ่งหญิงกึ่งชาย หรือ ไม่ใช่ทั้งชายไม่ใช่ทั้งหญิง

¹⁸ ปรัชญาแนวจิตนิยมเชื่อว่าความรู้มาจากรากฐานทางความนึกคิดที่อยู่ภายในของคน ไม่ได้อยู่ที่วัตถุภายนอก

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กุลหลาบ สายประดิษฐ์. 2519. *ประวัติศาสตร์สตรีไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พีพี.

ฉลาดชาย รมิตานนท์. 2527. *ผู้หญิงน่าย*.

อมรา พงศาพิชญ์ และ มาร์จจอรี เมอเกะ (2548). *เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds*. LA: University of California Press.

Benedict, Ruth. 1952. *Thai Culture and Behavior: An Unpublished Wartime Study*. Human Relation Area Files, September 1943.

Bratton, Angela. 1998. *Feminist Anthropology*. www.indiana.edu/~wanthro/fem.htm

Chatsumarn Kabilasingh. 1991. *Thai Women in Buddhism*. Berkeley: Parallax Press.

Chayan Waddhanaphuti. 1984. *Cultural and Ideological Reproduction in Rural Northern Thailand*. Ph.D. dissertation, Stanford University.

Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California.

Cohen, Paul and Gehen Wijeyewardene. 1984. Introduction: Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand. *Mankind*. Special Issue. Vol. 14, No. 4, August, pp. 249-262.

- Darunee Tantiwiranond and Shashi Pandey. 1987. The Status and Role of Thai Women in the Pre-Modern Period: A Historical and Cultural Perspective. *Sojourn*. Vol. 2, No. 1, pp.125 -149.
- Davis, Richard. 1984. *Muang Matrifocality*. In Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thailand, Cohen, Paul and Gehen Wijeyewardene, eds., *Mankind*. Special Issue. Vol. 14, No. 4, August, pp. 263-271
- Fordham, Graham. 1998. Northern Thai Male Culture and the Assessment of HIV Risk: Toward a New Approach. *Crossroads*. Vol. 12, No. 1, pp. 77-164.
- Geertz, Clifford. 1973. Religion as a Cultural System. In *The Interpretation of Cultures; selected essays*. New York: Basic Books.
- Hanks, Jane R. 1963. *Maternity and Its Rituals*. Southeast Asia Program Data Paper, No. 51. Department of Asian Studies, Cornell University. New York: Ithaca.
- Hanks, Lucien and Jane R. Hanks. 1962. Merit and Power in the Thai Social Order. *American Anthropologist*. 64: 1247-1261.
- _____. 1963. Thailand: Equality between the Sexes. In *Women in New Asia*. Barbara Ward. Ed., pp. 424-451. Paris: UNESCO.
- Jackson, Peter. 1995. *Dear Uncle Go: Male Homosexuality in Thailand*. California: Bua Luang Books. 1997. *Kathoey-Gay-Man: The Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand*. In *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexuality in Asia and the Pacific*. Lenore Manderson and Margaret Jolly eds., Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 166-190.
- Jackson, Peter and Gerard Sullivan. 1999. A Panoply of Roles: Sexual and

- Gender Diversity in Contemporary Thailand. In *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Peter Jackson and Gerard Sullivan eds., New York: The Haworth Press, Inc., pp.1-28.
- Karim, W. (ed.) 1995. *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Oxford: Berg Publisher.
- Kaufman, H. 1960. *Bangkaud: A Community Study in Thailand*. Monograph 10, Association of Asian Studies. New York: Locust Valley.
- Keyes, Charles F. 1975. Thai-Lao Kin Groups. In *Change and Persistence in Thai Society*. G. William Skinner and A. Thomas Kirsch eds. Ithaca: Cornell University Press.
- _____ 1977. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. Macmillan Publishing.
- _____ 1984. Mother or Mistress But Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. *American Anthropologist*. Vol. 11, No. 2, pp.223-241.
- _____ 1986. Ambiguous Gender: Male Initiation in a Thai Buddhist Society. In *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Caroline W. Bynum, Steven Harrell, and Paula Richman eds., Boston: Beacon Press, pp. 66-96.
- Kingshill, K. 1960. *Ku Daeng: The Red Tomb*. Bangkok: Siam Society.
- Kirsch, Thomas A. 1975. Economy, Polity, and The Thai Economy In Change and Perspective in *Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, G. William Skinner and A. Thomas Kirsch, ed., Ithaca, New York: Cornell University Press.

- _____. 1982. Buddhism, Sex-Roles and Thai Economy. In *Women of Southeast Asia*. Penny van Esterisk, ed., pp. 16-41. Monograph Series on Southeast Asia Occasional Paper No. 9. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, Center for Southeast Asia Studies.
- _____. 1985. Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited. *American Ethnologists*. Vol. 12, No. 2, pp. 302-320.
- Konvipa Boonsue. 1982. *Buddhism and Gender Bias: An Analysis of a Jakata Tale*. Toronto: York University, Thai Studies Project, Working Paper No. 3.
- Lamphere, Louis. 1996. Gender. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 2. Levinson, D. and M. Ember, eds. New York: Henry Holt and Co, pp. 488-493.
- Lyttleton, Chris. 1994. The “Love Your Wife” Disease: HIV/AIDS Education and the Construction of Meaning in Northeast Thailand. A Ph.D. Thesis, the Department of Anthropology, Faculty of Arts, University of Sydney.
- Mills, Mary Elizabeth. 1993. We Are Not Like Our Mothers: Migrants, Modernity and Identity in Northeast Thailand. Ph.D. Thesis. Berkeley: University of California at Berkeley.
- Morris, Rosalind C. 1994. Three Sexes and Four Sexualities: Redressing the Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Thailand. *Positions*. Vol. 2, No.1, pp.15-43.
- Moerman, M. 1966. Ban Ping’s Temple: The Center of Loosely Structured Society. In *Anthropological Studies in Theravada Buddhism. Southeast Asian Studies Cultural Report No. 13*. M. Nash et al eds. New Haven: Yale University.

Mohanty, C. T., A. Russo, et al. 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Muecke, Marjorie A. 1981. Changes in Women's Status Associated with Modernization in Northern Thailand. In *Southeast Asia: Women, Changing Social Structure & Cultural Continuity*, G.B. Hainsworth, ed., Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 53-65.

_____. 1984. Make Money not Babies: Changing Status Markers of Northern Thai Women. *Asian Survey*. Vol. 24, No. 4, pp. 459-470.

_____. 1992. Mother Sold Food, Daughter Sells Her Body: The Cultural Continuity of Prostitution. *Social Science and Medicine*. Vol. 35, No. 7, pp. 891-901.

Odzer, Cleo. 1994. *Patpong Sisters: An American Woman's View of The Bangkok Sex World*. New York: Arcade Publishing, Inc.

Ortner, Sherry B. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? In *Women, Culture, and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Pp. 281-300. Standford University Press.

Phillips, H.P. 1965. *Thai Peasant Personality: The Patterning of Interpersonal behavior in the Village of Bang Chan*. Los Angeles: University of California Press.

Pine, F.1966. Gender. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Barbard, A and j Spencer, eds. Pp. 253-262. New York: Routledge.

Potter, Sulamith Heins. 1977. *Family Life in a Northern Thai Village: A Study in the Structural Significance of Women*. Berkeley: University of California Press.

Reynolds, Craig J. 1977. A Nineteenth Century Thai Buddhist Defense of Po-

- lygamy and Some Remarks on the Social History of Women in Thailand. In *Proceedings* Vol. II of the Seventh International Association of Historians of Asia Conference at Chulalongkorn University, Bangkok: Chulalongkorn University Press, pp. 927-970.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. Women, Culture and Gender: A Theoretical Overview. In *Women, Culture, and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Pp. 67-88. Stanford University Press.
- Rubin, Gayle. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- Sinnott, Megan. 1999. Masculinity and Tom Identity in Thailand. In *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Peter A. Jackson and Gerard Sullivan, eds., New York : Haworth Press, Inc., pp. 97-120. 2004. Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-Sex Relationships in Thailand. Honolulu; University of Hawaii Press.
- Suchada Thaweessit. 2000. *From Village to Factory "Girls": Shifting Narratives on Gender and Sexuality in Thailand*. Ph.D. dissertation, University of Washington.
- Sukanya Hantrakul. 1988. Prostitution in Thailand. In *Development and Displacement: Women in Southeast Asia*. Glen Chandler, Norma Sullivan and Jan Branson, eds. Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Suwanna Satha-anand. 1999. Looking to Buddhism to Turn Back Prostitution in Thailand. In *The East Asian Challenges for Human Rights*. J.R. Bauer and D.A> Bell, eds. Cambridge, New York, London, Melbourne: Cambridge University Press. Pp. 193-211.
- _____1996. Madsī: A Female Bodhisatva Denied? Paper presented to the 6th

- International Conference on Thai Studies, Chiang Mai, Thailand.
- Tambiah, S. J. 1970. *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanabe, S. 1988. Spirits, Power and the Discourse of female Gender: The Phi Meng Cult in Northern Thailand. Paper presented to the seminar on Thai Construction of Knowledge, Chiang Mai, Thailand.
- Tannenbaum, Nicola. 1999. Buddhism, Prostitution, and Sex: Limits on the Academic Discourse on Gender in Thailand. In *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Peter A. Jackson and Nerida M. Cook eds. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Thitsa, Khin. 1980. *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in Buddhist Thailand*. London: Change International Reports (Women and Society).
- Truong, Thanh-Dam. 1990. *Sex, Money and Morality: Prostitution and Tourism in Southeast Asia*. London: Zed Books.
- Tsing, Anna. 1993. In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the Way Place. Princeton: Princeton University Press.
- Turton, Andrew. 1972. Matrilineal Decent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand. *Journal of Siam Society*. 60: pp. 217-256.
- Van Esterik, John. 1982. Women Meditation Teachers in Thailand. In *Women of Southeast Asia*. Van Esterik, Penny ed., Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper, No. 9. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, Center for Southeast Asia Studies, pp. 42-54.
- Van Esterik, Penny. 1982. *Women of Southeast Asia*. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper, No. 9. Dekalb, Illinois: Northern Il-

linois University, Center for Southeast Asia Studies. 1996. Laywomen in Theravada Buddhism. In *Women of Southeast Asia*. Monograph Series on Southeast Asia. Occasional Paper, No. 17, pp 42-59. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, Center for Southeast Asia Studies. 2000. *Materializing Thailand*. New York: Oxford.

Varaporn Chamsanit. 2006. Reconnecting the Lost Lineage; Challenges to Institutional Denial of Buddhist Women's Monasticism in Thailand. Ph.D> Thesis, The Australian National University.

Wijeyewardene, Gehan. 1984. Northern Thai Succession and the Search for Matriliney. *Mankind*. Vol.14, No. 4, pp. 286-292.

Wilson, Ara. 2004. *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*. Berkeley: University of California Press.