

# “ดะมัสสะจาอะพวย” : ปฏิบัติการสร้างความเป็น “เพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่” ของผู้อพยพข้าม พรมแดนชาวพม่า<sup>1</sup> ในจังหวัดระนอง<sup>2</sup>

‘Dhamat-saja Groups’: The Making of ‘Translocal  
Neighborhoods and Communities’ of the Transnational  
Burmese Migrants in Ranong Province

นักวิจัย วาล โคคาพานิชวงษ์ / Nattchawal Pocapanishwong

## บทคัดย่อ

บทความนี้ให้ความสนใจศึกษาการรวมกลุ่มเครือข่ายทางสังคมของผู้อพยพข้ามพรมแดนชาวพม่าในจังหวัดระนองที่เกิดขึ้นบนพื้นฐานของพุทธศาสนาในมิติของการสร้างใหม่ความเป็นเพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่ โดยอาศัยแนวคิดการข้ามถิ่นที่ (translocality) เป็นกรอบในการอธิบาย ผู้ศึกษาพบว่า ท่ามกลางสภาวะพลัดที่พลัดทาง วัฒนธรรมการรวมกลุ่มของหนุ่มสาวชาวพม่าที่เรียกกันว่า “ดะมัสสะจาอะพวย” (กลุ่มดะมัสสะจา) ได้ช่วยผลิตซ้ำสำนึกความเป็นสมาชิกทางสังคมพร้อมๆ ไปกับสำนึกความเป็นเพื่อนบ้านร่วมกันในหมู่ผู้อพยพขึ้นมาใหม่ในแบบข้ามถิ่นที่ที่ไม่เพียงแต่สามารถเชื่อมโยงผู้อพยพที่อยู่ภายในถิ่นที่เดียวกันหากยังเชื่อมต่อไปถึงชาวพม่าที่อยู่ในถิ่นที่อื่นๆ ทั้งที่อยู่ภายในรัฐชาติเดียวกันและที่ข้ามรัฐชาติ

<sup>1</sup> คำว่า “ผู้อพยพข้ามพรมแดนชาวพม่า” ภายใต้บทความนี้ผู้ศึกษาใช้ในความหมายถึง กลุ่มคนเชื้อชาติ/ชาติพันธุ์ต่างๆ ที่เคลื่อนย้ายมาจากมาดากุมิในประเทศพม่าและยังคงอ้างอิงตนเองกับความเป็นคนเชื้อชาติ/ชาติพันธุ์ดังกล่าวในประเทศพม่าหรือเมียนมาร์ รวมทั้งยังคงมีสายสัมพันธ์ข้ามแดนกับผู้คนในมาดากุมิและคนเชื้อชาติ/ชาติพันธุ์เดียวกันที่อยู่ในที่ต่างๆ ไม่ว่าด้านใดด้านหนึ่ง โดยในบางบริบทผู้ศึกษาใช้คำว่า “ผู้อพยพชาวพม่า” หรือ “ชาวพม่า” สลับแทนกันไปมาโดยหมายถึงกลุ่มคนเดียวกันนี้เอง สำหรับชื่อผู้ให้สัมภาษณ์ในบทความนี้ล้วนเป็นชื่อสมมติทั้งสิ้น

<sup>2</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกเรื่อง “การเชื่อม (ข้าม) ถิ่นที่ : ปฏิสัมพันธ์ของผู้นบนเมืองชายแดนกับการต่อรองความหมายผ่านพื้นที่/ชุมชนทางศาสนาของผู้อพยพข้ามพรมแดนชาวพม่าในจังหวัดระนอง” (2557) คณะวิทยาลัยสหวิทยาการ สาขาสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ โดยได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยประเภทบัณฑิตศึกษา ประจำปีงบประมาณ 2555 สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ และกองทุนวิจัยมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ประจำปี 2554

ออกไป สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นได้บนฐานของความสัมพันธ์แบบเห็นหน้าค่าตา (face-to-face relation) และการอ้างอิงอยู่กับพื้นที่กายภาพ (place-based) ทั้งบ้านที่จกมาในประเทศพม่าและสถานที่ซึ่งพวกเขาพักพิงอาศัยในประเทศไทย

**คำสำคัญ:** ผู้อพยพข้ามพรมแดนชาวพม่า พื้นที่ทางศาสนา การสร้างความหมายทางพื้นที่ กายภาพ เพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่

## Abstract

This article focuses on Buddhist-based social network groups of transnational Burmese migrants in Ranong province as translocal neighborhoods and communities. Using the concept of translocality, it found the 'Dhamat-saja groups' are Burmese youth cultural gatherings that produce translocal neighborhood consciousness in Burmese migrants. These practices not only bind migrants living in the same locality, but also connect translocally to Burmese people living in the nation state transnationally. This phenomenon is based on face-to-face relations and places that refer to both the homeland (Burma) and the host country (Thailand) at the same time.

**Keywords:** transnational Burmese migrants, religious sphere, place-making, translocal neighborhoods

## บทนำ

ในประวัติศาสตร์สังคมของพม่าพุทธศาสนาดำรงอยู่อย่างมีพลังเสมอมา แทบจะในทุกมิติ ทุกระดับและทุกยุคทุกสมัย ดังระบบความเชื่อทางสังคมที่ประกอบไปด้วยธรรมราชา ธรรมราชา พระโพธิสัตว์ พระศรีอาริย์และระบบจักรวาลที่กษัตริย์พม่าในอดีตทรงนำมาใช้ในการผดุงอำนาจของตนเอง แม้ในสมัยอาณานิคม พุทธศาสนาก็เป็นเครื่องมืออันทรงพลังที่ชาวพม่านำมาใช้ต่อสู้กับจักรวรรดินิยม อังกฤษผ่านขบวนการชาตินิยมขรวาสและขบวนการชาตินิยมพระสงฆ์ จวบจนในยุคที่พม่าเป็นเอกราชจากประเทศเจ้าอาณานิคมแล้ว พุทธศาสนาก็ถูกนำมาเป็น

ยุทธวิธีทางการเมืองของรัฐบาล ดังในสมัยที่นายอุหนุ่นดำรงตำแหน่งเป็นประธานาธิบดี การประกาศให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติของพม่าในปี ค.ศ. 1961 (พ.ศ. 2504) ก็ช่วยสร้างความยอมรับจากประชาชนได้อย่างดีอีกด้วย (โปรดดูเพิ่ม ใน ตรี จตุรานน, 2548 และ นฤมล ธีรวัฒน์และคณะ, 2551) กระทั่งปัจจุบัน ผลเมืองส่วนใหญ่กว่าร้อยละ 90 ของประเทศพม่าหรือเมียนมาร์เป็นผู้ที่นับถือ ศาสนาพุทธ

ในระดับชีวิตประจำวันทั่วไป พุทธศาสนาในสังคมพม่ายังดำรงอยู่อย่าง สัมพันธ์แน่นแฟ้นกับวิถีชีวิตของผู้คนอย่างมีอาจแยกออกจากกันได้ ความเชื่อและ ศรัทธาในพุทธศาสนาอย่างแรงกล้าของชาวพม่านั้นฝังรากลึกอยู่ในสังคมมาเป็น เวลนานับร้อยปีโดยมีประจักษ์พยานสำคัญคือจำนวนวัด เจดีย์และสถานที่สำคัญทาง พุทธศาสนานับร้อยนับพันที่ปรากฏอยู่ทั่วทุกหัวระแหงในประเทศพม่า (นฤมล ธีรวัฒน์ และคณะ, 2551: 79) กระนั้นดังที่ นฤมล ธีรวัฒน์และคณะ (2551: 233-234) กล่าวว่า ความสำคัญของพุทธศาสนาในประเทศพมามีได้อยู่ที่จำนวนผู้นับถือ แต่เพียงอย่างเดียว แต่อยู่ที่การเป็นรากฐานสำคัญของสังคมพม่าในแง่ที่ “พื้นที่” ของโลกพุทธศาสนาเปิดกว้างเพื่อรองรับความแตกต่างหลากหลาย พุทธศาสนา จึงสามารถหยั่งรากได้ในดินแดนพม่าที่เต็มไปด้วยผู้คนต่างชาติพันธุ์ ไม่แตกต่าง จากที่ผู้ศึกษาพบว่า การดำรงชีวิตในประเทศที่ไม่ใช่บ้านเกิดของตนเองของผู้อพยพ ชาวพม่าในจังหวัดระนอง พุทธศาสนาได้เข้ามาสืบบทบาทอย่างลึกซึ้งทั้งในระดับชีวิต ประจำวันและในระดับชุมชนสังคมของพวกเขา ดังที่จะพบว่า ท่ามกลางสถานะทาง กฎหมายในระยะก่อนๆ และนโยบายเมืองชายแดนที่ไม่เอื้ออำนวย พื้นที่ทางศาสนา กลับเป็นอาณาบริเวณสาธารณะที่ผู้คนเหล่านี้ต่างโยกย้ายและพยายามดิ้นรนต่อรอง เพื่อให้ได้มา กระทั่งฉายให้เห็นการยึดโยงผู้อพยพจากหลากหลายถิ่นที่และ หลากหลายชาติพันธุ์ได้อย่างมีพลัง ปรากฏการณ์ดังกล่าวนำมาสู่ความสนใจของ ผู้ศึกษาที่จะทำความเข้าใจผู้อพยพในพื้นที่โดยอาศัยแนวคิดเรื่องการข้ามถิ่นที่ (translocality) เป็นกรอบในการอธิบาย

## การศึกษาเกี่ยวกับพื้นที่ข้ามแดนและการข้ามถิ่นที่

Salzbrunn (2011) ตั้งข้อสังเกตว่า การทำงานศึกษาเกี่ยวกับผู้อพยพที่ผ่านมามีส่วนใหญ่มุ่งความสนใจไปที่พื้นที่ข้ามแดน (a transnational space) ที่มักถูกกำหนดขอบเขตโดยการมีเชื้อชาติหรือชาติพันธุ์ร่วมกัน ไปจนถึงการสนับสนุนความคิดเรื่องธรรมชาติของอัตลักษณ์ที่อยู่บนฐานความเป็นชาติ (nation-based identities) อาจเป็นเพราะการเดินทางเคลื่อนที่ข้ามเขตแดนที่กลายเป็นศูนย์กลางของความสนใจของนักวิจัยได้ทำให้ขอบเขตการวิจัยที่ผ่านมามีจำกัดอยู่ภายในอัตลักษณ์ความเป็นชาติและไปบดบังประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้อพยพกับความเป็นถิ่นที่ (locality) (Salzbrunn, 2011: 168) ในขณะที่ Brickell & Datta (2011: 9) เห็นว่า ผู้อพยพข้ามพรมแดนเป็นกลุ่มคนซึ่งสภาวะของการตั้งรกรากไม่เคยสูญหาย ทว่าพวกเขาถูกจัดวาง (situated) ตัวเองในฐานะตัวแสดง (actor) ทั้งในพื้นที่ทางสังคมและในรูปของการหยั่งรากในสนามสังคมข้ามพรมแดน (rooted transnationalism) โดยผ่านปฏิบัติการสร้างความหมายทางพื้นที่กายภาพของการข้ามถิ่นที่ (the place-making practices of the translocal) (Brickell & Datta, 2011: 8-9) จุดนี้เองทำให้นักวิชาการจำนวนหนึ่งเริ่มเคลื่อนย้ายจากมุมมองที่เดิมให้นำหนักกับสนามสังคมข้ามพรมแดนมาสู่ความสนใจต่อกระบวนการข้ามถิ่นที่ (translocality) ทั้งในแง่ที่เป็นกรอบคิดและวิธีวิจัยที่มีท้องถิ่นหรือความเป็นถิ่นที่ (local/locality) เป็นที่ตั้งในการอธิบาย

ในมุมมองของ Appadurai (1996: 178-184) เห็นว่า ในเบื้องต้นแล้วเราสามารถที่จะทำความเข้าใจต่อความเป็นถิ่นที่ใน 2 ลักษณะ ลักษณะแรกความเป็นถิ่นที่ในฐานะที่เป็น *สินทรัพย์ของชีวิตทางสังคม (a property of social life)* จากการที่เราสามารถอ่านใหม่พิธีกรรมการเปลี่ยนผ่าน (rites of passage) ในงานชาติพันธุ์วรรณาทางมานุษยวิทยาเป็นกระบวนการของการผลิตความเป็นตัวตน/คนท้องถิ่น (local subject)<sup>1</sup> กับลักษณะที่สองความเป็นถิ่นที่ในฐานะที่เป็น *การผลิตของ*

<sup>1</sup> พิธีกรรมการเปลี่ยนผ่านที่ Appadurai (1996) กล่าวถึงในที่นี้หยิบยืมมาจากแนวคิดการศึกษาพิธีกรรมทางสังคมของ Gennep (1965) เรื่อง *The Rites of Passage* (1965)

โครงสร้างทางความรู้สึก (*a structure of feeling*) ที่มีลักษณะเป็นพื้นที่เชิงความสัมพันธ์และในเชิงบริบท กล่าวคือในสังคมหนึ่ง ๆ มักมีความรู้ท้องถิ่น เช่น ประเพณี พิธีกรรม ฯลฯ ที่สร้างให้เกิดความรู้สึกร่วมแก่ผู้คนที่อยู่ภายในถิ่นที่เดียวกันและช่วยผลิตซ้ำความเป็นตัวตน/คนท้องถิ่นและความรู้สึกเป็นละแวกบ้าน/เพื่อนบ้านทางสังคมต่อกัน (*local neighborhood*) ในทางกลับกันปฏิสัมพันธ์ภายในกลุ่มเพื่อนบ้านก็นำมาซึ่งการผลิตสำนึกความเป็นตัวตน/คนท้องถิ่น ขณะที่การมีกิจกรรมร่วมกันของคนท้องถิ่นก็ช่วยสร้างขยายพรมแดนความเป็นเพื่อนบ้านหรือเครือข่ายความเป็นหมู่บ้านออกไป

ว่าการเคลื่อนที่โยกย้ายของผู้คนในโลกยุคโลกาภิวัตน์ที่ก่อให้เกิดภาวะพลัดถิ่นหลากหลายรูปแบบไม่เพียงแต่ส่งผลต่อการปรับแยกที่เพิ่มสูงขึ้นของความ เป็นเขตแดน ความเป็นตัวตนและการก่อรูปใหม่ ๆ ของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม หากยังเป็นเงื่อนไขอันซับซ้อนให้การผลิตและผลิตซ้ำความเป็นถิ่นที่ (*the production of locality*) ที่สร้างให้เกิดความเป็นเพื่อนบ้านในแบบเฉพาะของรัฐ-ชาติขึ้นมาใหม่ที่เรอาจจะเรียกว่า “การข้ามถิ่นที่” (*translocality*) ในลักษณะที่เป็นกระบวนการของการย่อยสลายความเป็นเขตแดน (*detrterritorialized*) อันทำทลายต่อการเรียกร้องความเป็นเพื่อนบ้านและความผูกพันเป็นสมาชิกในแบบดั้งเดิมที่อ้างอิงอยู่กับเขตแดนความเป็นชาติและความจงรักภักดีอย่างที่รัฐชาติต้องการ การข้ามถิ่นที่จึงเป็นปฏิบัติการสำคัญอันเกิดจากสภาวะข้ามชาติข้ามพรมแดน (*transnational destabilization*) (Appadurai, 1996: 188-199)

หนึ่งในนักวิชาการที่นำข้อเสนอเรื่องการข้ามถิ่นที่ของ Appadurai มาพัฒนาต่อจนกลายเป็นแนวคิดและวิธีวิทยาที่มีความชัดเจนขึ้นมา ได้แก่ Brickell & Datta (2011) ที่อธิบายว่า การวิจัยในประเด็นข้ามถิ่นที่โดยเบื้องต้นแล้วหมายถึงการพิจารณาความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คนซึ่งพาดข้าม (*across*) ท้องถิ่นหลายๆ แห่งที่นำไปสู่การก่อรูปเครือข่ายผู้อพยพข้ามพรมแดน การแลกเปลี่ยนในทางเศรษฐกิจและพื้นที่ของคนพลัดถิ่น (*diasporic space*) รวมถึงการสร้างพื้นที่ของความผูกพันเป็นสมาชิกที่อยู่ในประสบการณ์ชีวิตประจำวันของผู้อพยพ ส่วนหนึ่งในนั้นคือรูปแบบของความเป็นเพื่อนบ้านในแบบข้ามถิ่นที่ (*transnational*

neighborhoods) ที่ถูกสร้างผ่านเครือข่ายความเป็นเครือญาติและมิตรภาพที่สามารถเชื่อมร้อยผู้อยู่พวยพจากถิ่นที่ต่าง ๆ เข้าด้วยกัน การวิจัยแบบข้ามถิ่นที่จึงมุ่งเน้นความสนใจไปที่การเชื่อมต่อระหว่างท้องถิ่นกับท้องถิ่น (local-local connection) ในหมู่ผู้อยู่พวยพข้ามพรมแดนซึ่งอยู่ภายในพรมแดนความเป็นชาติหรือข้ามพาดไปยังถิ่นที่ต่าง ๆ ที่อยู่ภายในชาติ แนวคิดการข้ามถิ่นที่ยังเป็นการทำความเข้าใจท้องถิ่นในลักษณะที่มีพื้นที่กายภาพเป็นฐาน (place-based) มากกว่าที่จะมีพื้นที่เป็นขอบเขต (place-bound) ซึ่งหมายความว่าผู้คนเป็นอะไรที่โยกย้ายเคลื่อนที่ได้ ดังนั้นจึงสามารถทำให้ท้องถิ่นกลายเป็นสิ่งที่ยืดขยายและเปลี่ยนแปลงไปได้ด้วย (structured and transformed) (Brickell & Datta, 2011: 3-16)

คำอธิบายดังกล่าวสอดคล้องกับ Smith (2011: 187-189) ที่เสนอว่ากระบวนการข้ามถิ่นที่เป็นพื้นที่ของการเชื่อมต่องานกันของ “การปักหลักปักฐาน” (locatedness) ที่ก้าวข้ามที่ตั้งอันหลากหลายของชีวิตที่ทั้งอยู่ภายในและพาดข้ามเขตแดนออกไป แนวทางการศึกษาในแบบข้ามถิ่นที่จึงเป็นแนวทางที่เปลี่ยนจากการมองผู้คนเหล่านี้ในฐานะตัวตนซึ่งโยกย้ายเคลื่อนที่ (the mobile subjects) ไปสู่ผู้คนซึ่งเคลื่อนไหวโยกย้ายอยู่ภายในกระบวนการโลกาภิวัตน์ (globally mobile movers) ปฏิบัติการของผู้คนเหล่านี้เน้นย้ำการเชื่อมต่อทางสังคมและการจัดวางตนเองอย่างซับซ้อนในแบบพาดข้ามเขตแดน มากกว่าที่จะเป็นการปลดปล่อยตนเองออกจากกรยึดโยงกับโครงสร้างทางสังคม หรืออีกนัยหนึ่งก็คือเป็นการสร้างใหม่ของความเป็นเขตแดน (re-territorialization) มากกว่าที่จะเป็นการย่อยสลายความเป็นเขตแดนอย่างที่ Appadurai (1996) กล่าว

การนำแนวคิดข้างต้นมาปรับใช้เพื่ออธิบายปรากฏการณ์การสร้างใหม่ ความเป็นชุมชนข้ามถิ่นที่ของผู้อยู่พวยพชาวพม่าในจังหวัดระนองภายใต้บทความนี้ จึงอยู่บนกรอบความคิดที่เห็นว่า ความเป็นชุมชนที่ถูกทำให้แตกสลายหรือย่อยสลาย (de-territorialization) อันเนื่องมาจากภาวะพลัดที่พลัดทาง (displacement) พื้นที่ทางศาสนามีได้ทำหน้าที่ในฐานะที่พึงทางใจแก่ผู้อยู่พวยพเท่านั้น หากยังเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างความหมายทางพื้นที่กายภาพ (place-making) ที่ไม่เพียงแต่ช่วยยึดโยงและก่อรูปความเป็นชุมชนในแบบเห็นหน้าค่าตาของ

พวกเขาขึ้นมาใหม่ (re-territorializaion) ทว่ายังสามารถเชื่อมต่อผู้อพยพในถิ่นที่ต่าง ๆ ทั้งที่อยู่ภายในรัฐชาติเดียวกันและที่ข้ามรัฐชาติออกไปอีกด้วย ดังที่ผู้ศึกษาจะนำเสนอให้เห็นในบทความนี้ผ่านเครือข่ายทางศาสนาของหนุ่มสาวชาวพม่าที่เกิดจากการรวมตัวเข้ามาช่วยเหลืองานกิจกรรมทางศาสนาโดยอ้างอิงกับรูปแบบวิถีวัฒนธรรมในบ้านเกิดที่พม่าท่ามกลางสภาพแวดล้อม เงื่อนไขและบริบทอันแตกต่างกัน จากการที่ชุมชนของชาวพม่าที่นี้ก่อรูปขึ้นบนพื้นฐานการเป็นแรงงานอพยพที่อยู่อาศัยในชุมชนบ้านเช่าและแวกเดียวกันและหรือในประเทศปลายทางเดียวกัน แตกต่างจากชุมชนหมู่บ้านในประเทศพม่าที่อ้างอิงอยู่กับขอบเขตพื้นที่ทางกายภาพและสังคมอย่างชัดเจน ขณะที่การรวมกลุ่มทางสังคมขนาดใหญ่และอย่างเป็นทางการของผู้อพยพที่นี้ไม่อาจจะทำได้ภายใต้เงื่อนไขนโยบายความมั่นคงของรัฐไทย ชุมชนข้ามถิ่นที่ของผู้อพยพในที่นี่จึงมีลักษณะเป็นโครงสร้างทางสังคมที่ยืดหยุ่น ไม่ตายตัวและไม่มีขอบเขตพื้นที่ทางกายภาพที่แน่นอน หากสามารถยืดขยายหรือหดแคบได้ตามแต่สถานการณ์โดยอ้างอิงกับพื้นที่ทางศาสนาเป็นหลัก

อนึ่งข้อมูลผู้ให้สัมภาษณ์ที่อ้างอิงในบทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการเก็บข้อมูลภาคสนามวิทยานิพนธ์ของผู้ศึกษาโดยใช้กระบวนการสังเกตแบบมีส่วนร่วมในพื้นที่ (participatory observation) ในช่วงระหว่างเดือนกรกฎาคม 2553 - พฤษภาคม 2555

## ชีวิตภายใต้รัฐไทยกับการก่อตัวและเบ่งบานของเครือข่ายทางศาสนาของผู้อพยพชาวพม่าในจังหวัดระนอง

การอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาของชาวพม่าในจังหวัดระนองเกิดขึ้นในช่วงตั้งแต่ราวทศวรรษ 2510 ในเวลานั้นผู้อพยพยังมีจำนวนไม่มากและยังไม่มีครอบครัวติดตามมา ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเป็นคนงานในโรงเลื่อยและเตาถ่าน กระทั่งเมื่อกิจการประมงเติบโตขึ้นมากในระหว่างทศวรรษ 2520-2530 สวนทางกับแรงงานจากภาคอีสานที่ทยอยอพยพกลับสู่ภูมิลำเนาโดยเฉพาะในช่วงหลังจากที่มีการ

ดำเนินนโยบายอีสานเขียวในระหว่างปี พ.ศ. 2530-2533 รวมถึงความนิยมเดินทางไปทำงานต่างประเทศ ประกอบกับสถานการณ์ความขัดแย้งทางการเมืองและเศรษฐกิจที่ตกต่ำในประเทศพม่า ผลักดันให้ผู้อพยพชาวพม่าเคลื่อนย้ายเข้ามาเป็นแรงงานทดแทนคนอีสานในภาคประมง ในระยะแรกผู้อพยพส่วนใหญ่ใช้ชีวิตอยู่ไม่เป็นที่ การอยู่อาศัยยังเป็นไปแบบชั่วคราวในระยะสั้นๆ โดยข้ามไปมาระหว่างเกาะสอง-ระนอง กระทั่งภายหลังเกิดเหตุการณ์ 8/8/88 หรือเหตุการณ์ที่รัฐบาลทหารพม่าใช้กำลังปราบปรามนักศึกษาและประชาชนในเดือนสิงหาคม 2531 อันเป็นช่วงเวลาที่กิจการประมงและกิจการต่อเนื่องจากภาคประมงในพื้นที่ขยายตัวจนถึงขีดสุด ส่งผลให้เกิดความต้องการแรงงานจำนวนมากเพื่อรองรับประเภทงานที่ขยายออกไป เช่น แพลลา คานเรือ โรงงานปลาป่น ห้องเย็น ก่อสร้าง ฯลฯ ผู้อพยพชาวพม่าจึงพากันหลั่งไหลเข้ามาเป็นแรงงานและเริ่มอยู่อาศัยเป็นหลักแหล่งมากขึ้น ตามด้วยการอพยพเข้ามาของครอบครัวผู้ติดตาม ก่อให้เกิดบ้านเช่าและการกระจุกตัวในลักษณะแหล่งชุมชน

การเก็บข้อมูลของผู้ศึกษาพบว่า ย่านชุมชนบ้านเช่าของชาวพม่าในเขตตัวเมืองระนองที่มีลักษณะการอยู่อาศัยหนาแน่นเป็นชุมชนขนาดใหญ่หรือที่ชาวพม่าในพื้นที่มักเรียกกันว่า “มิว” หรือ “หมูบ้าน” โดยมากเป็นการอยู่อาศัยปะปนผสมผสานระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทั้งที่มีความเป็นเครือญาติและที่ไม่ได้รู้จักเกี่ยวพันกันมาก่อน ส่วนใหญ่เป็นคนเชื้อสายพม่าแท้ คนเชื้อสายมอญและคนเชื้อสายยะไข่ซึ่งนับถือศาสนาพุทธ อีกส่วนเป็นคนเชื้อสายกะลาหรือคนพม่าเชื้อสายอินเดียที่นับถือศาสนาฮินดูกับบางส่วนเป็นชาวกะเหรี่ยงและไทใหญ่ที่นับถือศาสนาพุทธและคริสต์ซึ่งมีอยู่เพียงเล็กน้อย ขณะที่คนเชื้อสายโรฮิงญาซึ่งนับถือศาสนาอิสลามมักเกาะกลุ่มอาศัยเป็นชุมชนแยกออกไป ชุมชนส่วนหนึ่งยังกระจายอยู่ตามแหล่งต่างๆ เช่น โรงงานห้องเย็น นากุ้ง สวนยาง สวนปาล์ม โดยเฉพาะโรงงานขนาดใหญ่บางแห่งมีชาวพม่าอาศัยอยู่ราวสองถึงสามพันคน โดยเจ้าของสถานประกอบการมักจัดสถานที่ให้ผู้อพยพพักอาศัยอยู่ภายในนั้นและไม่อนุญาตให้บุคคลภายนอกสามารถเข้าไปได้ พื้นที่เหล่านี้จึงมีลักษณะเป็นชุมชนปิดที่ยากแก่การเข้าถึง ในทางกลับกันก็เป็นพื้นฐานที่เอื้อให้เกิดการรวมกลุ่มทางสังคมแก่ผู้อพยพได้ด้วยเช่นกัน

การอยู่อาศัยในลักษณะชุมชนกึ่งถาวรที่ก่อตัวขึ้นเป็นเวลายาวนานกว่า 40 ปี ก่อให้เกิดผู้นำตามธรรมชาติในหมู่ผู้อพยพอันเกิดจากการช่วยเหลือพึ่งพาระหว่างกันโดยเฉพาะในเรื่องการหลบหลีกเจ้าหน้าที่จากการมีสถานะไม่ถูกต้องตามกฎหมาย การช่วยเหลือค่าใช้จ่ายแก่ชาวพม่าที่ยากจน เจ็บป่วยและเสียชีวิตอย่างอนาถา นอกจากนั้นการมีเส้นสายกับเจ้าหน้าที่รัฐและผู้ประกอบการที่ “มีบารมี” ในพื้นที่ยังช่วยให้แกนนำชาวพม่าส่วนหนึ่งได้รับการคุ้มครองไปจนถึงสามารถต่อรองเจรจาในกรณีที่ถูกจับกุมดำเนินคดีจากการกระทำผิดกฎหมาย เช่น การค้า ยาเสพติด การลักลอบขนสินค้าหนีภาษีหรือสินค้าที่ถูกโจรกรรมและการค้าแรงงานผิดกฎหมาย เป็นต้น ส่วนหนึ่งของผู้นำเหล่านี้ยังขยับขยายไปเป็นผู้นำกิจกรรมทางประเพณีและศาสนาในเวลาต่อมา ดังที่ผู้ศึกษาพบว่า การริเริ่มจัดกิจกรรมทางศาสนาของชาวพม่ามีการพัฒนาอย่างเป็นลำดับตามเงื่อนไขสถานะทางสังคมและการเข้ามาคุ้มครอง/อุปถัมภ์ของเจ้าหน้าที่รัฐและผู้มีบารมีในพื้นที่ เริ่มจากระยะแรกที่ผู้อพยพมิเพียงการตั้งหิ้งพระบูชาและกราบไหว้อย่างเจียมๆ ภายในบ้านของตนเอง เนื่องจากสถานะการเข้าเมืองผิดกฎหมายทำให้ชาวพม่าส่วนใหญ่ไม่กล้าเดินทางไปวัดและยังไม่รู้จักสถานที่ กระทั่งเมื่อรัฐบาลเริ่มมีนโยบายผ่อนผันให้มีการขึ้นทะเบียนแรงงานต่างด้าวเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ. 2535 จึงเริ่มมีการนิมนต์พระพม่ามาจากเกาะสองแบบเข้าไป-เย็นกลับโดยประกอบพิธีกรรมเล็กๆ อย่างเรียบง่ายภายในบ้าน<sup>2</sup>

“คือบางคนพอรู้จัก (วัด) แล้ว ยิ่งไงๆ ก็ไปไม่ได้ ไม่มี ตม. (บัตรอนุญาตผ่านแดนชั่วคราว) ไม่มีบัตร เวลาไปก็ต้องแอบๆ ไป พอเห็นข้างหน้ามีทหารตำรวจก็หนีทางนี้แล้ว ไม่ไปไหนแล้ว หนีกลับแล้ว สมัยก่อนอยากทำบุญ อยากไปวัด ทุกคนเข้าใจศาสนา แต่ว่าอยู่ยาก ไม่กล้าไป ไม่รู้จัก ไม่กล้าทำ สมัยก่อนนี่ที่ผมจำได้ ตอนยังไม่มียบัตร ตอนที่ยังใช้ใบ ตม. นะ ยังไม่มีใครทำ ยังไม่มีใครจัดงานที่ เวลาที่มีบัตรแล้วถึงทำได้ ถวายได้ ทำบัตรแล้ว คนนี้ก็ทำบุญ คนโน้นก็ทำบุญ พระก็มา พามาจากเกาะสอง” (อุโธ๊ะ [ชื่อสมมติ], 2555)

<sup>2</sup> “เกาะสอง” หรือแหลมวิกตอเรียพ้อยท์ของประเทศพม่าหรือที่เรียกกันในหมู่ชาวพม่าที่นี้ว่า “เกาะเตา” ตั้งอยู่ริมฝั่งอันดามัน ใช้เวลาเดินทางโดยเรือหางยาวจากท่าเทียบเรือสะพานปลากจังหวัดระนองราว 50 นาที

เมื่อความนิยมในการนิมนต์พระสงฆ์พม่ามาประกอบกิจกรรมทางศาสนา มีมากขึ้นตลอดจนสถานะทางกฎหมายที่ดีขึ้น ในปี 2535 แคนนำชาวพม่ากลุ่มหนึ่งจึงนิมนต์พระพม่าเข้ามาจำพรรษาประจำเป็นครั้งแรกในโรงเลื่อยย่านเขานางหงส์ในตำบลปากน้ำซึ่งเวลานั้นเป็นที่ตั้งโรงเลื่อยขนาดใหญ่หลายแห่งและกล่าวกันว่ามิชาวพม่าอาศัยอยู่นับหมื่นคน โดยถูกรับรู้ในฐานะ “วัดพม่า” ที่ไม่เพียงเป็นศูนย์รวมจิตใจและสถานที่จัดกิจกรรมในวันสำคัญทางศาสนาของชาวพม่า เช่น การจัดงานบุญถวายผ้าเข้าพรรษา งานบุญจุนจูนออกพรรษาและงานบวชในโบสถ์ลอยน้ำ หากยังมีชื่อเสียงด้านการรักษาแบบพื้นบ้าน เช่น การต่อกระดูกและรักษาเส้นเอ็น ทำให้เป็นที่นิยมแก่ชาวพม่าส่วนใหญ่เนื่องจากการไม่สามารถเข้าถึงสิทธิรักษาพยาบาลของรัฐ จากนั้นในช่วงราวปี 2538-2539 เมื่อรัฐบาลมีนโยบายกวาดล้างแรงงานต่างด้าวทั่วประเทศ วัดแห่งนี้ก็ถูกบุกหรือทำลายโดยเจ้าหน้าที่จากส่วนกลางด้วยข้อหาแหล่งซุ่มซ่อนอันเป็นภัยต่อความมั่นคง การลักลอบขนไม้เถื่อน ซิดีเถื่อนและการเปิดรักษาโดยไม่มีใบประกอบโรคศิลป์ ดังที่ผู้นำชุมชนย่านปากน้ำกล่าวถึงเหตุการณ์ครั้งนั้นว่าเป็นข่าวใหญ่ครึกโครมและถือเป็นกรณีปัญหารุนแรงที่สุดในยุคนั้น

“คือพอเขาบวชแล้วก็พักอยู่โรงเลื่อยนั่นแหละ ทีนี้ทางการเขาก็ไม่ได้สนใจ ไม่ได้ตรวจสอบว่ามายังไง ไปยังไง คิดว่ามาจากทาง ตม.อย่างเดียว พอตอนหลังเจ้าหน้าที่เข้าไปตรวจสอบ ต้องให้ทหารเอา ฮ. เข้าไปจับเผาที่พัก เนื่องจากมีเครื่องเลื่อยไม้เถื่อนมั่ง ซิดีเถื่อนมั่ง มีหลายๆ เรื่องอะไรที่ไม่ถูกต้องนะ ตอนนั้นก็ประมาณซึกเกือบ 20 ปีได้” (ผู้ใหญ่อัง [ชื่อสมมติ], 2555)

“สมัยที่รุนแรงที่สุดนะคือโรงเลื่อยแถวเขานางหงส์...มันเกิดความไม่มั่นคงเกี่ยวกับศาสนาใน ที่เข้ามากกว่าดล้างชุดนั้นเขาบอกว่า พม่ามันมีหลายพวก มันมีขี้ศึกอะไรด้วย ก็เลยจัดระเบียบบังคับ ก็เลยกวาดล้างครั้งใหญ่ ไซ้คอปเตอร์ลง...แล้วพระตรงนั้นก็มีการหาหรือกันว่าประกอบกิจกรรมไม่ถูกต้อง หว่านหลอกหลวงชาวบ้านเพราะว่าไม่มีใบประกอบโรคศิลป์อะไรพวกนี้...คือมันมีข้าราชการใหญ่ๆ ที่เขาไปรักษาหาย เขาเก็บตังค์ๆ พระมันเลยอยู่ได้” (ก้านนสว่าง [ชื่อสมมติ], 2555)

แกนนำเครือข่ายชาวพม่าหลายคนกล่าวถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นว่า “ที่นั่นตอนนั้นมีปัญหา เขาไม่อยากให้มีพระพม่ามาอยู่”, “ทีหลังมีปัญหาทหารมาปิดไม่ให้อยู่แล้ว เขาบอกว่าอยู่ไม่ได้ ให้ย้ายไปที่เขานางหงส์”, “ตอนนั้นที่เขาทำวัดที่โรงเรียนเขาบอกว่าไม่ให้ทำ เพราะว่าเราจะสร้างเป็นเจดีย์วัดนี้แหละ เขาไม่ให้สร้าง เขาก็มาวิ่งไป” แม้โดยข้อเท็จจริงแล้วอาจจะไม่ได้ปรากฏหลักฐานชัดเจนว่าวัดพม่าแห่งนี้มีการกระทำผิดกฎหมายอย่างไรบ้าง ทว่าด้วยเงื่อนไขของการเป็นพื้นที่ชายแดนซึ่งถูกมองว่าเป็นทางผ่านของธุรกิจผิดกฎหมาย ประกอบกับการตั้งอยู่ในที่ลับตายากแก่การเข้าไปสอดส่องดูแลของเจ้าหน้าที่ ทำให้ยากแก่การถูกกล่าวหาว่าอาจกลายเป็นแหล่งซ่องสุมหรือเสี่ยงต่อภัยความมั่นคงจนนำมาสู่การใช้มาตรการเด็ดขาดของภาครัฐ

อย่างไรก็ตาม ภายหลังจากการทำลายวัดพม่าในโรงเรียนแล้ว นับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2539 เป็นต้นมา รัฐบาลได้เปิดให้มีการจดทะเบียนแรงงานต่างด้าวเป็นระยะ และอย่างเป็นระบบมากขึ้น สถานะทางกฎหมายที่ดีขึ้นส่งผลให้การรวมกลุ่มเพื่อจัดกิจกรรมทางศาสนาของชาวพม่าในย่านชุมชนต่าง ๆ ททยอยเกิดขึ้นอย่างแพร่หลาย โดยเฉพาะย่านสะพานปลาที่ขยายเป็นชุมชนหนาแน่นในระยะหลัง การจัดกิจกรรมยังขยับจากพื้นที่ภายในบ้านออกสู่พื้นที่เปิดสาธารณะมากขึ้น เช่น ตามตรอกซอย ห้องแถวย่านชุมชนต่าง ๆ ตลาด แพลลาและโรงงาน รวมทั้งมีการพัฒนารูปแบบกิจกรรมที่หลากหลายและตึกคึกมากขึ้น อาทิ การจัดงานบุญสงกรานต์หรือปีใหม่ของชาวพม่าและงานทำบุญบ้าน โดยนิมนต์พระพม่ามาแบบเข้าไป-เย็นกลับ เนื่องจากในเวลานั้นพระพม่ายังไม่ได้รับอนุญาตให้จำพรรษาภายในวัดไทย เช่นเดียวกับการจัดกิจกรรมทางประเพณีศาสนาของชาวพม่าภายในวัดไทยที่ยังไม่ได้รับอนุญาตจากทางราชการ กิจกรรมที่จัดขึ้นส่วนใหญ่ริเริ่มโดยแกนนำชาวพม่าที่มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมที่ดี โดยอาศัยการคุ้มครองดูแลจากชาวพม่าที่มีเส้นสายและ “การจ่าย” ให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐ ดังที่ “อู๋อู๋” หนึ่งในผู้บุกเบิกการจัดกิจกรรมทางศาสนาบอกเล่าว่า

“ตอนแรกๆ ผมก็ยังไม่ค่อยรู้เรื่องเกี่ยวกับการจัด ‘งานศาสนา’ ที่นี้ผมอยากจัดงานถวายผ้าเหลือง (ถวายผ้าพระชรา) ที่ชอยสามัคคีก็เลยไปเรียกอุลเยย์มาช่วย เพราะว่าผมพูดภาษาไทยไม่เป็น แต่อุลเยย์ก็ไม่ค่อยรู้เรื่องเกี่ยวกับศาสนา แต่แกพูดภาษาไทยเก่ง แล้วก็รู้จักกับตำรวจเยอะ มีเพื่อนมีคนรู้จักเยอะ ตอนนั้นยังไม่มียศ ทหาร แกทำงานเกี่ยวกับ ตม. เกี่ยวกับราชการ เวลามีคนฟ้องร้องอะไรคนรู้จักเยอะ ก็เลยไปขอความช่วยเหลือกับอุลเยย์ แล้วอุลเยย์ก็ให้เชิญตำรวจมาในงาน ให้มาดูแลจะได้ไม่มีเรื่องในงาน” (อุอิ [ชื่อสมมติ], 2555)

จวบจนในช่วงราวปี 2545 แก่นนำชาวพม่ากลุ่มหนึ่งจึงได้นิมนต์พระพม่าเข้ามาจำพรรษาประจำในแพปลาแห่งหนึ่งโดยก่อสร้างที่พักในรูปสำนักสงฆ์ อาศัยการคุ้มครองดูแลจากเจ้าของสถานประกอบการที่เป็น “คนสองน้ำ” หรือคนสองสัญชาติไทย-พม่าที่มี “บารมี” ในพื้นที่<sup>3</sup> บวกกับ “การจ่าย” ให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐเพื่อป้องกันการจับกุม กระทั่งเมื่อ นางกาญจนภา ก็หมั้น ย้ายมาดำรงตำแหน่งผู้ว่าราชการจังหวัดระนองและริเริ่ม “นโยบายจัดระเบียบชุมชนพม่า” ในปี 2551 ในห้วงเวลาเดียวกับที่จังหวัดระนองได้รับการประกาศเป็นหนึ่งในพื้นที่กฏอัยการศึกตามคำสั่งที่ออกโดยรัฐบาลพลเอกสุรยุทธ์ จุลานนท์ การจัดกิจกรรมทางศาสนาของชาวพม่าตามย่านชุมชนต่างๆ จึงถูกหิบบกมาพูดถึงอย่างจริงจัง นำมาสู่การสั่งปิดวัดพม่าในแพปลา พร้อมๆ กับการอนุญาตให้ชาวพม่าเข้ามาประกอบกิจกรรมทางศาสนาภายในวัดไทยและการอนุญาตให้พระพม่าเข้ามาจำพรรษาในวัดไทยได้อย่างเป็นกฏลักษณะเพื่อให้หน่วยงานภาครัฐสามารถเข้าไปควบคุมดูแลได้อย่างเหมาะสม การเปิดพื้นที่ดังกล่าวก่อให้เกิดการจัดกิจกรรมในรูปแบบหลากหลายและ

<sup>3</sup> “คนสองน้ำ” เป็นคำเรียกเฉพาะที่ใช้กันในหมู่คนท้องถิ่นจังหวัดระนอง ในความหมายแคบหมายถึงคนท้องถิ่นซึ่ง “ใช้ชีวิตอยู่ 2 ที่ มีบัตร (ประชาชน) 2 ใบ ซ้ำมไปซ้ำมา” ระหว่างสองฝั่งไทย-พม่า โดยส่วนใหญ่มีเชื้อสายจีน-พม่า ขณะที่ในความหมายกว้างครอบคลุมถึงคนท้องถิ่นที่ถือสัญชาติไทยแต่ยังคงการติดต่อและมีเครือญาติใกล้ชิดอยู่ในฝั่งพม่า เนื่องจากในอดีตดินแดนฝั่งเกาะสองไปจนถึงมะลิวัลย์ บกเบี่ยนและตะนาวศรีเคยเป็นส่วนหนึ่งของไทย รายละเอียดเกี่ยวกับคนสองน้ำและความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับผู้อพยพชาวพม่าค่อนข้างเป็นประเด็นซับซ้อนเกินกว่าที่จะกล่าวถึงภายใต้บทความนี้ ผู้สนใจโปรดดูเพิ่มในวิทยานิพนธ์

อลังการมากขึ้น โดยเฉพาะการจัดงานเทศน์ขนาดใหญ่ที่ในแต่ละครั้งจะมีชาวพม่ามาร่วมงานนับหลายพันคนและเป็นเงื่อนไขสำคัญที่เอื้อให้เครือข่ายทางศาสนาของชาวพม่าเติบโตออกไปอย่างรวดเร็วกว้างขวาง ส่วนใหญ่ของเครือข่ายเหล่านี้เริ่มต้นจากคนหนุ่มสาวที่เข้ามาช่วยงานในวัด จากนั้นพัฒนาไปสู่การรวมกลุ่มอย่างเป็นทางการลักษณะโดยเรียกกันว่า “ตะมัสสะจาอะพวย” หรือ “กลุ่มตะมัสสะจา” ที่ปัจจุบันมีอยู่มากมายหลายสิบกลุ่ม

## ‘ตะมัสสะจาอะพวย’ กับ การผลิตซ้ำ/จำลองโครงสร้างทางสังคมที่บ้านเกิด

ในวัฒนธรรมดั้งเดิมที่ประเทศพม่า การจัดกิจกรรมงานเทศน์และงานบุญต่างๆ ทางศาสนาล้วนอาศัยกลุ่มหนุ่มสาวเป็นเรี่ยวแรงหลักในการจัดงาน หนุ่มสาวที่มาช่วยงานเหล่านี้เรียกกันว่า “กอล้อเต๊ะอะ” ซึ่งโดยมากมีการรวมตัวเพื่อเข้ามาช่วยเหลืองานบุญตามวัดต่างๆ อย่างเป็นกิจลักษณะโดยเรียกว่า “ตะมัสสะจาอะพวย” แปลว่า *กลุ่มสวดนมัสการ* (ตะมัสสะจา หมายถึง การสวดนมัสการ, อะพวย แปลว่า กลุ่ม) หนุ่มสาวเหล่านี้จะเข้ามามีบทบาทในแทบทุกขั้นตอนของงาน นับตั้งแต่การเตรียมการ ตกแต่งสถานที่ การออกเชิญชวนผู้คนให้มาร่วมทำบุญ การเดินตามพระสงฆ์และช่วยรับสิ่งของที่ผู้คนใส่บาตร การเดินชั้กันเทศน์ การนำสวดมนต์นมัสการพระรัตนตรัย การจัดขบวนนิมนต์รับ-ส่งพระสงฆ์ การตั้งโต๊ะทำบุญ การดูแลต้อนรับแขกที่มาร่วมงานทั้งในเรื่องอาหาร หมาก น้ำดื่มและการจัดเก็บรองเท้า เป็นต้น แม้แต่ในงานบวชและงานศพก็ยังคงอาศัยกลุ่มตะมัสสะจาเข้ามาช่วยในการดูแลต้อนรับผู้มาร่วมงานและการสวดส่งดวงวิญญาณให้แก่ผู้ตาย ซึ่งในแต่ละชุมชนหรือหมู่บ้านต่างมีวัดและกลุ่มตะมัสสะจาของตนเอง ในเขตย่านชุมชนหนึ่งๆ จึงอาจเต็มไปด้วยวัดและกลุ่มต่างๆ ที่มาช่วยงานจำนวนมาก ในขณะที่หนุ่มสาวเองก็พร้อมเพรียงยินดีเข้ามาช่วยเหลืออย่างกระตือรือร้นเพราะเป็นโอกาสที่จะได้พบเจอและผูกสัมพันธ์ใคร่ต่อกัน<sup>4</sup> ดังสะท้อนผ่านคำบอกเล่าของ

<sup>4</sup> ดังสำนวนที่มีกรกรกล่าวกันในกลุ่มหนุ่มสาวชาวพม่าว่า “พญาเลอ เลอเลดูเย๊ะเนะ” แปลว่า ไปให้พระ ไปชุดไข่เต่า มีความหมายว่า การไปวัดสำหรับหนุ่มสาวเป็นโอกาสอันดีที่จะได้มองหา ทำความรู้จัก และรักใคร่กัน

“มิแห่ง” สาวรุ่นชาวพม่าและ “พะอะสุ” หนุ่มเชื้อสายมอญที่ฉายภาพบรรยากาศอันมีชีวิตชีวาในบ้านเกิดที่เกาะสองได้อย่างแจ่มชัดว่า

“ที่พม่าพอวันพระช่วงเข้าพรรษา 3 เดือน เขาจะมีวัยรุ่น ถ้าเป็นผู้หญิงก็ใส่เสื้อสีขาว นุ่งผ้าสีน้ำตาล ผู้ชายก็ใส่เสื้อสีขาว ใส่เสื้อขาว ตอนตีสี่เขาก็จะออกไปตะโกนตามหมู่บ้าน คือไปเตือนไปบอกให้คนรู้ว่าวันนี้วันพระได้มาใส่บาตรกัน ให้ตื่นแต่เช้า ให้เตรียมตัวไปวัด เด็กวัยรุ่นนั้นประมาณ 40-50 คนก็จะตื่นไปช่วยกัน วัดแต่ละวัดมีที่วัด แต่ละหมู่บ้านมีที่ชอยก็ต้องไปกัน มีแบบนั้นแบบหนึ่งนะ แล้วก็ออกพรรษาอีกวันหนึ่งที่ว่าสนุกมากเลย เด็ก ๆ จะเต็มไปหมด จะมีกลุ่มผู้หญิงวัยรุ่นไปช่วยที่วัด เวลานั้นสมาธิอะไรก็จะไปช่วยจัด จริง ๆ คือมี 2 กลุ่ม ผู้หญิงกับผู้ชาย พอรุ่งนี่เป็นวันพระใช้มัย ก็จะมีผู้หญิงไปช่วยทำกับข้าว ช่วยเสิร์ฟ ช่วยรับแขก ช่วยงานต่างๆ ในวัดทุกอย่าง ผู้ชายก็จะเป็นของหนัก อย่างยกเก้าอี้ ยกอะไร คนละแบบกัน พอเวลาคนมานั่งสมาธิเสร็จแล้วก็ต้องมีเสียงข้าวเสียงอะไรกัน ก็ต้องไปช่วยกันทำ เพราะว่าคนที่ไปนั่งสมาธิเป็นผู้ใหญ่ ถ้าไปแล้วเขาต้องทำอะไรเองมันไม่ใช่ แต่เราเป็นวัยรุ่นไม่ชอบนั่งสมาธิก็ไปช่วยจับช่วยทำอะไร เป็นแม่ครัวไง เราก็ไปช่วยให้ผู้ใหญ่เขาได้นั่งสมาธิอะไรสะดวกขึ้น แล้วพวกเราเด็ก ๆ บางทีคนโน้นก็แกลังคนนี่ หยอกกันไป อ้อยสนุกมากเลยนะ คือมีแต่วัยรุ่น แล้วมาช่วยกันเยอะ ๆ แล้วมันสนุกไป” (มิแห่ง [ชื่อสมมติ], 2553)

“ตอนที่พวกผมทำสนุกมากเลย แชวกันไปแชวกันมา เวลาถึงวันพระก็เพื่อน ๆ จะมาบอกกันว่าวันนี้ ๆ จะไปช่วย ก็มากันเองเลย ทางวัดไม่ต้องไปบอกไปตาม พอไปถึงวัดเขาก็จะรู้หน้าที่ว่าตัวเองต้องทำอะไร ๆ เขาจะรู้หมด แต่เกี่ยวกับเรื่องศาสนาที่วัยรุ่นเราจะไม่รู้ เราจะพูดไม่เป็น แต่ว่าจะช่วยรับแขก ช่วยเสิร์ฟ พอเวลาพระจะเทศน์แล้ว ก็จะช่วยเขาไปนั่ง ว่าพระจะเทศน์แล้วนะ พอพระเทศน์เสร็จปุ๊บเขาจะมีการกินข้าว กินข้าวเสร็จเขาก็จะไปนั่งสมาธิ เด็ก ๆ ก็จะเก็บของ เก็บกวาดอะไรต่างๆ ทำความสะอาด...

คือเขาจะมีอย่างนี้มานานแล้ว แล้วก็สืบทอดไปแต่ละรุ่นๆ แล้วพอหมู่บ้าน  
นี้มันจะต้องมีรุ่นน้องขึ้นมาใหม่ใช้มัย รุ่นพี่เขาก็จะดูไว้ รุ่นน้องคนนี้ๆ เรา  
ก็จะไปให้ความรู้เขา ให้เขาสนใจ ให้เขาอยากไป พอมีงานอะไรสนุกแบบ  
ไหนมั่ง พอเขารู้บูบเขาก็จะไปชวนเพื่อนๆ ไปต่อไงครับ บางคนก็ไปแบบ  
สนุกไปด้วย ใ้รู้ไปด้วย...ที่พม่าเขาจะสอนกันอย่างนี้ คือพอรุ่นพี่เขาจะแก่  
ลง ก็จะมีรุ่นน้องมารับแทน มาทำต่อไป พอรุ่นน้องแก่ ก็จะมีรุ่นน้องทำต่อไป  
เขาจะมีแต่ละรุ่นๆ เขาทำต่อไป มันก็จะไม่หาย” (พะาะสุ [ชื่อสมมติ], 2553)

ด้วยเงื่อนไขการเป็นชุมชนอพยพที่ส่งผลให้ลักษณะชุมชนชาวพม่าที่นี้  
มีความแตกต่างไปจากชุมชนในบ้านเกิดที่พม่า ทั้งในแง่ขอบเขตทางกายภาพและ  
โครงสร้างทางสังคมที่ไม่ได้เป็นไปอย่างชัดเจน โดยเฉพาะข้อจำกัดที่ผู้อพยพ  
ไม่สามารถรวมกลุ่มทางสังคมขนาดใหญ่ได้อย่างเป็นกิจลักษณะอันเนื่องจาก  
นโยบายด้านความมั่นคงในพื้นที่ที่อ้างอิงกับกฎอัยการศึก ทว่ารูปแบบการจัด  
กิจกรรมทางศาสนาของผู้อพยพชาวพม่าที่นี้ก็ดูจะไม่แตกต่างเท่าไรนักกับภาพ  
บรรยากาศที่พม่าซึ่งล้วนแล้วแต่อาศัยการเสียสละเวลาและเรี่ยวแรงของกลุ่มหนุ่ม  
สาวเป็นหลัก ดังที่เมื่อมีการจัดงานเทศน์หรืองานบุญทางศาสนาขึ้นที่ใด โดยเฉพาะ  
ในโอกาสที่เป็นงานใหญ่ มีคนมาร่วมงานจำนวนมากหรือเป็นกิจกรรมที่มีการจัด  
อย่างเป็นกิจลักษณะก็จะมีกลุ่มหนุ่มสาวที่รวมตัวกันในนามกลุ่มตะบัสสะจาต่างๆ  
อาสาเข้ามาช่วยเหลือแบ่งเบาภาระจากกลุ่มผู้ใหญ่ที่เป็นแม่งานในลักษณะเดียวกับ  
ที่พม่า แม้รายละเอียดบางส่วนอาจแตกต่างกันไป อาทิ สภาพหมู่บ้านที่มีลักษณะ  
เป็นชุมชนบ้านเช่าตามตรอกซอยและชุมชนในโรงงานหรือสวนยาง รวมทั้งสถานะ  
การเป็นแรงงานต่างด้าวทำให้พวกเขาอาจไม่สามารถทำกิจกรรมบางอย่างได้โดย  
สะดวกหรืออาจต้องปรับเปลี่ยนรูปแบบกิจกรรมออกไปบ้าง เช่น หนุ่มสาวชาวพม่า  
ในจังหวัดระนองอาจจะไม่สามารถออกเดินประกาศเชิญชวนให้ผู้คนไปวัดในทุกๆ  
เช้าวันพระหรือออกเดินแถวตามหลังพระบิณฑบาตรได้ เพราะต้องออกไปทำงาน  
แต่เช้าและทำงานหนักในแต่ละวัน วันหยุดที่มีน้อยและไม่สามารถหยุดงานได้ตาม  
อำเภอใจ แต่พวกเขา ก็จะแบ่งเวลามาช่วยในวันที่มีการจัดงานโดยผลัดเปลี่ยน

หมุ่นเวียนกันมาอย่างไม่เคยขาดสาย โดยเฉพาะบางสถานประกอบการที่เจ้าของมีความเข้าใจและให้การสนับสนุนก็จะมี การหยุดงานให้เป็นพิเศษในวันสำคัญทางศาสนา นอกจากนี้วัดซึ่งชาวพม่าได้รับอนุญาตให้สามารถเข้าไปจัดกิจกรรมได้อย่างเป็นกิจลักษณะก็มีจำนวนไม่มากนัก ทำให้วัดหนึ่งแห่งอาจมีกลุ่มดะมัสสะจาหลาย ๆ กลุ่มเข้าไปช่วยงานโดยกระจายหน้าที่ตามความถนัดและเวลาที่สะดวกของแต่ละกลุ่ม

### ‘ดะมัสสะจาอะพวย’ กับ การสร้างเครือข่ายความเป็นเพื่อนบ้าน

กลุ่มดะมัสสะจาส่วนใหญ่มักเริ่มต้นจากการรวมตัวของหนุ่มสาวที่อยู่ในสถานประกอบการเดียวกันหรืออยู่ในย่านชุมชนเดียวกันหรืออาจมีชาติพันธุ์เดียวกัน กิจกรรมระยะแรก ๆ เริ่มด้วยการเข้ามาช่วยเหลืองานบุญทางศาสนาต่าง ๆ โดยเมื่อ งานเทศน์หรืองานบุญเสร็จสิ้นลง กลุ่มเหล่านี้ยังคงมีการทำกิจกรรมร่วมกันอย่างต่อเนื่อง เช่น การนัดหมายเพื่อฝึกฝนการสวดมนต์ร่วมกันทั้งที่บ้านของผู้นำกลุ่ม หรือที่วัด/สำนักสงฆ์ ในระยะแรกอาจเป็นการรวมตัวกันในแบบ “เฉพาะกิจ” ในช่วงที่ใกล้จะมีการจัดงานบุญทางศาสนา ต่อเมื่อมีการทำกิจกรรมร่วมกันบ่อยครั้งขึ้น กลุ่มเหล่านี้ก็จะพัฒนาไปสู่ “กลุ่มดะมัสสะจา” ที่มีความต่อเนื่องและมีการดำเนินงานอย่างเป็นระบบ เช่น มีการตั้งชื่อกลุ่ม มีการคัดเลือกหัวหน้ากลุ่มและมีสมาชิกที่ชัดเจน มีการนัดหมายการแต่งกายในชุดย้อยคิหรือซีพราหมณ์และกัลดปายชื่อกลุ่มบ้างใส่เสื้อทีมที่มีโลโก้ของตนเองอย่างพร้อมเพรียง เป็นต้น โดยมากกลุ่มดะมัสสะจาหนึ่ง ๆ จะเน้นหนักช่วยเหลืองานบุญทางศาสนาอยู่ที่วัดแห่งใดแห่งหนึ่งเป็นหลัก และอย่างต่อเนื่อง แต่หากมีการจัดงานบุญหรืองานเทศน์ขนาดใหญ่ขึ้นที่วัดอื่น ซึ่งต้องการกำลังคนจำนวนมาก เช่น งานเทศน์ งานบวชสงกรานต์ งานออกพรรษา หรืองานขึ้นฉัตร กลุ่มดะมัสสะจาต่าง ๆ ก็มักได้รับการเชิญหรืออาสาเข้ามาช่วย

เหลือตามความพร้อมของแต่ละกลุ่มโดยไม่มี การแบ่งแยกทางเชื้อชาติ/ชาติพันธุ์แต่อย่างใด<sup>5</sup> กลุ่มตะมัสสะจาเหล่านี้มักตั้งชื่อภาษาพม่าที่สื่อแสดงความเป็นกลุ่มก้อนและเอกลักษณ์ของตนเอง โดยการนำถ้อยคำทางศาสนาและ/หรือชื่อสถานประกอบการมาผสมกันเป็นชื่อกลุ่ม สะท้อนให้เห็นเงื่อนไขการรวมกลุ่มที่อยู่บนพื้นฐานศาสนาอย่างชัดเจน เช่น ชื่อที่แปลออกมาได้ว่า “กลุ่มหัวใจเมตตา”, “กลุ่มกรุณาต่อชีวิต”, “กลุ่มผู้มีน้ำใจช่วยเหลือ” “กลุ่มคำสอนธรรมะ”, “กลุ่มเมตตาอันบริสุทธิ์”, “กลุ่มความสุขแห่งศาสนา”, “กลุ่มแสงแห่งศาสนา”, “กลุ่มเยาวชนตะมัสสะจาจากโรงงาน ช.”, “กลุ่มเยาวชนทางศาสนาจากโรงงาน ว.”, “กลุ่มพุทธศาสนาจากโรงงาน ช.” เป็นต้น

“**ช.ตะมัสสะจาอุแห่งอะพวย**” แปลเป็นภาษาไทยว่า กลุ่มเยาวชนตะมัสสะจาจากโรงงาน ช. (ลูแห่ง แปลว่า เยาวชน, อะพวย แปลว่า กลุ่ม) เป็นตัวอย่างหนึ่งของกลุ่มตะมัสสะจาที่เกิดจากการรวมตัวหลวมๆ ของแกนนำเพียงไม่กี่คนกระทั่งสามารถขยายมาสู่การมีสมาชิกกว่า 100 คน เกือบทั้งหมดของสมาชิกเป็นคนหนุ่มสาวที่ทำงานอยู่ในโรงงานเดียวกันหรือพักอยู่ใกล้กัน พื้นเพสมาชิกส่วนใหญ่มาจากทวายกับมะริดและมีบางส่วนที่มาจากยะไข่ กิจกรรมหลักๆ ของกลุ่มโดยมากเป็นการช่วยเหลือการจัดงานเทศน์งานบุญต่างๆ ทางศาสนาคล้ายกับที่พม่า นับตั้งแต่การช่วยจัดสถานที่ การต้อนรับแขก การดูแลอาหารน้ำดื่ม การทำความสะอาด และการสวดนมัสการ เป็นต้น “เคมิอู” สาวพม่าจากทวาย หนึ่งในแกนนำกลุ่ม อายุ 28 ปี เล่าถึงจุดเริ่มต้นการรวมกลุ่ม “ช.ตะมัสสะจาฯ” ว่าเกิดจากความคิดที่อยากใช้เวลาว่างอย่างเป็นประโยชน์ในทางศาสนามากกว่าที่จะออกไปกินเที่ยวหรือใช้จ่ายฟุ่มเฟือยในวันหยุดต่างๆ เหมือนเช่นหนุ่มสาวพม่าทั่วไป

<sup>5</sup> อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ทั้งหมดของกลุ่มตะมัสสะจาที่สามารถรวมกลุ่มได้อย่างคงที่ถาวร ส่วนหนึ่งมีการล้มหายตายจากไปแล้วก่อตัวขึ้นเป็นกลุ่มใหม่หรือเป็นการแตกตัวออกไปจากกลุ่มเดิม ขึ้นกับเงื่อนไขข้อจำกัดภายในกลุ่มนั้นๆ เองด้วย เช่น ศักยภาพความที่ยอมรับของแกนนำ การบริหารจัดการ การแบ่งงานและความสามัคคีภายในกลุ่ม เป็นต้น ในทางแตกต่างกัน ส่วนหนึ่งของกลุ่มตะมัสสะจาที่เข้มแข็งก็สามารถพัฒนาตนเองไปเป็น “สมาคมบ้านเกิด” ที่มีลักษณะการดำเนินงานเป็นระบบชัดเจนและเป็นทางการมากขึ้น อาทิ มีการเก็บเงินสมทบจากสมาชิกเป็นรายเดือนเพื่อใช้ในการดำเนินกิจกรรมเกี่ยวกับศาสนาของกลุ่ม เช่น การจัดตั้งกองทุนมาป็นกิจสงเคราะห์ การจัดตั้งกองทุนสวัสดิการและดำเนินกิจกรรมเพื่อช่วยเหลือชาวพม่าที่เจ็บป่วย/ชราภาพ เป็นต้น (รายละเอียดโปรดดูเพิ่มในวิทยานิพนธ์)

“ทีแรกหัวหน้ากลุ่ม 5 คนคุยกันว่า ไปชวนเด็ก ๆ วัยรุ่นเนี่ยคนไหนที่อยากทำบุญก็ให้มาสมัคร แล้วก็ช่วยดูแลน้อง ๆ กัน ทีพม่าก็มีแบบนี้ มีทุกจังหวัดเลย ก็ไปบอกน้อง ๆ ว่ามีสวดคาถาอย่างนี้แหละ อยากสวดมั๊ย อยากสวดก็เข้ามาได้ ห้าคนนี้สวดเป็นอยู่แล้วช่วยสอนให้ แล้วก็หัดสวดประมาณเดือนหนึ่งได้...ถ้าใครไม่สนใจก็แล้วแต่เขา ใครสนใจก็มาเอง แต่ว่าในกลุ่มนี้ไม่มีใครกินสุรานะ...คือผู้หญิงบางคนก็มีใช้มั๊ย ไปเที่ยวปีใหม่ ใช้ตั้งค์เยอะ มาเข้าวัดทำบุญแบบนี้ก็ดีกว่า พวกผู้ชายไปเที่ยวกินเหล้าอะไรแบบนี้ก็ไม่อยากเห็นไง ถ้ามาทำบุญแบบนี้ก็สบายใจกว่า ก็เลยเข้ามาชวน ๆ กัน” (เคมิอุ [ชื่อสมมติ], 2554)

“ไลเวะ” เด็กหนุ่มอายุ 22 ปี บ้านเกิดอยู่ทวาย เป็นหนึ่งในคนหนุ่มสาวที่ได้รับการชักชวนเข้าร่วมเป็นสมาชิกกลุ่ม“ช.ตะมัสสะจาฯ” ไลเวะเล่าว่า นอกเหนือจากเขาจะได้พบปะสนุกสนานกับเพื่อนๆ แล้ว การมีโอกาสดูฝึกสวดมนต์ร่วมกันภายในกลุ่มยังช่วยให้ทุกวันนี้เขาสามารถอ่านหนังสือพม่าได้โดยไม่ต้องรู้สีกายใครอีกต่อไป

“ทีแรกก็มาสวดมนต์กันไง แล้วคนอื่นเขาอยากทำบุญก็มาได้ ผมก็อ่านหนังสือพม่าไม่เป็น ก็พอเข้ามาแล้วก็อ่านเป็น พวกผมเวลาโรงงานปิดใช้มั๊ย ทั้งกลุ่มก็มาอ่านมาสวดมนต์หนังสือแบบนี้ครับ ไปเจอกันที่วัด แล้วก็ไปเที่ยวหน้าตกอะไรอย่างนี้...ทีแรกมีไม่กี่คนเอง ประมาณ 10 คนได้มั้ง แล้วก็เข้ามาเรื่อย ๆ ก็ร่วมทำบุญด้วยไงก็เข้ามาๆ พอวัดไหนมีสวดมนต์ใช้มั๊ย หัวหน้าก็มาบอกว่าพุงนี้ไปทำบุญกันอะไร...เพ็ญรวมกันมาที่วัด 6 เดือนเอง เมื่อก่อนสอนกันที่บ้าน แล้วก็ที่วัดที่สะพานปลา ตรงซอยสามัคคีไง หัดไม่ถึงสองเดือน หัวหน้าสอนให้ ถ้าใครมาเข้าใหม่สวดไม่ได้ก็ช่วยกัน ถ้าคนอ่านหนังสือเป็น สองสามวันก็ได้แล้ว ที่ไม่เป็นนะแหละหัดยาก อย่างผมไงไม่เป็นซักตัวเลย เพื่อนๆ เห็นผมอ่านหนังสือไม่เป็นไง ทีแรกก็เลยไม่ไปรวมกลุ่มด้วย ไม่กล้าไง อายเขา เพื่อนๆ ก็ช่วยสอนให้ เดี่ยวนี้ผมอ่านได้แล้ว” (ไลเวะ [ชื่อสมมติ], 2553)

“โกทวย” หัวหน้ากลุ่ม “ข.ตะมัสสะจาอะ” เป็นชายชาวพม่าจากมะริด อายุ ราว 41 ปี ก่อนข้างมีการศึกษา พุดไทยได้ชัดเจน โกทวยเข้ามาประกอบอาชีพใน จังหวัดระนองได้ราว 7-8 ปีแล้วและมีสถานะทางเศรษฐกิจค่อนข้างดีจากการเป็น ผู้รับเหมาก่อสร้าง ส่วนภรรยาเป็นพนักงานที่โรงงาน ข. จึงเป็นที่มาของการก่อตั้ง กลุ่ม โกทวยเล่าว่า นอกเหนือจากการช่วยงานกิจกรรมในวันสำคัญทางศาสนาที่วัด ต่างๆ แล้ว กลุ่ม “ข.ตะมัสสะจาอะ” ยังริเริ่มกิจกรรมอื่นๆ ของตนเอง อาทิ การจัด งานบวชหมู่ในช่วงปีใหม่เพื่อช่วยเหลือชาวพม่าที่ประสงค์อยากบวชแต่ไม่สามารถ กลับไปบวชที่พม่าได้ กิจกรรมเหล่านี้เป็นสิ่งที่หนุ่มสาวที่พม่าเคยกระทำกันอย่าง เป็นปกติในบ้านเกิด เมื่อมาอยู่ในประเทศไทยพวกเขาจึงอยากที่จะทำเช่นนั้น

“ก็มาช่วยกันจัดงาน มาช่วยกันออกเงิน ใครอยากมาบวชก็มาได้เลย ปีนี้จัดปีแรก แต่ว่ากลุ่มนี้มีมา 2 ปีแล้ว คือว่าคนพม่านี้ส่วนใหญ่บ้านอยู่ ไกลจากประเทศไทยใช้มัย ถ้าจะกลับไปทำที่โน่นมันก็ต้องเสียยั้งตั้งเยอะ ไปที่ก็ลำบาก บางคนก็ไม่มีเงินไป บางคนอยู่มาหลายปีแล้วอยากจะบวช ไม่รู้ทำไงใช้มัย ก็เลยบวชที่นี่ ให้พระมาทำให้ พวกเราก็ก็นำมาช่วยตรงนี้ เหมือนกับว่าช่วยให้เขาบวชได้ไง ที่นี้ไม่ใช่บ้านเราใช้มัยละ แต่ว่าเขาก็ อยากจะบวชไง ถ้าไปรอกลับพม่าก่อนค่อยบวชก็ไม่รู้เมื่อไหร่ ที่พม่าวัยรุ่น ก็มาช่วยทำแบบนี้อยู่แล้ว มีเยอะแยะ พอมาอยู่ประเทศไทยก็อยากจะทำ เหมือนกัน” (โกทวย [ชื่อสมมติ], 2554)

โกทวยและแกนนำกลุ่มเล่าว่า ในช่วงก่อนหน้าการจัดงานราว 1-2 สัปดาห์ จะมีการประสานให้สมาชิกทราบเพื่อนัดหมายเตรียมการและแบ่งงานกัน การเตรียมสิ่งของหรืออุปกรณ์ที่จำเป็น อาทิ เครื่องไหว้บูชาหรือตะตอปวย ดอกไม้ ผ้าสีและสายรุ้งที่ใช้ตกแต่งในงาน แผ่นโฟมและสีสำหรับทำป้ายชื่องาน เป็นต้น ข้าวของเหล่านี้ล้วนแล้วมาจากการซื้อหาโดยใช้เงินที่ทางกลุ่มเก็บจากสมาชิก เป็นรายเดือน ซึ่งหากไม่พอก็จะต้องอาศัยการลงขันกันเองภายในกลุ่ม การมา ช่วยงานแต่ละครั้งหากตรงกับวันหยุดที่ทางโรงงานหยุดให้ก็จะสามารถมาช่วยงาน ได้อย่างพร้อมเพียงทั้งกลุ่ม แต่หากอยู่ในช่วงวันทำงานพวกเขาจะใช้วิธีสลับกัน หยุดงานเพื่อไม่ให้เกิดปัญหาเกี่ยวกับนายจ้างหรือทางโรงงานได้ ดังที่ไฉเวบอกเล่า

“ในระนองนี้มีคนพม่าเยอะ หลายกลุ่มใช้มัยค์รับ เวลามีงานแบบนี้คนก็จะรู้ล่วงหน้า ก็มาช่วยกัน...อย่างเวลามีงาน พระก็จะมีผู้ช่วยคนหนึ่งเป็นพม่า แล้วคนนี้ก็บอกคนพม่าที่อยู่ในระนองใช้มัยค์รับ กลุ่มต่างๆ อย่างพวกผมอยู่ในระนองก็มีชื่อเสียง เขาก็จะชวนให้ไปช่วยกัน...แล้วเวลาดังค์ไม่พอ หัวหน้าก็ออกไปก่อน แล้วมาบอกลูกน้องให้ช่วยกันออก... แล้วก็เวลาพวกเรมารวมกัน คือสมมติจะขอหัวหน้าหยุดงานใช้มัยค์ หัวหน้าเขากถามพวกเราไปไหนกัน พวกเราก็บอกไปสวดมนต์ หัวหน้าก็บอกไปสวดมนต์ก็หยุดพัก 1 วัน แต่พวกเราถ้าเขาไม่ให้หยุดก็หยุดเองเลย ต้องเขียนใบลา แต่ไม่ได้ดังคั้นะ...แต่ว่าพวกเราหยุดพร้อมกันไม่ได้ หัวหน้าไม่ให้หยุด สมมติว่าพระมาเทศน์ 3 วันใช้มัยค์ หยุด 3 วันเลยไม่ได้ ต้องสลับๆ กัน” (ไลเวะ [ชื่อสมมติ], 2554)

กิจกรรมสำคัญอีกอย่างหนึ่งของกลุ่ม “ช.ตะมัสสะจาฯ” คือการรวบรวมเงินบริจาคไปช่วยเหลือเด็กกำพร้าที่โรงเรียนวัดชวยเตาหรือที่เรียกในภาษาพม่าว่า “ชวยเตาเจ้า” หรือวัดภูเขาทอง (ชวย แปลว่า ทอง, เตา แปลว่า ภูเขา, เจ้า แปลว่า วัด) ตั้งอยู่ในตำบลมะลิวัลย์ เป็นวัดที่ชาวพม่าในระนองรู้จักกันจากการบอกต่อๆ กันไป มีการเก็บเงินสมทบจากสมาชิกภายในกลุ่มคนละ 100 บาท ต่อเดือนและมีการฝากใบประชาสัมพันธ์ออกไปยังที่ต่างๆ เช่น ย่านมหาชัยในจังหวัดสมุทรสาคร ทำให้ในช่วงปีใหม่ 2554 ทางกลุ่มมีสมาชิกชาวพม่าทั้งในจังหวัดระนองและจากมหาชัยร่วมส่งเงินสมทบเป็นรายเดือนมากถึง 117 คน เงินส่วนหนึ่งจะถูกนำไปซื้อเครื่องอุปโภคบริโภคและฝากส่งไปให้วัดชวยเตาเป็นประจำเดือนละ 1 ครั้ง ที่เหลือส่วนหนึ่งจะถูกกันไว้สำหรับเป็นค่ารักษาพยาบาลในเวลาที่พระสงฆ์และเด็ก ๆ ที่วัดชวยเตาเจ็บป่วยและต้องข้ามมารักษาที่โรงพยาบาลระนอง อีกส่วนทางกลุ่มจะนำมาซื้อเครื่องอุปโภคบริโภคเพื่อนำไป

มอบให้โรงเรียนวัดชวยเตาในทุกวันเด็กหรือวันเสาร์ที่ 2 ของเดือนมกราคม ในแต่ละปี<sup>6</sup>

ปัจจุบันแม้ว่ากลุ่ม “ช.ตะมัสสะจา” จะได้สลายตัวไปแล้วและมีการก่อตั้งกลุ่มใหม่ขึ้นมาอีกหลายกลุ่ม แต่การช่วยเข้ามาเหลืองานกิจกรรมทางศาสนาของคนหนุ่มสาวก็ยังคงได้รับการถ่ายทอดส่งต่อจากรุ่นสู่รุ่นไม่แตกต่างจากที่พม่า เช่นเดียวกับที่กลุ่มต่างๆ ได้ช่วยยึดโยงผู้อพยพที่กระจัดกระจายให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของ “ชุมชนเพื่อนบ้าน” บนพื้นฐานของศาสนา ดังที่ “โกชาเส๊ะ” อดีตแกนนำกลุ่ม “ช.ตะมัสสะจา” ที่ภายหลังออกมาก่อตั้งกลุ่มใหม่ของตนเอง กล่าวว่า

“เราต้องการให้ส่วนใหญ่เนี่ยมีกลุ่ม ในระนองเนี่ยพม่าเนี่ยมีกลุ่มหลาย ๆ กลุ่ม แต่ก็เวลาเมื่อก่อนก็รวมกันใช้ม๊วย จริงๆ แล้วมีกลุ่มหลายกลุ่มเนี่ยผมว่าดีแล้ว คือว่าสถานที่มันกว้างใหญ่ไป จะได้มาช่วยกันทำ ถ้ากลุ่มเดียวทำไม่ทั่วถึง สองกลุ่มก็ไม่ทั่วถึง ก็เลยต้องชุมชนหนึ่งกลุ่มหนึ่ง สองชุมชนกลุ่มหนึ่ง สามชุมชนกลุ่มหนึ่ง อย่างนี้ก็ดีแล้ว จะได้มีสมาธิที่ว่าเกี่ยวข้องกับศาสนาอย่างเดียว ถ้าไม่ทำอย่างนี้ต่างคนต่างหากินกันไม่ยุ่งกัน” (โกชาเส๊ะ [ชื่อสมมติ], 2554)

<sup>6</sup> ผู้ศึกษามีโอกาสติดตามไปเยี่ยมเยียนและบริจาคสิ่งของช่วยเหลือโรงเรียนวัดชวยเตาร่วมกับกลุ่ม “ช.ตะมัสสะจา” ในช่วงวันเด็กปี 2554 มีผู้ร่วมเดินทางทั้งหมด 46 คน ในจำนวนนี้ผู้ศึกษาเป็นคนไทยเพียงคนเดียวในคณะ ชาวพม่าที่ไปด้วยกันส่วนใหญ่อยู่ในวัยหนุ่มสาวโดยส่วนหนึ่งเป็นสมาชิกกลุ่ม “ช.ตะมัสสะจา” อีกส่วนเป็นเพื่อนบ้านที่ชักชวนกันมา ส่วนใหญ่บอกว่าได้อ่านเรื่องราวเกี่ยวกับโรงเรียนวัดชวยเตาจากคำบอกเล่าและใบประชาสัมพันธ์ ทำให้อยากจะมาเห็นด้วยตาของตนเองและร่วมทำบุญให้กับทางวัด การเดินทางในครั้งนั้นใช้ช่องทางธรรมชาติบริเวณตำบลทรายแดงในเขตอำเภอเมือง ซึ่งเป็นจุดบรรจบระหว่างแม่น้ำกระบุรีกับทะเลอันดามันที่เชื่อมต่อแผ่นดินไทยกับแผ่นดินพม่า เป็นจุดที่อยู่ไม่ห่างไกลจากวัดชวยเตาทำให้ประหยัดค่าใช้จ่ายในการเดินทางได้มากกว่าการข้ามไปทางด่าน ตม. ในการเดินทางผ่านช่องทางเหล่านี้ แกนนำกลุ่มจะต้องประสานกับผู้นำชุมชนทั้งในฝั่งไทยและฝั่งพม่า รวมทั้งหน่วยทหารที่อยู่ใกล้เคียงให้ทราบล่วงหน้า โดยเป็นเรื่องปกติที่รู้จักกันดีว่าจะต้อง “จ่าย” ให้กลุ่มคนที่เกี่ยวข้องอย่างทั่วถึงเพื่อป้องกันปัญหาการถูกจับกุมระหว่างทาง ดังเช่นในปีถัดมาคือปี 2555 ซึ่งผู้ศึกษาไม่ได้ติดตามไปด้วย แกนนำกลุ่มเล่าว่า พวกเขาถูกสกัดจับจากเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงที่บริเวณท่าเรือเพราะเหตุว่า “เคลียร์” ไม่ครบ

## ‘ตะมัสสะจาอะพวย’: การสร้างใหม่ของความเป็น ‘เพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่’

กล่าวได้ว่า วัฒนธรรมกลุ่มตะมัสสะจา นับเป็นกุศโลบายสำคัญที่ไม่เพียงมีส่วนในการธำรงอัตลักษณ์ทางศาสนาของชาวพุทธพม่าที่ไม่ได้อยู่ในประเทศของตนเองได้อย่างแข็งแกร่งและคงความโดดเด่น หากการรวมกลุ่มในรูป “ตะมัสสะจาอะพวย” ยังสะท้อนให้เห็นแง่มุมการดำรงชีวิตทางสังคมของผู้อพยพบนแผ่นดินที่ไม่ใช่บ้านเกิดของพวกเขาอย่างน่าสนใจ ใน 2 ประการ กล่าวคือ

**ประการแรก** ข้อมูลข้างต้นชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนร่วมกันว่า กิจกรรมทางศาสนาเหล่านี้ไม่เพียงเป็นพื้นที่แห่งการพบปะและทำกิจกรรมร่วมกันอย่างสนุกสนานของคนหนุ่มสาว หากยังเป็นพื้นที่สร้างความผูกพันเป็นสมาชิกให้แก่ผู้คนจากต่างที่ต่างทางได้อย่างมีชีวิตชีวาและมีพลัง กระทั่งนำไปสู่การผลิตซ้ำ/จำลองโครงสร้างทางสังคมขึ้นมาใหม่ในรูปของ “กลุ่มตะมัสสะจา” ซึ่งเกิดขึ้นบนความรู้สึกโหยหาและหวงรำลึกต่อสังคมที่บ้านเกิดในพม่า ช่วยให้ “ความเป็นเพื่อนบ้านและชุมชน” ของพวกเขาถูกสร้างขึ้นมาใหม่ในแบบข้ามถิ่นที่ (translocal neighbourhoods and translocal communities) ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เกิดขึ้นด้วยกระบวนการ 2 ทางที่ดำเนินไปอย่างเป็นวิภาษวิธีต่อกัน กล่าวคือ

**กระบวนการแรก** ในแง่หนึ่งกิจกรรมทางศาสนาเหล่านี้ก็คือพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านที่ช่วยผลิตซ้ำความเป็นสมาชิกทางสังคมในแบบข้ามถิ่นที่ (translocal subject) จากการดึงดูดให้คนหนุ่มสาวผู้อพยพเข้ามาทำกิจกรรมร่วมกันแล้วเปลี่ยนผ่านสำนักอันกระจัดกระจายต่างที่ต่างทาง (fragmented) ของผู้คนเหล่านี้ไปสู่ “สำนักความเป็นเพื่อนบ้าน” บนความสัมพันธ์แบบเห็นหน้าค่าตา (face-to-face relation) รูปธรรมที่จับต้องได้ของพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านเหล่านี้ก็คือ “กลุ่มเพื่อนบ้าน” หรือ “กลุ่มตะมัสสะจา” ที่ไม่ได้เป็นเพียงการรวมกลุ่มของผู้คนในแบบชั่วคราวและจบลงในช่วงเวลาของการประกอบกิจกรรมทางศาสนา หากยังมีลักษณะเชื่อมร้อยในเชิงโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมที่ต่อเนื่องเป็นพลวัตและมีพลัง ดังที่กลุ่มตะมัสสะจาต่างมีสมาชิกที่ชัดเจนของตัวเอง มีการดำเนินงานอย่างเป็นระบบ มีการ

เดิบโต มีการเกิดใหม่และมีตัวตายตัวแทนเกิดขึ้นอยู่อย่างสม่ำเสมอ กระทั่งสามารถพัฒนาไปสู่การเป็นเครือข่าย/องค์กรอย่างเป็นทางการเป็นกิจลักษณะ เช่น สมาคมบ้านเกิดที่มีพลังในการขับเคลื่อนทางสังคมได้อีกด้วย

กระบวนการที่สอง ในขณะที่พื้นที่กิจกรรมทางศาสนาผลิตซ้ำความเป็นสมาชิกทางสังคมในแบบข้ามถิ่นที่และนำไปสู่สำนึกความเป็นเพื่อนบ้านร่วมกันในทางกลับกัน “ความเป็นเพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่” ของ “กลุ่มดะมัสสะจา” ก็ทำหน้าที่ผลิตซ้ำความเป็นสมาชิกทางสังคมในแบบข้ามท้องถิ่นจากรุ่นสู่รุ่นให้เกิดขึ้นได้ด้วยคุณลักษณะการรวมกลุ่มโดยตัวของมันเอง ด้วยกระบวนการรับเข้า ยอมรับ รับรองและผลิตซ้ำความเป็นสมาชิกทางสังคมให้แก่ผู้อพยพที่เข้ามา ปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มหรือกิจกรรมที่พวกเขาดำเนินการ ดังที่คำบอกเล่าของหนุ่มสาวหลายคนแสดงให้เห็นว่า การเข้าร่วมกิจกรรมของกลุ่มมีส่วนช่วยให้พวกเขาได้รับความยอมรับจากสังคมเพื่อนบ้านมากขึ้น โดยผ่านกลไกต่าง ๆ อาทิ การถ่ายทอดความรู้จาก “รุ่นพี่” สู่ “รุ่นน้อง”, การเข้าไปมีบทบาทสำคัญในการช่วยเหลือกิจกรรมทางศาสนา, การมีกลุ่มก่อนเป็นเอกลักษณ์ที่ก่อให้เกิดความรู้สึกภาคภูมิใจและมีที่ทางทางสังคมของตนเอง เช่น การใส่เสื้อทีมหรือชุดยัดย้อมกัน การตั้งชื่อกลุ่มหรือการใช้โลโก้เฉพาะ หรือแม้ในกรณีที่การฝึกฝนสวดมนต์ช่วยให้ผู้อพยพบางคนสามารถอ่านหนังสือได้และเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มทางสังคมอย่างถูกยอมรับ แสดงให้เห็นว่า “ความเป็นเพื่อนบ้าน” ได้ถูกขยายออกไปกว้างขวางทั้งในพื้นที่ระดับกลุ่มและสังคม รวมถึงพื้นที่ในระดับชีวิตประจำวันทั่วไปของผู้อพยพอีกด้วย

เช่นเดียวกับที่ปฏิบัติการของกลุ่มเพื่อนบ้านช่วยให้ “ความเป็นละแวกบ้าน” และ “เครือข่ายความเป็นหมู่บ้าน” ของผู้อพยพขยายออกไปกว้างไกลกว่าเดิม ดังตัวอย่างที่กิจกรรมและความสัมพันธ์แบบเห็นหน้าค่าตาของ “กลุ่ม ช. ดะมัสสะจาฯ” เปิดกว้างสำหรับผู้อพยพทั้งที่ใช่และไม่ใช่สมาชิก ทั้งผู้อพยพที่อยู่ในจังหวัดระนองและสมุทรสาคร รวมถึงชาวพม่าที่โรงเรียนวัดในมะลิวัลย์ โดยนัยนี้มันจึงเปิดพื้นที่ให้ “สำนึกความเป็นเพื่อนบ้าน” ของผู้อพยพสามารถยืดขยายออกไปได้อย่างกว้างขวางไม่สิ้นสุด ด้วยการเชื่อมต่อระหว่างท้องถิ่นกับท้องถิ่น (local-local connections) (หมายถึงระหว่างจังหวัดระนอง สมุทรสาครและมะลิวัลย์) พอๆ กับที่ “เครือข่าย

ความเป็นหมู่บ้าน” ได้ถูกยึดขยายออกไปผ่านกลุ่มเพื่อนบ้านหรือกลุ่มดะมีสสะจาต่าง ๆ ที่มีอยู่มากมายนับสิบกลุ่ม แต่ละกลุ่มอาจเปรียบเสมือนตัวแทนของหมู่บ้านหนึ่ง ๆ ที่สามารถถักทอเชื่อมร้อยกันได้เสมอโดยผ่านกิจกรรมทางศาสนา สอดคล้องกับที่ Brickell & Datta (2011: 15-16) กล่าวว่า ความเป็นเพื่อนบ้านไม่เพียงผลิตตัวตนความเป็นบุคคล (subjectivities) ขึ้นมา แต่รวมถึงการรับเข้าเป็นสมาชิก การรับรอง การแสดงออกและการผลิตซ้ำความหมายของการกระทำและกิจกรรมทางสังคมที่ส่วนหนึ่งมีพื้นที่ทางกายภาพเป็นฐาน (place-based) ความเป็นเพื่อนบ้านจึงถูกมองในฐานะแม่พิมพ์ที่สร้างให้เกิดการข้ามถิ่นที่ขึ้นมา (as the building blocks of translocality) ผ่านเครือข่ายของความเป็นเครือญาติและมิตรภาพที่ฝังตรึงอยู่ภายในนั้น กระทั่งเป็นเสมือนหัวใจหลักทางวัฒนธรรมสำหรับผู้อพยพข้ามพรมแดนในการเชื่อมต่อและจัดการกับการข้ามถิ่นที่ของพวกเขา

**ประการที่สอง** ปรากฏการณ์ข้างต้นตอกย้ำให้เห็นว่า แม้ว่าลักษณะชุมชนทางกายภาพของผู้อพยพจะมีความแตกต่างหรือแปรเปลี่ยนไปจากบ้านเกิดที่พม่า และแม้พวกเขาจะมีความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างกัน ทว่าความเป็นเพื่อนบ้านและชุมชนของผู้อพยพก็สามารถถูกสร้างขึ้นใหม่ในรูปลักษณะใหม่บนรากฐานของโครงสร้างทางสังคมในแบบดั้งเดิม พื้นที่ทางศาสนาสำหรับผู้อพยพจึงเป็นเสมือน “ที่ตั้งของการข้ามถิ่นที่” (sites of trans-locality) ที่เอื้อให้ความเป็นเพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ได้เสมอจากการที่ศาสนาคือสิ่งที่ติดตัวไปกับผู้อพยพในทุกๆ ที่ ด้วยพลังในการเกาะเกี่ยวร้อยรัดผู้คนเข้าด้วยกันของมันได้สร้างให้เกิดพื้นที่เชื่อมต่อระหว่างองค์กรประกอบต่างๆ ตั้งแต่ผู้อพยพในฐานะสมาชิกทางสังคม กิจกรรมบนพื้นที่กายภาพที่ก่อให้เกิดความสัมพันธ์แบบเห็นหน้าค่าตา ความผูกพันเป็นสมาชิก การตอกย้ำสำนึกที่ผู้อพยพมีต่อบ้านเกิด ไปจนถึงการผลิตซ้ำ/จำลองโครงสร้างทางสังคมในแบบที่เคยมี เช่นเดียวกับการเชื่อมต่อและขยายเครือข่ายความเป็นหมู่บ้านระหว่างผู้อพยพออกไป เหล่านี้ได้ประกอบกันเข้าเป็น “ชุมชนข้ามถิ่นที่” ที่เกิดขึ้นซ้อนทับลงบนความเป็นชุมชนของผู้คนท้องถิ่นในทุกๆ แห่งที่ผู้อพยพจะสามารถเชื่อมต่อไปถึง

ท้ายที่สุดแล้ว ปรากฏการณ์การผลิตซ้ำ/จำลองโครงสร้างทางสังคมและการสร้างเครือข่ายความเป็นชุมชน/เพื่อนบ้านดังที่กล่าวมาชี้ให้เห็นจุดร่วมในทิศทางเดียวกันและอย่างชัดเจนว่า กระบวนการเชื่อมต่อระหว่าง “พื้นที่ซึ่งพวกเขาพักพิงอาศัย” กับ “พื้นที่อันเป็นบ้านเกิด” ของผู้อพยพถูกทำให้เกิดขึ้นอยู่เสมอโดยผ่านพื้นที่กิจกรรมทางศาสนา ดังที่กิจกรรมและกลุ่มทางสังคมของพวกเขาล้วนอ้างอิงกลับไปยังบ้านเกิดที่พม่า พื้นที่ซึ่งพวกเขาพักพิงอาศัยกับพื้นที่อันเป็นบ้านเกิดจึงเป็นสองพื้นที่ที่ดำรงอยู่ในแบบคู่ขนาน โดยที่การเชื่อมต่อระหว่างทั้งสองพื้นที่เกิดขึ้นทั้งในทางจินตนาการและในโลกที่เป็นจริงในชีวิตประจำวันของพวกเขา นี่จึงเป็นดังที่ Brickell & Datta (2011: 19-20) สรุปว่า ปรากฏการณ์ของการข้ามถิ่นที่เป็นเสมือนจินตนาการที่เชื่อมโยงระหว่าง “ที่นี่” กับ “ที่นั่น” ('here' and 'there') โดยที่ประสบการณ์ในความสัมพันธ์ทางสังคมของปัจเจกบุคคลไม่เพียงแต่จะถูกยึดโยงกับสถานที่ซึ่งเขาหรือเธอมีตัวตนร่างกายอยู่ หากยังรวมถึงประสบการณ์ในความสัมพันธ์ทางสังคมของพวกเขาหรือเธอซึ่งสามารถจะถูกยึดโยงกับสถานที่แห่งไหนก็ได้ ซึ่งหมายความว่า การข้ามพาดพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ในแง่หนึ่งยังเป็นการเคลื่อนย้ายทางจิตใจและจินตนาการที่สามารถเปลี่ยนแปลงกระบวนการทัศน์ของกรอบความรู้และวัฒนธรรมเดิมอีกด้วย เช่นเดียวกับที่ผู้อพยพชาวพม่าได้ผลิตซ้ำ/จำลองโครงสร้างทางสังคมหรือ “ความเป็นเพื่อนบ้าน/ชุมชน” ของพวกเขาขึ้นมาใหม่บนรากฐานสังคมในแบบดั้งเดิมท่ามกลางเงื่อนไขข้อจำกัดที่ทำให้รูปแบบหรือวิถีบางอย่างอาจมีความแตกต่างไป

## สรุป

ปรากฏการณ์ที่นำเสนอชี้ให้เห็นว่า นอกเหนือจากพื้นที่ทางศาสนาจะทำหน้าที่เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางใจแก่ผู้อพยพแล้ว พื้นที่ดังกล่าวยังมีฐานะเป็นที่ตั้งของ “ความเป็นเพื่อนบ้านและชุมชนข้ามถิ่นที่” ที่ไม่เพียงช่วยให้ความเป็นสมาชิกทางสังคมและความเป็นเพื่อนบ้านในแบบข้ามท้องถิ่นของผู้อพยพสามารถถูกผลิตซ้ำขึ้นในพื้นที่ซึ่งพวกเขาพักพิงอาศัยเท่านั้น หากยังหมายถึงความเป็นถิ่น

ที่ของพวกเขาก็ได้ถูกยึดขยายจากบ้านเกิดที่แท้จริงในประเทศพม่าออกมาสู่ถิ่นที่ในประเทศไทย พร้อมๆ กับเครือข่ายความเป็นหมู่บ้านที่ถูกเชื่อมต่อและขยายขยายออกไปทั้งระหว่างเครือข่ายผู้อพยพในจังหวัดระนองและกับเครือข่ายชาวพม่าในถิ่นที่อื่นๆ สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นบนฐานของความสัมพันธ์ในแบบเห็นหน้าค่าตาโดยยึดโยงอยู่กับศาสนา ตลอดจนพื้นที่กายภาพที่หมายถึงการมีบ้านเกิดเดียวกันคือประเทศพม่าและการพักพิงอาศัยอยู่บนดินแดนแห่งเดียวกันคือประเทศไทย

### เอกสารอ้างอิง

- ตรี จตุรานน. (2548). **ความเป็นมาของการประกาศให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติของพม่าใน ค.ศ. 1961**. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ณัฐรัชต์ โภคาพานิชวงษ์. (2557). **การเชื่อม (ข้าม) ถิ่นที่: ปฏิสัมพันธ์ของชุมชนเมืองชายแดนกับการต่อรองความหมายผ่านพื้นที่ชุมชนทางศาสนาของผู้อพยพข้ามพรมแดนชาวพม่าในจังหวัดระนอง**. วิทยานิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาสหวิทยาการ วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- นฤมล ชีร์วัฒน์ และคณะ. (2551). **มองพม่าผ่านชเวดากอง**. พิมพ์ครั้งแรก. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม.
- Appadurai, A. (1996). **Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalisation**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brickell, K. and Datta, A. (Eds). (2011). **Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections**. GU, UK: Ashgate.
- Gennep, Arnold Van. (1965). **The Rites of Passage** (Trans. By Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee.) London: Routledge and Kegan Paul.

- McKay, D. (2006). Translocal Circulation: Place and Subjectivity in an Extended Filipino Community. **Asia Pacific Journal of Anthropology**, 7(3), 265-278.
- Salzbrunn, M. (2011). Rescaling Process in Two “Global” Cities: Festive events as Pathways of Migrant Incorporation. In Glick Schiller and Caglar, A. (Eds). **Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants**. (pp.166-189). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Smith, M.P. (2011). Translocality: A Critical Reflection. In Brickell, K. and Datta, A. (Eds). **Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections**. (pp.181-198). GU, UK: Ashgate.

### สัมภาษณ์

- โกชาเล๊ะ (ชื่อสมมติ). (21 ตุลาคม 2554). สัมภาษณ์. แกนนำเครือข่ายชาวพม่า จังหวัดระนอง.
- โกทวย (ชื่อสมมติ). (4 มกราคม 2554). สัมภาษณ์. แกนนำเครือข่ายชาวพม่า จังหวัดระนอง.
- กำนันสว่าง (ชื่อสมมติ). (22 กุมภาพันธ์ 2555). สัมภาษณ์. ผู้นำชุมชนชาวไทย จังหวัดระนอง.
- เคมิอู (ชื่อสมมติ). (1 มกราคม 2554). สัมภาษณ์. แกนนำเครือข่ายชาวพม่า จังหวัดระนอง.
- ผู้ใหญ่ฮ้าง (ชื่อสมมติ). (14 มีนาคม 2555). สัมภาษณ์. ผู้นำชุมชนชาวไทย จังหวัดระนอง.
- พะอะสุ (ชื่อสมมติ). (14 พฤศจิกายน 2553). สัมภาษณ์. อาสาสมัครเครือข่ายชาวพม่า จังหวัดระนอง.
- มิแหว่ (ชื่อสมมติ). (12 พฤศจิกายน 2553). สัมภาษณ์. อาสาสมัครเครือข่ายชาวพม่า จังหวัดระนอง.

ไลเวะ (ชื่อสมมติ). (31 ธันวาคม 2553, 1 มกราคม 2554). สัมภาษณ์. อาสาสมัคร  
เครือข่ายชาวพม่า จังหวัดระนอง.

อุโซ๊ะ (ชื่อสมมติ). (9 กุมภาพันธ์ 2555). สัมภาษณ์. แกนนำเครือข่ายชาวพม่า  
จังหวัดระนอง.

อุยู่ (ชื่อสมมติ). (8 มกราคม 2555). สัมภาษณ์. แกนนำเครือข่ายชาวพม่า  
จังหวัดระนอง.