

ความเป็นชายขอบ
กับการรับรู้ชายแดน:
วิธีวิทยาว่าด้วยพรมแดนศาสนา
และชาติพันธุ์ของมุสลิมในค่ายผู้ลี้ภัย

สมัคร์ กอเซ็ม

ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วารสารสังคมวิทยา มานุษยวิทยา 35(1): มกราคม - มิถุนายน 2559

บทความ

**marginality and border perception:
religious and ethnic boundaries
among the Muslims in a refugee camp**

Samak Kosem

Center for ASEAN Studies (CAS), Chiangmai University

บทความนี้อภิปรายประสบการณ์วิจัยภาคสนามในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการรับรู้ความเป็นชายแดนของนักวิจัย โดยเชื่อมโยงกับประเด็นวิเคราะห์ว่าด้วยความเป็นชายขอบเชิงพื้นที่และทางวัฒนธรรม กับการรับรู้ชายแดนของผู้ลี้ภัยมุสลิมในค่ายผู้ลี้ภัยและชุมชนชายแดนไทย-พม่า ผ่านชุดของการปฏิบัติที่นำไปสู่การนิยามและเชื่อมโยงความเป็นกลุ่มภายใต้เงื่อนไขเฉพาะของพื้นที่ชายแดน ว่าสามารถนำไปสู่การขยายพรมแดนทางสังคมให้กับกลุ่มของตนเองอย่างไร และเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการที่อาจผลิตซ้ำหรือท้าทายทั้งพรมแดนทางกายภาพและพรมแดนของความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างไรบ้าง กรณีตัวอย่างว่าด้วยเส้นทางชีวิตของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “กะเหรี่ยงมุสลิม” เครือข่ายข้ามพรมแดนของขบวนการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม ปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ภายในค่ายฯ และยุทธวิธีในระดับชีวิตประจำวันของผู้ลี้ภัยใช้ต่อรองกับอำนาจควบคุมชายแดน แสดงให้เห็นว่าชายแดนเป็นมากกว่าเส้นที่แบ่งกันสิ่งต่างๆ หากยังเป็นพื้นที่ของการรับรู้ชายแดนซึ่งเป็นพื้นฐานของความสัมพันธ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์อันซับซ้อนอีกด้วย

คำสำคัญ การรับรู้ชายแดน, ความเป็นชายขอบ, พรมแดน, ผู้ลี้ภัย, มุสลิม, แม่ละ, แม่สอด

บทกี่ยว

ABSTRACT

This paper looks at field research experience as part of a researcher's border perception, in relation to the idea of marginality and border perception among the Muslim in Mae La temporary shelter ("refugee camp") and the communities along the Thai-Burma border. Based on stories about the life trajectories of "Karen Muslims", transborder Islam "Da'wah" movement, inter-ethnic relations within the refugee camp and everyday tactics against border controls, the paper illustrates how religious and ethnic identification can reproduce or challenge both state territories and social boundaries. Finally, it suggests that border spaces objectify diverse sets of border perception which at the same time are constitutive of contingent religious and ethnic relationship.

keywords border perception, marginality, boundary, refugee, Muslim, Mae La, Mae Sot

บทนำ: ชายขอบในพื้นที่ชายแดน

ผู้เขียนนั่งรถสองแถวจากแม่สอดไปลงที่แม่หละจนกระทั่งเกือบถึงเขตค่ายผู้ลี้ภัย หรือ “พื้นที่พักพิงชั่วคราว” (temporary shelter) ตามนิยามอย่างเป็นทางการของสำนักงานข้าหลวงใหญ่ผู้ลี้ภัยแห่งสหประชาชาติ (United Nations High Commissioner for Refugees: UNHCR) หลังจากผู้คนสลัดกันขึ้นลงรถสองแถวไปตามจุดหมายต่างๆ ตลอดเส้นทาง มีผู้หญิงมุสลิมสวมฮิญาบคนหนึ่งก้าวขึ้นมานรถพร้อมกับหลานชาย ผู้เขียนจึงใช้โอกาสนี้เริ่มทำความรู้จัก “ผมก็เป็นมุสลิมเหมือนกัน” ถึงแม้ผู้เขียนและผู้หญิงมุสลิมคนนั้นจะเพิ่งได้ทำความรู้จักกัน เมื่อเธอรู้อาณานิคมผู้เขียนเป็นนักศึกษามุสลิมที่สนใจชีวิตความเป็นอยู่ของมุสลิมในค่าย จึงอนุญาตให้ผู้เขียนเดินตามเธอเข้าไปในค่ายผ่านประตูทางเข้าเขตบ้านเล็กๆ ที่หลายคนใช้เดินลอดเข้า-ออกจากค่าย โดยไม่ต้องผ่านการตรวจตราจากเจ้าหน้าที่ หลังจากนั้น ผู้เขียนได้พูดคุยทำความรู้จักกลุ่มมุสลิมในพื้นที่ และได้ติดตามสามีของผู้หญิงมุสลิมคนนั้นไปละหมาดที่มัสยิด ไปโรงเรียนสอนศาสนา และไปตลาดของพ่อค้ามุสลิม ประสบการณ์ครั้งนั้นทำให้ผู้เขียนตระหนักว่า พรหมแดนของค่ายผู้ลี้ภัยซึ่งดูเหมือนเป็นพื้นที่ที่ได้รับการกำหนดขอบเขตเฉพาะภายในบริบทของพื้นที่ชายแดน อาจไม่ได้ถูกควบคุมตามแนวปฏิบัติอย่างเป็นทางการตลอดเวลา โดยเฉพาะสำหรับผู้คนที่ใช้ชีวิตอยู่ภายในค่าย การเดินทางเข้า-ออกจากพื้นที่ค่ายนั้น สัมพันธ์กับความรับรู้เกี่ยวกับชายแดน (border perception) และตัวตนของพวกเขาในฐานะผู้กระทำการ (actors) อันเป็นพื้นฐานสำคัญของหลากหลายวิธีการ/ยุทธวิธีที่เป็นส่วนหนึ่งของการจัดการกับสถานการณ์ต่างๆ ในชีวิตประจำวัน ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าค่ายผู้ลี้ภัย ไม่ใช่พื้นที่ที่ผู้คนถูกกักขังภายใต้อำนาจรัฐอธิปไตยอย่างเบ็ดเสร็จ

ขณะเดียวกัน การเชื่อมโยงอัตลักษณ์ทางศาสนาระหว่างผู้เขียนกับผู้คนในค่ายผู้ลี้ภัยก็สะท้อนถึงนัยสำคัญของประสบการณ์ร่วมในฐานะที่ไม่ใช่สมาชิกของกลุ่มประชากรทางศาสนาที่มีสัดส่วนมากที่สุดทั้งในบริบทของรัฐไทยและพม่า และภายในบริบทของค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละซึ่งมีประชากรนับถือศาสนาอิสลามคิดเป็นร้อยละ 11.6 รองจากสัดส่วนของประชากรที่นับถือศาสนาพุทธ (50.3%) และคริสต์ 37.7%) Thailand Burma Border Consortium 2010: 8) ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่มาของประเด็นวิเคราะห์ที่ผู้เขียนสนใจพิจารณา “ความเป็นชายขอบ” ในสองระดับ กล่าวคือ ในระดับบริบทของค่ายผู้ลี้ภัยซึ่งมีสถานะเป็น

พื้นที่ชายขอบในเชิงกายภาพ และระดับกลุ่มคนที่ถูกมองว่าเป็น “คนชายขอบ” ในทางสังคม วัฒนธรรม (สุริยา สมุทคุปต์ และ พัฒนา กิติอาษา 2542) อันเป็นผลมาจากกระบวนการสร้างพรมแดนของอัตลักษณ์ร่วม บนพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน (เปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี 2546; Tsing 1993) ผู้เขียนสนใจปฏิบัติการที่นำไปสู่การนิยาม และเชื่อมโยงความเป็นกลุ่มภายใต้เงื่อนไขเฉพาะของพื้นที่ชายแดน ว่าสามารถนำไปสู่การขยายพรมแดนทางสังคมให้กับกลุ่มของตนเองอย่างไร

ประชากรมุสลิมเป็นส่วนหนึ่งของผู้ลี้ภัยกลุ่มแรกที่เข้ามาพักพิงตามชายแดนประเทศไทย-พม่าตั้งแต่ พ.ศ. 2527 ภายหลังจากที่รัฐบาลทหารพม่าได้เริ่มเปิดประเทศและให้ความสำคัญกับการพัฒนาเศรษฐกิจไปพร้อมๆ กับเสริมความเข้มแข็งให้แก่กองทัพของตนและปราบปรามกองกำลังชนกลุ่มน้อยอย่างจริงจัง โดยได้รับความร่วมมือจากประเทศเพื่อนบ้านอย่างประเทศไทย ซึ่งหันมาเปิดความสัมพันธ์ในทุกๆ ด้านกับรัฐบาลพม่า และประกาศไม่สนับสนุนกองกำลังติดอาวุธของฝ่ายใดให้ใช้ดินแดนไทยเป็นเขตปฏิบัติการ (ดู ขวัญชีวัน บัวแดง 2551, 2552; Tangseefa 2006, 2007, 2009; Falla 2006; Karen Human Rights Group 1998) รายงานการสำรวจของ Thailand Burma Border Consortium (TBBC) ได้บันทึกเหตุการณ์ที่มุสลิมประมาณหนึ่งพันคนต้องอพยพเข้ามาอยู่ในค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละ เนื่องจากถูกใช้กำลังทหารบีบบังคับให้ละทิ้งบ้านเรือน และมัสยิดของพวกเขาถูกทำลาย จนกระทั่งช่วงทศวรรษ 2540 ซึ่งประมาณการว่ามีจำนวนผู้ลี้ภัยมากถึงเกือบสองร้อยคนต่อวัน ผู้อพยพจำนวนมากที่ทะลักเข้ามานี้ รวมถึงมุสลิมจากหมู่บ้านในรัฐกะเหรี่ยง และจากเมืองใหญ่อย่างย่างกุ้ง มัณฑะเลย์ และตองอู นอกจากค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละแล้ว พื้นที่ชายแดนไทย-พม่าในเขตจังหวัดตากยังเป็นที่ตั้งของค่ายผู้ลี้ภัย ได้แก่ ศูนย์อุ้มเปี้ยมใหม่ (มีมัสยิด 8 แห่ง) ศูนย์นูโพ (มีมัสยิด 2 แห่ง) ศูนย์แม่ลามาลหวง (มีมัสยิด 1 แห่ง) รวมแล้วมีจำนวนประชากรมุสลิมในค่ายผู้ลี้ภัยทั้ง 4 แห่งมากกว่า 10,000 คน (Thailand Burma Border Consortium 2010)

ตามข้อมูลของ TBBC กลุ่มมุสลิมในค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละแบ่งออกได้เป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ *กลุ่มที่ 1 กะเหรี่ยงมุสลิม* หมายถึง กลุ่มมุสลิมที่เกิดและเติบโตในรัฐกะเหรี่ยง และได้หลบหนีเข้ามาในประเทศไทย เนื่องจากถูก ละเมิดสิทธิมนุษยชน การกดขี่และปฏิบัติการกวาดล้าง

ชนกลุ่มน้อยที่สนับสนุนขบวนการต่อต้านรัฐบาลในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย คนเหล่านี้มักระบุตัวว่าเป็น “กะเหรี่ยงมุสลิม” (หรือ *K'Nyaw Thoo* ในภาษากะเหรี่ยง) และมีส่วนร่วมอย่างใกล้ชิดในขบวนการต่อสู้ของชาวกะเหรี่ยง เพื่อให้ได้รับการยอมรับและความยุติธรรม *กลุ่มที่ 2* มุสลิมจากภาคกลาง/ตะวันตกของประเทศไทย หมายถึง กลุ่มมุสลิมที่หลบหนีเข้ามาในประเทศไทยเนื่องจากประสบปัญหาทางเศรษฐกิจ ผนวกกับการถูกละเมิดสิทธิมนุษยชน พวกเขาเข้ามาอยู่ในค่ายผู้ลี้ภัยเพื่อเป็นช่องทางในการหาโอกาสเคลื่อนย้ายไปทำงานในประเทศไทย มุสลิมกลุ่มนี้มีเชื้อสายอินเดีย/เบงกอลและมีอาชีพค้าขายภายในค่ายผู้ลี้ภัย ส่วน *กลุ่มที่ 3* มุสลิมจากประเทศไทย หมายถึง กลุ่มมุสลิมที่เป็นพลเมืองไทย ซึ่งส่วนใหญ่เข้ามาอยู่ในค่ายผู้ลี้ภัยเพื่อหาโอกาสทำมาหากินและเข้ามาลงทุนการค้าร่วมกับมุสลิมพม่า นอกจากนี้ ยังมีมุสลิมอีกกลุ่มหนึ่งที่ไม่ได้รับการกล่าวถึงในเอกสารทางการมากนัก ได้แก่ “มุสลิมโรฮิงญา” ที่จำเป็นต้องซ่อนตัวอยู่ในชุมชนชายแดนอย่างเงียบๆ เพราะสถานภาพทางชาติพันธุ์ถูกจับตามองจากสื่อทั้งจากไทยและพม่าเป็นอย่างมาก (คุณวุฒินุญฤกษ์ 2558)

ในบทความเกี่ยวกับสถานะชายชอกในชุมชนมุสลิมพม่าในจังหวัดเชียงใหม่ ผู้เขียนเสนอว่า กระบวนการกลายเป็นชายชอกของมุสลิมเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขหลักๆ สามประการ ได้แก่ *ประการแรก* เงื่อนไขเรื่องความมั่นคงของชาติซึ่งนำไปสู่ความหวาดระแวงต่อมุสลิมว่าเป็นภัยต่อความสงบของประเทศ *ประการที่สอง* เงื่อนไขของระบบทุนนิยม ซึ่งผลักดันให้แรงงานมุสลิมพม่ากลายเป็นแรงงานราคาถูกในความสัมพันธ์ทางการผลิตแบบทุนนิยม เกิดความแปลกแยกในสถานภาพและบทบาทของตนเอง และ *ประการที่สาม* ได้แก่ เงื่อนไขเชิงวัฒนธรรม ด้วยอัตลักษณ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์ที่ไม่เอื้อต่อการผสมผสานทางวัฒนธรรม จึงทำให้มีการผลิตซ้ำภาพลักษณ์โดยเฉพาะภาพเหมารวมในเชิงลบ แต่ในขณะเดียวกัน ศาสนาก็เป็นเงื่อนไขสำคัญในการอยู่ร่วมกันของชุมชนมุสลิม โดยเฉพาะการใช้อัตลักษณ์ความเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดในการแสดงการดำรงอยู่ของกลุ่มตนเอง ตลอดจนเชื่อมโยงกับเครือข่ายของหลากหลายกลุ่มมุสลิมเป็นส่วนหนึ่งของจินตกรรมว่าด้วย “ความเป็นชุมชนมุสลิม” ในบริบทของความสัมพันธ์ทางสังคม-เศรษฐกิจ (สมศรี กอเข็ม 2558) ที่ผ่านมา นอกเหนือจากรายงานของ TBBC แล้ว ยังไม่ค่อยมีงานศึกษาเกี่ยวกับวิถีชีวิตของ

มุสลิมในค่ายผู้ลี้ภัยต่างๆ ในประเทศไทย ผู้เขียนสนใจว่ากระบวนการกลายเป็นชายขอบของมุสลิมในพื้นที่ค่ายผู้ลี้ภัยบริเวณตะเข็บชายแดนนั้น เกิดขึ้นบนเงื่อนไขในลักษณะเดียวกันกับปัจจัยสามประการที่ผู้เขียนเคยเสนอไว้ข้างต้นหรือไม่ จึงเป็นที่มาของการวิจัยภาคสนามและแสวงหาวิธีวิทยาในการเข้าใจสถานะความเป็นชายขอบของคนมุสลิมบนพื้นที่ชายแดน ดังจะได้อภิปรายต่อไปในบทความนี้

ชายแดนในการรับรู้ของนักวิจัย

ประสบการณ์วิจัยภาคสนามในค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละและพื้นที่ชายแดนเมืองแม่สอดของผู้เขียนเริ่มขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2552 ด้วยการสำรวจเครือข่ายความสัมพันธ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์ผ่านกิจกรรมทางการค้าระหว่างชาวพม่าจากเมืองเมียวดีกับตลาดแม่สอด รวมถึงเครือข่ายที่โยงเข้าไปในค่ายผู้ลี้ภัยของพ่อค้ามุสลิม เป็นเวลาประมาณ 4 เดือน ก่อนที่จะได้ร่วมงานวิจัยภาคสนามในโครงการวิจัยว่าด้วยพื้นที่ทางศาสนาและการปรับสร้างอัตลักษณ์ของผู้ย้ายถิ่นในพื้นที่ชายแดนไทย-พม่า (ขวัญชีวัน บัวแดง 2556) เป็นเวลาประมาณ 10 เดือน ตลอดช่วงปีนั้นผู้เขียนได้เก็บข้อมูลวิจัยทั้งในพื้นที่เมืองชายแดนและภายในค่ายผู้ลี้ภัย โดยศึกษาชุมชนมุสลิมในเขตอำเภอแม่สอดจำนวน 6 แห่ง และเข้าไปเก็บข้อมูลในศูนย์พักพิงชั่วคราวหรือ ค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละ เป็นเวลา 3 เดือน ในฐานะอาสาสมัครขององค์กรฐานชุมชน (Community Based Organizations: CBOs) ที่สนับสนุนด้านการศึกษาของผู้ลี้ภัย หลังจากนั้น ในปี 2555 ผู้เขียนได้กลับไปลงพื้นที่วิจัยเพิ่มเติมเพื่อเก็บประเด็นที่สนใจนอกเหนือไปจากประเด็นคำถามหลักของโครงการวิจัยสืบเนื่องจนถึงปี 2557

ประสบการณ์วิจัยตลอดช่วงที่ผ่านมาถือเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการพัฒนากรอบแนวคิดเกี่ยวกับชายแดน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระยะกว่า 18 เดือนที่ผู้เขียนได้ทำการวิจัยภาคสนามในค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละและพื้นที่อำเภอแม่สอด จังหวัดตาก ซึ่งเป็นพื้นที่วิจัยที่ได้รับ ความสนใจจากนักวิจัย นักวิชาการ และนักปฏิบัติการสาขาต่างๆ ทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติเป็นจำนวนมาก เฉพาะตัวผู้เขียนเอง ได้ทำความรู้จักกับนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษาที่เข้ามาทำวิจัยภาคสนามในระยะเวลาใกล้เคียงกันเกือบยี่สิบคน นับเป็นช่วงเวลาที่มีความรับรู้เกี่ยวกับชายแดนของผู้เขียนในฐานะนักวิจัย ได้พัฒนาผ่านการสนทนากับงานศึกษาว่าด้วย

ชายแดนและแลกเปลี่ยนประสบการณ์กับนักวิจัยจากหลากหลายสาขาวิชา เช่นเดียวกับที่หนังสือรวมบทความว่าด้วยวิถีวิทยาในการวิจัยชายแดน (O'Leary et al 2013) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า นักวิจัยเป็นหนึ่งในผู้กระทำการที่มีบทบาทร่วมในการเปลี่ยนแปลงทั้งในระดับรูปแบบและการปฏิบัติในพื้นที่ชายแดน ขณะเดียวกันก็เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการที่เผยให้เห็นถึงประเด็นท้าทายเชิงวิถีวิทยาในการทำความเข้าใจชายแดน

วิทยานิพนธ์ของเดซา ตังลีฟ้า (Tangseefa 2003) เป็นตัวอย่างของงานศึกษาที่เน้นสะท้อนประสบการณ์ความทุกข์ทนของผู้ถูกบังคับพลัดถิ่น (forcibly displaced peoples) ในสภาวะยกเว้นอันเนื่องมาจากสถานการณ์สู้รบในประเทศพม่าที่ทำให้ชีวิตของพวกเขาตกอยู่ในสภาวะ "ชีวิตที่เปลือยเปล่า" (naked life (Agamben 1998 อ้างใน Tangseefa 2003)) งานศึกษาภายใต้กรอบคิดดังกล่าวมีส่วนสร้างการรับรู้เกี่ยวกับชีวิตของผู้ลี้ภัยสงครามในพม่าในค้ำยฯ ว่าต้องประสบกับความโศกเศร้าจากการสูญเสียอย่างไม่จบสิ้น ทว่า หากพิจารณาองในทางกลับกัน การเลือกเล่าเรื่องราวของความทุกข์ทนของผู้ลี้ภัยเหล่านี้้อาจกลายเป็นการกักขังผู้คนที่เข้าไปศึกษาเพียงด้านเดียว โดยไม่เปิดพื้นที่ให้เห็นมิติชีวิตด้านอื่นๆ ที่แสดงให้เห็นว่าผู้ลี้ภัยต่างมีความหวังและความฝันในชีวิตของพวกเขาได้เช่นกัน ดังกรณีศึกษาเกี่ยวกับการรับรู้ชายแดนของชาวกะเหรี่ยงเผล่จากรัฐพะอันของพม่า ในงานศึกษาของอิงเดร บัลเชย์เท (Indrè Balčaitė) ซึ่งผู้วิจัยได้ชี้ให้เห็นว่าการรับรู้ชายแดนของผู้ย้ายถิ่นชาวกะเหรี่ยงเผล่ไม่ได้ผูกติดกับพื้นที่ทางกายภาพ โดยเฉพาะอาณาบริเวณที่เป็นชายแดนเสมอไป ความคิดเรื่องบ้านและชายแดนต่างเป็นส่วนหนึ่งของประสบการณ์บนเส้นทางชีวิตการเคลื่อนย้ายของพวกเขาด้วยเสมอ แม้เมื่อพวกเขาจะเดินทางไปทำงานหรือศึกษาเล่าเรียนในพื้นที่ห่างไกลจากบ้านเกิดก็ตาม (Balčaitė 2014) หากเรานับว่า "การรับรู้" เกี่ยวกับบ้านและชายแดนเป็นเสมือนต้นทุนอย่างหนึ่ง ที่ผู้ย้ายถิ่นชาวกะเหรี่ยงเผล่เลือกนำมาใช้ในการตัดสินใจออกเดินทาง และสร้างประสบการณ์ใหม่ๆ บนเส้นทางความฝันของพวกเขา เช่นนั้นแล้ว การมองชีวิตของพวกเขาว่าดำเนินไปอย่างเปลือยเปล่าไร้ซึ่งอารมณ์ของการรับรู้ ก็อาจจะไม่ถูกต้องเสียทีเดียว

ตัวตนของนักวิจัยในฐานะที่เป็น "คนนอก" ที่มีโลกทัศน์และชีวิตทัศน์แตกต่างกัน ตลอดจนบทบาทของนักวิจัยในฐานะหนึ่งในผู้กระทำการในพื้นที่ชายแดน เป็นพื้นฐานของกระบวนการพัฒนาการรับรู้ของนักวิจัยเกี่ยวกับพื้นที่ศึกษา เช่น โซลิน อ่อง (Soe

Lin Aung) ซึ่งร่วมงานกับองค์กรพัฒนาเอกชนด้านสิทธิของแรงงานข้ามชาติ ได้ชี้ให้เห็นข้อจำกัดของมุมมองของนักวิจัยและผู้ปฏิบัติงานในพื้นที่ที่มีมุมมองแรงงานข้ามชาติในฐานะที่เป็นเหยื่อผู้ถูกระทำ ในขณะที่ต้องสนใจการเมืองในระดับชีวิตประจำวันของแรงงานข้ามชาติและเสนอให้พิจารณายุทธศาสตร์การปกป้องตนเองของแรงงาน ว่าตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเข้าถึงอาหาร การดำรงชีพ บริการด้านสุขภาพ และความมั่นคงส่วนบุคคล (Aung 2012)

ประสบการณ์ที่ผู้เขียนสามารถเชื่อมโยงกับผู้ลี้ภัยผ่านอัตลักษณ์ร่วมในฐานะมุสลิม ดังที่ได้กล่าวในตอนต้นของบทความ จึงเป็นแง่มุมหนึ่งของตัวตนและการรับรู้ชายแดนของผู้เขียน ซึ่งในขณะเดียวกัน ก็เป็นประเด็นที่ปรากฏในงานศึกษาวิจัยเกี่ยวกับเครือข่ายความสัมพันธ์ของผู้ลี้ภัย ทั้งในแง่ที่เครือข่ายที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของอัตลักษณ์ร่วมทางศาสนา เช่น งานศึกษาของ ภัทรดา กุทธิ์แดง เกี่ยวกับการเชื่อมโยงตัวเองของผู้ลี้ภัยกับสังคมภายนอกค่าย รวมถึงเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามชาติในบริบทของวิทยาลัยพระคริสตธรรมกะเหรี่ยง (ภัทรดา กุทธิ์แดง 2557) และในแง่ที่มองค่ายผู้ลี้ภัยในฐานะจุดเชื่อมต่อของประสบการณ์การย้ายถิ่นของคนหลากหลายกลุ่ม ดังที่ อิงเดร บัลเชย์เท ได้ชี้ให้เห็นว่าในหลายสถานการณ์ เครือข่ายข้ามพรมแดนก็ขับเคลื่อนโดยอาศัยความคลุมเครือของการรับรู้เกี่ยวกับชายแดน ซึ่งเปิดโอกาสให้ผู้ลี้ภัยสามารถต่อรองกับนิยามความถูกต้องทั้งในเชิงกฎหมายและเชิงจริยธรรม เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับการเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนของพวกเขา (Balčaitė 2014)

ในส่วนต่อไปของบทความ ผู้เขียนจะได้อภิปรายประเด็นการรับรู้ชายแดนในสองแง่มุมหลักๆ ข้างต้น โดยเชื่อมโยงประสบการณ์วิจัยภาคสนามของผู้เขียนกับการปฏิบัติของผู้คนโดยเฉพาะมุสลิมในค่ายผู้ลี้ภัยและพื้นที่ชายแดน เพื่อชี้ให้เห็นว่าประสบการณ์และการปฏิบัติเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการที่อาจผลิตซ้ำหรือทำลายทั้งพรมแดนทางกายภาพและพรมแดนของความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างไรบ้าง

พรมแดนในชายแดน

เมื่อแรกจัดตั้งค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละขึ้นอย่างเป็นทางการ ใน พ.ศ.2527 นั้น ผู้ลี้ภัยส่วนใหญ่มักอ้างอิงตัวตนกับอัตลักษณ์ร่วมทางชาติพันธุ์หรือถิ่นฐานเดิม เช่น ประชากรที่นับถือศาสนาพุทธ คริสต์ และอิสลาม ที่อพยพลี้ภัยสงครามจากรัฐกะเหรี่ยงจะอ้างอิงความเป็นกะเหรี่ยงร่วมกัน และให้คุณค่ากับการยอมรับความแตกต่างทางศาสนา อย่างไรก็ดี หลังจากผ่านมากกว่า 30 ปี เห็นได้ชัดว่าประชากรภายในค่ายผู้ลี้ภัยมีความหลากหลายมากขึ้น ทั้งในเชิงชาติพันธุ์ศาสนา (ขวัญชีวัน บัวแดง 2556) ถิ่นที่อยู่เดิม ความคิดทางการเมือง และการรวมกลุ่มทางสังคม (Thailand Burma Border Consortium 2010: 8) และเริ่มมีการอ้างอิงตัวตนที่หลากหลายมากขึ้นตามไปด้วย ในกรณีของมุสลิม ส่วนใหญ่จะจำแนกกลุ่มโดยเชื่อมโยงกับถิ่นฐานเดิมดังได้นำเสนอข้อมูลในตอนต้นของบทความแล้ว กล่าวคือ มุสลิมที่เคยอาศัยอยู่ในหมู่บ้านต่างๆ ของรัฐกะเหรี่ยงจะเรียกตัวเองว่า “กะเหรี่ยงมุสลิม” เพื่อระบุนความแตกต่างจากกลุ่มมุสลิมที่อพยพเข้ามาในระยะหลังซึ่งไม่ได้เป็นผู้ลี้ภัยจากสงครามในรัฐกะเหรี่ยง แต่มาจากเมืองต่างๆ ในภาคกลางและภาคตะวันตกของพม่า รวมถึงกลุ่มโรฮิงญาที่หลบซ่อนเข้ามาเพื่อลี้ภัยจากการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ในรัฐยะไข่ (Rakhine) การจำแนกกลุ่มย่อยดังกล่าวนี้ได้พัฒนามาเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์อันเป็นพื้นฐานสำคัญที่ผู้ลี้ภัยใช้ในการแสวงหาโอกาสทั้งในระดับชีวิตประจำวันและเพื่อการย้ายถิ่นออกไปสู่โลกภายนอกต่างๆ เช่น สมาคมนักศึกษากะเหรี่ยงในค่ายผู้ลี้ภัยสามารถใช้กลุ่มเครือข่ายของตนเองเชื่อมสัมพันธ์กับวัยรุ่นนกะเหรี่ยงในพื้นที่ต่างๆ ในพื้นที่ชายแดนและเมืองต่างๆ ของไทย รวมทั้งกลุ่มที่ย้ายไปตั้งถิ่นฐานใหม่ในประเทศที่สาม เพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์และแสวงหาทางเลือกให้กับชีวิตของตนเอง

เครือข่ายความสัมพันธ์ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของอัตลักษณ์ร่วมกันภายในกลุ่มย่อย ยังเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการทำงานของนักวิจัยและผู้ปฏิบัติงานในพื้นที่ ดังที่เจ้าหน้าที่ระดับหัวหน้าองค์กรชุมชนด้านสุขภาพชายแดนผู้หนึ่งกล่าวว่า องค์กรต่างๆ จะไม่สามารถทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพเต็มที่หากขาดความร่วมมือและการสนับสนุนจากเครือข่ายในระดับชุมชน และดังที่กล่าวถึงในตอนต้นของบทความว่า การเก็บข้อมูลภาคสนามในช่วงแรกของผู้เขียนเริ่มต้นจากการอ้างอิง “ความเป็นมุสลิม” ของตนเองกับเครือข่ายของผู้ลี้ภัยมุสลิมในค่ายฯ ซึ่งเมื่อผูกโยงเข้ากับบริบทของการวิจัยภาคสนามในชุมชนชายแดนแม่สอด

ทำให้ผู้เขียนตระหนักถึงพรมแดนทางสังคมทั้งภายในค่ายผู้ลี้ภัยและชุมชนชายแดนมากขึ้น โดยเฉพาะในระดับของการปฏิบัติที่แสดงให้เห็นถึงการรับรู้และเลือกอ้างอิงตัวตนของผู้คน กับนิยามอย่างเป็นทางการหรือกับรูปแบบที่ไม่เป็นทางการของการควบคุมชายแดน ตลอดจนพรมแดนและเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม อันเป็นพื้นฐานสำคัญของการไหลเวียนของผู้คนที่ไม่ถูกจำกัดด้วยขอบเขตของชายแดนในเชิงกายภาพ

ถึงแม้ว่าค่ายผู้ลี้ภัยจะไม่ได้ตั้งอยู่บนเส้นแบ่งเขตแดน แต่ค่ายก็เป็นเหมือน “ลัทธิของชายแดน” (Zeveleva 2016) ที่กั้นผู้ลี้ภัยออกจากชุมชนชายแดนในอาณาบริเวณเดียวกัน รั้วลวดหนาม ด้านตรวจที่ควบคุมโดยทหารบนเส้นทางจากอำเภอสอดและอำเภอสองยาง และการควบคุมชายแดนในรูปแบบที่เป็นทางการ ได้สร้างการรับรู้ถึงความเป็นชายแดนที่ล้อมขอบเขตพื้นที่เฉพาะแห่งนี้ไว้ อย่างชัดเจน อย่างไรก็ตาม ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าพรมแดนรั้วลวดหนามของค่ายผู้ลี้ภัยไม่ได้ถูกปิดอย่างมิดชิด และผู้ลี้ภัยไม่จำเป็นต้องเข้า-ออกค่ายฯ ผ่านช่องทางที่เป็นทางการเสมอไป และคนในค่ายฯ ยังสามารถจินตนาการถึงการแสวงหาโอกาสในโลกนอกค่ายผู้ลี้ภัย ดังที่วัยรุ่นหนุ่มจะเหวี่ยงมักถามผู้เขียนในชั้นเรียนภาษาไทยบ่อยๆ ว่า ควรจะลือความประโยค “we need oppotunity” ในภาษาไทยว่าอย่างไร เช่นนั้นแล้ว การรับรู้ของผู้ลี้ภัยจึงไม่น่าจะใช้การรับรู้ในลักษณะของการถูกตีกรอบกักขังอย่างที่ลัทธิของความเป็นชายแดนพยายามชี้้นำแต่เพียงอย่างเดียว การรับรู้ถึงโอกาสและช่องทางที่ไม่เป็นทางการนั้นได้เผยให้เห็นอยู่เสมอ หากผู้เขียนจะเข้าใจถึงการรับรู้ดังกล่าว ผู้เขียนจึงจำเป็นต้องจัดวางตนเองในปริมนทลของความนึกคิดที่ผู้ลี้ภัยเหล่านั้นดำรงอยู่นั่นเอง

วิธี(วิทยา)การใส่โล่

พื้นที่ภายในค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละแบ่งออกเป็น 3 เขต ได้แก่ เขต A เขต B และเขต C รวมความยาวตั้งแต่เขต A ถึงเขต C ประมาณ 2 กิโลเมตร โดยในแต่ละเขตยังแบ่งเป็นเขตย่อยๆ ได้แก่ A1-A8, B1-B5 และ C1-C12 เขต A มีคนอาศัยอยู่น้อยกว่าเขตอื่นๆ เพราะห่างไกลจากตลาดและศูนย์ให้ความช่วยเหลือต่างๆ มีเพียงวิทยาลัยเล็กๆ สองแห่งคือ วิทยาลัยช่างและวิทยาลัยคอมพิวเตอร์ ในขณะที่เขต B เป็นที่ตั้งของโรงเรียนประถม-มัธยมศึกษา วิทยาลัยศิลปศาสตร์

และองค์กรชุมชนต่างๆ ภายในค่ายฯ ส่วนเขต C จะมีความหนาแน่นเป็นพิเศษ มีสภาพแวดล้อมเหมือนเป็นเขตเมืองที่มีความคึกคักอยู่ภายในค่ายเพราะนอกจากจะเป็นที่ตั้งของตลาดกลางของค่ายฯ (ตลาดนาบู) แล้ว ยังมีมุสลิมเดินทางย้ายเข้ามาทำการค้าขาย มีร้านค้า และร้านอาหารจำนวนมาก จนต้องแบ่งเขตย่อยออกเป็นหลายส่วน ชุมชนมุสลิมส่วนใหญ่ตั้งอยู่ในเขต C2 และ C4 มีเพียงบางส่วนอาศัยในเขต B1 และ B3 สภาพเขต B มีความเป็นเขตที่อยู่อาศัยมากกว่าเขต C โดยชาวกะเหรี่ยงมีแนวโน้มย้ายไปอยู่ในเขต B มากขึ้นนับจากเริ่มรู้สึกว่ามีมุสลิมเข้ามาตั้งถิ่นฐานในเขต C เพิ่มขึ้น

ผู้เขียนได้เข้าไปทำวิจัยภาคสนามในพื้นที่ค่ายผู้ลี้ภัยแม่ละเป็นเวลา 3 เดือน ในฐานะอาสาสมัครสอนภาษาไทยให้กับหน่วยงานให้ความช่วยเหลือด้านการศึกษาของเยาวชนกระเหรี่ยงที่นับถือศาสนาคริสต์ โดยปฏิบัติงานและพักอาศัยที่หอพักนักเรียนคริสเตียนในเขต B ถึงแม้ว่าผู้เขียนจะมีข้อจำกัดในการดำเนินชีวิตและการเข้าร่วมกิจกรรมบางอย่างตามเงื่อนไขทางศาสนา แต่ไม่มีเพื่อนร่วมงานหรือนักเรียนแสดงท่าทีว่าผู้เขียนเป็นคนต่างกลุ่ม และผู้เขียนก็เลือกใส่ “ลองจี” หรือใส่รูปแบบกะเหรี่ยงเพื่อเป็นส่วนหนึ่งของผู้คนในค่ายซึ่งส่วนใหญ่ที่เป็นชาวกะเหรี่ยง อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเริ่มตระหนักถึงความซับซ้อนของการข้ามพรมแดนภายในค่ายฯ มากขึ้น เนื่องจากผู้เขียนวางแผนเก็บข้อมูลเกี่ยวกับเครือข่ายทางศาสนาของผู้ลี้ภัยโดยเฉพาะกลุ่มมุสลิมในค่ายฯ และพยายามเข้าไปเก็บข้อมูลในพื้นที่ชุมชนมุสลิมในช่วงสายและบ่ายแก่ๆ ซึ่งตนเองมีเวลาว่างจากงานสอนภาษาไทย การเลือกใส่ลองจีอาจทำให้รู้สึกเหมือนเป็น “คนใน” และช่วยให้ผู้เขียนเดินไปไหนมาไหน เช่น การไปสนทนากับพระตามวัดต่างๆ หรือเข้าไปเยี่ยมบ้านเพื่อนชาวกะเหรี่ยง โดยรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน แต่ขณะเดียวกัน การนุ่งลองจีซึ่งเป็นภาพตัวแทนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวกะเหรี่ยงเข้าไปในเขต C ของค่ายฯ ซึ่งเป็นพื้นที่ตลาดและเป็นเขตชุมชนมุสลิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเข้าไปในมัสยิดเพื่อละหมาดในช่วงกลางวัน กลับทำให้ผู้เขียนดูแปลกแยกจากชุมชนที่ผู้เขียนสามารถอ้างอิงตัวตนทางศาสนาได้ด้วย เพราะโดยปกติแล้วไม่ค่อยมีชาวกะเหรี่ยงหรือคนที่นุ่งลองจีเข้ามาในเขตชุมชนมุสลิม

ประสบการณ์ดังกล่าวสะท้อนให้ผู้เขียนรับรู้ถึงพรมแดนทางชาติพันธุ์ภายในค่ายฯ ได้ชัดเจนขึ้น หลังจากนั้น บางครั้งผู้เขียนตัดสินใจพกทั้งลองจีและใส่รูปแบบมุสลิมเพื่อเปลี่ยน

สลับกันในแต่ละวัน นอกจากจะช่วยให้สะดวกใจมากขึ้นเวลาที่เข้าไปคลุกคลีกับกลุ่มคนต่าง ชาติพันธุ์ต่างศาสนา ยังเป็นการย้ำเตือนตัวเองให้ตระหนักถึงความสัมพันธ์อันซับซ้อนของ กลุ่มชาติพันธุ์และศาสนาในค่ายฯ ไปพร้อมๆ กัน ผู้เขียนเห็นว่าวิถีวิทยาชายแดนมีลักษณะ คล้ายกับการเลือกใส่เสื้อของผู้เขียน ซึ่งต้องผ่านกระบวนการเรียนรู้เกี่ยวกับพรมแดนที่ ซ้อนทับอยู่ในพื้นที่เชิงกายภาพของชายแดน อันเป็นชายแดน/พรมแดนทางศาสนา ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ที่ประกอบสร้างเส้นแบ่งระหว่างชุมชนภายในค่ายผู้ลี้ภัย แต่ละชุมชนอาจมี เหตุผลที่เหมือนหรือต่างกันในการเข้ามาอยู่ร่วมกันในพื้นที่แห่งนี้ แต่ส่วนใหญ่จะมีความ เข้าใจค่อนข้างจำกัดเกี่ยวกับภูมิหลังของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์และศาสนา เช่น ชาวกะเหรี่ยง อาจรู้จัก “กะเหรี่ยงมุสลิม” ในฐานะกลุ่มพ่อค้าตั้งแต่สมัยที่เคยอยู่ร่วมกันในรัฐกะเหรี่ยงมา ก่อน แต่เมื่อเข้ามาอยู่ในค่ายฯ ชาวกะเหรี่ยงและมุสลิมอาจไม่ได้มีความสัมพันธ์ทางสังคมที่ แน่นแฟ้นมากนัก การให้ความสำคัญกับพรมแดนระหว่างกลุ่มและการอ้างอิงตัวตนกับ เครือข่ายความสัมพันธ์ภายในกลุ่ม เป็นพื้นฐานของการจัดการพื้นที่ทางสังคมในระดับชีวิต ประจำวันและโดยเฉพาะการรับรู้เส้นทางชีวิต (trajectory) ของชนชายแดนจากต่างถิ่นที่มา ภูมิหลังและเป้าหมายของชีวิต ตลอดจนเงื่อนไขเฉพาะสถานการณ์ ดังจะได้อภิปรายในส่วน ต่อไปนี้

เส้นทางชีวิตของ “กะเหรี่ยงมุสลิม”

การสนทนากับหญิงมุสลิมที่ผู้เขียนได้พบบนรถสองแถวทำให้ได้ทราบว่า เธอเพิ่งเดินทางกลับ มาจากไปลงทะเบียนเพื่อขอย้ายถิ่นไปประเทศที่สาม เธอเล่าถึงความกังวลใจว่า ในเอกสารลง ทะเบียนมีทางเลือกให้เธออ้างอิงตัวตนได้เพียง 2 แบบ คือ “กอญอ” (กะเหรี่ยง) หรือ “กะลา” (มุสลิม)¹ ในขณะที่เธอรู้สึกว่าตัวเองไม่ใช่สมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยง แต่เป็น “กะเหรี่ยง มุสลิม” ซึ่งต่างจากมุสลิมจากภูมิภาคอื่นๆ ของพม่าที่อพยพเข้ามาสู่ค่ายผู้ลี้ภัยในระยะหลัง และมักถูกมองว่าเป็นกลุ่มคนที่ฉวยโอกาสเพื่อเคลื่อนย้ายไปยังประเทศที่สาม เธอและผู้ลี้ภัย

¹ คำว่า “กะลา” เป็นคำเรียกผู้นับถือศาสนาอิสลามที่มีนัยเชิงลบ คล้ายกับการใช้คำเรียกว่า “แขก” ในสังคมไทย.

มุสลิมคนอื่นๆ ที่อพยพมาจากรัฐกะเหรี่ยงจึงต้องการอ้างอิงตัวตนว่าเป็น “กะเหรี่ยงมุสลิม” เพราะสร้างความชอบธรรมที่จะได้เคลื่อนย้ายไปตั้งถิ่นฐานในประเทศที่สาม

มีซา เจ้าของร้านน้ำชาในชุมชนมุสลิมในเมืองแม่สอด ซึ่งอพยพหนีการสู้รบตามภรรยาเข้ามาอยู่ในค่ายผู้ลี้ภัย เป็นอีกคนหนึ่งที่ยามตัวตนว่าเป็น “กะเหรี่ยงมุสลิม” โดยเรียกตัวเองว่าเป็น “เกอญอซู” (กะเหรี่ยงดำ) ตามคำที่ใช้เรียก “กะเหรี่ยงมุสลิม” ในค่ายฯ มีซาเห็นว่าการแสดงตัวว่าเป็น “เกอญอซู” มีนัยสำคัญสำหรับการใช้ชีวิตในค่ายฯ เพราะนั่นหมายถึงเขาสามารถอ้างอิงประสบการณ์ร่วมกับชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ในค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละ เนื่องจากพวกเขาต่างประสบความไม่ยุติธรรมและความรุนแรงจนต้องกลายเป็นผู้ลี้ภัยในห้วงเวลาเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ความเป็น “กะเหรี่ยงมุสลิม” ไม่ได้มีนัยสำคัญสำหรับเครือข่ายความสัมพันธ์ทางการค้าและศาสนากับมุสลิมจากแม่สอด ซึ่งมีบทบาทช่วยให้มีซาสามารถเดินทางไปมาระหว่างค่ายผู้ลี้ภัยแม่หละกับร้านน้ำชาของเขาในเมืองแม่สอดได้ ทำให้เขาไม่รู้สึกรำพันว่าจะต้องแสดงตัวว่าเป็นส่วนหนึ่งของผู้ลี้ภัยชาวกะเหรี่ยงเมื่ออยู่ในบริบทของเมืองแม่สอด

เรื่องเล่าเกี่ยวกับเส้นทางชีวิตของทั้งสองคนแสดงถึงการใช้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อต่อรองกับการควบคุม เพื่อให้สามารถเคลื่อนย้ายข้ามเขตแดนของพื้นที่พิเศษอย่างค่ายผู้ลี้ภัย ความเป็น “กะเหรี่ยงมุสลิม” มีนัยสำคัญในบริบทที่เฉพาะเจาะจง นอกจากจะเป็นการอ้างอิงความทรงจำทางสังคมร่วมกันเพื่อผนวกตัวเองเข้ากับกลุ่มกะเหรี่ยงที่เป็นประชากรส่วนใหญ่ในพื้นที่ค่ายฯ แล้ว ยังเป็นการแยกตัวเองออกจากมุสลิมกลุ่มอื่นๆ เพื่อเป้าหมายในการเคลื่อนย้ายออกจากค่ายฯ ทั้งการเดินทางระยะสั้นๆ เพื่อจุดประสงค์ทางการค้าหรือกิจกรรมทางศาสนา ไปจนถึงความคาดหวังที่จะได้เดินทางไกลไปสู่ประเทศที่สามอย่างถาวร

อย่างไรก็ดี นอกเหนือจากกรณีเฉพาะของ “กะเหรี่ยงมุสลิม” แล้ว ข้อมูลภาคสนามจากโครงการวิจัยว่าด้วยพื้นที่ทางศาสนาและการปรับสร้างอัตลักษณ์ของผู้ย้ายถิ่นในพื้นที่ชายแดนไทย-พม่า (ขวัญชีวัน บัวแดง 2556) ชี้ให้เห็นตรงกันว่า เครือข่ายความสัมพันธ์ทางศาสนามีนัยเชื่อมโยงกับการรับรู้ชายแดนผ่านการผลิตสร้างพื้นที่ทางศาสนา ดังที่องรี เลอแฟบวร์ (Henri Lefebvre) เสนอว่าพื้นที่ถูกผลิตสร้าง จินตนาการ และให้ความหมาย

ทางสังคมผ่านเครือข่ายของผู้กระทำกร (Lefebvre 1991) ท่ามกลางความสัมพันธ์อันซับซ้อนภายในบริบทของค่ายผู้ลี้ภัยและชุมชนชายแดน ผู้ลี้ภัยหลากหลายศาสนาได้ปรับสร้างหรือแสวงหาพื้นที่ทางศาสนาที่เป็นความหวังและเป็นพื้นที่ทางเลือกในการปรับสร้างอัตลักษณ์และจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของพวกเขา ดังที่ ขวัญชีวิตัน บัวแดง ได้ชี้ให้เห็นถึงกระบวนการปรับเปลี่ยนจากความเป็นผู้ย้ายถิ่นชาวกะเหรี่ยงพุทธมาเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทางศาสนา (ขวัญชีวิตัน บัวแดง 2555) และอเล็กซานเดอร์ ฮอร์สทมันน์ (Alexander Horstmann) พบว่าการปรับตัวของเครือข่ายเผยแพร่คริสต์ศาสนาให้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนท้องถิ่น ทำให้ค่ายผู้ลี้ภัยในพื้นที่ชายแดนกลายเป็นศูนย์กลางของขบวนการเผยแพร่ศาสนาข้ามชายแดนไทย-พม่า (Horstmann 2012)

ขณะเดียวกัน เส้นทางชีวิตของมุสลิมและชุมชนชายแดนต่างๆ รวมทั้งผู้เขียนในฐานะนักวิจัยชายแดนที่ต้องเดินทางเข้า-ออกค่ายผู้ลี้ภัยอยู่บ่อยครั้ง ก็ไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าในท่ามกลางพลวัตของความสัมพันธ์ที่ขับเคลื่อนด้วยการอ้างอิงตัวตนกับเครือข่ายทางชาติพันธุ์และศาสนา ก็ยังอยู่ภายใต้เงื่อนไขของกระบวนการต่อรองกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในการจัดการชายแดน ในช่วงที่ผู้เขียนเริ่มทำงานเป็นอาสาสมัครสอนภาษาภายในค่ายฯ และมีเอกสารรับรองให้สามารถเดินทางเข้าออกพื้นที่ค่ายฯ อย่างเป็นทางการแล้ว มีอยู่ครั้งหนึ่งที่ผู้เขียนมีเหตุจำเป็นต้องออกจากค่ายฯ ไปเข้าเมืองแม่สอด ผู้เขียนเข้าใจว่าสามารถเดินออกไปรอรถสองแถวที่ฝั่งตรงข้ามประตูค่ายฯ ได้เลย แต่กลับพบว่าทหารอาสาคนไทยที่เป็นผู้ควบคุมทางเข้า-ออกจะกำกับให้ทุกคนยืนเรียงแถวรออยู่ภายในรั้วค่ายฯ จนกว่ารถสองแถวจะมาถึง หน้าที่ของทหารอาสาจึงไม่ใช่เพียงตรวจสอบสิทธิในการเดินทาง แต่ยังต้องการแสดงให้เห็นว่าค่ายผู้ลี้ภัยเป็นพื้นที่เฉพาะซึ่งอยู่ภายใต้อำนาจควบคุมของรัฐอยู่นั่นเอง การรับรู้ถึงพรมแดนที่มีระดับต่างๆ ดังกล่าวจึงเกิดขึ้นในฐานะที่เป็น “ปฏิบัติการ” (practice) ที่ผลิตความสัมพันธ์ทางสังคมและสร้างวัฒนธรรมขึ้นมาในพื้นที่ชายแดน โดยเฉพาะและไม่ได้มีกฎเกณฑ์ตายตัว ผ่านการตีความจากลักษณะและตัวแสดงในบริบทเฉพาะของพื้นที่ชายแดนไทย-พม่า (Su-Ann 2016, 3) และนำมาสู่การรับรู้ของชนชายแดนที่แตกต่างในแต่ละสถานการณ์ของทั้งกลุ่มชาติพันธุ์ หน่วยงานรัฐ องค์กรช่วยเหลือ นายทุน หรือแม้แต่แก่นักวิจัยที่ถือเป็นตัวแสดงหนึ่งในพื้นที่ชายแดน

ในส่วนต่อไปของบทความ ผู้เขียนจะได้อภิปรายเชื่อมโยงการอ้างอิงตัวตนกับเครือข่ายและพื้นที่ทางชาติพันธุ์ ศาสนา ตลอดจนขบวนการเคลื่อนไหวต่างๆ ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของประสบการณ์การย้ายถิ่นของคนหลากหลายกลุ่ม ว่าสะท้อนให้เห็นศักยภาพความเป็นผู้กระทำการของกลุ่มคนที่สังคมมองว่าเป็น “คนชายชอบ” ในการต่อรองกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในปริบทชายแดนอย่างไร

การต่อรองบนพรมแดน

พรมแดนในค่ายผู้ลี้ภัยไม่ได้ทำหน้าที่สร้างความรู้สึกแบ่งแยกให้คนกลุ่มต่างๆ เสมอไป ในบางสถานการณ์ ความสัมพันธ์ของคนในพื้นที่ชายแดนมักจะคร่อมข้ามพรมแดนรัฐชาติ ศาสนา และชาติพันธุ์อยู่เสมอ ในงานศึกษาตลาดชายแดน (สมัคร กอเข้ม 2553) ผู้เขียนเลือกใช้วิธีเก็บข้อมูลด้วย “การเดินตลาด” พร้อมกับสังเกตการณ์และสัมภาษณ์ผู้จำหน่ายสินค้ากลุ่มต่างๆ ซึ่งได้ช่วยสร้างการรับรู้เกี่ยวกับชายแดนและทำให้ผู้เขียนเห็นภาพของตลาดในฐานะที่เป็น “พื้นที่พบปะ” (markets as spaces of contact) และปฏิสัมพันธ์ทางสังคม (Pottie-Sherman 2011) มากกว่าเพียงแค่การเป็นพื้นที่ของการแลกเปลี่ยนสินค้า และพบว่าเครือข่ายทางศาสนาเป็นฐานเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างพ่อค้ามุสลิมพม่าในค่ายผู้ลี้ภัยกับพ่อค้ามุสลิมไทยผ่านการยึดโยงกับอุดมการณ์ “ความเป็นพี่น้องมุสลิม” (Muslim brotherhood) แต่ในขณะเดียวกัน การรับรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างเครือข่ายต่างๆ ในค่ายผู้ลี้ภัย ก็ได้ช่วยเปิดมุมมองในการพิจารณาที่ตระหนักถึงการเมืองเชิงชาติพันธุ์ภายในเครือข่ายทางศาสนา ปฏิสัมพันธ์ข้ามเครือข่ายทางศาสนา ตลอดจนความเชื่อมโยงกับปริบทของความสัมพันธ์อื่นๆ ดังที่ผู้เขียนจะกล่าวต่อไปในกรณีของเครือข่ายการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม ปฏิสัมพันธ์ข้ามพรมแดนศาสนาและชาติพันธุ์ในการฉลองวันฮีดของชาวมุสลิมพม่า และการเลือกใช้บัตรและเอกสารต่างๆ ในการเดินทางข้ามชายแดน

“ความเป็นพี่น้อง” และ “ความเป็นอื่น” ของมุสลิม

เครือข่ายศาสนาของมุสลิมในพื้นที่ศูนย์พักพิงชั่วคราวแม่หละเตบโตมาพร้อมๆ กับชุมชนมุสลิมที่อพยพมาจากภาคกลางและภาคตะวันตกของพม่า ขณะเดียวกัน ก็อยู่ในบริบทของ

สังคมชายแดนที่มีความหลากหลายทางศาสนาและชาติพันธุ์อย่างแม่สอด เฉพาะชุมชนมุสลิมในเขตอำเภอแม่สอดก็ประกอบไปด้วยทั้งมุสลิมคนเมือง มุสลิมพม่า มุสลิมเชื้อสายบังคลาเทศ มุสลิมเชื้อสายปาทาน กะเหรี่ยงมุสลิม มุสลิมโรฮิงญา เป็นต้น โดยมีการแบ่งแยกเขตพื้นที่อยู่อาศัยอย่างชัดเจน “ชุมชนมุสลิมเดิม” เป็นชุมชนมุสลิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยมาแต่เดิมและตั้งบ้านเรือนอยู่ในย่านการค้าของเมือง ในขณะที่มุสลิมพม่าจำนวนมากที่ย้ายเข้ามาภายหลังจะอาศัยอยู่ในเขตรอบนอก (จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง 2543, 70) ความหนาแน่นของประชากรมุสลิมในแม่สอดเป็นพื้นฐานสำคัญของขบวนการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม กลุ่มดะวะห์ (Dawah) ในชุมชนมุสลิมแม่สอดซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่มัสยิดนูจูลิสลามมีบทบาทสำคัญในประเทศไทยมานานกว่า 80-90 ปี (Kuncoro 2016) และกำลังมีบทบาทมากขึ้นในการเชื่อมโยงเครือข่ายของมุสลิมพม่า ทั้งกลุ่มที่มาเป็นแรงงานในแม่สอด ชุมชนมุสลิมชายแดน และเครือข่ายเผยแพร่ศาสนาของมุสลิมพม่าในค่ายผู้ลี้ภัย

มุสลิมจากภาคอื่นๆ ของพม่าจำนวนมากตัดสินใจย้ายเข้ามาอยู่ในค่ายแม่หละเพื่อแสวงหาทางเลือกที่ดีขึ้นให้กับตนเองและครอบครัว โดยหลายคนเริ่มต้นจากเครือข่ายทางศาสนา เช่น อาศัยเครือข่ายทางศาสนาช่วยส่งเสริมความสัมพันธ์ที่ดีกับมุสลิมในเมืองแม่สอด และอีกหนึ่งในช่องทางที่สำคัญคือการเข้าร่วมดะวะห์ ครูดะวะห์บางส่วนจะช่วยสอนหนังสือในค่ายผู้ลี้ภัย แต่ขณะเดียวกันก็มีหน้าที่หลักในการเผยแพร่ศาสนาตามชุมชนชายแดนทั้งภายในประเทศและ “ออกไปดะวะห์” ในประเทศใกล้เคียง 3 ประเทศหลักๆ คือ อินเดีย บังคลาเทศ และปากีสถาน (India-Bangladesh-Pakistan หรือที่เรียกสั้นๆ ว่า IBP) หรือบางครั้งก็มีโอกาสได้เดินทางออกจากค่ายฯ เพื่อไปร่วมประชุมกับกลุ่มดะวะห์ในเมืองแม่สอดโดยการรับรองจากคณะกรรมการอิสลามจังหวัดตาก จนเป็นที่รู้จักกันในชื่อ “โยรชายแดน” (สมัคร กอชัย 2555) การเดินทางในฐานะส่วนหนึ่งของเครือข่ายดะวะห์เป็นการเปิดโอกาสให้มุสลิมในค่ายฯ ได้เรียนรู้เกี่ยวกับชุมชนต่างๆ เพื่อแสวงหาโอกาสในการเคลื่อนย้ายไปเป็นแรงงานหรือเพื่อย้ายถิ่นฐานไปยังพื้นที่อื่นๆ ต่อไป

อย่างไรก็ดี ถึงแม้เครือข่ายของกลุ่มดะวะห์จะเป็นตัวอย่างของเครือข่ายทางศาสนาที่ข้ามพ้นความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างมุสลิมไทยกับมุสลิมพม่า ในทางตรงกันข้ามกรณีของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ตกเป็นที่จับตามองของรัฐอย่างมุสลิมโรฮิงญา อาจกล่าวได้ว่ามี

สถานภาพที่ค่อนข้างโดดเดี่ยวจากเครือข่ายมุสลิมชายแดนและในค่ายผู้ลี้ภัย ในระหว่าง การเก็บข้อมูลภาคสนามช่วง พ.ศ. 2552 ผู้เขียนได้รับการบอกเล่าจากมุสลิมพม่าในพื้นที่ แม่สอดถึงความภูมิใจว่าพวกเขาสามารถจับชาวโรฮิงญาที่ “ซุกซ่อน” อยู่ในแม่สอด พร้อม กับแจ้งให้เจ้าหน้าที่รัฐและทหารดำเนินการส่งคนเหล่านั้นกลับประเทศ ในแง่ดี ความ ได้ว่าพวกเขาพยายามทำหน้าที่ในฐานะพลเมืองที่ดีในการให้ความร่วมมือกับรัฐไทย โดย การมองข้าม “ความเป็นอื่น” ของตัวเอง (ทั้งความเป็นมุสลิมและการมีเชื้อสายพม่า) และ หยิบยื่น “ความเป็นอื่น” ให้กับคนร่วมศาสนาไปพร้อมกัน

เครือข่ายทางศาสนาของมุสลิมพม่าและไทยในชุมชนชายแดนในแง่หนึ่งจึงมีบทบาท สำคัญในการสร้างพื้นที่และโอกาสในการเคลื่อนย้ายให้กับมุสลิมบางกลุ่ม จนดูเหมือนว่า เครือข่ายทางศาสนาได้สลายพรมแดนของรัฐชาติและชาติพันธุ์ให้พม่าเลื่อนไป แต่ในอีก แ่งหนึ่งนั้น หากตัวตนเชิงชาติพันธุ์นั้นไม่เป็นที่พึงประสงค์ของรัฐ พรมแดนทางศาสนาก็อาจ กลายเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเบียดขับและสร้างเส้นแบ่งตนเองออกจาก “ความเป็น อื่น” เชิงชาติพันธุ์ได้เช่นกัน

วันอีดีใหญ่: พรมแดนที่ได้รับการยกเว้น

แม้พื้นที่ภายในค่ายจะมีพรมแดนทั้งในเชิงกายภาพของการแบ่งเขตที่อยู่อาศัย และในเชิง วัฒนธรรมตามพรมแดนของชุมชนทางศาสนาและชาติพันธุ์ดังที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงก่อนหน้านี้ แต่ก็มีบางช่วงเวลาที่ยกเว้นพรมแดนนี้ดูจะพม่าเลื่อนไป ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือช่วงเวลาของพิธีกรรม ทางศาสนาที่เน้นคุณค่าของ “การให้” อย่างวัน “อีดีใหญ่” หรือ *อีดีลัจฉะ* ซึ่งเป็นวันที่ชุมชน มุสลิมในค่ายฯ จะมารวมตัวกันที่มัสยิดและตามบ้านเรือนของญาติพี่น้อง และมีการเชือด วัวพลีทานอันถือเป็นการทำทานให้คนยากจนตามหลักอิสลาม ชาวกะเหรี่ยงจึงมักรู้จักวันดัง กล่าวในฐานะ “วันอีดีเนื้อ” ซึ่งต่างจากธรรมเนียมมุสลิมในกลุ่ม ที่พวกเขาเรียกว่าเป็น “วัน อีดีขนม” ผู้เขียนได้มีโอกาสอยู่ในค่ายผู้ลี้ภัยในวันอีดีใหญ่หรือวันอีดีเนื้อ ในเดือนพฤศจิกายน ปี 2552 และพบว่าการทำทานตามหลักศาสนาในวันดังกล่าวทำให้พรมแดนที่แบ่งแยกผู้ลี้ภัย ตามกลุ่มศาสนาและชาติพันธุ์ได้รับการผ่อนปรนยกเว้น นับเป็นวันที่มุสลิมกับชาวกะเหรี่ยง ภายในค่ายฯ มีปฏิสัมพันธ์เข้มข้นเป็นพิเศษ

ในวันอีตใหญ่ ย่านตลาดกลางภายในค่ายฯ จะไม่คึกคักเหมือนในช่วงเวลาอื่นๆ เพราะร้านค้าของมุสลิมต่างปิดเพื่อทำการเฉลิมฉลอง ชาวกะเหรี่ยงที่ปกติเป็นลูกค้าของร้านค้ามุสลิมในตลาดจะไปรวมกันตามหน้ามัสยิดในเขตต่างๆ เพื่อรอรับ “เนื้อกูรบ้าน” หรือเนื้อวัวที่มุสลิมเชือดเพื่อพลีทาน ในเขตที่ผู้เขียนอาศัยอยู่นั้นมีการเชือดวัวพลีทานกว่าสิบห้าตัว และถ้ารวมทุกเขตในค่ายจะมีวัวสำหรับเชือดพลีทานประมาณหนึ่งร้อยตัว โดยส่วนหนึ่งเป็นวัวที่ซื้อด้วยเงินบริจาคจากญาติพี่น้องมุสลิมที่ได้ย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในสหรัฐอเมริกา ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงที่มีความคุ้นเคยกับมุสลิมบางครอบครัว พวกเขาจะไปเคาะประตูร้านค้าหรือบ้านของเพื่อนมุสลิมเพื่อรับเนื้อกูรบ้านซึ่งจะกลายเป็นอาหารของครอบครัวชาวกะเหรี่ยงในมือต่อไป

ในช่วงบ่ายของวันอีต ครอบครัวมุสลิมจะปรุงอาหารด้วยเนื้อกูรบ้านไว้ต้อนรับญาติพี่น้องและมิตรสหายโดยไม่จำกัดศาสนาและชาติพันธุ์ บาทหลวงและเพื่อนในหอพักนักเรียนคริสเตียนที่ผู้เขียนอาศัยอยู่ได้รับประทานเนื้อกูรบ้านจากเพื่อนมุสลิมเป็นอาหารเย็นในวันนั้น หรือแม้แต่มุสลิมที่ยังไม่ได้การรับรองสถานะอย่างเป็นทางการภายในค่ายฯ อย่างมุสลิมโรฮิงญา ผู้เขียนได้พบมุสลิมโรฮิงญาครอบครัวหนึ่งซึ่งเพิ่งเข้ามาอาศัยอยู่ในค่ายได้ไม่นาน ได้รับมอบเนื้อกูรบ้านมาประกอบอาหารในวันนั้นด้วย แม้พวกเขาจะถูกมองว่าแตกต่างจากมุสลิมพม่าทั้งในแง่ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แต่ความแตกต่างดังกล่าวดูเหมือนจะได้รับการยกเว้นในสายตาและการรับรู้ของครอบครัวมุสลิมในพื้นที่ค่ายผู้ลี้ภัย ทำให้พวกเขา รู้สึกว่าค่ายผู้ลี้ภัยเป็นพื้นที่ที่ปลอดภัยที่สุด (ดูเพิ่มเติมใน คุณวุฒิ บุญฤกษ์ 2558)

อาจกล่าวได้ว่า พรหมแดนทางศาสนาและชาติพันธุ์ถูกทำให้พร่าเลือนผ่านการแลกเปลี่ยนวัตถุดิบประกอบอาหารในวันสำคัญทางศาสนาอย่างวันอีตใหญ่ ขณะเดียวกัน หากพิจารณาเชื่อมโยงกับบริบทของค่ายผู้ลี้ภัย ก็จะพบว่าค่ายฯ อาจไม่ใช่เพียง “พื้นที่ยกเว้น” ในสายตาของรัฐเท่านั้น หากแต่ยังเป็น “พรหมแดนยกเว้น” ที่ซึ่งความแตกต่างทางศาสนาและชาติพันธุ์ได้รับการจัดการอย่างอะลุ่มอล่วยและเอื้อเพื่อต่อกันอีกด้วย

พรมแดนที่ต้องต่อรอง

ในช่วงที่ทำการวิจัยภาคสนาม ผู้เขียนต้องเดินทางด้วยรถโดยสารสองแถวระหว่างเมืองแม่สอดกับค่ายผู้ลี้ภัยอยู่บ่อยๆ และด้วยความที่แม่สอดเป็นเมืองศูนย์กลางการค้าในพื้นที่ นอกจากเส้นทางจากแม่สอดมายังค่ายฯ แล้ว ยังมีรถสองแถววิ่งไปชุมชนชายแดนต่างอำเภอ เช่น อำเภอพบพระ อำเภอท่าสองยาง อำเภออุ้มผาง ซึ่งเป็นที่ตั้งของค่ายผู้ลี้ภัยชายแดนไทย-พม่าเช่นกัน ผู้เขียนพบว่าตลอดเส้นทางรถสองแถวจะมีจุดตรวจอยู่เกือบจะทุกๆ สิบกิโลเมตร และมีมากขึ้นเมื่อใกล้ถึงพื้นที่ค่ายผู้ลี้ภัย ผู้โดยสารที่เป็นทั้งชาวกะเหรี่ยง มุสลิม และกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ จึงต้องคอยเตรียมบัตรและเอกสารต่างๆ ไว้แสดงต่อเจ้าหน้าที่ตามจุดตรวจ บ่อยครั้งที่ผู้โดยสารต้องลงจากรถไป “เจรจา” กับเจ้าหน้าที่ โดยหลายคนบอกว่าพวกเขาต้องลงไปจ่ายเงินค่าผ่านทางให้กับเจ้าหน้าที่ของรัฐ เรื่องราวเกี่ยวกับบัตรและเอกสารเป็นส่วนหนึ่งของบทสนทนาในชีวิตประจำวันของผู้ลี้ภัย เช่น บางคนเล่าให้เพื่อนๆ ฟังว่าวันนี้โดนตรวจบัตรอะไร ที่ไหน บางคนเล่าว่าตัวเองต้องจ่ายค่าปรับเป็นรายเดือนให้ตำรวจเพื่อแลกกับใบขับขี่เล็กๆ ที่ตำรวจในพื้นที่ทำขึ้นเป็นการเฉพาะ หรือบางคนเล่าว่าเวลาเดินทางกลับพม่า ต้องคอยเตรียมบัตรและเอกสารต่างๆ เอาไว้หลายใบ เพราะจุดตรวจแต่ละแห่งนั้นมักเรียกดูเอกสารที่ไม่เหมือนกันเลย

บัตรและเอกสารเหล่านี้เป็นหนึ่งในหัวใจสำคัญของการรับรู้เกี่ยวกับชายแดน สำหรับเจ้าหน้าที่รัฐ บัตรและเอกสารเป็นกลไกหนึ่งในการดำรงไว้ซึ่งความเป็นชายแดน ดังที่ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ได้ชี้ให้เห็นถึงอำนาจของบัตรในฐานะประดิษฐกรรมที่รัฐไทยใช้เพื่อการจัดประเภทคนกลุ่มต่างๆ ในช่วงเวลาและพื้นที่ที่ที่แตกต่างกัน (Laungaramsri 2015) ขณะเดียวกัน สำหรับชุมชนชายแดนและโดยเฉพาะผู้ลี้ภัยในกรณีศึกษาของผู้เขียน บัตรและเอกสารต่างๆ เป็นส่วนหนึ่งประสบการณ์และการจัดความสัมพันธ์ที่หลากหลาย และในหลายๆ ครั้ง การ “เจรจา” กับเจ้าหน้าที่ ก็สะท้อนถึงความสัมพันธ์ที่ไม่เคยคงที่และพรมแดนที่ต่อรองกันไปมาระหว่างรัฐไทยกับกลุ่มชาติพันธุ์ แม้ว่าจะอยู่บนฐานของอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันก็ตาม

การใช้บัตรและเอกสารต่างๆ แสดงให้เห็นนัยทางการเมืองของการรับรู้ถึงตัวตนของผู้ลี้ภัยในพื้นที่ชายแดน ขณะเดียวกันก็เป็นยุทธวิธีที่พวกเขาใช้ต่อรองในระดับชีวิตประจำวันกับพรมแดนหลากหลายรูปแบบที่ปฏิบัติการอยู่บนพื้นที่ชายแดน ผู้ลี้ภัยเลือกใช้บัตร

ต่างๆ กันตามสถานภาพและบริบทเฉพาะของจุดตรวจในพื้นที่ชายแดน เช่น นักเรียน ในค่ายผู้ลี้ภัยจะเลือกใช้อเอกสารรับรองโดยปลัดอำเภอมากกว่าบัตรรับรองสถานะผู้ลี้ภัย ขององค์การสหประชาชาติ เพราะเอกสารที่ออกให้โดยหน่วยงานของรัฐไทยจะใช้เดินทาง ผ่านไปอำเภอต่างๆ ในเขตชายแดนฝั่งไทยได้สะดวกกว่า หรือในกรณีของครูชาวกะเหรี่ยงที่ ทำงานในแม่สอด เนื่องจากจากความไม่แน่นอนของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยกับองค์กร ทางการเมืองของกะเหรี่ยง พวกเขาจะเลือกใช้บัตรครูที่ออกโดยศูนย์การศึกษาเขตในพื้นที่ มากกว่าบัตรประจำตัวที่ออกโดยสหภาพแห่งชาติกะเหรี่ยง (Karen Nation Union: KNU) สำหรับคนที่ไม่มียบัตรอะไรเลย หลายคนพูดติดตลกว่า แม้เขาไม่มีบัตรเหมือนคนอื่น แต่เขามี “king card” ซึ่งผู้เขียนมาทราบภายหลังว่าหมายถึงอะไร หลังจากได้สังเกตเห็นหญิง วัยกลางคนที่นั่งรถสองแถวมาพร้อมกันพบนบัตรใบละหนึ่งร้อยบาทเป็นชิ้นเล็กๆ เตรียมไว้ สำหรับใช้ในกรณีที่ต้องต่อรองกับการตรวจตราของเจ้าหน้าที่รัฐ จากการรับรู้ชายแดนผ่าน ประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน เธอจึงเตรียม “king card” ตามจำนวนที่ประเมินแล้วว่า เพียงพอกับจำนวนของจุดตรวจหรือพรมแดนที่รัฐสร้างขึ้นมายับยั้งระหว่างทางจากแม่สอด ไปแม่หละนั่นเอง

จากที่เสนอมาข้างต้น ผู้เขียนพบว่าพรมแดนนั้นนอกจากจะเป็นเรื่องของอำนาจ ควบคุมชายแดนโดยรัฐแล้ว ยังเป็นเรื่องของการรับรู้และการต่อรองในระดับชีวิตประจำวัน พรมแดนนั้นซ้อนทับกัน ถูกทำให้พร่าเลือนและเด่นชัด และสามารถต่อรองได้ พรมแดน นั้นในบางครั้งก็ผูกติดกับสถานะพลเมือง แต่ในบางครั้งก็เชื่อมโยงกับความเป็นชาติพันธุ์ อุดมการณ์ทางศาสนา ผู้ลี้ภัยในพื้นที่ชายแดนต่างอาศัยเครือข่ายความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ และศาสนา เพื่อต่อรองและจัดการความสัมพันธ์ทั้งกับการจัดการค่ายผู้ลี้ภัย กับอำนาจควบคุม ของรัฐ และกับผู้คนที่ได้มาพบปะกันในชุมชนชายแดน ประสบการณ์ในสนามวิจัยผ่านการ ทำความเข้าใจ “การรับรู้ความเป็นชายแดน” ของผู้คนที่หลากหลายได้เปิดพรมแดนความ รู้ใหม่ๆ ให้กับผู้เขียนอย่างมีนัยสำคัญ การรับรู้ความเป็นชายแดนได้ชี้ให้เห็นว่า แม้ในหลาย กรณีชายแดนจะเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงและจับต้องได้ แต่ในอีกแง่หนึ่ง ชายแดนก็เป็นสิ่งสมมติ และไม่มีนิยามขอบเขตที่ตายตัว เราจะสามารถเข้าใจและจัดการความสัมพันธ์กับชายแดน ประเภทหลังนี้ได้ ก็ต้องอาศัยประสบการณ์และการรับรู้จากการดำรงชีวิตในบริบทด้วยตัวเอง นั้นเอง

unสรุป

ในบทความนี้ ผู้เขียนได้อภิปรายเกี่ยวกับกระบวนการรับรู้ความเป็นชายเด่นที่แตกต่างกันผ่านปฏิสัมพันธ์ของตัวแสดงต่างๆ ทั้งในค่ายผู้ลี้ภัยและการเชื่อมโยงประสบการณ์และเครือข่ายทางชาติพันธุ์และศาสนากับชุมชนที่อยู่รอบๆ ผู้เขียนได้ทำความเข้าใจการดำรงอยู่ของพรมแดนไม่เพียงแต่บนพื้นที่ทางกายภาพ หากรวมถึงในฐานะปริบทของการรับรู้ที่มีความซับซ้อนมีพลวัต ผู้เขียนเสนอว่าพรมแดนของการรับรู้ดังกล่าวนี้บางครั้งเข้มงวดยืดหยุ่น พร่าเลือน หรือถูกทำให้สลายไปในบางสถานการณ์ พรมแดนการรับรู้จึงทับซ้อนไปด้วยเงื่อนไขต่างๆ มากมาย และดำรงอยู่ในลักษณะที่มากกว่าการเป็นเส้นแบ่งกันสิ่งหนึ่งจากสิ่งหนึ่งแต่เพียงอย่างเดียว

การรับรู้ชายเด่นดังกล่าวนี้สัมพันธ์อย่างยิ่งกับประเด็นเรื่องประสบการณ์ และการสร้างตัวตนของผู้คนในพื้นที่ที่เลื่อนไหลอย่างพื้นที่ชายแดน สำหรับนักวิจัยแล้ว การทำงานภาคสนามมักหลีกเลี่ยงไม่พ้นการเผชิญหน้ากับการรับรู้ ความเข้าใจ และการให้ความหมายของสิ่งต่างๆ ที่แตกต่างออกไป ภูมิหลังและประสบการณ์ที่แตกต่างกันระหว่างนักวิจัยกับผู้คนที่เขาทำงานด้วยนั้น บ่อยครั้งก็สร้างพรมแดนของการรับรู้และการอธิบายปรากฏการณ์อยู่บนฐานความรู้ที่จำกัด การเปิดพื้นที่พรมแดนความเข้าใจใหม่ๆ เกี่ยวกับผู้คนที่ชีวิตทาบบอยู่บนความซับซ้อนของพรมแดนนั้น จึงต้องอาศัยวิถีวิทยาที่เข้าถึงวิธีการมองโลกของผู้คนเหล่านั้นด้วย การเรียนรู้ผู้อื่นจากการทำความเข้าใจการรับรู้ของพวกเขาจะช่วยลดอคติทางศาสนา ชาติพันธุ์ และทำให้ความเป็นชายชอบของพวกเขาหันกลับมาอยู่ที่ศูนย์กลางของการศึกษาอีกครั้ง

รายการอ้างอิง

เอกสารภาษาไทย

- ขวัญชีวัน บัวแดง. 2551. “พัฒนาการความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ในพื้นที่พรมแดนแม่ฮ่องสอน-พม่า.” ใน *อำนาจ พื้นที่ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของชาติในสังคมไทย*, บรรณาธิการโดย ยศ สันตสมบัติ และคณะ. เอกสารทางวิชาการลำดับที่ 68 กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ขวัญชีวัน บัวแดง. 2555ก. “บทบรรณาธิการ.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 24 (1-2): 7-15.
- ขวัญชีวัน บัวแดง. 2555ข. “พระสงฆ์และชุมชนพุทธศาสนาข้ามแดนไทย-พม่า: พื้นที่ศาสนาและอธิปไตย.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 24 (1-2): 287-314.
- ขวัญชีวัน บัวแดง. 2556. “พื้นที่ทางศาสนาและการปรับสร้างอัตลักษณ์ของผู้ย้ายถิ่นในพื้นที่ชายแดน ไทย-พม่า.” รายงานวิจัย ชุดโครงการ “สายธารความรู้อายัดแดนไทย-พม่า หลากชีวิตผู้คน หลากมิติทุน-วัฒนธรรม.” สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- คุณวุฒิ บุญฤกษ์. 2558. “ผู้พลัดถิ่นชาวโรฮิงญา: ภาพที่ ‘ซุกซ่อน’ ในชุมชนมุสลิมชายแดนไทย-พม่า.” *วารสารธรรมศาสตร์* 35(1): 1-26.
- จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง. 2543. “ชุมชนมุสลิมในเมืองตลาดชายแดนไทย-พม่า: สัมพันธภาพระหว่างพหุสังคม วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจและการธำรงชาติพันธุ์.” วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บรรณาธิการ). 2546. *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ภัทรดา ฤทธิ์แดง. 2557. “วิทยาลัยพระคริสตธรรมกะเหรี่ยงและประสบการณ์ของเยาวชนในค่ายผู้ลี้ภัยบริเวณพรมแดนไทย-พม่า.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ยศ สันตสมบัติ และคณะผู้วิจัย. 2555. *ชนชายแดนกับการก้าวข้ามพรมแดน*. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- สมัคร์ กอเซ็ม. 2553. “ปฏิภาณภาวะของพรมแดนชาติพันธุ์และรัฐชาติในตลาดเมืองชายแดนแม่สอด.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 22(2): 11-51.
- สมัคร์ กอเซ็ม. 2556. “โยรชายแดน: พื้นที่และขบวนการทางศาสนา การปรับสร้างอัตลักษณ์ของผู้ย้ายถิ่นมุสลิมบริเวณพรมแดนไทย-พม่า.” *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*. 24(1-2):: 317-348.
- สมัคร์ กอเซ็ม. 2558. “สลามแบมือ: แรงงานพม่ากับสภาวะชายขอบในชุมชนมุสลิม.” *เอเชียปริทัศน์*. 36(2): 27-52.
- สุริยา สมุทคุปดี และ พัฒนา กิติอาษา. 2542. “คนชายขอบ: ชีวิตและชุมชนของคนงานไทยในญี่ปุ่น.” ใน *มานุษยวิทยากับโลกาภิวัตน์: รวมบทความ*, บรรณาธิการโดย สุริยา สมุทคุปดี และ พัฒนา กิติอาษา, 13-66. นครราชสีมา: มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.

เอกสารภาษาอังกฤษ

- Aung, Soe Lin. 2012. Notes on the Practice of Everyday Politics: Rereading the labour of self-protection among migrant communities on the Thai-Burma border.” *Social Sciences Journal, Chiang Mai University* 24(1-2): 63-114.
- Balçaitè, Indrè. 2014. “The Inaccessible Phlong: Religious, linguistic and socio-economic hurdles for an outsider.” *The SOAS Journal of Postgraduate Research* 6: 99-115.
- Falla, Jonathan. 2006. *True Love and Bartholomew: Rebels on the Burmese border*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997. “Beyond Culture: Space, identity, and the politics of difference.” In *Culture, Power, Place: Explorations in critical Anthropology*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson. Durham: Duke University Press.
- Horstmann, Alexander. 2012. “Mediating the Suffering of Karen Refugees and the Representation of their Rights.” *Social Sciences Journal, Chiang Mai University* 24(1-2): 243-284.

- Horstmann, Alexander and Reed L. Wadley (eds.). 2006. *Centering the Margin: Center and periphery in Southeast Asian borderland*. New York: Berghahn.
- Karen Human Rights Group. 1998. *Wholesale Destruction*. Chiang Mai: Nopburee Press.
- Kuncoro, Wahyu. 2016. "Musjid Nurul Islam: Social networking in a religious space." In *Border Twists, Burma Trajectories*, edited by Samak Kosem, 249-279. Chiang Mai: Center for ASEAN Studies.
- Lefebvre, Henri. 1991 (1974). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Mezzadra, Sandro and Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- O'Leary, Anna Ochoa, Colin M. Deeds and Scott Whiteford. 2013. *Uncharted Terrains: New directions in border research methodology, ethics, and practice*. Tucson: University of Arizona Press.
- Rangkla, Prasert. 2012. "Karen Refugees' Self-Settlement: Refuge in local administration and contingent relations." *Social Sciences Journal. Chiang Mai University* (24)1-2: 159-195.
- Su-Ann, Oh (ed.). 2016. *Myanmar's Mountain and Maritime Borderscapes: Local practices, boundary-making and figured worlds*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
- Tangseefa, Decha. 2003. "Imperceptible Naked-lives and Atrocities: Forcibly displaced peoples and the Thai-Burmese in-between spaces." PhD Diss., University of Hawai'i at Manoa.
- Tangseefa, Decha. 2006. "Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly displaced Karens and the Thai-Burmese in-Between Spaces." *Alternatives* 31: 405-429.
- Tangseefa, Decha. 2007. "'Temporary Shelter Areas' and the Paradox of Perceptibility: Imperceptible naked-Karens in the Thai-Burmese border zones." In *Borderscapes: Hidden geographies and politics at territory's edge*, edited by Prem Kumar Rajaram and Carl Grundy-Warr, 231-262. London and Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tsing, Anna L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an out-of-the-way place*. New Jersey: Princeton University Press.

เอกสารออนไลน์

Laungaramsri, Pinkaew. 2015. "(Re)Crafting Citizenship: Cards, colors, and the politics of identification in Thailand." HYI Working Paper Series: Harvard-Yenching Institute. Accessed 17 June 2016. <https://www.harvard-yenching.org/features/hyi-working-paper-series-pinkaew-laungaramsri>.

Pottie-Sherman, Yolande. 2011. "Markets and Diversity: An overview." MMG Working Paper 11-03. Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity. Accessed 17 June 2016. http://www.mmg.mpg.de/fileadmin/user_upload/documents/wp/WP_11-03_Pottie-Sherman_Markets-and-Diversity.pdf

Thailand Burma Border Consortium. 2010. 3 Sides to Every Story: A profile of muslim communities in the refugee camps on the Thailand Burma border. Tak: Thailand Burma border consortium. <http://www.theborderconsortium.org/media/10687/2010-09-muslim-profile-english-1-.rar>.

The Border Consortium. 2014. Programme Report. July-December 2014. Bangkok: The Border Consortium <http://www.theborderconsortium.org/media/57568/2014-6-Mth-Rpt-Jul-Dec.pdf>.

Zeveleva, Olga. 2016. "Symbolic Borders in Detention Spaces: Inside a German Refugee Camp." Border Criminologies Blog. <https://www.law.ox.ac.uk/research-subject-groups/centre-criminology/centreborder-criminologies/blog/2016/03/symbolic-borders>. Accessed 20 March 2016.