

移工社群的母國文化鏈結： 以印尼移工舞團在臺運作探問*

詹婉如**

投稿日期：2025 年 3 月 5 日；接受刊登日期：2025 年 10 月 29 日。

* 本文改寫自作者之博士論文《舞衣、球鞋與手機：東南亞移工在臺文化實踐及傳播策略》部分章節。作者由衷感謝所有研究參與者無私分享寶貴經驗，對本研究貢獻良多。亦感謝指導教授劉昌德老師及四位口試委員在論文撰寫期間的悉心指引，以及《新聞學研究》三位匿名審查人與編委會提供的專業修改意見，使本文更臻完善。

** 詹婉如為國立政治大學傳播學院博士，e-mail: chan107463504@gmail.com。

本文引述格式：

詹婉如（2026）。〈移工社群的母國文化鏈結：以印尼移工舞團在臺運作探問〉，《新聞學研究》，167，59-122。https://doi.org/10.30386/MCR.202604.0007

《摘要》

本研究關注移工文化參與之主體性及能動性，側重其與母國文化鏈結，分析文化實踐對移工之意涵，希冀社會理解移工群體的多元樣貌。本文著重觀察網路如何促使移工至線下凝聚「群體」，進而於異鄉推展母國文化活動的過程及圖像。研究以在臺移工組成的印尼傳統舞團為觀察案例，於兩年田野基礎上，接觸 20 位舞團團員，深度訪談 8 位移工。

研究發現，受地理空間限制被區隔的在臺印尼移工因舞蹈興趣結合，並透過網路維持組織運作、線上自學印尼舞蹈後展演。由於移工為非專業舞者，因此簡化舞步增添異鄉文化實踐可行性，卻也發展出具獨創性的跨國移動者舞碼，並無形召喚出母國身體記憶。

此外，舞蹈是這群移工進入臺灣社會的「敲門磚」。舞團巧妙運用文化資本於異鄉開展社會對話、集體展演與社群凝聚，有助強化移工於陌生國度的歸屬與嵌入。

整體而言，在臺移工勞動處境深受客工制度影響，但這未能動搖移工創建文化社團的企圖。部分移工於框架內發展出累積參與文化活動的資本，包括帶被照顧者一同外出、與雇主分享印尼舞蹈等，以拉近勞僱關係，試圖讓接收國社會看見勞動力以外的移工「群體敘事」。

關鍵詞：文化資本、社群媒體、移工、遷移、賦權

壹、前言

1989年，臺灣引進第一批東南亞外籍移工，至2026年1月已達87.7萬587人，依來源國人口數多至寡，依序為印尼、越南、菲律賓及泰國（勞動部，無日期）。

面對日益龐大的外來人口，政府編列預算支持移工活動與重要慶典，展現社會尊重多元的態度。儘管如此，官方文本內亦經常顯露家長式關懷弱勢群體的論述框架，或藉此政績以達宣傳目的。

以在臺人數最多的印尼移工重要節慶—開齋節（Eid al-Fitr）¹為例，2024年，臺北市府於開齋節活動攤位，展示近年移工來臺後的多元共融成果，但檢視該活動新聞稿照片發現，十張照片有四張是以官員為主體，使本應作為主角的穆斯林移工在政府宣傳中淪為配角（臺北市府，2024年4月14日）。臺中市政府開齋節新聞稿的重點則放在友善城市宣傳：「市府致力推廣多元文化政策，除關注外籍留學生求學、移工工作環境等各項福利措施，也盼透過宗教文化交流活動，讓大眾更加了解伊斯蘭文化。」該篇新聞稿首圖，選用官員與在臺穆斯林同樂意象（臺中市政府，2024年4月14日）。

曾經，臺灣媒體以「可憐」或「可惡」字眼呈現移民／工形象，並將其「問題化」，直指邊陲國家人民影響社會治安。2016年，時任總統

¹ 齋戒月期間，符合封齋條件的穆斯林需遵守齋戒規定，日出後禁食直至日落進食。穆斯林相信齋戒可鍛鍊意志與耐力，並在體驗身體飢餓過程中，激發捨棄與救濟之心。開齋節為穆斯林慶祝齋戒月結束的節日，當天一早前往清真寺禮拜，並穿著盛裝拜訪親友、問候祝福、共享開齋美食。參見：<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=83>

蔡英文提出新南向政策，把預算投注媒體報導後，移民／工隨即成為被政府妥善照顧的對象以及勵志敘事內主角。

移工來臺三十餘年此刻，官方雖試圖開啟另一視角，可惜相關論述仍未超脫掌權者利益優先思維，甚至成為官方打造人權與政績的宣傳工具，以助政府推動東南亞政經布局。

近年，臺灣官方打造妥善照顧移工的形象工程，雖是一種政治正確的收編手段，卻也是移民／工被社會看見的一條捷徑（吳庭寬，2020）。夏曉鵬（2001）引述後結構主義者主張，主流論述即為權力落腳之所在。於是，有研究提出另類媒體與族群媒體思考（成露茜，2008）。

以上，啟發研究者以移工為主體探問：網路社群活動蓬勃發展的此時，在臺移工群體如何以母國文化作為觸媒，藉由社群平臺，發展出具移居者色彩的傳播途徑？移工如何擺脫官方依附，成為己身與母國文化鏈結的發動者？發展模式及行動策略為何、侷限為何？

金賢美（2014／杜彥文譯，2019，頁 244）認為，移民／工相關議題，不能僅單方面仰賴法令單方規範，亦需接收國人民具備新的文化能力，才能接受移民／工是共同生活的住民，彼此共感。因此，本文還想試問，倘若移工成為母國文化實踐與展演的主體，接收國人民如何回應？

檢視在臺移工相關研究，吳佳臻（2008）及莊舒晴（2018）從移工工會組織切入探討移工的勞權抗爭。但本研究認為，移工普遍面臨休假受限或工作權保障不足的結構性問題，未必皆能實質參與工會運作及抗爭行動。這意謂著，許多無法進入工會體系的移工，其主體性可能被既有研究忽略。此外，由於語言隔閡，若無在地非政府組織協助，移工群體亦不易鬆動臺灣政經結構。

因此，相較社會抗爭，文化或有機會成為弱勢地位者迎戰體制霸權的開端。夏曉鵬（2014）在對香港跨國移工組織的觀察中指出，移工組織的集體行動，往往濫觴於文化分享與文化交流；此類文化行動（cultural activism；或譯為文化行動主義）有助促成移工團體的初期連結與團體形成。

上述研究亦啟發了本文的核心關懷：即由在臺移工自發組織的群體，如何透過文化的實踐過程凝聚彼此，並在跨國移動的脈絡中賦予行動與身分何種意涵。

儘管目前已有若干在臺移工文化相關研究（宋家瑜，2016；張正，2008；龔尤倩，2002），惟多聚焦於移工個體層次的參與經驗；雖另有學者從移民／工戲劇實踐視角，分析移工與臺灣社會的互動與交會（林雯玲，2024），但數位中介技術帶入的移工集體行動模式轉變，尚待系統性整理。

有鑑於此，本文使問題意識更為聚焦，旨在探討網路中介後形成的在臺移工群體，如何透過文化集結與建構群體認同，並進一步分析文化資本對其社會位置的影響，希冀填補先前在臺移工研究缺口。

於是，本研究以「文化」作為分析透鏡，於兩年田野觀察基礎上，深度訪談 8 位參與傳統舞團的印尼移工，再以舞團網路社群平臺上的發文與留言互動作為輔助文本，瞭解該群體文化開展的經驗策略，並厚描移工與母國文化的鏈結。從中看見離散社群間，因文化維繫而建構出的網絡意涵及其與接收國社會間開展出新的互動模式或關係。

研究之所以選擇印尼舞團為研究對象，首先因為印尼籍為目前在臺人數最多的移工來源國，具有一定研究代表性外。其次，該舞團為移工自發性組成團體，符合本研究以移工作為文化實踐主體的研究前提。此外，現行制度下，家庭看護工因工作型態與照護責任較難安排固定休假

日，使其參與文化的條件相對受限。值得注意的是，本研究所觀察的舞團成員多以家庭看護工為主，正是在此種工作條件之下仍持續進行文化活動。因此，本研究以該群體作為田野觀察對象，有助於理解在高度受限的勞動條件下，移工如何從分散於不同家庭工作場域的地理「離散」狀態，逐步凝聚為群體，並發展出其文化實踐的途徑與策略。

貳、文獻回顧

一、跨國勞動者的遷徙及文化交織

根據國際勞工組織（International Labour Organization, 以下簡稱 ILO, 2024, December 16）的估計，2022 年全球移工已達 1.67 億人。這些勞工往往從事高風險的臨時性或非正式工作。人為何甘願離鄉投入無保障的臨時性工作？

過去，「推拉理論」（Push-Pull Theory）常被用於解釋此類遷移現象，認為遷移原因是居住地的推力或排斥力（push force）和遷入地的拉力或吸引力（pull force）交互作用，其中隱含兩個假設。首先認為人的遷移是在理性下的選擇，再者是假設遷移者對原住地及目的地有某程度的瞭解，但被批判缺乏解釋遷移過程中的障礙如何影響人的行為（廖正宏，1985，頁 94-95），以及過於強調經濟力的主導，易忽略其他社會文化因素（藍佩嘉，2002）。

因此，有研究將移出與移入置於更廣脈絡，認為移動源自資本主義發展所導致的帝國主義擴張，為取得廉價勞力，帝國主義下的資本家透過向殖民者徵稅或貿易，致使愈來愈多人無法以傳統經濟為生，最終移出原居地（Bonacich & Cheng, 1984）；即便遷移，勞動者仍無法擺脫困

境宿命，Antonio Tujan Jr. (2006／黃國治譯，頁 3-14) 認為，從農村移居到城市後，遷移後的勞動者面臨科技進步、資本家壟斷生產工具，以致生產線無法吸納剩餘勞動力。於是，勞動後備軍形成，再度成為帝國主義剝削對象。

跨國移動亦與殖民地與殖民母國歷史因素相關，例如，非洲移民湧向法國，源自第一次世界大戰期間，法國需自非洲殖民地徵募補充人力；1940 年代，美國引進墨西哥勞工，以從事季節性勞動，在流動管道建立後，移民路線即產生固定模式 (Stalker, 2001／蔡繼光譯，2002，頁 58-59)。Sassen (1988) 另提出，移動源自經濟過程與地緣政治，特指二戰過後的國外資金 (Foreign Direct Investment) 進入，導致勞動者隨外資於相互關連的體系中流轉，並在這層互動中，形成對投資國的想像，因此投資國常成為吸引勞動者前往的目的國。

另有研究看見遷徙中的「群體」角色，認為移動並非個體決定，而是整體家族精打細算後決定。性別與地理位置遠近成為決策中的變項，例如，一項菲律賓研究認為，女兒比較可靠，會寄錢回家；這類移動非個人決定，家人或家庭才是移動決策主體，被稱為「新移民經濟學」；也存有個體與結構相互交疊的因素，視早期遷移者為海外移民聯絡人，與新移民彼此形成移民網，衍生「移民連鎖效應」 (chain migration, Stalker, 2001／蔡繼光譯，2002，頁 31-35)。

上述觀點，將資本累積的擴大化作為思考核心、半邊陲國家資本主義發展為重要特徵，從較低度國家引進外籍勞動力則是手段之一。

若從邊陲國家主政者的思維策略來看，有國家將海外勞動者付出賦予至高榮耀的光環，但實為遂行國家外匯資本積累。例如，自 1974 年開始「勞力輸出政策」的菲律賓政府，褒揚赴海外工作國民為「國家英雄」 (藍佩嘉，2002)，同時為了標榜具競爭優勢的勞動力，有計劃地

將國民輸往他國，菲律賓即對外展示國民優於他國移工的英語能力（夏曉鵬，2016，頁 470-479）。

另有研究關注數位時代移工行動的變遷，指出網路技術普及與設備成本的下降，對遷移決策產生顯著影響。因數位平臺作為溝通中介，有效削弱地理空間對社會關係的限制，使移工能夠維持與原生家庭的情感聯繫，因而形成移工尋求向外流動的驅力（Madianou, 2019, p. 585）。

移出國與接收國對跨國勞動存在各自想像，文獻指出，接收國需扭轉對待移工的視角，或能達到雙贏機會。因此，制定融入社會政策及對移民文化與宗教差異的認識為可著手的方向（Sassen, 1999／黃克先譯，2006，頁 155-156）。然而，制度層面的多元文化政策若要真正發揮作用，仍需回到移住者與接收社會之間的日常互動與公共生活，藉由這些具體的社會關係與行動過程，移住者得以逐步建立其社會位置。正如 Freire 所指，人的身分並非在靜默中確立，而是在字詞、勞動與行動到反省的連結中逐步確立（Freire, 1970／方永泉、張珍瑋譯，2019）。

Hassanli et al. (2020) 曾觀察澳洲雪梨 New Beginnings Festival，認為展演己身的文化與藝術節慶活動，有助被邊緣化的弱勢移住者和難民提升自信、拿回話語權，最後達到與社會對抗的空間。Huang et al. (2025) 亦研究發現，相較於移民／工透過傳統文化進行休閒活動目的，更著重維繫與同鄉親友間的關係，目標並非在於單純的文化和民族認同保存，而是從中找到歸屬感。因此，呼應本文關注的在臺移工，如何積極透過母國文化展現自我、文化鏈結過程帶入歸屬感、又如何透過文化展演與強勢群體對話，成為重要研究課題。

承上，接續梳理何謂文化及文化的作用。Lewis (2002／邱誌勇、許夢芸譯，2005，頁 3) 指出，「文化的形塑奠基於人們所建構與分享的意義。」；除此之外，Lewis 更在定義時加入傳播角色：

文化是一個可以和諧、分離、重疊、爭論、連續或不連續的想像和意義之鏈結，這個鏈結可以透過廣泛的人類社會團體與社會實踐來控制。在當代文化中，這些想像和意義製造的經驗透過大眾媒體影像以及資訊的迅速增長而增強（邱誌勇、許夢芸譯，2005，頁19）。

文化不僅存在個人更於社會團體流動，同時透過媒介而厚實。因此，跨國遷移者所帶來的異國文化，除在該群體內鏈結，更無可避免地透過各式媒介與本土文化交織。

融入與交流往往是移住者對工作權外的渴望。Alberti & Però（2018）研究英國的拉丁裔移工工會，除對工作環境的改善、避免心理與身體虐待的倡議外，更追求社會對工人的「認可」（recognition），認為應力促一個空間，讓拉丁裔移工彼此相遇，並與本地社會交流，從而在英國社會中找到被認可、被聽見的聲音。然而，Parrenas（2001）以羅馬及洛杉磯菲律賓家庭看護移工為主體的跨國研究指出，即便在不同接收國的政策脈絡下，勞動者仍會感到身分錯置與難以融入當地社會的處境，進而產生被邊緣化的社會疏離感（alienation）。

進一步而言，移民若能積極參與政治事務、與主流社會互動，將有助於重新界定多元文化主義的內涵。（Kivisto, 2002／陳宗盈、連詠心譯，2007，頁136）。隨著全球化進程加速，多樣性（diversity）與混雜性（hybridity）逐漸成為當代全球化特徵，因此，近年出現全球公民權（Global Citizenship, GC）與全球公民教育（Global Citizenship Education, GCE）等概念，為理解多元全球化社會困境產生新的視角（Tarozzi & Torres, 2016／丘忠融譯，2019），有助拓展國家思考對跨國移動者權益保障時，以國籍作為政策劃分的既定想像

至於，如何讓受到邊緣化的身分被社會看見？文化行動者主張，說自己的話、唱自己的歌，不以資本積累為目的的文化活動，本身就是一種政治主張與行動（黃順星，2010）。行動的核心目標，是反思擺脫社會偏見下形成的命名暴力，重新還原歷史面貌與檢視語言權力運作，在開啟重新命名的過程後，被壓制者才得發聲（戴瑜慧，2016）。

行動在抗議場景中的展現包羅萬象，如將制度化下的失業者、被限制自由轉化成充滿多樣、積極正面、說服性的歡樂嘉年華革命（George, 1998／黃孫權、丘德真譯，2008），展演的「媒介」包括戲劇、舞蹈、攝影等多樣的文化行動與形式（Downing, 2001）。Yin（2020）對中國城市農民工進行研究，認為底層勞動者透過歌曲創作、劇團表演和文字寫作有助於反思、激發反霸權話語形成；執行面上，除農民工本身，更需藉眾人之力，包括非政府組織、知識分子、學生和民眾先共組聯盟，再透過舉辦講習和研討會，邀請以上成員與會，最後由媒體記者在社群媒體平臺和主流媒體上撰寫文章，增進公眾對農民工問題的理解和討論。

社會與其組成元素都是人類的創造與現象，對每一個轉捩點上的個人經驗有所影響與控制。過程中，我們常忘記自己作為社會形貌塑造者的重要性（Newman, 2006／謝昇佑、魏龍達譯，2010，頁 582）；符號互動論者認為，人們並非被動地接受意義，而是在社會互動過程中透過符號加以建構與詮釋；並在眾多象徵性互動中被建構，成為眾人認為真實存在的世界（Blumer, 1969, 1986）。

本文反思，人與社會相互影響下，移工角色的多元性，如何透過文化符碼再構？然而，在異鄉社會的移工，擁有多少資本展現文化符碼，進而與接收國對話，需進一步探究。

而 Bourdieu 的場域理論有助瞭解動態中的參與者關係及其相對位置

(Klinenberg, 2005, p188)。Bourdieu 關注行動者的日常行為實踐 (practice)，因而發展以下公式 (Bourdieu, 1984, p. 101)：

$$[(\text{慣習})(\text{資本})] + \text{場域} = \text{實踐}$$

由此可見，實踐於慣習 (habitus)、資本 (capital)、場域 (field) 間交互影響下動態生成。我們眼前看到的「現在進行式」背後，存有多重且複雜因子。

Bourdieu 認為，場域是指特定社交空間，它在權力鬥爭中建構，這裡所指的場域非指單一地理位置，而是跨足於物理與組織建構，鬥爭在其中動態且無止盡地持續 (Cohen & Hanold, 2016)。

因此，在臺移工何來資本參與這場鬥爭？跨國離散社群與母國文化鏈結過程，將帶來何種的影響討論，以及在經驗層面上激發的實踐意義，為本研究關切。

二、臺灣客工思維及弱者能動性

1989 年，因應六年國建重大公共工程所需，以專案自東南亞國家引進外籍勞工成為移工來臺之濫觴。1992 年 5 月，臺灣《就業服務法》第五章通過，² 被視為是臺灣開放外籍勞工政策制度化的時間點 (陳菊，2011；曾熾芬，2004)。該法第 46 條第一項，明確定義外籍工作項目及類別，但卻也將工作者依職務二元區隔為外籍專業人士及勞力工作者。即於官方帶領下，將外界俗稱的白領及藍領外籍勞動者文字化。

本研究關注對象為該法第 46 條第一項第八款至第十款之藍領外籍

² 參見全國法規資料庫：<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=N0090001>

勞動者，工作類別包括「海洋漁撈工作」、「家庭幫傭及看護工作」、「為因應國家重要建設工程或經濟社會發展需要，經中央主管機關指定之工作」以及「其他因工作性質特殊，國內缺乏該項人才，在業務上確有聘僱外國人從事工作之必要，經中央主管機關專案核定者」。按照法規，藍領外籍勞動者僅能在國內缺乏該項人才前提下入臺工作，而契約則是藍領移工留臺合法與否的重要根據。

初訂該法時，移工在臺期間三年一期，期滿後可續約，但在臺工作期滿須至少出境 1 天，防止長期居留成變相移民。2016 年，面對高齡化及少子化的社會趨勢，以及全球化時代對優質人力的需求，《就業服務法》第 52 條刪除工作期滿應出國 1 日規定，最長工作年限改為 12 年，家庭看護工為 14 年。

綜合以上，臺灣引入外籍移工充斥「客工」（*guest worker*）思維，奠基於一種以特定項目的臨時勞動力為補充為目的，移工不具移民權利，合約期滿後需立即返回母國。即便 2022 年勞動部推動「移工留才久用方案」，放寬轉任後的移工將不受在臺工作年限限制，肯定其對臺貢獻及不可或缺，但申請發動權仍在雇主而非移工。

接收國透過法條，決定藍領移工被對待的方式，以法令將移工的生活管理、延展與遣返的決策權交由雇主，身體健康與懷孕與否曾為管理要件，缺乏人權精神的客工制度及思維，成了在臺移工被層層剝削主要原因（陳春富，2012）。客工思維源於國家欲透過控管，保持本國勞動市場的穩定與社會秩序，曾熾芬（2004）認為，臺灣客工制度源自國族思維，為確保國家同質性血統主義，以安撫社會大眾對外來人口焦慮，將移工置於不完全平等的勞動市場內。

相較藍領外籍工作者留臺期間的種種規範，白領外籍工作者的工作許可未受配額管制，工作居留年限亦無上限，也不受不得轉換雇主或工

作的條款限制。官方文字法條的規範意味大於勞權保障，甚至歧視藍領移工。藍佩嘉（2006）認為，這樣的階級主義，不僅受到藍領、白領職業別的階層位置影響，也因勞動力來源國在世界體系中的邊陲位置。因此，透過「階層化的他者化」（stratified Otherization）概念，看見制度一步步將東南亞移工視為劣等的「他者」，白領移工則是歡迎歸化為「我們」的人才。

政策制度與文化思維，影響「他者」被對待方式，移工經常被視為「社會問題」。2021年8月，一名外籍看護工倒垃圾未帶居留證，遭員警盤查，上銬、上腳鐐偵訊，事件在網路曝光後，引發軒然大波，媒體大幅報導，抨擊員警法治教育不足（王鴻國，2021年8月17日）。

孫友聯（2013）以2005年「高捷外勞抗暴事件」為例，認為該案是典型因為長期勞動剝削、生活管理偏差，及文化歧視所導致的結果。

另有研究關注美國非裔家務勞工，結果發現恭敬、順從的表演（deferential performance）為家務工的工作常態，因為，雇主需要從勞工順從中，確立控制權及優越感（Rollins, 1985）。另一篇以印尼家庭看護工於馬來西亞的工作日常研究，看見家庭看護工從姿態到說話方式皆展現與雇主的從屬關係，他們的身體展演，源自接收國和仲介控制，與全球化發展連動（Hierofani, 2020）。

在臺家庭看護工，亦有類似情況。他們長時間居住雇主家而缺乏個人空間，被迫處於日常監控環境；由於政府未將移工納入《勞基法》，無法明文保障每日工時、休假日，雖名義上可與雇主「協商」，惟實務上移工能否休假、外出經常是由雇主單方面決定。

此外，雇主掌握移工續聘決定權。移工欲轉換雇主，需有遭受暴力虐待等理由；移工來臺前支付的高額仲介費，導致他們在雇佣關係近乎是被綁架，被迫失去話語權。

研究者觀察「求生型僱主權益保護」七百多人的 line 群組，其部份內充斥各式歧視言論，例如，不准看護塗指甲油，理由是僱主單方面認為，移工用品必為「劣質」，煮食時手必然會碰觸食材，將影響被照顧者健康；還有，要求移工將手機置於僱主視線範圍，以監視其是否在工作時間使用等。過去研究，移工若能脫離家戶的約束並集結群體，將有助於能動性的發揮。鄭百騰（2019）認為，工作場域外的社會生活，是印尼移工在臺建立社會人際網絡與發展職涯的重要時刻。中文的學習與運用，也有助移工賦權與處境改善（陳怡伶，2021）。因此，人際網絡及語言能力，皆可視為移工改變命運的資本。

賦權（empowerment）被視為一種改變現況的過程，從無權力（powerlessness）狀態，轉變到對生活、命運及環境擁有相對控制權（relative control,; Sadan, 1997/2004, p.144），以增強個人、人際或集體的政治力量，使個人、團體或社區有權力和能力採取行動，改進現狀的過程（孫曼蘋，2009）。

Rogers & Singhal（2003）指出，賦權可從對話過程（communication process）啟動，他們以印度農村醫療行動為案，從聽廣播肥皂劇的劇情討論看到互動有助於激發反思、辯論和行動，認為大眾媒體可以其中發揮作用，特別是呈現賦權後的模範角色，在娛樂化策略（an entertainment-education strategy）與觀眾被組織後觀看時，能發揮最大效用。

跨國勞動者受結構宰制，被視為相對弱勢。但「弱勢發聲」非理所當然，且形式具多樣性。

Lefebvre 於《日常生活的批判》（*Critique de la vie quotidienne*）寫道，休閒的世界即是對工作的持續異化，也是對工作的批判（Highmore, 2002／周群英譯，2009，頁 208-212）。Lefebvre 與其跟隨

者企圖透過類似節慶的方式，營造一種具實踐力的「新」集體意識與感應，以鬆動既存於社會的意識與感情結構，進而對政治、經濟乃至社會結構進行改造（葉啟政，2008，頁 265）。與 Lefebvre 類似觀點，Cohen（1980）從音樂嘉年華儀式觀察到，離散社群可藉共同參與文化行動而凝聚。

然而，法國哲學家 de Certeau 對 Lefebvre 提出修正，他認為，抵抗的實踐不見得體現在激烈的政治對抗，也不見得表現 Lefebvre 重大慶典文化，而是在日常生活貌似微不足道的舉動中進行（de Certeau, 1990／方琳琳、黃春柳譯，2009）。學者張小鳴（2007）即引用 de Certeau 日常生活理論，研究菲律賓移工假日在香港中環的各式行動，看見個人即為日常的游擊者，讓日常生活的文化政治，自行滲透到環境改革內。

臺灣公園裡，亦經常可觀察到移工的日常。他們一邊照料長者，一邊使用手機，偶爾還跟同鄉視訊通話或現場直播。江婉琦（2020 年 3 月 11 日）認為，移工直播行為背後，不只是為了讓遠方家人知道自己在臺灣過得很好，也是一種與現實的脫離，因直播平臺上可以自在使用母語，忘了自己是異國勞動者。

針對移工之於資訊與溝通技術（Information and communications technology, ICT）運用，有研究以南韓的泰國移工為例，指出 ICT 之於移工，在經濟、社會和政治生活中扮演嵌入（embedding）和錨定（anchoring）關鍵作用。而社群媒體是移工進入同族裔社群的切入點，其可根據身分找到群組，建立歸屬感，對外則有助泰國移工建立融入韓國的立足點，將己身與移入國串接（Tadee et al., 2025）。

至於移民的媒介參與，Kruse et al.（2019）曾提出分析的指標工具，包括近用、互動、參與及協作。

過去在臺移民／工相關文獻，不乏移民／工透過傳統媒介發聲的研

究。傳播是少數族群接收訊息與被社會認識的重要管道，成露茜（2008）認為，媒體是移民／工公共發聲的重要機制，弱勢群體應有使用自己語言發聲機會，不但他們的聲音被聽見，也會被日常生活中的「他者」聽到，臺灣原居民需從反身性的學習，與移民／工建立新的倫理關係。

近年，臺灣啟動新南向政策，東南亞族群的存在受到重視，但仍面臨新挑戰；多元文化思維常被使用於官方論述及媒體敘事，但究竟何謂多元文化主義（multiculturalism）？

多元文化主義始於 1960 和 1970 年代的民權運動和女性主義運動，旨為邊緣少數族裔與團體在文學和教育上開拓空間，這被視為一場衝撞保守勢力的政治運動。因此，多元文化的運作，需被置於權力關係和角力中檢視（劉建基、蔣淑貞，2010）。

而在理論建構上，Kymlicka（1995）提出「少數群體權利」（minority rights）概念，強調國家不僅應在法律層面承認多元文化的存在，更應積極保障少數族群在語言、教育及文化實踐上的權利。唯有如此，少數群體方能在平等的基礎上參與公共生活，進而避免因結構性不平等而持續處於社會邊緣。

針對多元文化政策的在臺發展，濫觴於黨外運動人士引入北美多元文化思維後，多元文化在臺灣成為政治正確論述。1997 年憲法修正案，國家宣布承認原住民多元文化，1998 年多元文化一詞頻繁出現，但其意義不斷受到政治鬥爭與角力（張茂桂，2002）。

長期研究移／民工的學者夏曉鶯（2006）觀察，2000 年民進黨執政，以「本土化」召喚臺灣民主運動，原住民與客家文化形象受到廣泛運用，同時將本土化轉為「尊重多元文化」，並建構出進步的國際宣傳符號，但不能忽視「母語」內含對新住民語的排他性，因此移民／住人

權修法聯盟倡議，以激進化（radicalization）既有「多元文化」價值，訴求新住民母語及文化也應受重視。

臺灣政府無法否定多元文化意涵，可惜僅將概念留存在政策口號上，因而應對東南亞遷移者時，採取只希望該群體展現傳統文化，忽視該群體追求公民社會的政治力提升訴求（Hsia, 2013）。

一項針對日本、南韓及臺灣的多元文化主義實踐研究認為，這些亞洲國家本質上存有文化、種族的同質性及排他性，使得以融合角度看待移居者成為一種挑戰，只是，日本、南韓及臺灣仍積極制定移民政策，主因是這些國家面臨高齡化及出生率低情況，人口受到嚴峻挑戰（Nagy, 2013）。

在目的性之下，多元文化政策被挪用至官方形象工程，共融淪為表象。Lan（2019）研究東南亞二代處境時認為，2016年起，臺灣政府推動南向政策，新二代被大力宣傳為國家發展資產，形塑媒體報導中另一刻板化；相較過去，東南亞國家的新住民母語在臺位階被快速提升，夏曉鶯（Hsia, 2021）指出，原被排除在民族社區之外的跨國界通婚女性移民與混血兒童被劃入國界之內，但政府因地緣政治轉變而改換移民論述框架中的意識形態，看似正向氛圍中的多元文化政策，存有虛假意識。過去弱勢移民及其二代，從母子二元公民成為消費公民，仍未脫離霸權宰制。

全球化潮流下，在臺移民／工人數增加，豐富的母國文化與生命經驗隨之帶入臺灣，對於社會異群體間融合（integration）的落實，Foroutan（2015）提出，在後移民社會中研究典範的轉移，認為融合非針對單一個體的要求，它應與整體社會相關，成為一種政治義務而非個人義務，它不僅是文化、種族、宗教或民族問題，也是社會階層和階級、性別、性傾向等問題，因此移住者與原住者彼此的國族認同與社會

參與皆需重新協商。而非一味要求移入者進入原生國的世界，而是讓彼此看見彼此。

參、研究方法

本研究採田野觀察法、半結構式深度訪談法，並輔以網路社群文本進行分析。同時參考 Foroutan (2019) 探索後移民社會的三種研究取徑觀點，並將部分挪用於移工田野觀察，包括：(1) 從經驗分析切入，聚焦遷移發生後造成的社會變遷過程，包括轉變與發展；(2) 批判辯證取徑，進一步將更多經驗分析嵌入到社會結構中，從潛在的刻板印象和衝突來解構與移民相關的公眾論述，如國族、種族和文化；(3) 自本體論出發，後移民社會強調平等立場，於日常生活中克服移民和原居民的鴻溝，探究多元社會如何彼此共存。因此，本文主要分析項目包括在臺移工文化實踐構成脈絡、宣傳媒介與模式、組織者與參與者互動關係等。研究將田野觀察與深度訪談並用，係因深度訪談法有助理解田野觀察與文本分析後更深層意涵，特別是當主題創新或冷門時（鄭自隆，2015，頁 343）。此外，網路社群文本取自移工群體臉書網絡中的言說及參與者間的互動；原因在於舞團臉書及 TikTok 貼文內容近乎相同，以舞團表演活動記錄為主，因此擇一觀察；選擇臉書為主要標的，原因在於舞團 TikTok 互動者皆為印尼移工，臉書為臺灣人較常使用社群平臺，偶有臺灣人在該平臺與舞團互動，有助本研究另一目的，即探究移工社群媒介與接收國之互動關係。

2023 年 3 月，研究者開始進入印尼舞團移工活動的田野。除實際參與舞團每月練舞實體聚會、公開展演、才藝比賽、演講現場觀察，也參加舞團籌辦的一日遊活動等。期間多以觀察者身分進入田野，同時為精

確理解、貼近受訪者處境，研究者更與舞團三位成員於 2023 年 8 月底共同排舞三個月，同年 11 月，以臺灣人身分在東南亞活動共同登臺表演。³

為避免訪談過於表象，研究者先於移工群體蹲點觀察一年、與受訪者達成信任基礎後才進行。期間接觸廿位移工，最後擇取 8 位幹部進行深度訪談。

為更聚焦受訪者的社會參與及實踐意涵，綜合觀察或訪談觸及對象包括：籌劃或參與文化活動移工、臺灣籍雇主、臺灣籍活動參與者、非政府組織等，目的是為交叉驗證受訪內容與釐清受訪者語境。

研究中的受訪對象皆為印尼籍，因此委請一名印尼籍在臺留學生協助口譯工作。但因看護工與臺灣家庭互動密切，多數具備少許中文口述能力，部分受訪者可以英語溝通，因此深度訪談時，經常是國語、印尼語、英語交雜。

為遵守研究倫理，對於非臺灣官方語言使用者，於深度訪談前，研究者請口譯說明訪談緣由。在取得徵詢對象同意受訪後，研究者於與受訪者事前約定實施訪談之時間及地點，將「研究參與者知情同意書」譯為該國語言文字後交予受訪者親閱。知情同意書內容充分說明本研究計畫研究目的及方法、研究預期成果及研究參與者應有之權利，且告知於訪談進行中可隨時退出本研究而不需要任何理由，並再次請口譯人員解釋同意書內容。經受訪者簽署同意，並接受研究者全程錄音後，始進行訪談；錄音目的是為後續製作逐字稿彙整分析。

³ 研究者不擅舞蹈，但希望除觀察者視角外，也適度穿插參與者角度，深化第一手資料。因為，無論是場域觀察還是共同參與活動，皆有助研究對移工文化實踐的瞭解，書寫現象面內隱的結構性分析。只是舞蹈表演對肢體不甚靈活的研究者帶來很大的挑戰，但為更深入觀察並建立關係，最後調整自己研究者心態，在家看 YouTube 影片「苦練」舞步，才得以被接納、融入舞團展演活動。

每位訪談時間約 1 小時，必要時由通曉該國語言的譯者從旁口譯，協助受訪者系統性表達自身想法，結束後致贈兩百元超商禮券表誠摯謝意。

訪談時，不完全按照設計訪談大綱順序詢問，以順應受訪者自發性談論關注話題，再適度引導切入本研究議題。研究者於後續謄錄訪談逐字稿期間，係以 AI 軟體 Good Tape 轉化逐字稿，再以人工校對。逐字稿內容為先概略瞭解受訪者之個人社會背景，包括年齡、工作經歷及來臺工作年資、學歷等，進而依相關文獻及文化活動設計的研究問題，詢問受訪人員實際參與的經驗。

肆、研究結果

為理解真實世界中的經驗現象並藉以發展學理思維，研究以移工團體形成脈絡出發，從中勾勒移工文化活動的創設模式、成員參與條件及團體之功能定位，共訪談 8 位印尼籍移工舞團參與者（見表 1）。

表 1：受訪者名單

代碼	生理性別	來臺工作類型	組織內角色
D1	女	家庭看護工	舞團創辦人之一
D2	女	家庭看護工	攝影及舞衣準備
D3	男	廠工	器材運輸及採買
D4	女	家庭看護工	2023 年班長
D5	女	家庭看護工	2024 年班長
D6	女	家庭看護工	獨舞表演者
D7	女	家庭看護工	積極參與成員
D8	女	家庭看護工	社群平臺經營者

資料來源：本研究彙整。

一、身體母國文化記憶召喚

2012年，三位在臺印尼籍女性家庭看護工，就讀印尼空中大學臺灣分校（Universitas Terbuka Taiwan）期間創立 I 舞團。⁴ 為與時下熱舞及有氧舞蹈做出區隔，萌生以母國傳統舞蹈作為發展核心的念頭：

（你們一開始 2012 年就決定要跳印尼的傳統舞？）對，因為那個時候沒有很多人會跳這個，所以只有我們 group，現在很多，以前都沒有。（可是妳說以前妳在印尼下班以後不是在跳那個 aerobic？）對啊！（沒有想到在臺灣跳 aerobic 就好了？）沒有啦！因為 aerobic 什麼地方都有。在臺灣也是很多，那這個 only 我們 Indonesian 會跳這個。（D1）

D1 為目前唯一仍在臺工作的創辦人之一，中文流利，經常參與舞團活動。

舞團 2012 年成立之初僅 3 位成員，至 2024 年底統計共 24 位。組織內部設有會長、秘書、總務、網路社群經營者等職務。入團後，每位團員會領到專屬名牌、團服，組織透過統一的符號營造歸屬感。

一旦成為舞團成員，即需遵守組織規範，例如，三個月內需參加兩次舞團活動。考量團員以女性家庭看護工為主，因雇主對照顧的需求，看護工在臺較少休假或時間不固定，但希望至少抽出兩個週日出席實體活動，保持與團隊的互動性。

⁴ 因成員大多仍在臺工作，為保護受訪者，本研究採去識別化標示。該印尼舞團以 Indonesia 開頭大寫 I 呈現，全篇以「I 舞團」取代真實團名。

參與者每月需繳交一百元新臺幣團費，該筆款項用於購買表演用化妝品及舞衣等。成立之初，I 舞團展演屬義務性質，之後經常受邀公開表演。若有演出費，團員需繳回部分報酬供組織運作：

以前一開始是想說自己好玩，後來有人叫我們跳舞。那個時候在二二八公園，是我們的（印尼）國家生日，國家生日然後我們去表演，那個時候不給錢（演出費），我們就想，好，我們試試看吧！我們試試看參加活動，可是那個我們沒有小費（演出費），然後我們也沒有衣服（舞衣）可以穿，就穿隨便的衣服，穿一個上面是個白衣，我們傳統的衣服，然後下面是一個布這樣子。因為本來每個 dance、Every dance 有不一樣的衣服嘛！但是那時候我們沒有衣服，那個時候就隨便穿，後來就愈來愈很多人找我們跳舞，他們會給我們小費，那個小費就我們拿來自己買衣服。（D1）

團費及演出費，現為移工舞團運作主要資金來源。

回溯舞團草創初期，當時移工不能對外收取非工作許可外報酬。直至 2018 年法令修改後，⁵ 舞團付費表演邀請增多，才得以添購傳統舞衣及配件，甚至可開放其他移工洽租舞衣，增加組織經費。

然而，舞衣的收納處對個人空間有限的家庭看護工為一道關卡。

⁵ 臺灣對於外國人在臺工作採許可制，2018 年勞動部透過函釋修改部分放寬，惟前提是在不影響本國人工作機會情況下，尚非屬就業服務法第 43 條規定範疇，無須申請工作許可。倘不在附表列舉中，仍依勞職外字第 0950502128 號函釋及個案事實認定。因此，本研究舞團領取演出費符合函釋中，對於外國人行為之類別判斷要件中的第三類，即外國人於工作之餘自發性非經常性從事無相當對價報酬之藝術或演藝行為。<https://laws.mol.gov.tw/FLAW/FLAWDOC03.aspx?datatype=ctype&N2=1070507378&cnt=1&now=1&lnabndn=0&recordno=1>

D1 因雇主提供她私人房間，因此成為堆放舞衣及配件主要空間，但在空間不足後，仍得分散於各看護工住所保管，因此經常出現四處張羅，舞衣才能齊備的窘境。

至於移工對外展演，多由 D1 對外接洽。D1 在臺工作超過十年，建立不少展演人脈，中文溝通也相對其他成員順暢，因此由她擔任對外接洽主要窗口，再於舞團網路群組內詢問有時間、意願參與團員。

雖成員皆非職業舞者，但受訪普遍表示，印尼教育將學習傳統舞蹈納入課程，多數人記憶裡留存著母國傳統舞根基，因此離鄉後，仍能重拾學童期的身體記憶。

D4、D5 和 D6 經常獨舞，並挑戰難度較高的印尼傳統舞蹈；她們來臺前曾長時間學舞，甚至於公開場合擔任兼職舞者、在校兼職教舞。D4 來臺前，雖從事業務行銷工作，但對她而言，印尼傳統舞是銘刻於心的家族記憶：

我愛跳舞，是因為我媽媽就是一位在學校教藝術的老師。我從高中開始學舞，結婚前，我經常會在重要的節慶活動裡表演，但是婚後就沒再跳了。現在我女兒在上印尼的高中，也正跟隨我和母親的腳步進入藝術學校就讀。（D4）

D5 求學時期，一直是舞蹈社成員：

我從國小就開始跳舞了，到了國中也一直都有參加舞蹈社，所以我真的非常喜歡傳統舞蹈。後來聽說臺灣有像 I 這樣的移工舞蹈團體，我就立刻參加了。（D5）

D6 來臺前，是一名兼職印度教舞者。她在臺灣實現在大型活動表演的願望：

以前我都沒有想很多，來臺灣都只有工作、工作、工作這樣而已，然後慢慢知道了，在臺灣我還可以跳舞，現在我都希望臺灣人、外國人在臺灣都會看我跳舞（大笑）。我爸爸媽媽也都這麼想呀！很開心。以前我很小的時候，我希望我可以在很大的活動跳舞，可是我都沒有想到會在臺灣跳舞（大笑），然後很多人看。我爸爸媽媽都覺得很特別。（D6）

多數舞團成員向研究者表述，以為自己「只是」來臺灣工作的，從未想過重拾舞衣可能，而他們選擇舞蹈作為休閒運動，源自與母國文化記憶的深層鏈結。另一名 2025 年才加入的舞團新成員亦告訴研究者，她國小至高中在印尼參與各式舞蹈比賽，來臺工作後，因為加入舞團，才得以延續該項興趣。

只是，興趣的延續並非偶然。Bourdieu 認為，慣習為一套稟性系統，促使施為者以某種方式行動與反應，這是在特定歷史條件內，個人無意識內化社會結構的結果，是社會結構與實際行動的媒介（邱天助，2002，頁 110-113）。

當然，為了移工舞團長遠的發展，幹部會刻意讓新成員優先站上表演舞臺磨練，藉此傳承登臺經驗，避免人才斷層。只是，參與表演需付出大量練習時間，因此，研究者觀察到以下特殊現況，包括公開展演經常還是由可彈性排休的成員出席；以及家庭看護工受休假或休息時間不固定影響，每月一次周日的實體聚會，參與者不盡相同，突顯看護工群體的文化實踐，非操之在己的特殊性。

研究者多次參與舞團實體聚會還發現，凝聚共享印尼傳統家鄉味是十分重要的儀式。餐食來源係由被允許使用雇主廚房的成員準備，食材費用再以會費支出。有時，成員間會在難得的實體聚會中進行「代

購」，為不易休假的朋友採買印尼點心解饞。

以上，自印尼舞團在臺組成及運作觀察得知，移工不需依附臺灣官方，即可成為自身與母國文化在異鄉鏈結的發動者及組織者。同時，藉由舞蹈召喚出移工母國身體記憶，從肢體舞動到品嚐印尼家常菜、與同鄉說家鄉話。對舞團成員而言，是一種身體記憶、嗅覺、味覺、口說及聆聽母國的多重感官交織。

二、因網路聚集的移工文化群體

「如何相遇、凝聚？」數位社群平臺蓬勃發展，為離散者的溝通帶來劇變。

舞團草創成員以印尼在臺的空大學生為主，但因家庭看護工成員多受休假稀有性影響，於是舞團幹部開始思考，對外擴大參與者招募策略，應自社群分享展演成果著手。於是，舞團參與者開始出現多樣性，包括印尼在臺留學生、廠工、少數對印尼傳統舞有興趣的臺灣人：

我本來是認識舞團中的一個人，她在網路上貼（po）跳舞的訊息。我問她，妳為什麼能在臺灣跳舞？有跳舞社團（dancing group）？她說有。她們有跳舞社團（dancing group）然後每個月她們一起練舞（dancing practice），所以我問，可以來看看嗎？她說可以啊！然後，那個時候她們有活動，D1 就問我，你要不要跟我們一起跳舞？然後我問什麼時候跳、是哪一種的舞？她說那是印尼傳統舞還有傳統舞和現代舞的結合舞蹈。我說沒問題，我想參加。（D3）

受訪者 D3 是一名印尼廠工。他看到舞團其他成員在 TikTok 張貼訊

息後，加入實體聚會。舞團內與 D3 相似，原不相識的移工，透過社群媒體得知舞團運作不在少數。

但有別於聯誼或娛樂性團體，舞團有公開展演的需求，所以新成員加入前需經過評估、篩選後才得以成為一員。根據入團辦法，新成員入團前，得自拍一段印尼傳統舞蹈影片供幹部審核，目的是希望成員對舞蹈有基本認識，以利後續團隊合作。D1 說：「2024 年有新的人來，他們傳給我們的視頻是 K-pop，不是傳統印尼舞，所以我們再叫他們傳跳傳統的舞。」

1990 年代，臺灣引入外籍移工來臺之初，行動電話昂貴、數位平臺尚未發展，移工經常被迫處於孤立狀態。如今，各式軟硬體價格親民，外加網路社群媒體興起，有助打破地理空間的限制，凝聚各地移工。因此，透過網路，跨國勞動者從被孤立的「點」、串起了一條「線」，再到移工舞團組織「面」，使移工於異鄉凝聚、自組實體社團成為可能。

研究觀察，舞團於網路運用，除在招募新成員，亦有助表演前舞碼的選擇及自學。舞團以 YouTube 平臺，蒐集欲展演的印尼傳統舞蹈影片，再於工作空檔藉由手機觀看影片練舞，為實體展演預作準備。

由於印尼種族達三百餘種，不同族群也有各自特色舞蹈。因此，舞者多會以在家鄉擅長的舞步展演，例如，D6 就常透過獨舞，展演家鄉舞碼。

此外，D1 表示，舞團會依邀約方需求，在網路影片中尋找合宜舞碼。例如，為較為歡樂的場合，尋找適合節慶展演的印尼舞練習；有時也會發揮創意，將印尼傳統舞蹈與韓國流行音樂 K-pop 融合，或在舞衣上別具巧思，將印尼國旗融入國慶活動時的展演。若某些舞步難度較高，資深舞者也會將其改編為不失傳統、符合團員程度舞步，或帶領初入團者練習。

因此，在臺移工展演的「印尼舞蹈」是什麼？本研究認為，移工舞團展演的內容，經常是因地制宜改編後的跨國勞動者獨創作品；舞蹈援引印尼傳統文化元素，以其為基底，融合演出者條件的舞步，讓母國舞蹈文化在異鄉落地成為可能：

如果主辦方沒有特別要求，我們會向他們推薦，然後問他們，這支舞你們可以接受嗎？因為我們大部分團員不算是專業舞者，所以我們會參考 YouTube，有時候有些舞動作比較難，我們沒辦法直接套用，就自己改成簡單一點，但是這些改編的部分，是不能更動最基本的舞蹈規範動作。（D1）

此外，如前所述，家庭看護工休假日大多受限，更增添實體排舞難度。於是，舞團也善用網路，讓無法休假的成員透過視訊畫面，保持參與能動性。

研究者曾多次與舞團成員共同排舞，觀察到部分移工是趁臺灣雇主不在家時線上加入，因此視訊的背景，經常是雇主家空間較寬敞的客廳。

需補充說明，目前許多移工仍處於被雇主嚴格管理、限制使用手機時間，因此田野觀察，正式演出前，若需加強排練次數。舞團成員大多會在深夜，工作結束後，線上集體排練，而排練時間無法全員到齊，經常發生。

研究者觀察，舞團移工們需克服諸多困難，才得以順利參與文化活動，但在移工人權組織倡議多年後，成員們的臺灣雇主亦多屬願意協商，每月至少給予移工休假外出一天，展現自己具有的「人權觀」。

除上述線上排練外，舞團成員每月一次線下實體聚會，亦需大量使用手機和網路輔助。例如，研究者觀察，移工會在前方架好手機或筆記

型電腦，再看著螢幕裡的影片學習。即便螢幕畫面過小，看來頗為吃力，成員們仍跳得津津有味。這時，團員也用另一支手機同步拍下舞步回看，以利後續的修正。

有意思的是，有別練舞時的嚴謹，研究者經常聽到成員在排舞空檔笑鬧聲不斷。他們拿出抖音流行舞步短影片，找幾位成員簡單練習過後，以手機拍下各式滑稽的短影音上傳社群平臺，再自在放聲大笑，成為移工舞團放鬆的片刻。

研究者曾觀察舞者個別的 TikTok 帳號，這些短影片確實獲得不少印尼同鄉的按讚或回應。可惜研究者非舞團正式成員，無法進一步觀察舞團內部群組裡的互動情況，僅能在公開社群，臉書及 TikTok 看見成員公開的舞團訊息。

總的來說，舞團經營策略是透過母國傳統舞蹈文化連結彼此，同時另以時下流行舞步促進成員情感，創造屬於自己的生活空間與文化歸屬感。而網路及社群媒體在移工舞團中分別扮演招募團員、線上排練、輔助實體練習時的協作工具等角色。

D1 曾打趣說，舞團能順利運作至今，是大家聚會時，經常一小時練傳統舞、一小時吃飯聊天，然後花半小時玩抖音維繫情感，拉近團員間的人際關係。

過去，手機及網路在移工間的應用，長年受研究者關注。藍佩嘉（2008）指出，對移工而言，手機是聯絡家人、朋友和娛樂功能的重要工具。2016 年，臉書開啟直播功能後，江婉琦（2020 年 5 月 23 日）認為，視訊不只一對一，更具公共性。

以上，呼應本研究所觀察，網路及社群平臺不僅僅為移工帶來娛樂，也是他們吸收資訊、擴大生存空間，並確立與其他移動者互助、自我認同與形塑歸屬感，讓離散者看見彼此、相互凝聚，不可或缺的當代

媒介。

曾有團員跟研究者說，大家有時會一起互吐苦水，但聽到其他團員工作比自己辛苦便不再糾結了；也有團員會因為照顧工作繁重外出不易，而委託其他團員協助購買日常用品。因此，本研究的舞團成員，因興趣於線上結合，延展至線下聚會、玩樂，甚至成為解決異鄉工作困境的互助群體。

綜合上述，新興傳播科技興起後，社群平臺成為移工聯繫的重要管道。網路讓因地理空間被隔離的移工們在異鄉看見彼此、透過經驗分享抵抗孤立和受害處境。

但與網路虛擬世界未具名、隨時可登出的薄弱關係不同；因舞團具有實體排練、展演的文化實踐需求，成員們必需從線上走到線下，並於實體世界自然發展出異鄉人之間，相濡以沫的群體關係。至於，如此群體關係將為跨國移居者帶來何種轉變與意涵？將於下述分析。

三、文化資本作為進入異鄉敲門磚

2023年4月23日，舞團成員受邀於臺北車站大廳開齋節活動表演，舞碼為亞齊省傳統舞蹈莎曼舞（Saman），是研究者首次現場觀察舞團成員公開展演。

當日上午十點，團員集合排練，準備下午兩點正式表演。這支舞著重表演者整齊劃一動作，所散發出的氣勢磅礴。但排練當下，舞者的動作十分雜亂，七零八落地讓外人捏把冷汗。

因多數家庭看護工一個月僅允許休假一日，對他們而言，當月唯一的假日，不僅是正式表演日，也是多數成員唯一的實體排練日。

初期，研究者對表演前才進行首次實體排練感到訝異，在之後觀察

多場移工舞團表演後，才清楚此為常態。但也提醒著研究者，對被結構網綁、處境受限的底層勞動者而言，登臺整齊與否，似乎非首要考量，重點應是當他們換上舞衣後，所轉化出的社會互動性：

有時候有臺灣人問我，妳是跳印尼的舞嗎？臺灣人說，我有去過那裡耶！我跳舞的時候，有幾個臺灣人會講這樣的話……開心（大笑）。然後很多時候，當我們穿傳統舞衣，他們（臺灣人）覺得我的衣服很特別，問我，想拍照可以嗎？我會說可以、可以，有時候很多人要跟我拍照，我都累了，但真的，好像跟 model 這樣，來拍照！我可以，我很開心啊！
(D6)

印尼文化為移工與臺灣人帶來共通話題。移工舞者受訪時皆提及，相較在臺的其他印尼人，表演母國傳統舞蹈時，他們更期待臺灣人能看到自己的展演。

D6 分享，遇過不少臺灣觀賞者對印尼文化感到新鮮、好奇，她對能讓更多人認識母國文化感到自豪。暫時褪下勞動者身分，移工舞者認為，自己就是帶給觀眾一場藝術饗宴的印尼文化傳遞者。D3 也談到類似想法：

工作的時候，就算心情再難過、再不開心，我也得做下去。但是表演的人必須要給觀眾開心的感覺，所以，我要給他們跳舞的快樂感覺。我希望他們在看我跳舞的時候，會比我更快樂，對吧？(D3)

符號互動論者認為，人們的互動是在諸多象徵性互動中被建構起來，成為眾人認為真實存在的世界（Blumer, 1969, 1986）。而舞團展演

的世界裡，移工主動創造出想與社會互動的符碼，而非官方或媒體報導下的刻板框架。

田野中看見，移工舞者有時會受邀，帶領臺灣人學習印尼舞。舞蹈也在跨文化互動中，對彼此呈現出不同意義。接收國人民出於對異國文化深感興趣的視角，對跨國勞動者而言，除是與母國文化聯繫，更是與移入社會交流的特殊感受：

我真的覺得很榮幸、高興、也很感激。因為在臺灣，他們（臺灣人）真的支持印尼傳統舞，對印尼舞有更多的尊重。但是在印尼，印尼舞是一種平常的東西，所以他們不會驚訝，因為這就是你應該學習的東西……但是在臺灣，我覺得印尼舞好特別、非常特別。（D5）

移工，並非存在臺灣真空的社會。他們的到來，必然攪動或牽引著移入國的文化網絡。人與社會相互影響下，移工角色的多元性，是否也有透過文化符碼被呈現的可能？若無，挑戰為何？

於是，本文開啟另一田野場域，即舞團社團臉書平臺。選擇臉書，因為它是較多臺灣人使用的社群，有助於觀察移工與臺灣社會互動性。

舞團臉書社群貼文，呈現以下幾種類型：預告舞團演出資訊、公開展演時的精彩影片、對舞團成員生日祝福、印尼傳統節慶訊息、穆斯林宗教祝福話語。D4 曾經擔任臉書社群經營者，她說，舞團表演完美、漂亮的畫面，是貼文主題優先考量。

傳播不僅是訊息傳遞，更是權力運作的場域。涉及「誰能發聲」與「誰掌握論述權」等關鍵問題。因此，傳播權（communication power）亦成為弱勢群體爭取平等的重要面向。2005年《不要叫我外籍新娘》出版後，夏曉鶯（2006）即指出，透過文化出版，讓民眾「看到」新住民

各種創作，對改變台灣人認知具有關鍵性影響；近年研究亦發現，新住民參與公共媒體製播及相關人才的培力，有助翻轉其長期被他者化的再現框架（詹婉如，2020 年 6 月）。在此脈絡下，本文透過印尼舞團社群平臺觀察，得以看見移工的自我發聲及再現。

對本研究而言，受訪者表述的內容固然重要，而未被言說之處，亦同樣具有分析意義。於是，對應臉書內容後，研究者看到舞團社群貼文經常呈現受邀公開表演的影像。一方面是提供演出者留存，另一方面可以達到宣傳舞團及招募新團員目的。有意思的是，社群貼文、音樂等印尼文化符號顯著，但未提及此為「移工」組成的舞團。相對臺灣官方及媒體著重於移工身分帶來的多元文化亮點及照顧弱勢，舞團社群敘事著實呼應著，舞者期待被看作舞蹈愛好者、無關身分與職業。

但需補充說明，若有機會於展演過後介紹舞團，D1 不排斥陳述舞團成員皆為移工。研究者田野觀察時，看過 D1 公開相關敘事。對於家庭看護工身分被公開，D8 也未抗拒。她表示，揭露後反而經常因此收到臺灣觀眾正向鼓勵與肯定。例如，佩服移工在日常工作繁重情況下，還能抽出時間練舞，展現曼妙舞姿。

當然，舞團實體展演獲得正向鼓勵，當前社會仍充斥各式對移工污名言論。特別 2021 年新冠肺炎疫情在臺擴散期間，除地方政府針對移工禁足、雇主也對移工休假時的行動加強監管，網路及媒體上更出不少妖魔化論述，認為移工容易成為「潛在感染源」，社會對移工的仇視情緒因此被放大。研究者長期觀察的「移工雇主交流園地」網路社群內，不時出現以雇主視角出發的歧視性言論。例如，印尼移工素質差，需加裝監視器管理等。

然而，相較過去被動接收，網路社群蓬勃發展的此刻，移工在訊息傳播上保有自主性。他們透過網路展現自我意識，不需像過去仰賴報

紙、電視臺、廣播電臺播放訊息，即可自由在社群平臺上發聲，無需仰賴媒體工作者轉譯。此為網路時代，抵抗主流論述框架的一種模式。但可惜的是，社群內容多以印尼語陳述，不易於臺灣社會形成對話。

溝通的困境，亦出現在舞團社群貼文。因貼文內容多以印尼語呈現，對多數不諳該國語言的臺灣人，具閱讀難度及吸引力。即便可透過翻譯軟體了解內容，卻少了解上的直觀。

2024年，D5為擔任舞團會長並負責該年臉書社群經營。由於D5在印尼空中大學主修英國文學系，有時將臉書貼文以印尼語及英語並陳，希望以此拓展臺灣社會對印尼舞團文化的認識，進而參與舞團活動。然而，D5也坦承，受限繁忙的工作與社群經營人力，雙語呈現僅能偶一為之。

D8是舞團另一網路社群、TikTok經營者，她利用休息時間更新社群內容，偶爾將印尼語貼文透過翻譯軟體，轉譯為印尼文、中文雙語呈現，增進與臺灣人的連結。研究者觀察，與臉書經營模式不同之處，在於D8運用影片後製技巧，添加特效提高觀影感受：

（經營TikTok有什麼目標嗎？）想擴大舞團知名度，讓它受到臺灣人的歡迎。因為現在年輕人都很喜歡TikTok，所以我想讓更多人知道我們，並且希望能讓臺灣的觀眾也認識我們。（在經營TikTok時有沒有什麼想法呢？）我會定期發布一些影片，第一時間會分享有趣的內容，這樣可以吸引更多觀眾的注意。（你有想過讓TikTok的內容轉成中文嗎？）有時候我會寫一些中文，但大多數還是用印尼語，不過有時候會寫一點點中文。（D8）

雖然，舞團網路管理者皆想透過社群平臺，將舞團介紹給臺灣人認

識，但她們皆同意研究者所觀察，即被關注度低的事實，且相較臉書貼文，TikTok 上的回饋者皆為印尼籍人士，無法達到與臺灣社會溝通的期待。

只是，對舞團而言，社群平臺仍然扮演舞團對外溝通的重要窗口，特別是不少表演邀約團體，就是透過臉書私訊舞團。

舞團的社群平臺未能扮演跨文化的推廣與傳遞功能，因此，若將其視為另類媒介或有過高評價，但網路社群的運作，確實有助於舞團內部凝聚、外部招募新成員及接洽展演的機會。

此外，研究者田野中看見，舞團受邀於實體世界分享時，成員使用簡單的國語或透過口譯與臺灣人互動，為現階段比網路社群傳播更具互動性。

例如，舞團創辦人、核心成員之一 D1 於實體講座時，分享來臺長時間工作未被允許休假的經歷時，激動到無法自己。此外，D1 亦曾談到舞團成立能維持至今，在沒有外在經濟支持下的不易。

以上敘事，對不熟悉或未關注移工處境，單純為印尼舞蹈表演而駐足的臺灣觀眾而言，有助對在臺移工勞權的初步瞭解。因為，「被看見」就有助外界對移民工的認識（夏曉鵬，2006；龔尤倩，2002）。

因此，本研究認為，舞團展演扮演著臺灣社會對移工瞭解「敲門磚」作用。移工舞者們先透過母國傳統文化，吸引移入國民眾注意，後續再於公開對談場合，促進社會對移工群體的多元認識。

接續，本研究細部盤點移工舞團可運用的資本。若以 Bourdieu 場域（field）理論的行動者角度出發，現存制度下，在舞團移工如何透過文化資本，擺脫臺灣社會對他們的單一、刻板想像？文化資本泛指知識、技術、以其他形式的文化養成（Bourdieu, 2002, p. 286；轉引自郭文平，2018）。首先，本研究中的移工舞團加入成員，需備有一定印尼傳統舞

蹈基礎，並通過內部審核才得以成為組織一員。因此，移工們必需重拾源自母國的身體記憶，運用文化資本展演，成為他們進入異鄉後被接收國看見的機會。

然而，Bourdieu 指出，社會行動主體的日常行為，關係著其所涉及的「場域」位置，而位置是由其擁有的「資本」數量與結構決定；每位行動者在策略中投入其在先前鬥爭中所獲得的力量，也就是資本（Bourdieu, 2012／陳逸淳譯，2012，頁 266）。

Bourdieu 提出四種主要場域資本：經濟資本（economic capital）、文化資本（cultural capital）、社會資本（social capital）和象徵資本（symbolic capital）。經濟資本可立即、直接轉換成金錢，且可以財產權的形式予以制度化。文化資本與知識、品味、教育相關，提供個人社會優勢以換取較高社會地位，也使社會再製了階級順序，這些文化資本再轉換至社會資本，被視為一種個人社會關係的資源，即人脈及關係網絡，對個人或群體會產生實質或虛擬利益。象徵資本泛指相對行動者的認可、尊重或榮譽，例如在經濟場域中，企業擁有的權威、影響力、報導新聞的「權威感」；以上各類資本間可相互轉換（Bourdieu, 1984, pp. 104-106, Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 119）。

此外，Bourdieu 還將場域內的資本運作比擬為遊戲，資本被視為裡頭玩家不同顏色的籌碼，而籌碼可決定場域內的位置。當然，他們也能挪動不同資本調整戰術（Bourdieu & Wacquant, 1992, pp. 98-100）。

循此，本研究關切的舞團移工透過舞蹈、社群平臺等將己身文化展演於公共視野，積極建構與社會的連結，但這些移工所具備的印尼傳統舞蹈文化資本，非臺灣雇主所重視的生產力要素。

因此，弱者的「敲門磚」要發揮具體作用，「群體」或許是一條可行出路。國小起學習印尼傳統舞蹈，熱愛跳舞的 D3 是名廠工，只要周

末未加班，都會參與舞團活動，是對外表演的核心角色：

我自己一個人跳舞的話，沒有辦法認識很多其他朋友，也不太容易有公開表演機會。但是，因為參加舞團表演，自然要和別人接觸。而且，會有不同的團體來邀請舞團表演，我就會有上臺跳舞的機會。（D3）

D3 透過舞蹈與同鄉連結，讓自己不只是一「個」愛表演移工，而是一「群」表演移工之一。其傳達出與過往在臺移工透過中文班等活動與課程，形成人際網絡及賦權意義不同。首先，當前移工群體藉由網路中介已可形塑出自己的人際網絡；再者，移工具備文化資本，無需被刻意賦權；最後，當舞團展演的獨特性發揮後，就有被接收國看見的機會。而這些舞團群體展演邀約，讓底層勞動者能動性被突顯、被激發，致使他們能站上異國舞臺，與接收國社會接觸，將移工文化活動闡釋出不同意涵。

當然，移工個別身處於客工制度、資本市場下，仍有難以掙脫的困境。有受訪移工表示，休假前需向雇主報備去處，因經常參與舞團展演活動，反而被雇主認為日常工作是否太過輕鬆。

研究者於田野觀察，舞團一名看護工，為順利參與實體聚會，把被照顧者一同帶出門，邊執行照顧工作、邊實踐自己與群體互動的休閒需求。雖然過程中經常因工作而被迫中斷，但其他舞團成員早見怪不怪，也會在空閒時接手照顧工作，此為舞團成員在工作中所協商出的半休閒策略。

另一名居住山區看護工，即便到臺北參與實體活動單程需兩小時，仍堅持將難得休假運用於與同鄉排舞，最後因雇主即便周末返家探望被照顧者，也無法長時間接替照顧工作，該名移工只好被迫中斷參與舞團

活動；另一名舞團移工轉換新工作後，需擔負照顧高齡者及打掃兩棟房子無法休假以致減少活動參與度。

於是，研究中看見，看護工群體欠缺勞權的保障，導致勞資關係的不對等，在文化活動參與面臨的多重困境。

四、移工能動性及與雇主協商策略限制

如今，移工舞團每月至少有一場公開表演；而舞團公開表演濫觴於受邀赴印尼國慶日表演後受到矚目，隨後邀約如滾雪球般增加。

田野期間，研究者多次觀察移工展演的「舞臺」，民間與官方皆具，但以公部門占多數。邀請管道有透過舞團網路社群私訊詢問，亦有透過關注移工議題的民間非政府組織接洽。

過程中，研究者觀察較為特殊的是民間公司福委會在非政府組織牽線下，辦理「認識移工」活動，進而邀請舞團成員與臺灣員工爬山踏青。

本研究認為，舞團走出封閉性社團，開放所有對印尼舞蹈有興趣成員參與為穩定發展的關鍵。他們樂於參與各式在臺東南亞文化展演活動，也為組織帶來更多曝光機會。

有意思的是，主辦方的動機左右移工被看待的視角。例如，臺灣藝術家欲呈現印尼舞蹈影像作品，移工即被以專業舞者看待；民間公司邀約舞者爬山，舞者就是戶外活動同遊夥伴。

但於官方活動中，移工經常是有目的地置於「被關懷」角色。對此，舞團成員並不介意，他們認為，官方活動提供演出費、比賽獎金，且公開展演有助母國文化被看見。因此，舞團成員巧妙轉化官方「關懷」，滿足被看見及經濟層面的多重需要。

其實，在臺移工早已具備辦理活動的能動性。研究者曾參與舞團中部一日遊活動，團員無需支付費用，外部參與者支付六百元臺幣，費用包括遊覽車資及印尼便當。活動訊息貼在社群平臺公告後，立即吸引不少非舞團的印尼移工參與。一車坐滿 40 人，大家盡情歡唱印尼卡拉 OK，讓研究者錯覺彷彿置身印尼。

活動從接洽租遊覽車、訂餐到景點安排，皆由 D1 包辦，再分派工作由舞團幹部協助。D1 說，當天赴臺中彩虹眷村、南投天空之橋遊覽路線，是參考在臺印尼網紅影片推薦，再安排移工交通上較不易到達的景區。

當天一早，參與者從臺北車站出發後，沿路到新竹、苗栗、臺中載其他報名者上車，如此大幅壓縮景點停留時間，沒沒有人不滿，而是體諒彼此難得休假出遊的心情。研究者在參與觀察中看到，成員們透過舉辦、參加群體活動，找回移工身分外立體多面的自己。

家庭看護工工作日常是枯燥、疲憊的，出遊行程廣受歡迎可以理解，但田野中，即便舞團舉辦博物館知識型走讀活動也不少人報名，甚至遠道而來。

一位在中部工作的舞團看護工告訴研究者，她清晨三點起床，花新臺幣六百元計程車費，專程從南投坐到臺中車站，再轉搭火車北上，只為參加人權議題的導覽活動，聆聽臺灣白色恐怖時期人權侵害事件。研究者好奇，如此內容是否過於嚴肅？該名移工說，她渴望利用在臺期間，多認識工作場域外，不同視角的臺灣。

當日，活動結束後，每位參與者可領取一張舞團發予的活動參與證書。D1 說，她來臺工作十多年，早已蒐集一疊類似證書，對移工而言，證書僅是象徵性意義，但傳達出的是期待透過不同體驗，為難得休假日賦予意義：

放假的時候不知道要幹什麼，因為我平時休息的時候沒有目的，所以我真的很喜歡參加舞蹈、參加博物館，這些會讓我有一些新的想法，新的生活體驗，也很興奮，我可以有機會認識很多新朋友。（D2）

在臺灣工作只在談 money、money、money，讓我們老更快，因為如果我們只在想錢。所以我們有其他有意義的活動，我們可以見到其他的事情，我們也可以有新的知識，其實是對在臺灣工作的我們比較有趣的。而不是只在想要 save money、save money、save money……但是如果我們有參加舞團還是什麼，我們可以有新的朋友，所以我們比較高興，所以工作都沒有太累。（D5）

就是放假的時候，不會亂花錢，不會亂跑。因為要學（舞）啊，對我們也好啊，腦不要空空的，我覺得啦，有這個活動啊，要動動腦，動動身體（那平常照顧就很累了，也是在動動身體？）可是不一樣喔（怎麼說？）因為工作的時候，會累，可是這些事，好像跟朋友聊聊天，比較好，心情會比較好。（D7）

2023 年底，舞團幹部開始籌備隔年 9 月，舉辦首屆「勇士文化節」（Formosa Warrior Culture Festival）遊行和傳統服裝走秀比賽，目的為彰顯在海外印尼移工對母國的貢獻，並透過在臺的遊行傳遞印尼文化。其特殊性是從寫活動企劃書、租借活動場地，到租音響器材、活動接待、主持等，皆由舞團幹部執行，⁶ 為臺灣少見的移工自發辦理遊行活

⁶ 遊行活動需向警方申請路權，但官方規定只能由臺籍人士辦理。因此，路權部分是由舞團內臺灣成員協助申請。

動。

活動舉辦當日，有臺灣媒體到場拍攝活動、採訪舞團成員，成員接受媒體採訪時，也能以中、英文對媒體訴說活動理念。研究者觀察，當日約有兩百多位移工參與，從西門站到萬華新住民會館的遊行過程中，不少臺灣人駐足觀賞。當研究者告知，遊行者是移工身分後，臺灣人不約而同地感到驚訝，大多著眼於移工工作辛苦，能在臺灣辦活動展現自己的不易。

雖然，當日參與臺灣人不多，且多為原本就長期與移工接觸的朋友、伴侶。但舞團成員仍對母國文化及自己勞工以外的多元身分有機會被「看見」感到開心。此一觀察部分呼應 Hassanli et al. (2020) 研究認為，將制度下的壓迫轉化為積極正向的嘉年華式活動，有助被壓迫者發聲。

然而，前述因參與及籌備舞團活動帶來的自信，是否影響著雇主與移工互動關係？

我的前老闆，他知道我是跳舞。（他有看過你跳舞嗎？）
有，在那個 YouTube，上次我們跳舞在那個臺北火車站，他看到新聞，在 YouTube。（他自己找到的？）對，他自己找到的，他說我很厲害……前老闆的媽媽喜歡看我唱歌、看我跳舞……如果沒有她，我不會在他家工作 12 年。（D8）

（你老闆也知道你來舞團跳舞，我上次有看到她）有啊！
她有來。我練習那個新的跳舞，然後他說我在家裡一直練習，她會看到我，然後我會問她好不好看，哪裡不好看？她回，我不知道，可是妳好看，她會這樣鼓勵我。然後，她說也有想來看。最後就來了。（我看到她那天來幫你拍照？）對！（你覺

得怎麼樣？）很高興她來了。她說，我看很多舞，妳是最棒的，她說這樣，然後我說，對！因為妳有幫我注意看，我說這樣，她真的很好。（以前她有看過你上臺嗎？）沒有。我那次是她第一次來，以前她是看錄影、在手機上。問妳今天跳什麼舞？她會問我。妳明天在那裡跳舞？她會問我，有這樣的一個關心。（D6）

資深團員觀察，舞團創辦至今，鮮少臺灣雇主到現場欣賞移工表演。研究者與該名雇主短暫互動後瞭解，雇主希望移工趁年輕多充實自我，主動幫移工付學費，報名周日臺灣非政府組織開辦的中文課程。

對於雇主的對待方式，D6 受訪時說心存感激，但也透露雇主對增加其他額外工作的無形壓力。D6 說：「我照顧老人、煮飯還打掃兩個家。（妳學中文的學費是老闆給的？）對，可是他們也會給我多一點（事）。」

吳挺鋒（2002）觀察菲勞與泰勞周休文化經驗時指出，休假是移工與管理層進行鬥爭的重要場域。由於臺灣四面佛寺宗教場所缺乏，以致雇主順勢在泰國移工無法經常接觸到信仰環境的場域時，扮演家父長角色，例如，載泰勞赴佛寺遊覽。看似尊重信仰，實為雇主以另一姿態滲入勞工休閒。

雇主與移工互動中，隱約可觀察到統制者運用多重工具，彰顯權力運作下管理模式，即便移工的休息時間也有一雙宰制者的手伸入。在不對等的勞雇關係中，弱者不但無力抗拒，甚至得付出更多勞動，顯示感激與臣服。

學者提醒我們，需認清假慷慨與真慷慨的差異，假慷慨是壓迫者得以持續遂行不公義的手段，唯有發自受壓迫者自己的力量，才得以改變處境（Freire, 1970／方永泉、張珍瑋譯，2019，頁 80-81）。

並非總是被動，田野中，處於受雇主全控管理的移工，也施展出一套鬆動桎梏的應對方式。像有參與者休假外出前會跟雇主報備練舞，有時其實是與男友約會或練舞後順便約會。為何需隱藏休假時出門的動機？因為，臺灣雇主不喜歡看護工在臺灣交男朋友，擔心移工懷孕麻煩。此為客工思維下，雇主將移工視為「其所有」而非獨立個體的權力展現。

研究者看到不少移工為避免麻煩，連休息時間都得迎合雇主想法。移工與雇主的互動，明顯存在結構中的弱勢與強勢者之間的鬥爭關係。雖雇主的「管理」延展至移工休假，移工卻也長出與雇主溫和鬥爭技巧，看似的委屈，也是移工退後一步，以爭取自主空間的管道和策略。

Scott 在農民反抗與政治權力運作觀察中，延展出弱者的武器（*weapons of the weak*）觀點。Scott 自被支配者的主體權出發，認為順從、說謊、逃跑等行為皆可被理解為被宰制者對管理者所展現的隱性抗爭，也是政治參與的一種（Scott, 1985, 1990）。

移工群體當然存有行動與抵抗的自由意識，並以此翻轉社會關係中，對其所施展的客體化區分。與 D6 處境相似，研究者參與舞團活動時，與一名年輕家庭看護工閒聊得知，她當天未被允許休假，而是跟雇主說要外出買生活用品才得以出門。這些謊言為她爭取到外出半日，參與活動的自由。一如法國哲學家 de Certeau（1990／方琳琳、黃春柳譯，2009）認為弱者在受限的日常生活中的抵抗。對雇主說謊，是移工為主動創造意義和拓展經驗的「游擊戰」。

移工的日常生活策略，還可從研究者多次觀察到舞團成員從粉墨登場到素顏返回雇主家過程體現。D1、D4 為舞團核心幹部，是在臺移工文化展演的重要角色，但她們顯少對雇主談及自己文化展演的面向。每回上臺表演後、返雇主家前，她們與大多數的移工一樣，會先卸妝、脫

下華麗的舞衣，回到基層勞動者，去女性化（defeminized）樣態。⁷

藍佩嘉（2008，頁 22）曾如此生動描繪家庭看護工，「工作時，她們必須謙卑地扮演女傭的角色，只有休假時才能塗擦脂粉，掛戴珠飾，穿上短裙」，並以「跨國灰姑娘」比喻，彰顯移工在遷移旅程中的複雜與難處。

以上得知，受到壓迫未必帶來革命，卻於日常生活中的種種細微反抗，對雇主「不說」或「少說」為求生策略，把多采的生活或能力隱藏，避免雇主認為生活複雜，無法掌控；她們巧妙將自己與雇主安放於客工制度劇本下的從屬關係，將勞雇關係單純化，累積文化實踐的協商資本，作為爭取下一次聚會可能。

五、因文化活動短暫脫離「被命名」宿命

現行臺灣移工制度中，移工與移入國間存在工作契約關係。合約中，在臺跨國工作者被以勞動商品看待，制度將他們推入弱者框架。

與白領外籍勞動者被對待方式截然不同，藍領外籍工作者在臺俗稱「外勞」。「外勞」一詞源於 1980 年代後期，特指來自東南亞「低度發展」國家的藍領勞工，歐美等「高度發展」國家的白領勞動者不在「外勞」的想像範疇（藍佩嘉，2005）。早年移工受命名政策影響被以「外勞」代稱，但命名從來不是中性的，其中存有尊卑貴賤的意涵，也

⁷ 看護工受訪時說，普遍感受到臺灣雇主不喜歡移工化妝，有時甚至會因為打扮太漂亮照顧阿公時讓同住的阿媽吃醋，所以她們在看護工作時會刻意不裝扮，迎合雇主期待。研究者撰寫本文期間，於雇主 Line 群內觀察，確實有不少雇主反對移工裝扮，但理由是認為移工使用劣質彩妝品料理食物及從事照顧工作影響被照顧者健康。

成為被命名者的社會身分。

曾聽一名臺灣移民／工運動倡議者打趣說，在臺的外國人有兩種，一個是「老外」，另一是「外勞」！一字之差，被觀看的方式天壤之別。

如今臺灣社會直呼移工為「外勞」的情況較少。值得一提的是，研究者發現，諸多東南亞籍看護工進入臺灣家庭工作後，經常會被取雇主易呼喚的「臺灣名」，例如：阿蒂、阿英、阿玲、阿妹……為因應臺灣雇主或被照顧者的呼喚而生，即便他們有自己的印尼名。相對在臺白領工作者，我們不會為其取「臺灣名」，若有「臺灣名」也是一種接地氣的親切感。

然而，研究者詢問舞團移工，對於被賦予「臺灣名」的感受，多數人並不在意，僅把它看作一個工作時的稱呼。只是這個稱呼也框架住了自我在勞動身分之外的想像。這種從單方利益出發的「被命名」思維，讓人有種既視感，從移工被雇主命名的日常互動中，看見「階層化的他者化」，透過命名政治體現於臺灣人看待移工的意識型態的型塑。

若將雇主與移工的微觀拉大至臺灣官方或委託非政府組織辦理的移工活動。移工也僅存有一種「被定義」的模樣，除常見媒體報導中的悲情外，官方也希望藉由舉辦活動展現政府對多元文化的尊重。因此，經常資助辦理移工才藝比賽或南洋美食園遊會等類型活動，呈現對移工群體需被照顧的弱者想像。

本文好奇當有形的身體透過舞蹈文化展演過後，將對移工自身將帶來何種身分建構及影響？接下來將從為移工賦權及爭取勞權的窗口這兩面向陳述研究發現。

首先，相較未參與舞團的在臺移工，舞團成員在跨國移動後，反而有更貼近母國文化的機會，以及因為站上舞臺，他們才能被以母國的名

字對外介紹自己。

D4 直言，與團員登臺表演帶來的自信與快樂，甚至會讓他誤以為自己就是知名舞者。確實，多數舞團成員受訪時不諱言，臺灣就是他們工作賺錢的地方，但除工作外，對還有機會成為表演者感到欣喜，甚而因此找到自信。

因此，移工舞團文化在臺不應被侷限在「實踐」的框架視之，而是實踐過程中，延展出移工參與文化活動帶來的機會性及獨立性：

（妳來的前三年，就只是一個在老闆家裡的工作的人？）

對。我不曉得要去那裡。一個月我休一次，我休息的時候也是休假去玩，但是也沒有太高興……就是像妳知道的，休假然後去花錢沒有無意義。我覺得我比較喜歡花時間和努力在舞臺上，因為我可以學習傳統舞，我覺得這是一個很好的經驗。所以我覺得在印尼，如果有一天我退休了，我可以教鄰居小孩子跳舞。（D5）

D6 說，印尼女性多被要求 20 歲左右結婚進入家庭，但舞團活動內的文化實踐，讓她完成一名女性在母國難以實踐的夢想。因為參與這支在異鄉組成的移工舞團，而看見自己更多可能：

我是有機會的人、一個非常幸運的外籍工作者。因為我看很多印尼人在臺灣，不是都跟我都一樣，會跳舞會工作會念書這樣，有很多機會。（D6）

D6 上述說法，點出了非每位印尼在臺移工都有選擇機會。但當成為「有機會」的移工後，他們能否成為為其他移工的勞權發聲窗口？看似柔軟的文化實踐者能成為倡議者嗎？

研究者田野觀察期間看見，成員因為擁有舞蹈文化資本，不時受邀透過公開展演，成為與現場觀眾分享、演講互動的貴賓，無意間孕育出為群體發聲的勇氣和作為。例如，舞者們受邀到校園表演後，校方會邀請他們分享印尼多元文化，研究者觀察，舞團受邀在大學活動展演時，舞者當時依序在臺上拿著麥克風用中文大聲說出自己的印尼名字、來自印尼，以及平常在照顧阿公阿嬤，而他們的雇主、先生、朋友也在臺下為他們加油打氣，期間充滿歡笑。另一個田野場景是臺灣的非政府組織邀請舞團帶領臺灣人一同學習印尼舞後，演講時帶出跨國藍領工作者組織舞團面臨的困境心聲。

不僅是文化展演者，舞團成員們透過印尼文化，陳述臺灣對移工勞權保障不足的現況，形塑出街頭抗爭或遊行之外，爭取移工權益外的管道。

然而，研究無意過度放大看待文化實踐對移工的意義，而忽略移工來臺工作、改善母國家庭經濟仍為重要目的。

D3 因自營的印尼貿易倒閉而來臺工作，他在訪談時多次強調自己曾經的管理者身分，來臺後被賦予新的稱呼是「工人」，即便來臺後因工殤造成皮膚嚴重傷害，但卻也是現階段改變母國妻小生活的重要途徑。對 D3 而言，成為「工人」可能是暫時無法擺脫的宿命，但因參與舞團、登臺表演，讓他仍保有一個自我的出口：

（所以你喜歡表演？）對。因為我喜歡跳舞，跳舞能讓我做回自己的樣子。其實，我是來臺灣之後才開始學怎麼當一個工人，因為這是我這輩子第一次做工；在印尼我是做生意的老闆。所以，來到臺灣之後，現在在臺灣老闆的工廠做事，對我來說是人生第一次經驗。（你以前在印尼是當老闆？）對。然後現在在這裡是工人。你問我喜不喜歡這裡的工作？當然不喜

歡，我喜歡做生意。我喜歡買賣東西。（所以你在臺灣不開心？）沒有不高興，我只是做我該做的，因為我沒有錢，我在印尼的生意失敗、破產了。然後我來到臺灣工作。感謝老天，因為現在加入舞團所以有很多上臺表演的機會。我在臺灣還認識了不少朋友，感謝老天。（D3）

本研究認為「身分」是被外在建構與具流動性的。對於資本家的管控，謝國雄（2020）厚描勞動者回應經驗指出，工人透過上班工作的勞動慣行形塑特定的作息節奏，帶來規律感與穩定感，讓資本主義存在化、唯一化，但勞動者也是家庭、文化、信仰、政治、性別的主體。本文將以上概念挪用對跨國勞動者的文化實踐觀察認為，在臺移工具有多層次的身分與生命階段，面對國家制度等框限，抽離單一勞工身分，才能見樹又見林。

大多數舞團移工來臺前，已具有母國職場工作經驗。部分成員還曾擔任印尼舞蹈老師，唯獨未曾做過「工人」；來臺後，面對身分的落差與衝突難以全然接受，但藉由舞團表演機會，他們可以「文化傳遞者」自居，有別現實生活中，臺灣社會對移工「單純勞動力」的期待，舞蹈展演讓移工有機會脫離雇主掌控的空間、被命名的對待，透過截然不同的空間和時間侷限，詮釋跨國遷移的意義，定義此刻的自己，甚而因此找到認同及歸屬感。

即便這對大多數一個月僅能休息一天的看護工而言，是一個不到 12 小時的外出喘息，是根本無法鬆動被宰制者與壓迫者權利關係的短暫幻覺，⁸ 但對受訪的移工而言，卻是抽離底層勞動者身分的重要機會。

⁸ 多數受訪看護工表示，周日休息日時間也備受限制。因為外出前，他們被要求需完成當日家務工作，所以出門時間多為上午 9 點，但必須晚上 9 點前回到雇主家中，因此一日休假通常不到 12 小時。

伍、討論與結論

本研究闡述以印尼家庭看護工為主要組成的舞團群體，帶著母國身體記憶，集體於臺灣客工制度下進行文化的實踐，並在過程中賦予跨國工作意涵。舞蹈之於移工組織有其文化獨創性，同時扮演凝聚異鄉人重要中介角色。

研究發現，為符合移動者物理空間與時間匱乏挑戰，印尼傳統舞蹈在臺的實踐方式保有高度彈性。是否完全延續母國傳統並非首要目標，移工將舞碼重新改編，以保有非專業舞者的文化實踐可行性，也開創出遷徙者的獨創性。

同時，舞蹈於移工文化實踐的過程中，延展出與母國鏈結的多重感官經驗。包括，播放印尼傳統音樂時的聽覺、穿上傳統舞衣的視覺、聚會品嚐家鄉美食的味覺，以及在異鄉口說母語的自在感受等。

研究認為，舞團除展演外，亦以文化聚集了移動者們，並打造出在異國的「家」。因舞蹈展演需要成員間培養高度默契，此一特色無形帶出群體內緊密關係。相聚時吐苦水、話家常、遇到困難互相幫助。如同在臺移工舞團給予異國工作的團員極大的情感依靠。新加入舞團的年輕團員暱稱舞團創辦人 D1 為「老師」或「阿媽」，阿媽音同印尼語的媽媽。D2 認為，舞團發展出的人際連結，是留臺工作至今關鍵。若非舞團，她可能無法長時間忍受異鄉孤寂。

母國文化有如一條鏈結離散者的無形臍帶，共組舞團成了移工異鄉的心靈寄託。離散，卻也在異鄉開啟另一種相聚。研究發現，不少舞團成員在家鄉已有子女，每年母親節前，舞團幹部皆為這些孩子不在身邊的母親們慶祝；印尼開齋節，成員也會尋求共同休假日一起過節、交換

禮物。

網路科技凝聚分散臺灣各地的移工，更是組織運作重要角色。資訊傳散後，帶入對舞蹈有興趣的新成員，讓舞團不因成員陸續返國而瓦解。網路影片有助移工在異鄉學習傳統舞蹈，是無法休假的看護工持續參與的關鍵。

網路時代為移工刻畫出群體的新圖像，為其帶入積極的社會參與。如 D3 所述，他因一則印尼同鄉的網路貼文進入舞團，從一個喜愛舞蹈的個體，跟隨舞團至踏上臺灣各式公開展演舞臺；D6 因為舞團而有機會身著家鄉的印尼傳統舞衣表演、被臺灣人拉著拍照；其他舞團成員們則試圖透過社群平臺發聲，讓臺灣人認識母國文化。

以上，皆屬移工「群體」凝聚後的力量；因為這些展現，讓接收國人民有機會看見這些多元文化的繽紛色彩，並非僅是公園裡默默推著輪椅或低頭滑手機的異鄉人。

移工舞團透過文化資本，向臺灣「敲門」。他們以文化交流與接收國民眾互動，從中萌發自信，賦予己身擔負文化傳遞者意義。以上信念，透過移工的集體凝聚而增強，讓文化不僅是展演，更是一種對話。而在異鄉的文化行動，對個人、舞團移工群體皆具意義，不但打破以家庭看護工為主的舞團成員身處異鄉的孤立感，更內化至移工個體，帶來自信心的激勵作用。

然而，客工制度對展演者帶來的剝削仍舊存在，結構壓迫移工的現實無法迴避，仍需有人不斷鬆動。

本文開端引用夏曉鶯（2014）指出，文化行動在跨國移工組織初期連結的形成中扮演關鍵角色。本文以此作為理論起點、以臺灣為場域，驗證類似動能在臺灣再現的可能。

不只是一種異國文化的奇觀式展演，研究者觀察，移工舞團成立 13

年來，以舞臺展演，重新塑造臺灣社會對移工的想像，他們透過文化敘事，對抗社會污名與偏見。儘管舞團文化展演，未符文化行動定義，直接挑戰制度性的結構壓迫，但他們持續以文化與主流社會對話，在高牆敲開一條溫柔的縫隙，使遷移者與接收國社會能有相互看見的可能。當然，上述實踐能否持續深化，仍有賴諸多結構、制度與情境因素配合。

回到研究最初探問：移工能動性如何？他們是需要被關懷的群體嗎？其如何擺脫官方及媒體刻板論述的依附，成為己身與母國文化鏈結的發動者？

本文關切的舞團移工，以網路作為中介，於異鄉看見彼此，發展出移工文化組織，也透過網路社群平臺展現敘事能動性。

因此，印尼移工在臺身分從被官方及媒體刻板虛構，到透過社群平臺形成線上團體，最後藉文化展演嵌入異國，塑造跨國離散者對自己現況的多元認同，同時也因為網路一對多特性，形成一種線上跨國公共對話領域的雛形。

當然，之所以稱之為雛形的原因在於，本研究的移工舞團社群平臺功能發揮有限，且移工在文化實踐中的侷限性不能完全忽視，因受限對臺灣語言及文化不熟悉，以致目前舞團社群貼文以印尼語為主，減低與臺灣社會的溝通效果。

文化實踐面上，借用 Bourdieu 的資本觀點認為，無論是能實體參與活動或欣賞母國文化表演的移工，皆需一定資本，其中包括對舞蹈有一定基礎和興趣者，才得以加入舞團，以及休假時間能配合舞團展演，才有機會參與在臺文化活動，對於有機會參與者，又會因參與進而達到持續累積資本的個人效益。

此外，研究者觀察，部分活動需由臺灣人扮演協調中介角色，例如，舞團辦理的博物館導覽活動，雖是移工主動提出，但需有臺灣人與

館方居中接洽，才得以能完成企劃及經費的申請。再者，首屆「勇士文化節」遊行活動，需向警局申請路權，當前申請平臺為中文呈現，涉及移工語言能力，也得透過臺灣人申請。

然而，以上臺灣人的介入，出發點並非「幫助弱勢」，而是因應現行制度，對移工活動辦理程序及語言的不友善導致。

若把視角拉至國家「場域」，如本文最初所言，新南向政策鼓勵下，移工在臺展演機會增加，可惜未脫政績宣導、家長長思維；諸多臺灣官方籌辦的多項東南亞節慶等活動中，大多是單次執行計畫目標，欠缺臺灣民眾與移工互動及深化影響力的長久模式。

研究發現，移工非一群不具思考能力者，他們從無到有，在臺自行舉辦嘉年華式遊行等活動，也把握每次與臺灣社會交流的機會。因此建議，公部門辦理活動的前期，應多加聆聽移工群體的需求，或將其視為籌備一分子，進而使移工具備發言、共同參與討論權，以免接收國的東南亞文化活動經常落入憑空想像，一再複製對移工群體單一與刻板化。

總之，官方需在移工文化活動中淡化主導性角色，去除政績宣導式的「關懷」、「管理」等思維，建構友善移居者的多語活動資訊傳播及申辦平臺，以確保每位社會成員的文化平權。

臺灣制度化引入藍領移工 30 餘年，外籍看護工與雇主是否發展出一種新關係，為本文關切。但可惜的是，當前無論官方或雇主，面對移工心態仍深受客工思維框限。但移工已於受制度捆綁而艱困的工作場域中，培養出察言觀色的能力。他們小心應對與雇主的關係，以符合客工制度下，雇主對移工支配性的期待。也符合仲介為打開印尼人力市場，刻意將印尼移工描述為順從、忠貞和配合度高的「聽話印傭」形象（藍佩嘉，2006）。

臺灣以優勢視角看待邊陲國家的「他者」，導致移民／工來臺後，

尚未開口先被歧視，廖元豪（2019年2月28日）將此類「歧視」、「反歧視」，定位為無止盡的「文化戰爭」，歧視透過文化符號，瀰漫在社會四處，結構性地影響每個人看待移民／工的方式。

意識型態被結構根深柢固，甚至被視為一種理所當然，移工形象經常被限縮在單一角色內。但臺灣人慢慢感受東南亞國家在世界體系位置逐漸上升，及臺灣少子化及國際搶工導致移工缺工嚴重，這場「文化戰爭」是否終戰、客工政策如何調整？還是接續進入下一個輪迴。

研究者從印尼移工舞者身上，看見他們的聰敏及能動性。他們明白，接收國社會框架中所建構出的勞動樣貌，即便並非真實自我，但仍配合採取順服姿態，策略地透過樸拙、聽話的表象，換取每月勞動報酬及休假日的自由。

然而，移工的休假日真有全然自由嗎？不容否認，現代雇主亦受人權思潮影響，在被照顧者需求被滿足的優先前提下，支持移工參與各式培力活動，但即便自認開明、對移工友善的雇主，仍會不時顯露出自己對移工的「恩惠」，以及期待移工懂得「感恩」的思維。因此，即便是移工的休憩時間，雇主無形的手仍在其中擺盪。有意思的是，這樣的心態鮮少出現在臺灣人之間的勞雇關係。客工制度下，外籍看護工無勞基法保障，多項權利被限縮，雇主順理成章地接收對其工作權及生活的高度掌控。

於是，部分舞團成員們在此種關係下，寧願選擇刻意隱藏自己外在多采的另一面，。雇主面前，他們清楚切割工作與休假生活樣態，甚至參與活動時，將被照顧者帶出門，運用策略爭取協商空間因此，呼應 Parsons 的想法，一切無需太過悲觀，結構中的人們，仍具主體能動性（葉啟政，2008，頁 70）。

因工作而離家的他們，不僅僅是為了賺錢，特別是對穆斯林女性而

言，同時也有擺脫束縛、學習新知的渴求，但他們卻被長時間困在重覆單調、無發展性的勞動市場內。

遺憾的是，就目前觀察，移工母國文化帶來的能動性無法鬆動現存制度，但期待從認識移工的多樣性身分，增加接收國對移工母國文化認識，帶入彼此尊重作為開端。

至於未來研究方向，本文認為，移工舞團成立至今 13 年，需關注當前臺灣移工留臺制度限制，對舞團傳承帶來的缺口。目前，移工在臺最長的工作年限為 12 年，家庭看護工為 14 年。即便勞動部自 2022 年推動「移工留才久用方案」，放寬轉任後的移工將不受在臺工作年限限制，但大部分移工母國已有家小，返鄉團聚為重要選項。因此，舞團如何進行內部經驗及人脈傳承，為組織永續發展時面臨的考驗。

本文結束前，研究者立足的角色位置也需揭露。兩年田野間，我除是一名爬梳理論、追尋答案的研究者外，亦常扮演聆聽角色。

有受訪者說，她來臺近十年，前前後後照顧了多少個阿公和阿媽，阿公過世內心的失落感未被臺灣人理解。有人說，阿媽擔心她與阿公太親近而疑神疑鬼，想把她趕出門；有人分享交了印尼新男朋友的喜悅，不久又經歷失戀的痛楚，也有人只要想起被留在母國的年幼孩子就泛淚……。

研究者思索，每月一日難得休假，對高壓工作、身處結構困境移工們的意義是什麼？他們休假時，離開工作場域，尋找同鄉朋友說說母語、品嚐舌尖上的家鄉味是人之常情。但舞團內的移工們還透過參觀博物館，渴望更認識移居的土地、從籌辦活動的能動性中，肯定從事底層工作的自己。

因此，研究者從他們身上看到的是把休假賦予積極意義，在不利政策制度中，一群努力生活的人。

參考書目

- 王鴻國（2021 年 8 月 17 日）。〈員警遭爆對移工上鏟又丟包 三重分局查辦確認執法過當〉，《中央社》。<https://www.cna.com.tw/news/firstnews/202108170006.aspx>
- 方琳琳、黃春柳譯（2009）。《日常生活實踐：實踐的藝術》。南京大學出版社。（原書 de Certeau, M. [1990]. *L'Invention du quotidien-I.Arts de faire*. Gallimard.）
- 方永泉、張珍瑋譯（2019）。《受壓迫者教育學：五十週年版》。巨流。（原書 Freire, P. [1970]. *Pedagogy of the oppressed: 50th anniversary edition*. Continuum.）
- 丘忠融譯（2019）。《全球公民教育與多元文化主義危機：當前挑戰與觀點辯論》。國立陽明交通大學出版社。（原書 Tarozzi, M., Torres, C. A. [2016]. *Global citizenship education and the crises of multiculturalism: Comparative perspectives*. Bloomsbury.）
- 成露茜（2008）。〈移民／工發聲與媒體〉，夏曉鶯、陳信行、黃德北編《跨界流離：全球化下的移民與移工（下冊）》，頁 129-158。台灣社會研究雜誌社。
- 江婉琦（2020 年 3 月 11 日）。〈外勞怎麼都在直播？在直播的世界裡，還有聲音〉，《願景工程》。https://visionproject.org.tw/article_detail.php?id=1970
- 江婉琦（2020 年 5 月 23 日）。〈我們一起坐在這裡的理由：臺北車站移工群像〉，《願景工程》。<https://today.line.me/tw/v3/article/v3G8Yo>
- 林雯玲（2024）。〈以戲劇作為方法：臺灣移民工劇場發展初探（2009-2020）〉，《戲劇研究》，33，75-121。[https://doi.org/10.6257/JOTS.202401_\(33\).075](https://doi.org/10.6257/JOTS.202401_(33).075)
- 吳佳臻（2008）。〈天生愛組織？菲律賓移工自主團體在臺灣的組織經驗〉。世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 吳庭寬（2020）。〈聲音的譯介，東南亞移民／工書寫與出版觀察〉，《臺灣出版與閱讀》，10，20-29。
- 吳挺鋒（2002）。〈臺灣外籍勞工的抵抗與適應：周休作為一個鬥爭場域〉，《香港社會科學學報》，23，103-150。
- 宋家瑜（2016）。〈臺灣移工文學場域的生成：以文學獎為例〉。國立清華大學台灣文學研究所碩士論文。
- 杜彥文譯（2019）。《我們都離開了家：全球多元文化趨勢下韓國新移民的離散、

- 追尋與認同》。臺灣商務印書館。（原書 金賢美 [2014]. 《우리는 모두 집을 떠난다》。Dolbegae。）
- 周群英譯（2009）。《分析日常生活與文化理論》。韋伯文化。（原書 Highmore, B. [2002]. *Everyday life and cultural theory: An introduction*. Routledge.）
- 邱誌勇、許夢芸譯（2005）。《文化研究的基礎》。韋伯文化。（原書 Lewis, J. [2002]. *Cultural studies: The basics*. Sage.）
- 邱天助（2002）。《布爾迪厄文化再製理論》。桂冠。
- 夏曉鶄（2001）。〈「外籍新娘」現象的媒體建構〉，《台灣社會研究季刊》，43，153-196。
- 夏曉鶄（2006）。〈移民運動的形成—差異政治、主體化與社會性運動〉，《台灣社會研究季刊》，61，1-71。
- 夏曉鶄（2014）。〈跨國草根移工運動的形成：香港「亞洲移工協調會」案例研究〉，《台灣社會研究季刊》，96，1-47。
- 夏曉鶄（2016）。〈資本主義全球化與跨國移民／工現象〉，簡旭伸、王振寰編《發展研究與當代臺灣社會》，頁 467-498。巨流圖書公司。。孫友聯（2013）。〈移動中的剝削：臺灣外勞人權問題剖析〉，《台灣人權學刊》，2(2)，113-128。
- 孫曼蘋（2009）。〈公民新聞 2.0：臺灣公民新聞與「新農業文化再造」形塑之初探〉，《傳播與社會學刊》，9，153-180。
- 張小鳴（2007）。〈在皇后頭上動土：菲傭在皇后像廣場的日常生活實踐〉，《文化研究@嶺南》，8。取自網頁。
- 張茂桂（2002）。〈多元主義、多元文化論述在臺灣的形成與難題〉，薛天棟編《臺灣的未來》，頁 223-273。遠流。
- 張正（2008）。《全球化下新移民／工社群的跨界文化鬥爭》。國立暨南國際大學東南亞研究所碩士論文。
- 莊舒晴（2018）。《共生關係與移工視野：臺灣移工運動的變遷、組織與未來》。國立臺灣大學社會學研究所碩士論文。
- 郭文平（2018）。〈當新聞遇見社群媒介：瀰漫媒介場域中的新聞實踐研究〉，《中華傳播學刊》，34，35-80。
- 陳逸淳譯（2012）。《所述之言：布赫迪厄反思社會學文集》。麥田。（原書 Bourdieu, P. [1987]. *Choses dites*. Les Éditions de minuit.）
- 陳宗盈、連詠心譯（2007）。《多元文化主義與全球社會》。韋伯文化。（原書 Kivisto, P. [2002]. *Multiculturalism in a global society*. Sage.）
- 陳菊（2011）。《植基於勞動人權與勞動競爭力之臺灣外勞政策》。國立中山大學公共事務管理研究所碩士論文。

- 陳春富（2012）。〈國際移工／民傳播權的在地思考〉，《傳播研究與實踐》，2(1)，55-84。
- 陳怡伶（2021）。《東南亞移工語言增能與處境改善：以桃園市移工學苑為例》。國立暨南國際大學東南亞學系碩士在職專班論文。
- 勞動部（無日期）。〈引進移工在臺人數〉，《勞動部勞動統計查詢網》。上網日期：2026 年 3 月 6 日，取自：<https://statfy.mol.gov.tw/index12.aspx>
- 曾熾芬（2004）。〈引進外籍勞工的國族政治〉，《臺灣社會學刊》，32，1-58。
- 黃克先譯（2006）。《客人？外人？遷移在歐洲》。巨流。（原書 Sassen, S. [1999]. *Guests and aliens*. Fischer Taschenbuch Verlag.）
- 黃孫權、丘德真譯（2008）。《自己幹文化：派對與革命》。破周報。（原書 McKay, G.(1998). *DiY culture: party & protest in nineties Britain*. Verso.）
- 黃國治譯（2008）。〈勞工遷移、彈性化與全球化〉。夏曉鶯、陳信行、黃德北編《跨界流離：全球化下的移民與移工（上冊）》，頁 3-14。台灣社會研究雜誌社。（原論文：Tujan, A. Jr. [2006, October 7-8]. *Globalization, Flexibilization and Labor Migration*. Paper presented at the International Conference on Transborder and Diaspora: Governance, Survival and Movements, Taipei, Taiwan.）
- 黃順星（2010）。〈另類的公共性：媒介空間的文化行動〉，《文化研究月報》，108，32-51。
- 葉啟政（2008）。《邁向修養社會學》。三民書局。
- 詹婉如（2020 年 6 月 18-19 日）。〈當他不再是「他者」：媒體賦權後之在台東南亞新住民〉【論文發表】。「2020 年中華傳播學會年會」，臺北市，臺灣。
- 廖元豪（2019 年 2 月 28 日）。〈助紂為虐，還是濟弱扶傾？批判媒體對移民移工的歧視論述〉，《教育部人權教育資源網》。<https://hre.pro.edu.tw/society/3588>
- 廖正宏（1985）。《人口遷移》。三民書局。
- 臺中市政府（2024 年 4 月 14 日）。〈中市歡慶伊斯蘭開齋節 鄭副市長祈祝平安喜樂〉【新聞稿】。<https://www.taichung.gov.tw/2611661/post>
- 臺北市政府（2024 年 4 月 14 日）。〈「2024 臺北開齋節歡慶活動」盛大登場！異國美食小物 多元豐富活動 持續打造臺北市為最佳穆斯林友善城市〉【新聞稿】。https://www.gov.taipei/News_Content.aspx?n=F0DDAF49B89E9413&sms=72544237BBE4C5F6&s=ED283B1D2EFA249F
- 劉建基、蔣淑貞（2010）。《巴赫汀派·多元文化主義》。文建會。
- 蔡繼光譯（2002）。《國際遷徙與移民：解讀「離國出走」》。書林。（原書 Stalker, P. [2001]. *The no-nonsense guide to international migration*. New Internationalist.）
- 鄭百騰（2019）。《當「移工」不再「只是移工」：異地勞動者在臺灣工作場域之

- 外的社會生活與主體性》。國立暨南國際大學東南亞學系人類學碩士班學位論文。
- 鄭自隆（2015）。《傳播研究與效果評估》。五南。
- 戴瑜慧（2016）。〈被壓抑者的發聲：底層者與文化行動主義〉，《台灣社會研究季刊》，104，205-225。
- 謝昇佑、魏龍達譯（2010）。《常民風格的社會學》。學富文化。（原書 Newman, D. M. [2006]. *Sociology: exploring the architecture of everyday life* (6th ed.). Sage.）
- 謝國雄（2020）。《港都百工圖：商品拜物教的實踐與逆轉》。中央研究院社會學研究所。
- 藍佩嘉（2002）。〈跨越國界的生命地圖：菲籍家務移工的流動與認同〉，《台灣社會研究季刊》，48，169-218。
- 藍佩嘉（2005）。〈階層化的化者：家務移工的招募、訓練和種族化〉，《台灣社會學刊》，34，1-57。
- 藍佩嘉（2006）。〈合法的奴工，法外的自由：外籍勞工的控制與出走〉，《台灣社會研究季刊》，64，107-150。
- 藍佩嘉（2008）。《跨國灰姑娘：當東南亞幫傭遇上臺灣新富家庭》。行人文化。
- 龔尤倩（2002）。〈外勞政策的利益結構與翻轉的行政實驗初探—以臺北市的外勞行政、文化實踐為例〉，《台灣社會研究季刊》，48，235-285。
- Alberti, G., & Però, D. (2018). Migrating industrial relations: Migrant workers' initiative within and outside trade unions. *British Journal of Industrial Relations*, 56(4), 693-715.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1979)
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press.
- Bonacich, E., & Cheng, L. (1984). Introduction: Atheoretical orientation to international labor migration. In L. Cheng, & E. Bonacich (Eds.), *Labor immigration under capitalism: Asian workers in the United States before World War II* (pp. 1-56). University of California Press.
- Blumer, H. (1986). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. University of California Press. (Original work published 1969)
- Cohen, D. T., & Hanold, M. T. (2016). Finish lines, not finish times: Making meaning of the "Marathon Maniacs". *Sociology of Sport Journal*, 33(4), 347-356.
- Cohen, A. (1980). Drama and politics in the development of a London carnival. *Man*, 15(1), 65-87.
- Downing, J. D. H. (2001). *Radical media: rebellious communication and social movements*. Sage.

- Foroutan, N. (2015). Post-Migrant Society. *Bundeszentrale für politische Bildung*. <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/205295/post-migrant-society/>
- Foroutan, N. (2019). The Post-migrant paradigm. In J.-J. Bock, & S. Macdonald (Eds.), *Refugees welcome? Difference and diversity in a changing Germany* (pp. 142-170). Berghahn.
- Hassanli, N., Walters, T., & Friedmann, R. (2020). Can cultural festivals function as counterspaces for migrants and refugees? The case of the New Beginnings Festival in Sydney, *Leisure Studies*, 39(2), 165-180.
- Hsia, H. C. (2013). The tug of war over multiculturalism: Contestation between governing and empowering immigrants in Taiwan. In A. E. Lai, F. L. Collins, & B. S. A. Yeoh (Eds.), *Migration and Diversity in Asian Contexts* (pp. 130-159). ISEAS Publishing.
- Hierofani, P. Y. (2020). Productive and deferential bodies: the experiences of Indonesian domestic workers in Malaysia. *Gender, Place & Culture*, 28(12), 1738-1754. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2020.1855121>
- Hsia, H. C. (2021). From ‘social problems’ to ‘social assets’: geopolitics, discursive shifts in children of Southeast Asian marriage migrants, and mother-child dyadic citizenship in Taiwan, *Citizenship Studies*, 25(7), 955-974.
- Huang, W. J., Chan, J., & Li, M. (2025). “A room of one’s own”: Transnational leisure in public spaces—The case of migrant domestic workers in Hong Kong. *Leisure Sciences*, 1-22. <https://doi.org/10.1080/01490400.2024.2449046>
- International Labour Organization (2024, December 16). ILO global estimates on international migrant workers: Results and methodology. https://www.ilo.org/sites/default/files/2024-12/MIGRANT%20%E2%80%93%20ILO%20Global%20Estimates%20on%20International%20Migrant%20Workers_WEB_0.pdf
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Clarendon Press.
- Klinenberg, E. (2005). Channeling into the journalistic field: youth activism and the media justice movement. In R. Benson & E. Neveu (Eds.), *Bourdieu and the journalistic field* (pp. 174-192). Polity.
- Kruse, M.-M., Stehling, M., & Thomas, T. (2019). Introduction: Creating new pathways for convivial futures: Media and participation in post-migrant societies. In T. Thomas, M.-M. Kruse, & M. Stehling (Eds.), *Media participation in post-migrant societies* (pp. xv-xxv). Rowman & Littlefield.
- Lan, P. C. (2019). From reproductive assimilation to neoliberal multiculturalism: framing and regulating immigrant mothers and children in Taiwan. *Journal of Intercultural Studies*, 40(3), 318-333.
- Madianou, M. (2019). Migration, transnational families, and new communication technologies. In J. Retis & R. Tsagarousianou (Eds.), *The handbook of diasporas, media, and culture* (pp. 578-590). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/978>

1119236771.ch39

- Nagy, S. R. (2013). Politics of multiculturalism in East Asia: reinterpreting multiculturalism. *Ethnicities*, 14(1), 160-176.
- Parreñas, R. S. (2001). *Servants of globalization: women, migration and domestic work*. Stanford University Press.
- Rollins, J. (1985). *Between women: domestics and their employers*. Temple University Press.
- Rogers, E. M., & Singhal, A. (2003). Empowerment and communication: lessons learned from organizing for social changes. *Annals of the International Communication Association*, 27(1), 67-85.
- Sadan, E. (2004). *Empowerment and community planning: Theory and practice of people-focused social solutions* (R. Flantz, Trans.). Hakibbutz Hameuchad. (Original work published 1997)
- Sassen, S. (1988). *The mobility of labor and capital: a study in international investment and labor flow*. Cambridge University Press.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. Yale University Press.
- Tadee, R., Sakdapolrak, P., Sterly, H., & Pagogna, R. (2025). The roles of information communication technology in translocal embedding and anchoring among Thai migrant workers in South Korea. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 116(4), 439-456. <https://doi.org/10.1111/tesg.70008>
- Yin, S. (2020). Cultural production in the working-class resistance: labour activism, gender politics, and solidarities. *Cultural Studies*, 34(3), 418-441.

Homeland Cultural Linkages Among Migrant Workers: The Indonesian Dance Troupe in Taiwan

Wan-Ru Jan*

ABSTRACT

This research examines the underexplored process through which migrant workers in Taiwan assemble and sustain culturally-grounded collectives. Using an Indonesian dance troupe formed by migrant workers as a case, the paper presents how migrants cultivate group cohesion in a foreign setting, how they engage in the promotion of cultural activities from their country, and what these practices reveal about the meanings of cultural linkage and their broader implications for the host society.

Taiwan hosts approximately 877,000 migrant workers as of January 2026, with Indonesians comprising the largest group. However, public discourse has long been shaped by reductive media framings that oscillate between victimization and problematization, reinforcing narratives that associate populations from peripheral countries with social disorder. Even under the government's New Southbound Policy, which incorporates migrants into more affirmative storylines, mediated representations continue to reproduce narrow and stereotypical imaginaries.

Situated within an increasingly-networked media environment, this research centers on migrant workers' communicative agency. Drawing on a case study of an Indonesian dance troupe formed by migrant workers in

* Wan-Ru Jan received her Ph.D. degree from the College of Communication, National Chengchi University, Taiwan. e-mail: chan107463504@gmail.com.

Taiwan, it investigates how migrants leverage digital access and mobilize cultural resources from their country of origin to develop mediated practices that reflect their lived experiences of migration. The analysis further examines how these actors work to reposition themselves as energetic producers of cultural meaning, sustaining and rearticulating transnational cultural linkages through both online and offline practices.

The study also highlights how migrant workers' participation in cultural organizing constitutes a form of mediated cultural production that generates meanings for both migrants and the host society. Tracing how the identities of a marginalized population are constructed, negotiated, or constrained within specific representational and institutional contexts, the research demonstrates how cultural participation may broaden the discursive space for public deliberation and challenge dominant media narratives surrounding migrant communities.

This portrays an Indonesian traditional dance troupe organized by migrant workers in Taiwan as its empirical study's entry point. Over a two-year fieldwork period, I engaged in sustained participant observation, interacted with twenty troupe members, and conducted semi-structured, in-depth interviews with eight migrant workers. These qualitative approaches are supplemented with an analysis of digital and social media materials produced by the troupe, allowing for a triangulated examination of their mediated cultural practices.

The study analytically focuses on how migrant workers mobilize information and communication technology (ICT) as communicative resources within their cultural practices. Particular attention is given to the infrastructural and interactional conditions that shape ICT use, the media forms and promotional modalities employed by the troupe, and the relational dynamics between organizers and participants.

To situate these practices within broader structures of power, the study draws on Bourdieu's field theory to identify the forms of cultural capital articulated through performance and mediated representation. This framework assesses how migrant workers' symbolic practices position them within the social field, and how these positions in turn shape their capacity to participate in and intervene in ongoing struggles over the representation, visibility, and cultural voice of migrant communities.

The findings indicate that digital technologies play a crucial role in connecting migrant workers who are geographically dispersed across Taiwan. Among Indonesian migrant workers, shared interest in traditional dance from the homeland serves as an initial point of cohesion, while online dissemination of activity information enables the continual recruitment of new members. This circulation of digital messages helps sustain the troupe despite the constant turnover of participants as members complete their employment contracts and return home.

Online video content further facilitates the learning of traditional Indonesian dance in the host society. Because the participants are not professionally-trained dancers, movements are often adapted or simplified to increase the feasibility of cultural practice under the constraints of migrant life. These adaptations also generate distinctive choreographic forms shaped by transnational mobility, implicitly invoking embodied memories of the homeland even as they transform traditional aesthetics.

Building on these dynamics, the troupe strategically mobilizes cultural capital to open spaces for social dialogue. Through various performance invitations, they create opportunities for audiences in the host society to encounter migrant workers beyond the dominant imagery of low-wage labor. In this process, homeland cultural forms function as an entry point, a so-called communicative door-opening device, through which migrants engage with the

Taiwanese public. Such interactions foster a sense of confidence among the performers and allow them to position themselves as cultural mediators. This role not only strengthens their sense of belonging and embeddedness in an unfamiliar society, but further reframes migrant visibility through cultural expression rather than labor alone.

The structural constraints of Taiwan's guest-worker regime at the same time mean that troupe members possess limited economic, social, and symbolic capital. Their participation in collective cultural activity relies primarily on the one form of capital they do hold, Indonesian traditional dance, as an asset valued for its cultural distinctiveness, but not recognized within the labor system.

After more than three decades of hosting foreign migrant workers, Taiwan has reached a juncture where the cultural practices of migrant communities make their agency increasingly visible. This study demonstrates how such agency becomes manifest through migrants' cultural participation, prompting a reconsideration of how the host society might cultivate relations of social inclusion grounded in mutual recognition and subjectivity.

Initiatives organized by state institutions for immigrants and migrant workers should particularly incorporate meaningful participatory mechanisms that allow migrants to contribute to the planning and deliberation of such events. Without this, cultural activities framed as Southeast Asian risk reproducing narrow and repetitive imaginaries of migrant workers, rather than fostering more nuanced and equitable representations.

This study is limited by the scope of its empirical field, which centers on a single Indonesian migrant dance troupe. While the case offers valuable insight into the communicative practices and cultural agency of migrant workers, its specificity may not fully represent the diversity of migrant cultural formations across different nationalities or regions in Taiwan. Additionally, the

research relies on qualitative methods and extended field engagement, which, although providing rich contextual understanding, do not capture the broader structural patterns that may shape migrant cultural participation at a societal level. Future research may deepen the comparative dimension by examining multiple migrant cultural groups, including those that differ in organizational forms, cultural repertoires, or levels of digital engagement.

This paper highlights the need to address issues of continuity and succession within migrant cultural organizations. The Indonesian dance troupe examined has existed for thirteen years, yet Taiwan's current guest worker system restricts the long-term retention of members. Future research should consider how institutional constraints on migrant workers' ability to remain in Taiwan create structural gaps in transmission, and how such gaps shape the sustainability of migrant-led cultural practices over time.

Keywords: culture capital, social media, migrant worker, migration, empowerment,