

สถานะการโต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย*

Learning from the west? The state of the multicultural debate in Thailand

ศิริจิต สุนันต์**
sirijit.sun@mahidol.ac.th

บทคัดย่อ

พหุวัฒนธรรมนิยมในฐานะจุดยืนทางศีลธรรมและการเมือง และในฐานะนโยบายของรัฐ พัฒนาขึ้นในบริบทของประเทศตะวันตกเป็นหลัก จากจุดเริ่มต้นในทศวรรษที่ 1970 ในฐานะนโยบายอย่างเป็นทางการของรัฐในประเทศแคนาดาและออสเตรเลียและแนวทางของรัฐในการปฏิบัติต่อความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในประเทศยุโรปบางประเทศและสหรัฐอเมริกา ที่ผ่านมามีข้อวิพากษ์ต่อพหุวัฒนธรรมนิยมอย่างกว้างขวาง รวมทั้งข้อวิพากษ์จากนักสตรีนิยม ในสองถึงสามทศวรรษที่ผ่านมา พหุวัฒนธรรมนิยมได้กลายเป็นวาทกรรมระดับโลก และได้รับการรับรองจากองค์กรระหว่างประเทศที่เรียกร้องให้รัฐต่างๆ ให้การสนับสนุนความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมภายในรัฐ เมื่อแนวคิดนี้กระจายไปในที่ต่างๆ ความหมายของพหุวัฒนธรรมนิยมเริ่มไม่ชัดเจนและขึ้นอยู่กับบริบท ในบทความนี้ ผู้เขียนสำรวจสถานะข้อโต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทย ในขณะที่แนวคิดเกี่ยวกับสิทธิทางวัฒนธรรมและสิทธิของคนกลุ่มน้อยในประเทศอยู่ในช่วงก่อตัว คำภาษาไทย “พหุวัฒนธรรม” ที่หมายถึงพหุวัฒนธรรมนิยม (multiculturalism) และความหลากหลายทางวัฒนธรรม (cultural diversity) ถูกใช้โดยนักวิชาการและภาคประชาสังคม ในการทำท้าวาทกรรมหลักเกี่ยวกับความเป็นหนึ่งเดียวทางวัฒนธรรม การครอบงำทางวัฒนธรรม ตลอดจนการรวมศูนย์อำนาจการบริหารของกรุงเทพฯ เมื่อไม่นานมานี้ หน่วยงานของรัฐและผู้มีส่วนในการกำหนดนโยบายเริ่มหันมาให้ความสำคัญกับการส่งเสริมความหลากหลาย ความสนใจใหม่ๆ ต่อความหลากหลายในประเทศไทยได้รับแรงบันดาลใจจากแนวคิดและการปฏิบัติสากลว่าด้วยสิทธิพลเมือง แต่ในขณะเดียวกันก็ปรากฏอิทธิพลของความสัมพันธ์ทางสังคมแบบลำดับชั้นซึ่งมีมาตั้งแต่ก่อนการเกิดขึ้นของรัฐสมัยใหม่

คำสำคัญ: พหุวัฒนธรรมนิยม, ความหลากหลาย, ประเทศไทย, นโยบายรัฐ

*ได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา และมหาวิทยาลัยมหิดล

**อาจารย์ประจำหลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพหุวัฒนธรรมศึกษา สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล

Abstract

Multiculturalism as a moral and political position and state policy towards diversity has developed primarily in the Western context. Since its conception in the 1970s as formal state policy in Canada and Australia and state-endorsed approach to ethno-cultural diversity in some European countries and the US, multiculturalism has generated debates and criticisms including those from feminists. Over the past few decades, multiculturalism has become a global discourse endorsed by international organizations that demands states to accommodate ethno-cultural diversity. The meaning of multiculturalism has become unclear and highly context-dependent as the concept travels. In this paper, I explore the state of the multicultural debate in Thailand where the concepts of minority and cultural rights are in their formation stage. The Thai term *pahuwattanatham* (multiculturalism and cultural diversity) has been deployed by academics and civil society to challenge the normative discourse of Thai cultural homogeneity and Bangkok cultural domination and administrative centralization. More recently, the promotion of diversity has also been embraced by state agencies and policy makers. While the new emphasis on diversity in Thailand is inspired by cosmopolitan norms of civic citizenship, it is also enmeshed in existing hierarchical social relations that predate the Thai modern state.

Keywords: Multiculturalism, diversity, Thailand, National Policy

1. บทนำ

สถานการณ์ประเทศไทยในปัจจุบัน ประเด็นเรื่องความแตกต่างและความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมเป็นประเด็นสำคัญมาก การปะทุของความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ความแตกแยกทางการเมืองครั้งรุนแรงระหว่างประชาชนในแต่ละภาค และการวิพากษ์การปฏิบัติของเจ้าหน้าที่รัฐไทยต่อผู้อพยพผิดกฎหมายผ่านสื่อต่างประเทศ เป็นตัวอย่างของปรากฏการณ์ทางสังคมที่แสดงให้เห็นถึงการท้าทายจินตนาการของรัฐไทยแบบมีเชื้อชาติวัฒนธรรมเป็นเอกภาพและมีอุดมการณ์ร่วมกัน รวมทั้งท้าทายอำนาจเด็ดขาดของรัฐในการจัดการกับผู้อพยพผิดกฎหมายภายในประเทศโดยไม่ต้องพึ่งเสียงประชาคมโลก หลายปีที่ผ่านมา ประเด็นของความหลากหลายทางวัฒนธรรม ได้รับการพูดถึงอย่างมากทั้งในแวดวงวิชาการ สื่อมวลชน หน่วยงานรัฐและองค์กรพัฒนาเอกชน รวมทั้งประชาชนทั่วไป อาจกล่าวได้ว่า เกิดกระแสความตระหนักและความตื่นตัวเรื่องความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมขึ้นในบริบททางการเมืองและสังคมไทยในปัจจุบัน ในกระบวนการเคลื่อนไหวเพื่อท้าทายการครอบงำของวัฒนธรรมหลัก และเพื่อขยายพื้นที่ทางสังคมให้กับคนกลุ่มต่างๆ หลายท่านให้ความหวังกับ multiculturalism หรือพหุวัฒนธรรมนิยม ซึ่งเป็นแนวทางที่ใช้ในประเทศตะวันตกหลายประเทศ ว่าจะเป็นหนทางที่นำไปสู่การอยู่ร่วมกันอย่างสันติและเท่าเทียมกันระหว่างกลุ่มคนที่มีความแตกต่างทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในประเทศไทย (เช่น ชส สันตสมบัติ, 2551)

multiculturalism หรือที่แปลเป็นภาษาไทยว่า พหุวัฒนธรรมนิยม มีความหมายและประวัติความเป็นมาค่อนข้างซับซ้อน พหุวัฒนธรรมนิยมในฐานะจุดยืนทางศีลธรรมและการเมืองและนโยบายของรัฐต่อความหลากหลายพัฒนาขึ้นมาในประเทศตะวันตกเป็นหลัก บนพื้นฐานความคิดที่ว่า กลุ่มวัฒนธรรมรองในรัฐมีสิทธิที่จะได้รับการยอมรับและดำรงรักษาให้คงอยู่ไปโดยไม่ต้องถูกกลืนเข้ากับวัฒนธรรมหลัก ทั้งนี้ รัฐมีหน้าที่ในการสนับสนุนส่งเสริมวัฒนธรรมรองกลุ่มต่างๆ เพื่อรักษาความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Kymlicka, 1995; Taylor, 1994) พหุวัฒนธรรมนิยมเป็นแนวคิดหนึ่งที่มีการนำมาใช้เพื่อจัดการกับความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม ให้คนต่างกลุ่มสามารถอยู่ร่วมกันได้ในสังคม บนหลักการของความเท่าเทียมกัน และให้สิทธิในการดำรงไว้ซึ่งความเป็นเอกลักษณ์เฉพาะกลุ่มแก่ชุมชนทางวัฒนธรรม แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมในความหมายหลักเป็นหลักการทางรัฐศาสตร์ที่พัฒนาขึ้นในประเทศตะวันตก โดยเฉพาะประเทศที่เกิดจากการตั้งถิ่นฐานอาณานิคมในพื้นที่ที่มีชนพื้นเมือง (indigenous people) อาศัยอยู่ก่อน ประเทศเหล่านี้ ต่อมาเป็นปลายทางของการย้ายถิ่นและมีชุมชนผู้ย้ายถิ่นตั้งถิ่นฐานอยู่เป็นจำนวนมาก มีปัญหาการเหยียดเชื้อชาติและความไม่เท่าเทียมในอำนาจด้านเศรษฐกิจ สังคม และการแสดงออกทางวัฒนธรรม

ตัวอย่างประเทศที่ดำเนินนโยบาย multiculturalism ในระดับชาติอย่างเป็นทางการ (multicultural state) ได้แก่ แคนาดา และออสเตรเลีย และยังมีอีกหลายประเทศที่ไม่ได้บัญญัติ multiculturalism เป็นนโยบายระดับชาติอย่างเป็นทางการ แต่มีกระแสสังคมและการปฏิบัติของรัฐไปในทิศทางที่สนับสนุนความหลากหลายทางวัฒนธรรมแทนการคาดหวังให้วัฒนธรรมย่อยสลายไปเพื่อรวมเข้ากับวัฒนธรรมหลัก (assimilation) เช่น ในประเทศอังกฤษและสหรัฐอเมริกา

ปัจจุบัน multiculturalism ได้กลายเป็นวาทกรรมโลก ในยุคโลกาภิวัตน์ที่อำนาจของรัฐชาติจะอ่อนแรงลง คนจำนวนมากหันไปยึดเอากลุ่มทางศาสนา วัฒนธรรม และชาติพันธุ์ เป็นที่มาของอัตลักษณ์และเครือข่ายความสัมพันธ์ โลกาภิวัตน์ยังได้นำพาเอาวาทกรรม multiculturalism กระจายไปยังที่ต่างๆ ดังจะเห็นได้ว่าการเมืองเรื่องชนกลุ่มน้อย สิทธิทางวัฒนธรรม (cultural right) สิทธิของคนพื้นถิ่น (indigenous right) เป็นประเด็นที่พุดถึงกัน ในหลายประเทศทั่วโลก multiculturalism ซึ่งกำเนิดจากแนวคิดเสรีนิยมตะวันตก ถูกนำไปใช้ในความหมายที่แตกต่างกันในบริบทที่ต่างกัน ขึ้นอยู่กับประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของแต่ละประเทศ ตลอดจนมโนทัศน์ท้องถิ่นในเรื่องความเป็นคนนอก-คนใน ความเป็นพลเมือง และความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม (He and Kymlicka, 2005) ในขณะที่ความเข้าใจทางทฤษฎีต่อมโนทัศน์สำคัญอย่างเผ่าพันธุ์ ชาติพันธุ์ ภาษา และศาสนา มีความเป็นมาแตกต่างกันไปในแต่ละบริบท จนทำให้แนวคิดที่สัมพันธ์กับมโนทัศน์ดังกล่าวอย่างพหุวัฒนธรรมนิยมและหลังอาณานิคมนิยมเป็นตัวแทนที่เลื่อนลอยและต้องทำความเข้าใจในบริบทเฉพาะของแต่ละรัฐชาติ (Gunew, 2004)

ในสังคมตะวันตก พหุวัฒนธรรมนิยมมีความสัมพันธ์อย่างยิ่งกับเชื้อชาติ (race) และชาติพันธุ์ (ethnicity) เนื่องจากเชื้อชาติและชาติพันธุ์เป็นรากฐานสำคัญในการจัดความสัมพันธ์ทางสังคม ร่องรอยผลพวงของการล่าอาณานิคม การอพยพ และการก่อตัวของชุมชนคนพลัดถิ่น เป็นผลให้หลายประเทศในตะวันตกมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ที่สังเกตเห็นได้ชัด คือ มีกลุ่มคนผิวขาวที่เป็นกลุ่มที่มีอำนาจหลัก และมีกลุ่มที่มองออกชัดเจนว่าเป็นชนกลุ่มน้อย หรือที่เรียกว่า visible minorities ได้แก่ คนสีผิวกลุ่มต่างๆ พัฒนาการของแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมในตะวันตกจึงมีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกกับการเหยียดสีผิว (racism) ในบริบททางประวัติศาสตร์และสังคมของไทย ผู้เขียนเห็นว่ายังต้องการคำอธิบายในระดับทฤษฎีในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างคนกลุ่มใหญ่และคนกลุ่มน้อย ตลอดจนมโนทัศน์ของเชื้อชาติและชาติพันธุ์ในระบบความสัมพันธ์ทางสังคมของไทย คำอธิบายชุดนี้จะเป็นตัวกำหนดความหมายและรูปแบบของพหุวัฒนธรรมในบริบทของสังคมไทย

บทความชิ้นนี้มุ่งที่จะต่อข้อความรู้และศึกษาแนวโน้มของการเมืองเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมในบริบทของสังคมไทย โดยสำรวจคำอธิบายในระดับทฤษฎีในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างคนกลุ่มใหญ่และคนกลุ่มน้อย มโนทัศน์เกี่ยวกับชาติพันธุ์ เผ่าพันธุ์ ความเป็นชาติและความเป็นพลเมืองในระบบความสัมพันธ์ทางสังคมของไทย เพื่อทำความเข้าใจกับความหมายเฉพาะของ multiculturalism เมื่อนำมาใช้ในบริบทประเทศไทย (the localized meaning of multiculturalism) สำรวจและเรียนรู้จากข้อโต้แย้งในประเด็นที่เกี่ยวข้องพหุวัฒนธรรมนิยมในที่อื่นๆ และเปรียบเทียบกับพัฒนาการในประเทศไทย การศึกษาข้อโต้แย้งเกี่ยวกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมในประเทศไทยจะให้ประโยชน์ทั้งในการเพิ่มเติมองค์ความรู้ให้กับประเด็นเรื่องพหุวัฒนธรรมในระดับสากลและพัฒนาองค์ความรู้สำหรับประเทศไทย ซึ่งแม้จะมีการให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมมากในช่วงหลายปีที่ผ่านมา แต่การวิเคราะห์ทิศทางของกระบวนการนี้ในภาพรวมยังมีน้อย

2. พหุวัฒนธรรมนิยมคืออะไร

นักวิชาการสำคัญทางด้านพหุวัฒนธรรมนิยมอย่าง Will Kymlicka เห็นว่าพหุวัฒนธรรมนิยมเป็นพัฒนาการหนึ่งของแนวคิดเสรีนิยม ซึ่งเป็นแนวคิดหลักทางรัฐศาสตร์ในประเทศตะวันตกที่ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ที่เท่าเทียม Kymlicka (2007) มองว่าสิทธิทางวัฒนธรรมเป็นส่วนขยายของสิทธิมนุษยชนสากล การให้สิทธิพิเศษแก่ชนกลุ่มน้อยและกลุ่มวัฒนธรรมรองในรัฐเป็นสิ่งจำเป็น เพื่อให้อัตลักษณ์ของวัฒนธรรมรองดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี โดยไม่ถูกคุกคามและกลืนกลายจากวัฒนธรรมหลักของรัฐ หัวใจสำคัญของพหุวัฒนธรรมนิยมคือ การเรียกร้องให้มีการยอมรับอัตลักษณ์ที่ถูกเบียดขับ โดยเฉพาะอัตลักษณ์ทางเชื้อชาติ ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรม การเรียกร้องและการให้สิทธิทางวัฒนธรรมในหลายประเทศในตะวันตกเกิดจากการยอมรับว่าอัตลักษณ์เป็นสิ่งสำคัญยิ่งยวดสำหรับบุคคล และบุคคลจะทนทุกข์หากอัตลักษณ์ต้องสูญเสียไปหรือไม่ได้รับการยอมรับ (Taylor, 1994) กล่าวอีกประการหนึ่งก็คือ บุคคลมีสิทธิที่จะเป็นตัวของตัวเองและรู้สึกดีกับการเป็นตัวของตัวเอง อัตลักษณ์คือสิ่งที่บุคคลยึดถือร่วมกับคนอื่นๆ ในกลุ่ม ดังนั้น สิทธิทางวัฒนธรรมจึงเป็นสิทธิของกลุ่มเสมอ อย่างไรก็ตาม ความคิดที่ว่าศักดิ์ศรีเป็นสิ่งที่ทุกคนสามารถมีได้เท่าเทียมกันเป็นความคิดที่พัฒนาขึ้นและได้รับการยอมรับในประเทศตะวันตกภายใต้บริบทเฉพาะ และแนวคิดเสรีนิยมว่าด้วยเรื่องสิทธิมนุษยชนสากลก็แตกต่างจากความคิดก่อนสมัยใหม่ ที่มีสิทธิหลายชุดสำหรับคนที่มีสถานะทางสังคมต่างกันภายใต้ความสัมพันธ์แบบ

ลำดับชั้น เช่น ในระบบศักดินาขุนนางและไพร่อยู่ภายใต้ชุดของข้อปฏิบัติและการควบคุมที่แตกต่างกันไป อย่างไรก็ตาม บริบททางสังคมที่เอื้อให้มีการก่อตัวของแนวคิดเรื่องสิทธิทางวัฒนธรรมในประเทศตะวันตก อาจมีความสำคัญน้อยกว่าบริบททางภูมิศาสตร์การเมืองหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ที่ทำให้รัฐในโลกตะวันตกรู้สึกปลอดภัยพอที่จะให้สิทธิพิเศษกับชนกลุ่มน้อยและสนับสนุนความหลากหลายในรัฐ ข้อนี้เห็นได้จากการเปลี่ยนท่าทีของหลายประเทศในตะวันตกต่อพหุวัฒนธรรมนิยมหลังการก่อการร้ายในวันที่ 11 กันยายน ค.ศ. 2001 (Kymlicka, 2007) ที่ก่อให้เกิดการเฝ้าระวังภัยก่อการร้ายทั่วโลก พร้อมกับกระแสความหวาดระแวงชาวมุสลิมในโลกตะวันตก โดยชาวมุสลิมถูกมองว่ามีแนวโน้มเป็นผู้ก่อการร้ายที่ต่อต้านความศิวิไลซ์ตะวันตกและโลกสมัยใหม่ กระแสนี้มีผลสะท้อนต่อมุมมองและการปฏิบัติในชีวิตประจำวันต่อชุมชนผู้ย้ายถิ่นชาวมุสลิมในโลกตะวันตก รวมไปถึงการต่อต้านและวิพากษ์วิจารณ์นโยบายพหุวัฒนธรรมนิยมของรัฐโดยฝ่ายอนุรักษ์นิยม

ในประเทศตะวันตกหลายประเทศ multiculturalism เป็นวาทกรรมสำคัญทางการบริหารประเทศและทางวิชาการตลอดจนการเมืองในชีวิตประจำวัน แต่ความหมายของ multiculturalism ก่อนข้างคลุมเครือ หลายครั้งมีการใช้คำนี้ในความหมายที่แตกต่างกัน และมีการตีความหมายของ multiculturalism ต่างกันในแต่ละประเทศ เช่น ในสหรัฐอเมริกา multiculturalism มักหมายถึงการจัดการสาธารณะเพื่อรองรับประชากรที่มีภูมิหลังทางวัฒนธรรม ภาษา และเชื้อชาติแตกต่างกัน เช่น การจัดการศึกษาแบบพหุวัฒนธรรมสำหรับเด็กที่มาจากครอบครัวหลายเชื้อชาติศาสนา ทั้งครอบครัวผู้อพยพ ครอบครัวชาวอเมริกันเชื้อสายเม็กซิกัน คนอเมริกันพื้นถิ่น เป็นต้น ส่วนในประเทศแคนาดาและออสเตรเลีย คนส่วนใหญ่เข้าใจ multiculturalism ในฐานะนโยบายของรัฐที่ใช้จัดการกับความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมของประชากรภายในรัฐ ปัจจุบัน multiculturalism ได้กลายเป็นวาทกรรมโลก และทวีความซับซ้อนมากขึ้นจากการที่มีการใช้คำนี้อย่างแพร่หลายในวงการต่างๆ ในหลายระดับและหลายบริบท ด้วยเหตุนี้ นักวิชาการบางท่านให้ความเห็นว่าปัจจุบัน multiculturalism แทบจะกลายเป็นคำที่มีความหมายกลวงเปล่า (empty signifier) (Gunew, 2004) เนื่องจากมีการตีความไปหลายทิศทางและถูกนำไปใช้ในหลากหลายความหมาย

ในความพยายามที่จะวิเคราะห์ความหมายของ multiculturalism นั้น Hall (2000) แยกความแตกต่างระหว่าง multicultural ในรูปของคำพิเศษและ multiculturalism ที่เป็นคำนาม

โดย multicultural หมายถึงโจทย์ทางสังคมและการบริหารปกครองอันเกิดขึ้นจากการอยู่ร่วมกันของชุมชนทางวัฒนธรรมหลายๆ ชุมชนภายใต้รัฐชาติเดียวกัน แต่ในขณะเดียวกันชุมชนทางวัฒนธรรมเหล่านี้ต้องการปกป้องและรักษาวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ “ดั้งเดิม” ของตนเองไว้ ส่วน multiculturalism ที่เป็นคำนาม Stuart Hall เห็นว่า หมายถึงยุทธวิธีและนโยบายต่างๆ ที่นำมาใช้เพื่อจัดการกับปัญหาที่เกิดขึ้นจากความหลากหลายเหล่านี้

ในทำนองเดียวกัน Gunew (2001) ได้แยกความแตกต่างระหว่างพหุวัฒนธรรมโดยรัฐ (state multiculturalism) และพหุวัฒนธรรมเชิงวิพากษ์ (critical multiculturalism) พหุวัฒนธรรมโดยรัฐหมายถึงนโยบายของรัฐที่ใช้จัดการกับความหลากหลายภายในรัฐชาติ ซึ่งนักวิจารณ์หลายฝ่ายมองว่าเป็นการที่รัฐเข้าไปควบคุมตรวจสอบและจัดระเบียบความแตกต่างเพื่อเสริมสร้างความมั่นคงของรัฐเอง พหุวัฒนธรรมโดยรัฐ ซึ่งมีพื้นฐานอยู่บนแนวคิดเสรีนิยม แผงไว้ด้วยความเชื่อเรื่องการผสมผสาน (assimilation) และการผนวกรวมความหลากหลาย (integration) ไว้ภายใต้อำนาจหลัก เพราะสุดท้ายแล้ว ผู้อพยพต้องเรียนรู้ภาษาอังกฤษและกฎหมายต่างๆ ของแคนาดาก่อนจะได้รับสถานะพลเมือง เป็นต้น ส่วนพหุวัฒนธรรมเชิงวิพากษ์เป็นเครื่องมือที่สมาชิกของชุมชนที่เป็นชนกลุ่มน้อยใช้ในการเรียกร้องการมีส่วนร่วมในพื้นที่สาธารณะบนพื้นฐานความแตกต่างของตน นอกจากนี้ ยังมีความเข้าใจพหุวัฒนธรรมไปในทางที่เป็นการต่อต้านความเป็นเอกภาพของรัฐ ซึ่งในความหมายนี้ พหุวัฒนธรรมมีความหมายบางประการร่วมกับแนวคิดหลังอาณานิคม ผู้เขียนคาดว่ากระแสความตื่นตัวเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมในประเทศไทยน่าจะเข้าข่ายแนวคิดนี้ เนื่องจากที่ผ่านมาประเทศไทยไม่เคยมีนโยบายพหุวัฒนธรรมนิยมอย่างเป็นทางการ ตรงกันข้ามรัฐไทยซึ่งเน้นความเป็นหนึ่งเดียวของเชื้อชาติและชนชาติและการทำให้ทุกคนเป็นคนไทย กระแสความตื่นตัวเรื่องพหุวัฒนธรรมในสังคมไทยเป็นการต่อต้านจินตภาพเรื่องความเป็นเอกภาพของรัฐไทยอันประกอบด้วยประชากรส่วนใหญ่ที่เป็นคนไทย

3. ข้อวิพากษ์ต่อพหุวัฒนธรรมนิยมในตะวันตก

แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมอันเกิดขึ้นในภาวะเฉพาะทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของประเทศตะวันตก ตั้งอยู่บนพื้นฐานแนวคิดเสรีนิยม และถูกวิพากษ์ในประเทศตะวันตกเอง ไม่ว่าจะเป็นประเด็นความ “จอมปลอม” ของนโยบายพหุวัฒนธรรมนิยมของรัฐ ที่

ลดทอนความหลากหลายและความไม่เท่าเทียมในสังคมให้กลายเป็นสิ่งที่สามารถจัดการได้ ภายใต้อำนาจรัฐ นโยบายพหุวัฒนธรรมนิยมถูกมองว่าเป็นเครื่องมือของรัฐในการจัดการความแตกต่าง และถูกวิจารณ์ว่าเป็นการคงไว้มากกว่าทำลายอำนาจหลัก การให้พื้นที่คนกลุ่มน้อยในการแสดงออกทางวัฒนธรรมในบางพื้นที่ถูกวิพากษ์ว่าลดทอนความเป็นการเมืองของความแตกต่าง (depoliticization of diversity) ทำให้ความแตกต่างเป็นเพียงสิ่งที่สร้างสีสันให้กับความเป็นชาติโดยไม่ทำลายโครงสร้างทางอำนาจอย่างแท้จริง

ในประเทศตะวันตก พหุวัฒนธรรมนิยมมักใช้กับกลุ่มที่ถูกมองว่าเป็น “คนอื่น” ในสายตาของคนตะวันตกผิวขาว ซึ่งเป็นเจ้าของวัฒนธรรมหลักของรัฐ (และของโลก) โดยมองผู้อพยพ เช่น ชาวเอเชีย ชาวแอฟริกัน และชาวอาหรับ (รวมถึงชาวมุสลิมทุกเชื้อชาติ) ว่าเป็นกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมแปลกและลึกลับแตกต่างไปจากวัฒนธรรมของคนตะวันตกผิวขาว และภายใต้กรอบคิดพหุวัฒนธรรมนิยมคนตะวันตกผิวขาวอนุมานว่าพฤติกรรมของผู้อพยพเหล่านี้ถูกครอบงำโดยวัฒนธรรมของพวกเขา ในขณะที่คนผิวขาวรู้สึกผิดถูกชั่ว และรู้จักแยกแยะศาสนาออกจากเรื่องการเมืองทางโลก ซึ่งเป็นการมองแบบแบ่งเขาแบ่งเรา (Phillips, 2007; Fortier, 2008; Honig, 1999) โดยที่พหุวัฒนธรรมนิยมมักถูกโยงเข้ากับประเทศโลกที่สาม ความคิดทำนองนี้จะพบได้ในคดียกศาลที่เกี่ยวข้องกับการละเมิดสิทธิของผู้หญิงในกลุ่มวัฒนธรรมย่อย โดยผู้กระทำที่เป็นชายในกลุ่มเดียวกันอ้างว่าการกระทำนั้นเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ในวัฒนธรรมของตนเพื่อให้ศาลลดความรุนแรงและโทษของการกระทำผิดลง

นักสตรีนิยมบางท่านเห็นว่าการสร้างความชอบธรรมของการบริหารรัฐโดยใช้นโยบาย multiculturalism ส่งผลด้านลบกับสถานภาพของผู้หญิงที่เป็นสมาชิกกลุ่มวัฒนธรรมรอง ที่ต้องจำรับสถานะที่เสียเปรียบของผู้หญิงในนามของการดำรงวัฒนธรรมกลุ่มย่อย (Okin 1999) การที่ผู้หญิงมักต้องรับหน้าที่เป็นตัวแทนและสัญลักษณ์ของกลุ่มทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม เป็นการผลิตซ้ำความเป็นอื่นและลดทอนความเป็นตัวตนของผู้หญิง นอกจากนี้ การใช้ภาพของผู้หญิงเป็นตัวแทนของกลุ่มทางชาติพันธุ์ยังให้ภาพของความแตกต่างที่มีสีสันสวยงาม (ผ่านการแต่งกายด้วยเสื้อผ้าประจำวัฒนธรรมและรอยยิ้มน่ารักของหญิงชนกลุ่มน้อย) และไม่เป็นพิษเป็นภัยต่ออำนาจหลักในสังคม (Ang, 1996) ในสังคมตะวันตกที่มีการถกเถียงประเด็นพหุวัฒนธรรมมาก่อนสังคมไทย เป็นที่ทราบกันว่าแนวคิด พหุวัฒนธรรมกับสตรีนิยมไม่ค่อยลงรอยกันนัก ทั้งนี้ เนื่องจากความซับซ้อนของคำว่าวัฒนธรรมและกลุ่มทางวัฒนธรรม ในขณะที่พหุวัฒนธรรมเน้นการให้สิทธิคนกลุ่มน้อยในการแสดงออกซึ่งเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มตน (group rights) นักสตรีนิยมชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งและความไม่เท่าเทียมภายในกลุ่ม ที่ผู้หญิงมักต้องถูกควบคุมหรือลิดรอนสิทธิในนามของการ

รักษายกขบวนวัฒนธรรมพัฒนาวัฒนธรรมของกลุ่ม ในขณะที่เดียวกันวัฒนธรรมกลุ่มมักได้รับการนิยามจากผู้มีอำนาจในกลุ่มซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาย (Bannerji 2000; Narayan 2000)²

คำวิจารณ์ของนักสตรีนิยมเป็นส่วนหนึ่งของการวิพากษ์พัฒนาวัฒนธรรมบนพื้นฐานแนวคิดเสรีนิยมตะวันตก นักทฤษฎีหลังอาณานิคม เช่น Bhabha (1999) และ Gunew (2001) เห็นว่า พหุนิยมเสรีนิยม (liberal pluralism) มีปัญหาอยู่ในตัวเนื่องจากเสรีนิยมมีอำนาจทางวาทกรรมมาก แต่มักล้มเหลวในทางปฏิบัติ สิ่งที่เกิดขึ้นจริงมักขัดกับหลักการที่นักเสรีนิยมวางไว้ (ตัวอย่างเช่น คำประกาศอิสรภาพของสหรัฐฯ ระบุว่า ทุกคนถูกสร้างให้เท่าเทียมกัน แต่ในความเป็นจริง ผู้ชายผิวขาวเท่านั้นที่มีสิทธิในการออกเสียงเลือกตั้ง ผู้หญิงและคนผิวดำไม่ได้รับสิทธิดังกล่าวและต้องต่อสู้เรียกร้องอย่างหนักกว่าจะได้รับสิทธิการเป็นพลเมืองอเมริกัน) ด้วยการใช้ภาษาของการเปิดโอกาส พหุวัฒนธรรมเสรีนิยมไม่สามารถพูดถึงปัญหาของการกีดกันที่เกิดขึ้นควบคู่กันไป (because multiculturalism uses the rhetoric of inclusion, it cannot properly address the politics of exclusion) อีกประการหนึ่ง การจัด “กลุ่มผู้ด้อยโอกาส” ด้วยมุมมองของนักพหุนิยมเสรีนิยมมักมองข้ามความจริงที่ว่าความด้อยโอกาสของกลุ่มต่างๆ ในสังคมไม่ได้เท่าเทียมกันและไม่สามารถจับมาอยู่ในสถานะเดียวกันได้ ทั้งยังมองข้ามความขัดแย้งและความเหลื่อมล้ำภายในและระหว่างกลุ่มที่ถูกจัดให้เป็น “ชนกลุ่มน้อย” หรือ “กลุ่มผู้ด้อยโอกาส” อีกทั้งมองไม่เห็นความซับซ้อนและทับซ้อนของอัตลักษณ์และตัวตนซึ่งไม่สามารถลดทอนลงด้วยป้ายหรือฉลากใดฉลากหนึ่งได้ นอกจากนี้ ยังมีข้อวิพากษ์เชิงทฤษฎีถึงความไม่หลากหลายของความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่เรนศวงศยานาวา (2552) นำเสนอไว้อย่างละเอียด

ข้อวิพากษ์ต่อพหุวัฒนธรรมนิยมเหล่านี้ บางประเด็นได้รับการสะท้อนในบริบทของประเทศไทยโดยนักวิชาการไทยด้วยเช่นกัน เช่น เดชา ตั้งสีฟ้า (2552) แสดงความสงสัยต่อวาทกรรมการยอมรับความเป็นอื่นที่เป็นกระแสสังคมที่สำคัญในปัจจุบัน โดยเขาเห็นว่าการยอมรับไม่ได้มีความหมายอะไรจริงจังและไม่ได้ช่วยให้ชีวิตของชนกลุ่มน้อยอย่างผู้หนีภัยสงครามชาวพม่าในประเทศไทยดีขึ้นแต่อย่างใด ชุติศักดิ์ ภัทรกุลวณิช (2552) วิเคราะห์เนื้อหาของเพลง “พุ่มนี้ที่ดึกกว่า” ที่ผลิตโดยค่ายแกรมมี่ว่าสะท้อนมุมมองของชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ ต่อความแตกต่างที่เน้น “ความสามัคคี” “แตกต่างไม่แตกแยก” และการ “ลิ้มๆ มันไป” ซึ่งเป็นเพียงการสร้างความรู้สึกลึกๆ ให้กับผู้ฟังโดยไม่จำเป็นต้องรับรู้ความเป็นจริงที่โหดร้ายที่ “คนอื่น” ในสังคมไทยประสบอยู่ และความซับซ้อนของปัญหาที่มาจากความไม่เป็นธรรมในสังคม

4. พหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทย

ความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในประเทศไทยมีประวัติศาสตร์ที่ยาวนาน แต่มีไม่ค่อยมีงานวิชาการที่วิเคราะห์เชื่อมโยงสถานการณ์ความหลากหลายในประเทศไทยกับแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยม สาเหตุหนึ่งเป็นเพราะประเทศไทยมีภาพของความเป็นเอกภาพทางเชื้อชาติวัฒนธรรมสูง (กว่าความเป็นจริง) สำมะโนประชากรไทยปี พ.ศ. 2513 และ พ.ศ. 2523 ระบุว่าร้อยละ 99 ของประชากรในประเทศไทยเป็นพลเมืองไทย ร้อยละ 97 พูดภาษาไทย และร้อยละ 94-95 นับถือศาสนาพุทธอันเป็นศาสนาประจำชาติ (Keyes, 1997, p. 197) Keyes กล่าวว่าตัวเลขนี้ให้ภาพที่ไม่เป็นจริง เนื่องจากการสำรวจสำมะโนประชากรของไทยไม่เปิดโอกาสให้ผู้ตอบได้ระบุอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเหมือนในประเทศอื่นๆ เช่น สหรัฐอเมริกา ทั้งนี้ ประชากรไทยที่ดูเหมือนมีความเป็นเอกภาพทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมสูงเป็นผลมาจากนโยบายของรัฐตั้งแต่เริ่มมีสถานะเป็นรัฐสมัยใหม่ ในขณะที่ประเทศเพื่อนบ้านอย่างมาเลเซียประกาศตัวเป็นรัฐพหุวัฒนธรรม ที่ผ่านมา ประเทศไทยไม่เคยมีนโยบายพหุวัฒนธรรมนิยมและส่งเสริมความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม แต่เน้นการหลอมรวมให้ทุกคนเป็นคนไทย โดยผ่านเครื่องมือสำคัญ คือ นโยบายด้านภาษาและการศึกษาที่กำหนดให้ใช้หลักสูตรมาตรฐานจากส่วนกลางและใช้ภาษาไทยกลางเป็นสื่อในการศึกษาและเป็นภาษาราชการ เมื่อวันที่ 24 มิถุนายน พ.ศ. 2483 จอมพลแปลก พิบูลสงคราม ได้ประกาศรณรงค์ฉบับที่ 9 เรื่องภาษาและหนังสือไทยกับหน้าที่พลเมืองดี และได้ระบุว่าภาษาไทย (กลาง) เป็นภาษาของชาติ โดยรัฐบาลต้องการสนับสนุนให้คนไทยต้องเรียนรู้ภาษาไทย

ชนชาติไทยจะต้องถือว่า หน้าที่พลเมืองไทยที่ดีประการหนึ่งนั้นคือ ศึกษาให้รู้หนังสือไทยอันเป็นภาษาของชาติ อย่างน้อยต้องให้อ่านออกเขียนได้ ประการที่สอง ชนชาติไทยจะต้องถือเป็นหน้าที่อันสำคัญในการช่วยเหลือสนับสนุนแนะนำชักจูงให้พลเมืองที่ยังไม่รู้ภาษาไทย หรือยังไม่รู้หนังสือไทย ให้ได้รู้ภาษาไทย หรือให้รู้หนังสือไทยจนอ่านออกเขียนได้ (ราชกิจจานุเบกษา, 2483, น. 151-152)

อย่างไรก็ตาม ในระยะเวลาสิบถึงยี่สิบปีที่ผ่านมา มีการพูดถึงความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมและสิทธิของกลุ่มชาติพันธุ์และชนกลุ่มน้อยในประเทศไทยมากขึ้น ทั้งในวงการวิชาการและวัฒนธรรมกระแสนิยม ตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. 2540 เป็นต้นมา มีงานเขียนและการประชุมวิชาการระดับชาติหลายครั้งที่หยิบยกเรื่องความแตกต่างและความ

หลากหลายทางภาษา เชื้อชาติ ศาสนาและวัฒนธรรมมาเป็นประเด็นเรียกร้อง อภิปราย และวิพากษ์วิจารณ์ โดยนักคิด นักวิชาการ และนักกิจกรรมทางสังคมระดับแนวหน้าของประเทศในเดือนกันยายน พ.ศ. 2550 มีการก่อตั้งเครือข่ายชนเผ่าพื้นเมืองแห่งประเทศไทยโดยกลุ่มที่เป็นสมาชิกส่วนใหญ่เป็นกลุ่มที่มักถูกเรียกว่า “ชาวเขา” ในภาคเหนือและภาคตะวันตกของประเทศ ในปัจจุบันมีกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคใต้และภาคอีสานเข้าร่วมด้วย โดยมีสมาชิกกว่า 30 กลุ่ม การก่อตั้งเครือข่าย “ชนเผ่าพื้นเมือง” ในประเทศไทย มีนักวิชาการและองค์กรภาคประชาชนเป็นผู้ผลักดัน และได้รับงบประมาณสนับสนุนจากกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงแห่งมนุษย์ การเลือกใช้อัตลักษณ์ “ชนเผ่าพื้นเมือง” ในการเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิในประเทศไทยแสดงถึงความพยายามเชื่อมโยงการเคลื่อนไหวในประเทศเข้ากับวาทกรรมสากลว่าด้วยสิทธิของชนเผ่าพื้นเมือง (indigenous people) ที่ได้รับการรับรองโดยองค์กรและข้อตกลงระหว่างประเทศ โดยเฉพาะองค์การสหประชาชาติที่จัดให้มีศตวรรษแห่งชนเผ่าพื้นเมืองโลก และปฏิญญาสหประชาชาติว่าด้วยสิทธิชนเผ่าพื้นเมือง (UNRIP) นอกจากนี้ ในระดับภูมิภาคมีการจัดตั้งมูลนิธิภูมิปัญญาชนเผ่าพื้นเมืองในเอเชียอาคเนย์ (Indigenous Knowledge and People) และ Asia Indigenous People Pact (AIPP) ครอบคลุมประเทศในเอเชีย 14-15 ประเทศ โดยทั้งสององค์กรมีสำนักงานอยู่ที่เชียงใหม่ ถือได้ว่าประเทศไทยเป็นศูนย์กลางการเคลื่อนไหวเรื่องชนเผ่าพื้นเมืองในระดับภูมิภาค

ทางด้านกฎหมาย รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2550 รับรองสิทธิชุมชนในการอนุรักษ์ฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่นและการมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากร โดยมาตรา 66 ของรัฐธรรมนูญฉบับปัจจุบันระบุว่า

บุคคลซึ่งรวมกันเป็นชุมชน ชุมชนท้องถิ่น ย่อมมีสิทธิอนุรักษ์ ฟื้นฟูจารีตประเพณี ภูมิปัญญาท้องถิ่น ศิลปวัฒนธรรมอันดีของท้องถิ่นและของชาติ และมีส่วนร่วมในการจัดการ การบำรุงรักษาและการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติ สิ่งแวดล้อม รวมทั้งความหลากหลายทางชีวภาพอย่างสมดุลและยั่งยืน (ราชกิจจานุเบกษา, 2550, น. 18-19)

นอกจากนี้ มีมติคณะรัฐมนตรีเดือนมกราคม พ.ศ. 2548 ว่าด้วยยุทธศาสตร์การจัดการปัญหาสถานะและสิทธิของบุคคล เพื่อแก้ปัญหาการไร้สถานะทางกฎหมายของชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย และมติคณะรัฐมนตรี วันที่ 3 สิงหาคม พ.ศ. 2553 ว่าด้วยแนวนโยบายในการฟื้นฟูวิถีชีวิตชาวกะเหรี่ยง และการประกาศเขตพื้นที่วัฒนธรรมพิเศษสำหรับชาวกะเหรี่ยงและชาวลู เพื่อช่วยแก้ปัญหาเรื่องการเข้าถึงทรัพยากรและการอนุรักษ์ฟื้นฟูวัฒนธรรมของ

ชาวกระเหรี่ยงและชาวเล โดยมีกระทรวงวัฒนธรรมเป็นเจ้าภาพและประสานกับหน่วยงานอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง ทั้งนี้ การริเริ่มเหล่านี้มาจากการผลักดันของภาคประชาสังคม ทั้งนักวิชาการ และองค์กรพัฒนาเอกชน ประสิทธิภาพของข้อกฎหมายเหล่านี้ในการแก้ปัญหาสิทธิของกลุ่มต่างๆ ยังไม่ชัดเจน และดูเหมือนว่าจะมีข้อจำกัดหลายประการในการใช้กฎหมายเหล่านี้เป็นเครื่องมือเสริมอำนาจและรับรองสิทธิให้กับประชากรกลุ่มเป้าหมาย

ในระดับนโยบายเริ่มมีการผลักดันเรื่องการยอมรับและส่งเสริมความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในประเทศไทย ตัวอย่างเช่น ร่างนโยบายภาษาแห่งชาติโดยราชบัณฑิตยสถาน เสนอให้มีการทบทวนนโยบายภาษาแห่งชาติ ซึ่งรวมถึงนโยบายภาษาในการศึกษาเพื่อให้เอื้อต่อการใช้ภาษาของชาติพันธุ์หรือภาษาแม่เป็นภาษาที่หนึ่งในระบบการศึกษา โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้เกิดความมั่นคงและเอกภาพภายใต้ความหลากหลายของกลุ่มประชาชนที่ใช้ภาษาต่างกันในประเทศไทย

ทั้งนี้ นโยบายดังกล่าวสอดคล้องกับการปรับเปลี่ยนมุมมองเรื่องความมั่นคงของหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง โดยเฉพาะสภาความมั่นคงแห่งชาติซึ่งเป็นผู้รับผิดชอบการกำหนดยุทธศาสตร์และนโยบายความมั่นคง ปัจจุบันสภาความมั่นคงแห่งชาติได้ปรับเปลี่ยนกระบวนการตัดสินใจเรื่องความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรมภายในรัฐ โดยไม่ได้มองว่าความหลากหลายเป็นภัยต่อความมั่นคงของชาติอีกต่อไป และหันมาให้ความสำคัญกับความมั่นคงของประชาชนว่าเป็นส่วนสำคัญต่อความมั่นคงของรัฐ นโยบายความมั่นคงแห่งชาติฉบับ พ.ศ. 2550 - 2554 ใช้กรอบความคิดแบบสันติวิธีที่ยอมรับสังคมที่มีความหลากหลายทางเชื้อชาติ ศาสนา วัฒนธรรม และความแตกต่างทางความคิดเห็น โดยมองว่าหัวใจของความมั่นคงของชาติ คือความรัก ความสามัคคีของคนในชาติ รวมทั้งการให้เกียรติซึ่งกันและกัน และการมีส่วนร่วมอย่างเท่าเทียมของทุกภาคส่วน ซึ่งจะทำให้คนในชาติสามารถอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข นับเป็นต้นทุนของความมั่นคงและเป็นจุดแข็งในการปรับตัวเข้าสู่การเป็นชุมชนอาเซียน นอกจากนี้ยังเป็นการปฏิบัติตามกฎกติกาและพันธกรณีต่อองค์กรสหประชาชาติ โดยเฉพาะบทบาทที่ต่อเนื่องในการส่งเสริมสนับสนุนการจัดการความขัดแย้งด้วยสันติวิธี ที่จะทำให้ประเทศไทยได้รับการยอมรับในเวทีโลกเป็นเกียรติและศักดิ์ศรีของประเทศ เพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์ของนโยบายความมั่นคงแห่งชาติ พ.ศ. 2550 - 2554 คือ

สร้างสภาวะแวดล้อมที่เกื้อหนุนให้การพัฒนาทุกด้านดำเนินไปได้อย่างต่อเนื่อง ประชาชนในชาติมีความสมัครสมานสามัคคีช่วยเหลือเกื้อกูลกัน สามารถรักษาคู่ครองผลประโยชน์สำคัญของชาติไว้ได้อย่างยั่งยืน

สังคมไทยมีภูมิคุ้มกันจากความขัดแย้งและวิกฤตการณ์ต่างๆ ประเทศไทย
ได้รับการยอมรับในศักดิ์ศรีและความเชื่อมั่นจากนานาประเทศ
(สำนักงานสภาพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, ม.ป.ป., น. 2)

ดูเหมือนว่าความคิดและจินตนาการเกี่ยวกับรัฐไทยและความเป็นคนไทยเริ่มเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ยอมรับและสนับสนุนความหลากหลายทางเชื้อชาติ ภาษา ศาสนา และวัฒนธรรมมากขึ้น การเปลี่ยนแปลงนี้มาจากหลายปัจจัยประกอบกัน ได้แก่ แนวโน้มและกระบวนการของการกระจายอำนาจ การเติบโตของภาคประชาสังคมไทย กระบวนการการเป็นประชาธิปไตย และอิทธิพลของวาทกรรมระดับนานาชาติและระดับโลกว่าด้วยการสนับสนุนความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรมและการปกป้องกลุ่มวัฒนธรรมย่อยและชนกลุ่มน้อยในรัฐ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมและการยอมรับแนวคิดสิทธิมนุษยชนสากล และที่สำคัญ สถานการณ์ทางภูมิศาสตร์การเมืองหลังสงครามเย็นที่คลี่คลายความกังวลเกี่ยวกับความมั่นคงของรัฐลดลงมาก เปิดโอกาสให้มีการพูดถึงความหลากหลายในสังคมไทยได้มากขึ้น ในขณะที่กระแสความตระหนักเรื่องอัตลักษณ์ย่อยนอกเหนือไปจากอัตลักษณ์ความเป็นรัฐชาติเพิ่มสูงขึ้นในกระบวนการโลกาภิวัตน์ เกิดกระบวนการพหุวัฒนธรรมจากฐานราก (bottom-up multiculturalism) การเคลื่อนไหวของกลุ่มอัตลักษณ์ย่อย และการกลับไปหาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์โดยกลุ่มเจ้าของวัฒนธรรมรอง

อย่างไรก็ตาม การรับรองและส่งเสริมสิทธิของกลุ่มวัฒนธรรมรองยังมีจำกัด ในระดับนโยบายมีลักษณะต่างคนต่างทำในแต่ละหน่วยงานที่เกี่ยวข้องของรัฐ ในปัจจุบันยังไม่มีนโยบายใหญ่ในระดับชาติที่รับรองและส่งเสริมการเป็นรัฐพหุวัฒนธรรมโดยตรง นอกจากนี้ ยังขาดการประสานงานและแนวทางการปฏิบัติที่เป็นไปในทิศทางเดียวกันระหว่างหน่วยงานต่างๆ เช่น แม้จะมีการก่อตั้งเครือข่ายชนเผ่าพื้นเมืองในประเทศไทยที่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากกระทรวงพัฒนาความมั่นคงแห่งมนุษย์ แต่ในทางกฎหมาย รัฐบาลไทยไม่ยอมรับคำว่า “ชนเผ่าพื้นเมือง” และไม่ได้ให้สิทธิพิเศษใดๆ ในการปกป้องกลุ่มเหล่านี้ ประกาศเรื่องเขตพื้นที่วัฒนธรรมพิเศษที่มีมติคณะรัฐมนตรีเมื่อเดือนสิงหาคม พ.ศ. 2553 ก็ไม่สามารถผลักดันสิทธิของกลุ่มชาวเขาและชาวเลได้อย่างมีประสิทธิภาพ เนื่องจากติดขัดการประสานงานระหว่างหน่วยงานและระเบียบข้อกฎหมายที่แต่ละหน่วยงานถือปฏิบัติไม่เป็นไปในทิศทางเดียวกัน หลังมีการประกาศมติคณะรัฐมนตรีแล้วยังเกิดกรณีเผาที่ทำกินและบ้านเรือนของชาวบ้านชาติพันธุ์กะเหรี่ยงในเขตอุทยานแห่งชาติแก่งกระจาน จังหวัดเพชรบุรี และชาวเลในจังหวัดภาคใต้ยังคงไม่มีความมั่นคงเรื่องที่อยู่อาศัยและการดำรงชีพด้วยการทำการประมง ในขณะที่อุตสาหกรรมการท่องเที่ยว

เบียดขับที่อยู่อาศัยและที่ทำกินของพวกเขา นอกจากนี้ ยังมีช่องว่างระหว่างนโยบายและการปฏิบัติ เนื่องจากผู้ปฏิบัติในหลายระดับและหลายหน่วยงานยังไม่เปลี่ยนกระบวนทัศน์เรื่องความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมระหว่างกลุ่มคนในสังคมไทย หรือเห็นว่าเป็นเรื่องปกติที่คนกลุ่มย่อยจะต้องปรับตัวตามคนกลุ่มใหญ่

คำว่า “ชนกลุ่มน้อย” ในภาษาไทยยังมีความหมายด้านลบ หมายถึงกลุ่มที่ไม่ใช่คนไทย และอาจเป็นภัยต่อความมั่นคงของรัฐ เป็นปัญหาที่รัฐจะต้องดูแลสอดส่อง เห็นได้จากรายงานด้านสิทธิของชนกลุ่มน้อยที่ประเทศไทยเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนและคณะกรรมการจัดการกีดกันบนพื้นฐานด้านเชื้อชาติ (Committee on the Elimination of Racial Discrimination, CERD) ที่แสดงความเข้าใจของรัฐไทยต่อชนกลุ่มน้อยว่าเป็นปัญหาของรัฐ ไม่ใช่กลุ่มที่ถูกเบียดขับในสังคมที่รัฐต้องให้ความสนใจและช่วยเหลือเป็นพิเศษ รายงานสถานการณ์สิทธิชนกลุ่มน้อยของประเทศไทยจึงมุ่งไปที่การแก้ปัญหาอันเกิดจากชนกลุ่มน้อย (Castellino and Rodondo, 2006, p. 55) แสดงให้เห็นความลึกลับในแนวคิดและความเข้าใจเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อย (ethnic minority) ระหว่างองค์กรระหว่างประเทศและรัฐบาลไทย โดยที่อัตลักษณ์ความเป็น “ชนกลุ่มน้อย” ไม่มีผลในการเรียกร้องสิทธิในประเทศไทย ต่างจากความหมายของ minority group หรือ ethnic minority ในข้อตกลงระหว่างประเทศที่หมายความว่าความถึงกลุ่มที่ถูกเบียดขับทางด้านวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และสังคมอันเป็นผลมาจากการเป็นกลุ่มวัฒนธรรมรองในรัฐที่รัฐควรให้สิทธิและการปกป้อง

ผู้เขียนพบว่าในการสนทนาระหว่างนักวิชาการ นักเคลื่อนไหวทางสังคม ตลอดจนสื่อสาธารณะในประเทศไทย คำว่า “พหุวัฒนธรรม” ในภาษาไทยอาจหมายถึงคำภาษาอังกฤษที่มีความหมายต่างกันแต่เกี่ยวข้องกันสองคำ คือ cultural diversity และ multiculturalism โดยคำแรกหมายถึงความแตกต่างหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในสังคมหนึ่งๆ ซึ่งในทศวรรษหลังๆ คำนี้มีความหมายในเชิงบวก องค์กรระหว่างประเทศอย่าง UNESCO มีส่วนสำคัญในการเผยแพร่ความคิดที่ว่าความหลากหลายเป็นสิ่งที่ดี เช่น การประกาศปฏิญญาว่าด้วยความหลากหลายทางวัฒนธรรม ค.ศ. 2001 (Universal Declaration on Cultural Diversity) ส่วนคำที่สองมีความหมายเฉพาะเจาะจงมากกว่า โดยมักหมายถึงจุดยืนหรือท่าทีที่มุ่งส่งเสริมการให้พื้นที่และการดำรงรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มวัฒนธรรมรองต่างๆ ในรัฐ บนพื้นฐานความเท่าเทียมและสิทธิตามหลักเสรีนิยมดังที่ได้อธิบายไปแล้ว การสนทนาในประเทศไทยดูเหมือนจะใช้ “พหุวัฒนธรรม” ในสองความหมายนี้ปะปนกัน โดยมีเป้าหมายทางการเมืองในการท้าทายเรื่องเล่าหลักของความเป็นชาติไทยที่เน้นความเป็นหนึ่งเดียวทางเชื้อชาติวัฒนธรรมของพลเมืองไทย การประชุมทางวิชาการระดับชาติ “พหุวัฒนธรรม

กับชาตินิยม” ที่จัดขึ้นที่เชียงใหม่ในปลายปี พ.ศ. 2551 แสดงให้เห็นถึงวาระดังกล่าวของ “พหุวัฒนธรรม” ได้เป็นอย่างดี (ชาตินิยมกับพหุวัฒนธรรม, 2551)

อีกประการหนึ่ง ในประเทศไทยการเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องความเป็นพหุวัฒนธรรมนิยม เข้าใกล้ คาบเกี่ยว และบางครั้งถูกควมรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของชุดวาทกรรมท้องถิ่นนิยม ซึ่งปัจจุบันมีอิทธิพลในวงกว้างและมีหลายฝ่ายอ้างอิงซึ่งใช้ในหลายโอกาส ได้ถูกนำไปใช้เพื่อตอกย้ำวาทกรรมชาตินิยมและผลิตซ้ำความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมและเสริมความชอบธรรมของศูนย์อำนาจหลักของชาติใน ส่วนกลาง การหันมายอมรับและส่งเสริมความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในปัจจุบัน บางครั้งกลับอ้างอิงและให้น้ำหนักกับการรักษาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชาติที่ต้องอาศัยความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มเชื้อชาติและวัฒนธรรมที่หลากหลายแต่ไม่เท่าเทียม อันเป็นความคิดที่สืบทอดมาจากระบบอุปถัมภ์และมีความเป็นมายาวนานกว่าการเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ ในการศึกษาบทสนทนาพหุวัฒนธรรมในประเทศไทยโดยการสืบค้นวาทกรรมเกี่ยวกับ “วัฒนธรรม” ในประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่ ธนาพล ลิมอภิชาติ (2556) เสนอว่าวาทกรรมพหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างไปจากแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมในตะวันตกคือ เน้นความสามัคคี สมานฉันท์ และความเป็นองค์รวมของชาติไทย มากกว่าแนวคิดเรื่องสิทธิและความเท่าเทียม ผู้เขียนมีความเห็นสอดคล้องกับข้อโต้แย้งนี้และจะขยายความต่อไปในส่วนที่ว่าด้วยกรอบคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ ความหลากหลาย และสิทธิในประเทศไทย

5. แนวคิดเกี่ยวกับชาติ ชาติพันธุ์ และความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในประเทศไทย

การทำความเข้าใจทิศทางและแนวโน้มของพหุวัฒนธรรมนิยมและนโยบายต่อความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในประเทศไทยจำเป็นต้องทำความเข้าใจในบทสนทนาเกี่ยวกับความเป็นไทย ชาติ ชาติพันธุ์ และความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มในประเทศไทย ทั้งนี้ บทสนทนาและวาทกรรมเกี่ยวกับชาติพันธุ์ การเป็นคนนอก คนใน และการเป็นพลเมือง มีการเคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทของเวลา งานวิชาการด้านไทยศึกษาชี้ว่าสังคมไทยก่อนสมัยใหม่ไม่ได้ให้ความสำคัญกับการแบ่งกลุ่มคนตามเชื้อชาติและชาติพันธุ์ที่กำหนดโดยชีววิทยาหรือโดยสายเลือด แต่ให้ความสำคัญกับถิ่นที่อยู่ ระดับของความมีอารยธรรม และความสัมพันธ์กับศูนย์กลางอารยธรรมเป็นหลัก ก่อนการเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ อาณาจักรสยามมีลักษณะการปกครองในลักษณะราชาธิราช (empire) ที่ผู้ปกครองมีอำนาจเหนือกลุ่มคนที่มีเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ต่างจากตน ในยุคเรืองอำนาจ กษัตริย์สยามถือตัวว่าเป็นกษัตริย์ของ

ชาวอเมริกัน มอญ ลาว และในบางเวลารวมไปถึงชาวมลายูด้วย (Keyes, 2008; Streckfuss, 1993) กลุ่มต่างๆมีความสัมพันธ์ต่อกันและต่อรัฐบาลลำดับชั้น โดยตำแหน่งแห่งที่ของแต่ละกลุ่มถูกกำหนดด้วยระดับของ “อารยธรรม” หรือ “ความเจริญ” ของกลุ่ม ผู้ปกครองถือตัวว่ามีอารยธรรมสูงกว่า และเป็นศูนย์กลางอำนาจรัฐและอารยธรรม ในขณะที่ “คนป่า” และ “คนบ้านนอก” ซึ่งประกอบด้วยคนหลายเชื้อชาติและวัฒนธรรมถูกมองเป็น “คนอื่น” สำหรับชนชั้นปกครองที่ศูนย์กลาง (Winichakul, 2000) หากยอมรับอำนาจและแสดงออกถึงความภักดีต่อองค์ราชาราชกลุ่มต่างๆ ก็จะถูกนับรวมเป็นสมาชิกของรัฐ ชาติพันธุ์กับสถานะทางสังคมมีความสัมพันธ์กันใกล้ชิด คำว่า “ไท” นอกจากจะหมายถึงชนชาติแล้ว ยังหมายถึงสถานะทางสังคมที่มีความหมายตรงข้ามกับคำว่า “ข้า” ซึ่งหมายถึงกลุ่มคนที่มีระดับอารยธรรมต่ำและอาศัยอยู่ตามชายขอบของรัฐไท (จิตร ภูมิศักดิ์ อ้างใน Turton, 2000, p. 13) รัฐก่อนสมัยใหม่จึงยอมรับความแตกต่างทางเชื้อชาติวัฒนธรรม แต่เป็นความแตกต่างที่ไม่เท่าเทียม แนวคิดนี้ยังคงมีผลต่อความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มและความหมายของพลเมืองในทุกวันนี้

ในปัจจุบัน ไทยเป็นรัฐสมัยใหม่ที่พลเมืองทุกคนมีความเท่าเทียมกันภายใต้กฎหมาย แต่ในความเป็นจริง ยังคงมีความเหลื่อมล้ำในสังคมทั้งในระดับการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน และในความรู้สึกกีดกันทัศนคติ Mills (2012) เขียนถึงประเด็นนี้ในบทความว่าด้วยความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมของไทย (Thai cultural citizenship) โดยอธิบายว่า แม้บุคคลจะมีสิทธิในความเป็นพลเมืองตามกฎหมายเท่าเทียมกัน แต่ในความเป็นจริง คนในเมืองมีโอกาสดีกว่าคนชนบท ได้รับบริการสาธารณสุขและการศึกษาที่มีคุณภาพมากกว่าคนที่อาศัยอยู่ในเขตชนบทและเกษตรกรรม ในมิติทางวัฒนธรรมและทัศนคติ ชนบทถูกมองว่าล้าหลัง ในขณะที่เมืองเป็นตัวแทนของความเจริญก้าวหน้า และความทันสมัยอันเป็นที่พึงประสงค์ ทั้งสื่อโฆษณาสาธารณะและวาทกรรมกระแสนิยมให้คุณค่ากับลักษณะความเป็นเมือง ความทันสมัย และความก้าวหน้าตามกระแสโลกที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ ภาพเหล่านี้ตรงกันข้ามกับความเป็นชนบทที่ถูกจัดวางให้เป็นชายขอบของจินตนาการความเป็นชาติ (Mills, 2012, p. 89) ทำให้คนจากชนบทต้องต่อสู้ดิ้นรนให้ได้มาซึ่งทุนทางวัฒนธรรมเพื่อต่อรองการเป็นส่วนหนึ่งของพลเมืองทางวัฒนธรรมของไทย สะท้อนให้เห็นว่าในยุคโลกาภิวัตน์ “คนบ้านนอก” ก็ยังเป็นคนอื่นสำหรับจินตนาการความเป็นชาติของไทย

ทั้งนี้ ไม่ได้หมายความว่าความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม ความเป็นชาติ และชาติพันธุ์จะหยุดนิ่งไม่มีการเปลี่ยนแปลง ตรงกันข้าม มโนทัศน์และวาทกรรมเกี่ยวกับความเป็นชาติ ชาติพันธุ์และความเป็นพลเมือง มีการเคลื่อนตามบริบททางสังคมในแต่ละช่วงเวลาและถูก

ทำทายอยู่ตลอดจากแนวคิดและวาทกรรมหลากหลายที่เข้ามามีอิทธิพล โดยเฉพาะภายใต้ กระบวนการโลกาภิวัตน์ที่ความคิด อุดมการณ์ และการเคลื่อนไหวทางสังคมเชื่อมต่อกัน มากขึ้น Luangaramsri (2003) และ Hayami (2006) สังเกตพลวัตของวาทกรรมที่เกี่ยวกับ อัตลักษณ์ชาวกะเหรี่ยงในประเทศไทย จากความเข้าใจชาวกะเหรี่ยงในฐานะชาวป่า (มี ความสัมพันธ์แบบไม่เท่าเทียมแต่พึ่งพาอาศัยกันกับคนพื้นราบ) ผู้การเป็นชาวเขา (เป้าหมาย ของรัฐในการจัดการและสงเคราะห์เพื่อแก้ปัญหาโดยเฉพาะปัญหาความมั่นคง) และการเป็น ชนเผ่าพื้นเมือง (ผู้มีสิทธิได้รับการปกป้องตามเอกสารข้อตกลงระหว่างประเทศ) และความ เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (ผู้มีวิถีชีวิตภูมิปัญญาท้องถิ่นที่คนในเมืองควรรักษาและปฏิบัติตามเพื่อ การดำรงชีวิตที่ยั่งยืนตามแนวทางวิถีชีวิตทางเลือก) โดยคนในหรือเจ้าของวัฒนธรรมเองมี ส่วนในการเลือกใช้ภาษา คำ ความคิดต่างๆ ที่มีอยู่ในสังคมในการนำเสนอตัวตน เพื่อต่อสู้ ต่อรองสถานะของตนในรัฐในแต่ละช่วงเวลา

แม้แต่การใช้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ก็เป็นหัวข้อที่ควรได้รับการศึกษาในระดับลึก ต่อไปว่า ปัจจุบันในประเทศไทยมีการใช้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ในความหมายใด เหมือนหรือ แตกต่างจาก “ชนกลุ่มน้อย” อย่างไร และมีความหมายเหมือนหรือแตกต่างอย่างไรจาก “ethnic group” หรือ “ethnic minority” ในภาษาอังกฤษ จากการสังเกตของผู้เขียน บางครั้ง “กลุ่มชาติ พันธุ์” ใช้เป็นคำเลียง (euphemist) ของคำว่า “ชนกลุ่มน้อย” ซึ่งมีความหมายด้านลบ หมายถึง กลุ่มที่ไม่ใช่คนไทยและอาจเป็นภัยต่อรัฐดังได้กล่าวไปแล้วก่อนหน้านี้ การเลียงมาใช้คำว่า กลุ่มชาติพันธุ์ช่วยลดความหมายด้านลบ และน่าจะเป็นที่พึงใจของกลุ่มที่ถูกอ้างอิงถึงมากกว่า ซึ่งสอดคล้องกับพัฒนาการของสังคมที่เริ่มให้ความสำคัญต่อความอ่อนไหวของความ แตกต่างทางเชื้อชาติวัฒนธรรม เกิดความรับรู้ร่วมกันว่าการแสดงออกในเชิงดูถูกคนบางกลุ่ม อย่างชัดเจนเป็นเรื่องยอมรับไม่ได้ (political correctness) และมีความระมัดระวังในการให้ เกียรติและไม่ดูถูกเหยียดหยามคนในกลุ่มเชื้อชาติวัฒนธรรมรอง นักวิชาการผู้มีประสบการณ์ ยาวนานในการทำงานด้านการอนุรักษ์ภาษากลุ่มย่อยท่านหนึ่งกล่าวว่า “เมื่อก่อนเราบอกว่า เราทำงานกับชนกลุ่มน้อย เดียวนี้ไม่กล้าใช้แล้ว หันมาให้คำกลางๆ อย่างกลุ่มชาติพันธุ์” (เน้น โดยผู้เขียน) (การสนทนากับศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สุวิไล เปรมศรีรัตน์, สิงหาคม 2554) แต่เนื่องจากเป็นคำที่มีความหมายกลางๆ “กลุ่มชาติพันธุ์” ไม่บ่งบอกถึงความขัดแย้ง สภาวะ เสี่ยงเปรียบ การเบียดขับ แต่กลับมีโทนของความโรแมนติก ความบริสุทธิ์และงามในอดีตที่ยัง หลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน (แต่ก็เป็นคนอื่น) และที่สำคัญ คำนี้ดูจะไร้พลังในการเป็น เครื่องมือขับเคลื่อนทางการเมือง สอดคล้องกับการตั้งข้อสังเกตของนักวิชาการบางท่านต่อ แนวโน้มการยอมรับความหลากหลายในประเทศไทยที่ดูมีพื้นที่มากขึ้นว่า การยอมรับ “คน

อื่น” นั้นเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขที่ความเป็นอื่นถูกทำให้เชื่องและไม่เป็นอันตรายต่อความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ดำรงอยู่ (เช่น Hayami, 2006 และอนันท์ กาญจนพันธ์, 2551)

6. แนวคิดเกี่ยวกับสิทธิและความเป็นธรรมในประเทศไทย

เนื่องจากนโยบายพัฒนาชนรรมนิยมมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับแนวคิดเสรีนิยมและความคิดเรื่องสิทธิและความเป็นประชาธิปไตยภายใต้กฎหมาย มโนทัศน์ท้องถิ่นต่อสิทธิพลเมืองและความเป็นประชาธิปไตยจึงมีส่วนสำคัญในการกำหนดการรับรู้ต่อพัฒนาชนรรมนิยมในประเทศไทย ทั้งนี้ หลายคนมองว่าสิทธิ การปกครองด้วยกฎหมาย และประชาธิปไตยเป็นของใหม่สำหรับวิถีชีวิตแบบไทย หลักการเหล่านี้ถูกนำมาจากที่อื่นและปลูกถ่ายในสังคมไทย ทำให้เกิดกระบวนการทั้งยอมรับ ต่อต้าน และปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องและควบรวมผสมผสานกับมโนทัศน์ท้องถิ่น (Munger, 2006-2007)

กระบวนการเคลื่อนไหวในทิศทางพัฒนาชนรรมนิยมในประเทศไทยดูเหมือนจะอยู่ในคนละช่วงเวลาและบริบทกับการโต้แย้งเรื่องเดียวกันในประเทศตะวันตก ในตะวันตกนั้น การเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิของชนกลุ่มน้อยทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมในรัฐมาจากความตระหนักและยอมรับในระดับสาธารณะว่า ในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาชนกลุ่มน้อยได้ถูกครอบงำและเบียดขับอย่างไม่เป็นธรรมทั้งทางวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และจิตใจ จึงเกิดความคิดและความพยายามที่จะนำไปสู่การแก้ไขความไม่เป็นธรรมนั้น เช่น ยอมรับว่าคนผิวขาวที่มาตั้งถิ่นฐานในโลกใหม่ได้ทำลายวิถีชีวิตของคนท้องถิ่น ในสังคมตะวันตกปัจจุบันที่คนผิวขาวเป็นกลุ่มที่มีอำนาจหลัก ผู้อพยพเสียเปรียบด้านเศรษฐกิจและโอกาสทางสังคมและต้องทนทุกข์กับอคติทางสีผิว เมื่อไม่นานนี้ เสรีนิยมตะวันตกยอมรับและต้องการแก้ไขความไม่เป็นธรรมเหล่านี้ และพัฒนาชนนิยมเป็นแนวทางที่ทำให้แก้ไขความไม่เป็นธรรมที่ผ่านมา แม้ว่าพัฒนาชนรรมนิยมจะไม่ใช้เครื่องมือที่สมบูรณ์แบบในการรับมือกับความไม่เท่าเทียมและอคติด้านเชื้อชาติวัฒนธรรมในสังคมตะวันตกดังที่ได้กล่าวไว้ในตอนต้น แต่อย่างน้อยก็แสดงให้เห็นว่าในประเทศ เช่น แคนาดา ออสเตรเลีย สหรัฐอเมริกา และหลายประเทศในยุโรปมีวาทกรรมที่รองรับแนวคิดและนโยบายพัฒนาชนรรมนิยม ซึ่งเป็นวาทกรรมที่มีน้ำหนักพอสมควร

ในกรณีของประเทศไทย ยังไม่มีการยอมรับในวงกว้างว่ารัฐไทยเบียดขับชนกลุ่มน้อยและมีความไม่เท่าเทียมระหว่างกลุ่มที่มีความแตกต่างด้านภาษา ศาสนา และวัฒนธรรมในประเทศไทย ในเบื้องต้น หลายฝ่ายในประเทศไทยยังไม่ได้ตระหนักว่ามีความหลากหลาย

ดังกล่าวเลยด้วยซ้ำว่า วัฒนธรรมหลักไม่เคยมองว่ากรุงเทพฯ เป็นเจ้าอาณานิคมที่ครอบงำกลุ่มอื่นๆ และท้องถิ่นอื่นๆ แต่เน้นความกลมเกลียว การพึ่งพาอาศัยระหว่างกลุ่ม และความเมตตาที่ผู้ปกครองมีให้ต่อคนกลุ่มน้อยที่ด้อยกว่าทั้งด้านอารยธรรมและเศรษฐกิจ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538) วิเคราะห์ว่าแบบเรียนระดับประถมศึกษาของไทยปลูกฝังจินตนาการของรัฐไทยที่เปรียบเสมือนครอบครัวหรือชุมชนหมู่บ้านในอุดมคติที่บุคคลมีความสัมพันธ์ต่อกันแบบซึ่งหน้าและแบบเครือญาติ ให้ภาพของสังคมที่มีความสงบราบคาบเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน จินตนาการรัฐไทยในลักษณะนี้มองว่าปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นผลมาจากระดับทางศีลธรรมของปัจเจก การเป็นคนดีหรือคนไม่ดี คนเสียสละหรือเห็นแก่ตัว โดยมองข้ามความซับซ้อนของปัญหาที่มาจากความไม่เท่าเทียมในเชิงโครงสร้างและการที่กลุ่มต่างๆ มีผลประโยชน์ต่างกัน ในประเด็นความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรม นิธิอธิบายว่าแบบเรียนระดับประถมศึกษาของไทยถ่ายทอดความคิดว่าประเทศไทยแม้มีความหลากหลายทางภูมิศาสตร์และวัฒนธรรม แต่มีจุดร่วมกันคือ การเคารพพระมหากษัตริย์พระองค์เดียวกัน และมีจุดมุ่งหมายร่วมกันในการพัฒนาชาติบ้านเมืองให้เจริญก้าวหน้า นอกจากนี้ ผู้เขียนเห็นว่าวาทกรรมชาตินิยมที่ย้ำการคุกคามต่อสยามและชาติไทยโดยเจ้าอาณานิคมตะวันตกทำให้ละเลยความเป็นอาณานิคมภายในโดยรัฐไทย และต้นตอของความรุนแรงในภาคใต้ยังห่างไกลความเข้าใจของคนส่วนใหญ่ เมื่อวาทกรรมอาณานิคมภายในขาดน้ำหนักในระดับสาธารณะ และคนส่วนใหญ่มองว่าเป็นเรื่องปกติที่คนกลุ่มน้อยต้องปรับตัวให้เข้ากับคนกลุ่มใหญ่ พหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยจึงจืดจาง แม้จะมีการเคลื่อนไหวจากนักวิชาการและภาคประชาชน ท่าทีของรัฐต่อกลุ่มเหล่านี้จึงยังเน้นไปที่การสงเคราะห์ การส่งมอบกรมการพัฒนาและปลูกฝังความเป็นคนไทย ในขณะที่วาทกรรมการคุกคามความเป็นไทยโดยวัฒนธรรมและวิถีชีวิตแบบตะวันตกและกระแสบริโภคนิยมทำให้ท้องถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มถูกมองว่าเป็นตัวแทนของวิถีชีวิตไทยในอดีต ซึ่งดำรงชีวิตด้วยวิถีเกษตรกรรมแบบยังชีพและยึดมั่นในเรื่องจิตใจ โดยกลุ่มเหล่านี้ไม่ได้ถูกมองว่าเป็นผู้มีสิทธิในฐานะกลุ่มวัฒนธรรมรองที่วิถีชีวิตและมรดกทางวัฒนธรรมถูกเบียดขับโดยนโยบายรัฐส่วนกลาง (ดูเพิ่มเติมใน Sunanta, in press) นอกจากนี้ เรายังเห็นการรวบรวมค่านิยมสากลเรื่องการส่งเสริมความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรมเข้ากับอุดมการณ์ความสัมพันธ์ในระบบอุปถัมภ์ของไทย เช่นในกรณีคณะกรรมการส่งเสริมวัฒนธรรมร่วมกับเครือข่ายชนเผ่าพื้นเมืองในประเทศไทยจัดงานวันส่งเสริมความหลากหลายทางวัฒนธรรม (UN World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development) ในเดือนพฤษภาคม 2553 และเชิดชู

พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและในฐานะผู้ส่งเสริมความหลากหลายทางวัฒนธรรมในประเทศไทยในวโรกาสทรงครองสิริราชสมบัติครบ 60 ปี

ในตะวันตกซึ่งอุดมการณ์เสรีนิยมเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองหลัก ความเป็นห่วงเกี่ยวกับพหุวัฒนธรรมนิยมข้อหนึ่งก็คือเกรงว่าการให้สิทธิพิเศษกับกลุ่มจะนำไปสู่การละเมิดสิทธิของบุคคล ความกังวลนี้ไม่ค่อยเป็นประเด็นในประเทศไทยซึ่งสิทธิของบุคคลไม่สำคัญเท่ากับการปรองดอง ฐานันท์ เพื่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของกลุ่ม ในประเทศไทยไม่ส่งเสริมเสรีนิยมและสิทธิทั้งระดับปัจเจกและระดับกลุ่มให้เป็นค่านิยมพื้นฐานของสังคม การวิจัยเรื่องการเรียนการสอนเกี่ยวกับความเป็นพลเมือง (civic education) ในโรงเรียนสามแห่งในประเทศไทยพบว่า การศึกษาเพื่อความเป็นพลเมืองในประเทศไทยเน้นการเป็นพลเมืองที่ดีสามารถอยู่ร่วมกับเพื่อนร่วมชาติได้อย่างสมานฉันท์ ให้ความสำคัญกับการมีระเบียบวินัย คุณค่าทางศีลธรรมบนพื้นฐานของคำสอนทางศาสนา และความมีจิตสำนึกต่อสังคม (Somwang and Siridej, 2002 อ้างใน Barry, 2011) ในขณะที่การศึกษาความเป็นพลเมืองในสหรัฐอเมริกาและออสเตรเลียเน้นค่านิยมเกี่ยวกับความเป็นประชาธิปไตย กระบวนการทางการเมือง สิทธิมนุษยชน และเศรษฐกิจแบบตลาดเสรี โดยทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นถึงพื้นฐานและบริบททางสังคมที่พหุวัฒนธรรมนิยมพัฒนาขึ้นในประเทศไทย

7. บทสรุป วิเคราะห์พหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทย

ในประเทศ เช่น แคนาดาและออสเตรเลีย พหุวัฒนธรรมนิยมเป็นนโยบายของรัฐในการจัดการความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมภายในประเทศ แต่สำหรับประเทศไทยในปัจจุบัน นักวิชาการและภาคประชาสังคมเป็นผู้นำในการอ้างอิงพหุวัฒนธรรมนิยมและรับวาทกรรมสากลว่าด้วยการส่งเสริมสิทธิของชนกลุ่มน้อยและกลุ่มวัฒนธรรมรองมาใช้ในการเคลื่อนไหวทางสังคม เพื่อท้าทายนโยบายรัฐวัฒนธรรมเดี่ยวที่เป็นนโยบายหลักของชาติมาโดยตลอด พหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยจึงเป็นสิ่งที่ยังมาไม่ถึง แต่เป็นสิ่งที่ภาคประชาสังคมเรียกร้องให้เกิดขึ้น ทั้งนี้ แนวโน้มในการให้ความสนใจกับความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรมและสิทธิของชนกลุ่มน้อยในประเทศไทยเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเป็นประชาธิปไตย การกระจายอำนาจ และการเติบโตของภาคประชาสังคม ในขณะที่เสรีภาพหลังยุคสงครามเย็นลดความอ่อนไหวเรื่องความมั่นคงลง และเปิดพื้นที่ให้มีการพูดคุยเรื่องสิทธิของชนกลุ่มน้อยและความหลากหลายในประเทศได้มากขึ้น ขณะเดียวกันกระแสสิทธิมนุษยชนสากลมีพลังมากขึ้น เป็นที่ยอมรับในวงกว้างในระดับโลก และเป็นที่มา

ของมาตรฐานการปฏิบัติระดับสากล (cosmopolitan norm) ในรูปของกติกาและข้อตกลงระหว่างประเทศที่รัฐต้องคำนึงถึงและปฏิบัติตาม

การวิพากษ์วิจารณ์พหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยยังมีน้อย เนื่องจากพหุวัฒนธรรมนิยมยังเป็นสิ่งใหม่สำหรับประเทศไทย ความคิดและการปฏิบัติต่อความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรมในชาติกำลังเปลี่ยนแปลงไป โดยหลายฝ่ายไม่ว่าจะเป็นภาครัฐ ภาคประชาสังคม สื่อ องค์การระหว่างประเทศ ตลอดจนสมาชิกกลุ่มวัฒนธรรมรอง มีส่วนในการตีความและตีความหมายของการเป็นพลเมืองไทยในช่วงเวลาที่สังคมไทยเข้าผู้การเปลี่ยนผ่านครั้งสำคัญ การเรียนรู้ข้อโต้แย้งและข้อจำกัดของพหุวัฒนธรรมนิยมจากประเทศตะวันตกและจากงานเขียนในระดับสากล จะเป็นประโยชน์ต่อการเคลื่อนไหวเรื่องพหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยต่อไป ทำให้ผู้ปฏิบัติเข้าใจข้อจำกัดและโอกาสของแนวคิดและการเคลื่อนไหวในขณะเดียวกัน พหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยมีลักษณะเฉพาะตัว พัฒนาขึ้นจากประวัติศาสตร์อาณานิคม มโนทัศน์ท้องถิ่นว่าด้วยความหลากหลายทางเชื้อชาติวัฒนธรรม และความเป็นพลเมือง การเมืองเรื่องความมั่นคงอันเป็นผลพวงของสงครามเย็น และพัฒนาการของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมตลอดจนกระแสการเป็นประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมที่เกิดขึ้นในบริบทและจังหวะเวลาที่เฉพาะ นอกจากนั้น ความหมายของพหุวัฒนธรรมนิยมในประเทศไทยยังมีความแตกต่างจากพหุวัฒนธรรมนิยมในความหมายสากล เป็นผลมาจากการแปลหลักการและวาทกรรมสากล (vernacularization/translation) ผสมผสานเข้ากับมโนทัศน์ท้องถิ่น ผลของกระบวนการนี้อาจทำให้เกิดการเคลื่อนไหวทางสังคมที่ได้แรงบันดาลใจจากวาทกรรมสากล แต่มีพลังและใช้ได้บริบทท้องถิ่น หรือในทางตรงกันข้าม อาจเป็นการบิดเบือนหลักการความเสมอภาค ความเป็นธรรม และสิทธิมนุษยชนสากล เพื่อตอกย้ำและสร้างความชอบธรรมให้กับสถาบันทางอำนาจที่มีอยู่เดิม

เชิงอรรถ

¹ แน่นนอนว่าเส้นแบ่งระหว่างคนผิวขาวและคนผิวสีเป็นสิ่งที่ไม่คงที่ ในอดีตผู้อพยพชาวฮิวอิตาเลียน กรีก และยูเครเนียน ถูกมองว่าไม่ใช่คนผิวขาว แต่ในปัจจุบัน กลุ่มเหล่านี้ได้รับการยอมรับว่าเป็นคนผิวขาวและมีสถานะต่างจากผู้อพยพเชื้อสายจีน อินเดีย และคนอเมริกันผิวดำ เป็นต้น

² ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช (2552) ยกตัวอย่างความตึงเครียดระหว่างสิทธิสตรีและสิทธิทางวัฒนธรรมในบริบทของประเทศไทย ในกรณีห้ามผู้หญิงขึ้นพระราชทานจาริตลำนานา

อย่างไรก็ตาม กรณีนี้น่าจะเป็นตัวอย่างที่เป็นที่รับรู้ในวงกว้างกรณีเดียวในประเทศไทยที่แสดงให้เห็นถึงข้อโต้แย้งประเด็นนี้

เอกสารอ้างอิง

- ชาตินิยมกับพหุวัฒนธรรม. (2551). *รวมบทความการประชุมวิชาการ “ชาตินิยมกับพหุวัฒนธรรม.”* วันที่ 22-23 ธันวาคม 2551 ณ ศูนย์ประชุมนานาชาติ โรงแรมดิเอ็มเพรส เชียงใหม่.
- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช. (2552). ความหลากหลายทางวัฒนธรรม: จากหลอมรวมเป็นหนึ่งสู่ผสมผสานพันทาง. ใน *ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์* (น. 17-30). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- เดชา ตั้งสีฟ้า. (2552). ความหลากหลายทางวัฒนธรรม. ใน *ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์* (น. 8-16). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- ธนาพล ล้อมอกิชาติ. (2556). *พหุวัฒนธรรมกับวาทกรรม “วัฒนธรรม” ประวัติศาสตร์แนวคิด. [ร่างรายงานการวิจัยในโครงการกลุ่มวิจัยความขัดแย้งและพหุวัฒนธรรม]* สนับสนุนโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2552). “ความไม่หลากหลาย” ของความหลากหลายทางวัฒนธรรม. ใน *ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์* (น. 70-90). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2538). *ชาติไทยและเมืองไทยในแบบเรียนประถมศึกษา. ใน ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์* (น. 47-88). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ยศ สันตสมบัติ. (2551). พหุสังคม ชุมชนข้ามถิ่น และการเมืองวัฒนธรรมของรัฐบาล. ใน *อำนาจ พื้นที่ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของรัฐบาลในสังคมไทย* (น. 151-189). กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ราชกิจจานุเบกษา. (2483). *รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย*. เล่ม 57, ภาคที่ 2, น. 151-152.
- ราชกิจจานุเบกษา. (2550). *รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย*. เล่ม 124, ตอนที่ 47ก, น.18-19.

- สำนักงานสภาพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. (ม.ป.ป.). นโยบายความมั่นคงแห่งชาติ พ.ศ. 2550-2554.
กรุงเทพฯ: สำนักงานสภาพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ.
- อนันต์ กาญจนพันธุ์. (2551). พหุวัฒนธรรมในบริบทของการเปลี่ยนผ่าน. ใน *บทความ
แนวคิด/ประชุมวิชาการชาตินิยมกับพหุวัฒนธรรม* (น. 217-294). ศูนย์ภูมิภาคด้าน
สังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
เชียงใหม่.
- Ang, I. (1996). The Curse of the smile: Ambivalence and the 'Asian' woman in Australian
multiculturalism. *Feminist Review*, 52, 36-49.
- Bannerji, H. (2000). *Dark side of the nation: Essays on multiculturalism, nationalism, and
gender*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Barry, C. (2011). Civic education, human rights, and the development of the 'Good
Person.' Retrieved from [http://cultureandrights.wordpress.com/2011/03/10/
civic-education-human-rights-and-the-development-of-the-%E2%80%9Cgood-
person%E2%80%9D/](http://cultureandrights.wordpress.com/2011/03/10/civic-education-human-rights-and-the-development-of-the-%E2%80%9Cgood-person%E2%80%9D/).
- Bhabha, H. (1999). Liberalism's sacred Cow: A response to Susan Okin's 'Is
multiculturalism bad for women?' In J. Cohen and M. Howard (Eds.), *Is
multiculturalism bad for women?* (p.79-84). Princeton: Princeton University
Press.
- Castellino, J. & Redondo, E.D. (2006). *Minority rights in Asia: A comparative legal
analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Connors, M. K. (2005a). Ministering culture: Hegemony and the politics of culture and
identity in Thailand. *Critical Asian Studies*, 37(4), 523-551.
- Connors, M. K. (2005b). Democracy and the mainstreaming of localism in Thailand. In F.
L. K. Wah and J. Ojendal (Eds.), *Southeast Asian Responses to Globalization:
Restructuring Governance and Deepening Democracy* (p. 259-286). Singapore:
NIAS Press.
- Fortier, A.-M. (2008). *Multicultural horizons: Diversity and the limits of the civil nation*.
London & New York: Routledge.

- Gunew, S. (2001). Postcolonialism and multiculturalism: Between race and ethnicity. In M. Danova (Ed.), *Essays in American Studies: Cross-cultural Perspectives* (p. 85-106). Polis: Sofia Bulgaria.
- Gunew, S. (2004). *Haunted nations: The colonial dimensions of multiculturalisms*. London & New York: Routledge.
- Hall, S. (2000). Conclusion: The multicultural question. In B. Hesse (Ed.), *Unsettled multiculturalisms: Diasporas, entanglements, transruptions* (p. 209-241). London: Zed Books.
- Hayami, K. (2006). Redefining 'otherness' from northern Thailand introduction: Towards debating multiculturalism in Thailand and beyond. *Southeast Asian Studies*, 44 (3), 283-294.
- He, B. and Kymlicka, W. (2005). Introduction. In W. Kymlicka and B. He (Eds.), *Multiculturalism in Asia* (p. 1-21). Oxford: Oxford University Press.
- Honig, B. (1999). My culture made me do it. In J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (p. 35-40). Princeton: Princeton University Press.
- Keyes, C. F. (1997). Cultural diversity and national identity in Thailand. In M. E. Brown and S. Ganguly (Eds.), *Government policies and ethnic relations in Asia and the Pacific* (p. 197-231). Cambridge: The MIT Press.
- Keyes, C. F. (2008). Ethnicity and the nation-states of Thailand and Vietnam. In P. Leepreecha, D. McCaskill, and K. Buadaeng (Eds.), *Challenging the limits: Indigenous peoples of the Mekong Region* (p. 13-53). Chiang Mai: Mekong Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2005). Liberal multiculturalism: Western models, global trends, and Asian debates. In W. Kymlicka and B. He, (Eds.), *Multiculturalism in Asia* (p. 22-55). Oxford: Oxford University Press.

- Kymlicka, W. (2007). *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. New York: Oxford University Press.
- Luangaramsri, P. (2003). Constructing marginality: The 'Hill Tribe' Karen and their shifting locations within Thai State and public perspectives. In C. O. Delang, (Ed.), *Living at the edge of Thai society: The Karen in the highlands of northern Thailand* (pp. 21-42). Routledge Curzon: London and New York.
- Mills, M. B. (2012). Thai mobilities and cultural citizenship. *Critical Asian Studies*, 44 (1), 85–112.
- Munger, F. (2006-2007). Culture, power and law: Thinking about the anthropology of rights in Thailand in an era of globalization. 51 *New York Law School Law Review* 817.
- Narayan, U. (2000). Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism. In U. Narayan and S. Harding, (Eds.), *Decentering the center: Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world* (p. 80-100). Bloomington: Indiana University Press.
- Okin, S. M. (1999). Is multiculturalism bad for women? In J. Cohen and M. Howard, (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* (p. 7-24). Princeton: Princeton University Press.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without culture*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Ponzanesi, S. (2007). Feminist theory and multiculturalism. *Feminist Theory*, 8 (1), 91-103.
- Streckfuss, D. (1993). The mixed colonial legacy in Siam: Origins of Thai racialist thought 1890-1910. In L.J. Sears and J. Smail (Eds.), *Autonomous histories, particular truths: Essays in honor of John R.W. Smail* (p.123-153). Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Center for Southeast Asian Studies.
- Sunanta, S. (in press). Negotiating with the center: Diversity and local cultures in Thailand. In B. Coeli (Ed.), *Rights to culture: Language, heritage and community in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Press.

- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Turton, A. (2000). Introduction to civility and savagery. In A. Turton (Ed.), *Civility and savagery: Social identity in Tai States* (p. 3-31). Richmond, UK: Curzon Press.
- Winichakul, T. (2000). The other within: Travel and Ethno-Spatial differentiation of Siamese subjects 1885-1910. In A. Turton (Ed.), *Civility and savagery: Social identity in Tai States* (p. 38-62). Richmond, Surrey: Curzon Press.