

ข้อวิพากษ์สารัตถนิยมทางวัฒนธรรมในนโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทย

A Critique of Cultural Essentialism in the Multicultural Policy of the Thai State

นฤพนธ์ ดั่งวงวิเศษ
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

Narupon Duangwises
Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

E-mail: narupon.d@sac.or.th

วันรับบทความ: 19 กุมภาพันธ์ 2564 (Received February 19, 2021)

วันแก้ไขบทความ: 25 มีนาคม 2563 (Received March 25, 2021)

วันตอบรับบทความ: 2 เมษายน 2563 (Received April 2, 2021)

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นการทบทวนและวิพากษ์นโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทยโดยศึกษาจากผลการดำเนินงานตามนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ของศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นว่าภายใต้การทำงานตามนโยบายดังกล่าว รัฐไทยไม่เข้าใจพลวัตและความซับซ้อนทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในวิถีปฏิบัติของประชาชน แต่รัฐไทยพยายามทำให้ “วัฒนธรรม” ของชาวพุทธ มุสลิม คนไทยเชื้อสายจีน และกลุ่มชาติพันธุ์ มีเอกลักษณ์และแก่นแท้ที่ตายตัวเพื่อที่รัฐจะเข้าไปควบคุมและจัดระเบียบกิจกรรมทางวัฒนธรรมของคนเหล่านั้นได้ง่ายขึ้น การจัดวางวัฒนธรรมในลักษณะนี้เป็นการผลิตซ้ำสารัตถนิยมทางวัฒนธรรมที่แฝงอยู่ในความคิดเรื่อง “พหุวัฒนธรรม” นอกจากนั้น ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นข้อถกเถียงในสังคมตะวันตกเกี่ยวกับแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยม มาจนถึงหลังพหุวัฒนธรรมนิยม ซึ่งนำไปสู่การตั้งคำถามเกี่ยวกับความหมายของ “วัฒนธรรม” และนโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐสมัยใหม่ที่ตั้งอยู่ในการเมืองของสิทธิพลเมือง ประชาธิปไตยและความเท่าเทียมทางสังคม ข้อถกเถียงเหล่านี้จะช่วยให้เข้าใจข้อจำกัดในนโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทยในปัจจุบัน

คำสำคัญ: พหุวัฒนธรรมนิยม, หลังพหุวัฒนธรรมนิยม, สารัตถนิยม, รัฐไทย

Abstract

This article presents a critique of the multicultural policies of the Thai state based on a study of the administration and development policies of the Southern Border Provinces Administrative Centre (SBPAC). The implementation of these policies reveals that the Thai state does not understand the dynamics and complexities of cultural practice. The Thai state assumes that Buddhists, Muslims, Thai-Chinese and various ethnic groups each have a fixed identity and essential culture so that the state can more easily control and organize their cultural activities. This assumption of cultural essentialism is built into the concept of multiculturalism, and borrows certain ideas from Western concepts of multiculturalism and post-multiculturalism. The article raises questions about the meaning of ‘culture’ and about the multiculturalism that modern states apply in policies concerning civil rights, democracy and social equality. These arguments contribute to understanding the limitations of the multicultural policy of the Thai state today.

Keywords: Multiculturalism, Post-Multiculturalism, Essentialism, Thai State

บทนำ

ในช่วง 1 ทศวรรษที่ผ่านมา สังคมไทยมีการพูดถึง “สังคมพหุวัฒนธรรม” อย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะในวงการศึกษาและการส่งเสริมสิทธิมนุษยชน (ครองชัย, 2558; โชคชัย, 2555; ชูติมดี, 2556; ดุสิต, 2552; ชีรัส, 2555; ศิริจิต, 2556; สุโรยา และมะรอนิง, 2557; เอกรินทร์, 2555) รวมทั้งการนำไปเป็นแนวนโยบายและวิสัยทัศน์ของหน่วยงานรัฐ โดยเฉพาะนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ของสำนักงานสภาพัฒนาการแห่งชาติ สำนักงานกฤษฎีกา ซึ่งมิวิสัยทัศน์ว่า “สังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้ มีความปลอดภัย ปราศจากเงื่อนไขความรุนแรงวิถีชีวิตของทุกคนได้รับ

การปกป้อง พัฒนาบนพื้นฐานสังคมพหุวัฒนธรรมและมีส่วนร่วมในกระบวนการเสริมสร้างสันติสุขอย่างยั่งยืน” พร้อมทั้งระบุวัตถุประสงค์จำนวน 6 ข้อ คือ ข้อ 1 เพื่อให้จังหวัดชายแดนภาคใต้มีความปลอดภัย สงบสันติ มีความไว้วางใจเชื่อใจต่อกัน ปราศจากเงื่อนไขที่เอื้อต่อการใช้ความรุนแรงจากทุกฝ่าย ข้อ 2 เพื่อพัฒนาการมีส่วนร่วมของทุกฝ่ายในพื้นที่ ให้ประชาชนได้เข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาและแก้ไขปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ข้อ 3 เพื่อให้สังคมไทยและสังคมในพื้นที่ยอมรับและเห็นคุณค่าของการอยู่ร่วมกันภายใต้สังคมพหุวัฒนธรรมและรับผิดชอบร่วมกันในการแก้ไขปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ข้อ 4 เพื่อพัฒนาศักยภาพของคน สังคม และเศรษฐกิจให้สอดคล้องกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมและภูมิปัญญาท้องถิ่น มีความเสมอภาค และเป็นธรรมในสังคมอย่างทั่วถึง ให้เป็นพื้นที่ที่น่าอยู่ น่าท่องเที่ยว และน่าลงทุน ข้อ 5 เพื่อสร้างความเชื่อมั่นและหลักประกันความต่อเนื่องของกระบวนการพูดคุยเพื่อสันติสุขจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งกำหนดเป็นวาระแห่งชาติและเตรียมความพร้อมในการเข้ามามีส่วนร่วมของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง ภายใต้สภาวะแวดล้อมที่เอื้อต่อการแสวงหาทางออกจากความขัดแย้ง และข้อ 6 เพื่อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับสถานการณ์ความเป็นจริงที่เกิดขึ้นต่อสังคมทั้งในประเทศและต่างประเทศ ให้เกิดการสนับสนุนและมีบทบาทเกื้อกูลการแก้ไขปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้

จะเห็นว่าแนวคิด “พหุวัฒนธรรม” ถูกระบุไว้ชัดเจนในวัตถุประสงค์ข้อ 3 ซึ่งมีการอธิบายวิธีปฏิบัติเพื่อให้บรรลุเป้าหมาย 4 วิธี คือ ข้อ 1 ส่งเสริมคุณค่าและการยอมรับการอยู่ร่วมกันบนพื้นฐานสังคมพหุวัฒนธรรมอย่างมีเกียรติ ศักดิ์ศรี และเท่าเทียมกัน ข้อ 2 ส่งเสริมกระบวนการแลกเปลี่ยนเรียนรู้ให้เจ้าหน้าที่ภาครัฐทุกฝ่าย ข้อ 3 ส่งเสริมให้การดำเนินวิถีชีวิตและการปฏิบัติตามหลักศาสนาทุกศาสนาเป็นไปโดยไม่มีอุปสรรค และ ข้อ 4 เสริมสร้างความเข้าใจและความไว้วางใจระหว่างประชาชนกับประชาชนทั้งในพื้นที่และสังคมไทยให้อยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ พร้อมผนึกกำลังแก้ไขปัญหาาร่วมกัน วิธีปฏิบัติทั้ง 4 ข้อ มุ่งเน้นไปที่การเคารพซึ่งกันและกันของประชาชนและเจ้าหน้าที่ของรัฐ และส่งเสริมการปฏิบัติทางศาสนาที่เท่าเทียมกัน นอกจากนั้นในวัตถุประสงค์ข้อ 4 ยังบอกถึงวิธีการปฏิบัติ 5 วิธี คือ ข้อ 1 พัฒนาศักยภาพของคนในสังคม

ข้อ 2 เร่งรัดดำเนินการพัฒนาคุณภาพชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนโดยเฉพาะผู้ด้อยโอกาสในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ในทุกมิติ ข้อ 3 สร้างโอกาสในการพัฒนาทางเศรษฐกิจ ข้อ 4 พัฒนาและส่งเสริมการบริหารจัดการทรัพยากรธรรมชาติในพื้นที่ให้เกิดประโยชน์สูงสุดต่อการพัฒนาคุณภาพชีวิตและการแก้ไขปัญหาความยากจน และข้อ 5 ส่งเสริมการเรียนรู้ภาษาไทย ภาษามลายู ภาษามลายูถิ่น ภาษาอาหรับ และภาษาต่างประเทศที่สำคัญ วิธีปฏิบัติทั้ง 5 ข้อนี้จะเน้นไปที่การพัฒนาเศรษฐกิจและสร้างอาชีพให้กับประชาชน

จากวัตถุประสงค์และแนวทางปฏิบัติดังกล่าว ได้ถูกแปลงไปสู่กิจกรรมต่าง ๆ ประกอบด้วย การจัดระบบการศึกษาและการเรียนการสอนเรื่องพหุวัฒนธรรมทุกระดับ ผูกอบรมเจ้าหน้าที่รัฐให้มีความรู้และความเข้าใจเรื่องพหุวัฒนธรรม จัดให้มีกิจกรรมเพื่อส่งเสริมการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม สร้างทัศนคติ ที่เอื้อต่อการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม จัดให้มีการเรียนรู้วิถีชีวิตวัฒนธรรมซึ่งกันและกัน ให้มีการเรียนรู้ระหว่างเด็กและเยาวชนต่างศาสนาทั้งในและนอกพื้นที่ ให้ความสำคัญกับการใช้ภาษาไทยในการติดต่อสื่อสารและดำรงชีพ ให้มีการเรียนการสอนภาษามลายู ภาษามลายูถิ่น ภาษาอาหรับ และภาษาต่างประเทศที่สำคัญในทุกระดับการศึกษา ส่งเสริมการท่องเที่ยวในจังหวัดชายแดนภาคใต้ จัดตั้งอุตสาหกรรมฮาลาล และส่งเสริมการตลาดและสร้างโอกาสทางเศรษฐกิจในพื้นที่จากการค้าชายแดน หน่วยงานที่ได้รับมอบหมายให้นำกิจกรรมเหล่านี้ไปปฏิบัติ ประกอบด้วย กองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายในราชอาณาจักร (กอ.รมน.) กองอำนวยการรักษาความมั่นคงภาค 4 ส่วนหน้า และศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) ซึ่งเป็นหน่วยงานที่มีข้าราชการทหารปฏิบัติหน้าที่เป็นหลัก

จากแนวคิดพหุวัฒนธรรมที่ระบุในวิสัยทัศน์และนโยบายข้างต้นและถูกแปลให้เป็นกิจกรรมที่มีหน่วยงานด้านความมั่นคงที่รับผิดชอบโดยข้าราชการทหาร คือความลึกลับของวิธีคิดและวิธีปฏิบัติ เนื่องจากแนวคิดพหุวัฒนธรรมวางอยู่บนความยืดหยุ่นทางสังคมที่คนแต่ละกลุ่มสามารถปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ได้ในขณะที่หน่วยงานด้านความมั่นคงต้องการทำให้คนทุกคนปฏิบัติตามกฎระเบียบแบบเดียวกัน ความไม่ลงรอยดังกล่าวนี้ถูกวิจารณ์ว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐไม่มีความเข้าใจบริบทสังคมและวัฒนธรรมของคนที่แตกต่างกัน และมีทัศนคติที่

ไม่เปิดกว้างพอที่จะยอมรับวิถีชีวิตและสิทธิทางวัฒนธรรมที่หลากหลาย โดยเฉพาะการทำกิจกรรมทางศาสนาและประเพณีท้องถิ่น (คอลัฟ และคณะ, 2559; สุชาติ และคณะ, 2559) ในมุมมองของหน่วยงานรัฐที่รับผิดชอบกิจกรรม ส่งเสริมความเข้าใจทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ ก็สะท้อนให้เห็นว่าการปฏิบัติงานส่วนใหญ่จะมุ่งเน้นไปที่เรื่องงานรักษาความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน การเฝ้าระวังผู้ที่ได้รับผลกระทบ ส่วนในด้านวัฒนธรรมและวิถีชีวิต จะเป็นเรื่องการอบรมผู้นำศาสนา ครู นักเรียนและเยาวชนให้เข้าใจความสามัคคี คุณธรรม จริยธรรม และความสำคัญของสถาบันพระมหากษัตริย์ รวมทั้งการจัดกิจกรรมการเล่นพื้นบ้าน การแสดงทางวัฒนธรรม จัดกิจกรรมในวันสำคัญทางศาสนา ส่งเสริมการแข่งขันการอ่านกุรอาน ส่งเสริมประเพณีการถือศีลอดในเดือนรอมฎอน สนับสนุนการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ของชาวมุสลิมที่ประเทศซาอุดีอาระเบีย ให้เงินอุดหนุนแก่องค์กรศาสนาอิสลามจังหวัดชายแดนภาคใต้ สนับสนุนการเดินทางไปปฏิบัติธรรมและศึกษาแหล่งสังเวชนียสถาน 4 ตำบล ณ ประเทศอินเดียและเนปาล และสนับสนุนประเพณีของคนไทยเชื้อสายจีน

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าวิถีปฏิบัติของหน่วยงานรัฐจะเน้นไปที่วัฒนธรรมชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ และจัดกิจกรรมประเพณีกระแสหลักของชาวมุสลิมที่เป็นภาพตัวแทนเชิงอัตลักษณ์ ซึ่งเป็นการตีความ “พหุวัฒนธรรม” ในแบบจารีตนิยมที่เชื่อว่า “วัฒนธรรม” คือแบบแผนปฏิบัติที่ดำรงและสืบทอดกันมายาวนานอย่างมั่นคง ซึ่งเป็นการผลิตซ้ำ “สารัตถนิยมทางวัฒนธรรม” (Cultural Essentialism) (Grillo, 2003) ที่ประทับตราให้คนกลุ่มต่าง ๆ อารงเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมแบบคงที่และมีเอกภาพในตัวเอง ซึ่งเป็นการมองข้ามพลวัตและกระบวนการปรับเปลี่ยนความหมาย ความคิด ความเชื่อ และการปฏิบัติที่สัมพันธ์กับการพัฒนาสมัยใหม่ในโครงข่ายระบบทุนนิยมโลกแบบข้ามชาติ บทความนี้จึงต้องการวิพากษ์นโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทย โดยจะแบ่งเนื้อหาเป็น 3 ส่วน คือ ส่วนแรกเป็นการทบทวนแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมในสังคมตะวันตก และชี้ให้เห็นแนวคิดพหุวัฒนธรรมที่ปรากฏอยู่ในนโยบายของรัฐ ส่วนที่สองจะพูดถึงแนวคิดหลังพหุวัฒนธรรมนิยมที่ตั้งคำถามกับนิยาม “วัฒนธรรม” แบบสารัตถนิยมที่ดำรง

อยู่ในแนวคิดพหุวัฒนธรรม และส่วนที่สามจะเป็นการวิเคราะห์และวิจารณ์นโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทยที่พยายามเคารพความแตกต่างทางเชื้อชาติ ศาสนา และวัฒนธรรมในพื้นที่ชายแดนใต้ ซึ่งผลิตซ้ำมายาคติเกี่ยวกับ “วัฒนธรรม” ที่ปราศจากพลวัต และทำให้วัฒนธรรมกลายเป็น “ของแข็ง” ที่มีไว้เพื่อการบริโภคและการท่องเที่ยว บทความนี้อาจทำให้เห็นช่องว่างของความรู้ และอาจช่วยให้การสร้างนโยบายทางวัฒนธรรมสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงที่ไม่หยุดนิ่งภายใต้ระบอบความรู้และอำนาจที่แทรกตัวอยู่ในปฏิสัมพันธ์ทางสังคมที่ซับซ้อน ยากจะคาดเดา และเปลี่ยนสภาพไปตลอดเวลา

ข้อถกเถียงเรื่องพหุวัฒนธรรมและแนวคิดสารัตถนิยมในสังคมตะวันตก

สังคมของมนุษย์มีการติดต่อแลกเปลี่ยนแบบข้ามวัฒนธรรมกันมาช้านานแล้ว เพียงแต่แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยม (Multiculturalism) เพิ่งถูกใช้เป็นกรอบในการวิเคราะห์สังคมในช่วงทศวรรษ 1970 ซึ่งมีการเคลื่อนย้ายแรงงานข้ามชาติจากประเทศที่ยากจนไปสู่ประเทศที่ร่ำรวย (Parekh, 2000) ประกอบกับมีกระบวนการเรียกร้องเสรีภาพของประเทศที่เคยตกอยู่ใต้ลัทธิอาณานิคมและการเรียกร้องสิทธิของชนกลุ่มน้อย (Minority Rights) ในบริบทดังกล่าว Berry, Kalin and Taylor (1977) อธิบายว่า “พหุวัฒนธรรมนิยม” มีนัยยะสำคัญ 2 ประการ คือ หนึ่ง บ่งบอกถึงความหลากหลายวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ (Ethnocultural Diversity) สอง บ่งบอกถึงการอยู่ร่วมกันของประชาชนที่มีวัฒนธรรมที่แตกต่าง เห็นได้จากในประเทศแคนาดา ซึ่งรัฐบาลเสรีนิยมมีแนวคิดที่จะสร้างนโยบายที่คุ้มครองและอนุรักษ์มรดกวัฒนธรรมของชนเผ่าพื้นเมืองในแคนาดา (Grishaeva, 2012; Moawad & Shoura, 2017) สำหรับในแวดวงวิชาการทางสังคมศาสตร์ แนวคิดพหุวัฒนธรรมเป็นอุดมการณ์ที่ใช้อธิบายการเคารพวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายของกลุ่มคน และส่งเสริมให้วัฒนธรรมเหล่านั้นมีความเข้มแข็งและดำรงอยู่ร่วมกันโดยปราศจากความขัดแย้ง แนวคิดนี้จะมีความสำคัญมากในกลุ่มประเทศตะวันตกที่มีแรงงานต่างชาติดอพยพเข้าไปเป็นแรงงาน (Grazulis & Mockiene, 2017) แนวคิดดังกล่าวนี้ถูกนำไปประยุกต์ใช้ในวงการศึกษาและการสื่อสารอย่างกว้างขวาง ซึ่งรู้จักภายใต้แนวคิด “พหุวัฒนธรรมนิยมแบบเสรี” (Liberal

multiculturalism) เพื่อที่จะพัฒนาทักษะและความสามารถของมนุษย์ที่จะยอมรับและเคารพความแตกต่างทางวัฒนธรรมของคนในสังคมประชาธิปไตย (Kymlicka, 2009; 2013; 2015)

Baumann (1999) เคยตั้งข้อสังเกตว่าความคิดกระแสหลักของพหุวัฒนธรรมจะวางอยู่บนฐานคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมชาติ วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมทางศาสนา ที่มีการเชื่อมโยงและดำรงอยู่ในสังคมเดียวกัน การปรากฏตัวของวัฒนธรรมทั้งสามส่วนนี้ถูกอธิบายด้วยแนวคิดที่ต่างกัน 2 แบบ แบบแรกคือแนวคิดสารัตถนิยม (Essentialist View) ที่มองว่าวัฒนธรรมคือวัตถุวิสัยที่จับต้องได้ มีแก่นแท้ในตัวเอง และสามารถส่งต่อไปยังรุ่นสู่รุ่นโดยไม่ได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลง แนวคิดนี้ส่งผลให้ผู้คนในสังคมมักจะมองเห็นวัฒนธรรมของคนอื่นมีเอกลักษณ์ที่ต้องแสดงออกในแบบซ้ำเดิม เช่น ชาวมุสลิมต้องแต่งกายและแสดงตัวเป็นมุสลิมตลอดเวลา ถ้าไม่ปฏิบัติตามจารีตนิยมของมุสลิมก็จะถูกมองว่าไม่ใช่มุสลิม ฐานคิดสารัตถนิยมทางวัฒนธรรมจึงไม่สนใจว่าภายในสังคมมุสลิมจะมีวิถีชีวิตทางแตกต่างกันอย่างไร เช่น มุสลิมจากตะวันออกกลางจะมีวัฒนธรรมและโลกทัศน์ที่ต่างไปจากมุสลิมจากแอฟริกาอย่างไร เพราะสังคมจะแปะป้ายไว้แล้วว่ามุสลิมจากดินแดนต่าง ๆ ก็ล้วนเป็นมุสลิมเหมือนกัน ฐานคิดดังกล่าวนี้มองวัฒนธรรมแบบตายตัว เป็นการตัดสินวัฒนธรรมที่มองเห็นได้จากรูปลักษณ์ภายนอก และไม่เห็นปฏิบัติการที่มนุษย์แสดงออกในแบบที่แตกต่างกัน ซึ่งมักจะเป็นแนวคิดหลักที่แพร่หลายอยู่ในความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อกัน โดยแต่ละคนคาดหวังว่าวัฒนธรรมต้องมีขอบเขตที่ชัดเจนและหลอมรวมสมาชิกในวัฒนธรรมนั้นให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน อาจกล่าวได้ว่า การมองพหุวัฒนธรรมจากแนวคิดสารัตถนิยมผลิตซ้ำปัญหาของการแบ่งแยก “พวกเรา” กับ “พวกเขา” ที่ทำให้คนต่างวัฒนธรรมยึดติดกับอัตลักษณ์ที่ตายตัวของแต่ละฝ่าย เมื่อแนวคิดนี้แพร่หลายเข้าไปสู่แวดวงสื่อสาธารณะและการตลาด ก็จะมีการนำภาพลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่ตายตัวมาเป็นสินค้าและประดิษฐ์สร้างให้วัฒนธรรมนั้นมีความน่าหลงใหลและดึงดูดความสนใจ แนวคิดแบบที่สอง คือ การเมืองของความแตกต่าง (Politics of Difference) แนวคิดนี้มองว่าการยอมรับความต่างของวัฒนธรรมคือการมองเห็นการดำรงอยู่ร่วมกันของมนุษย์ที่

หลากหลาย แต่เรื่องที่ยากที่สุดก็คือเมื่อเกิดการให้คุณค่าและเปรียบเทียบวัฒนธรรมที่ไม่เท่ากัน มนุษย์มักจะเอนเอียงและเข้าข้างวัฒนธรรมที่ตนเองเคยชิน และถอยห่างจากวัฒนธรรมที่ตนเองไม่คุ้นชิน (Taylor, 1994) ฉะนั้น การให้คุณค่าวัฒนธรรมจึงขึ้นอยู่กับผู้ที่มีอำนาจที่มักจะเชิดชูวัฒนธรรมของคนบางกลุ่มให้เหนือกว่า

ทั้งแนวคิดสารัตถนิยมและแนวคิดการเมืองของความแตกต่าง เป็นฐานความคิดที่เกิดขึ้นในช่วงลัทธิอาณานิคมที่ชาวตะวันตกเดินทางไปรอบคุณค่าและพบเห็นวัฒนธรรมของมนุษย์กลุ่มอื่นที่ไม่คุ้นชิน ฐานคิดนี้มอง “วัฒนธรรม” ในฐานะเป็นคุณค่าบางอย่างที่ต้องได้รับการปกป้องคุ้มครอง วัฒนธรรมจะถูกอธิบายในฐานะเป็นสิ่งที่บริสุทธิ์มีขอบเขตที่แน่นอนชัดเจน มนุษย์ที่เติบโตขึ้นในวัฒนธรรมหนึ่งจึงถูกกำหนดให้มีอัตลักษณ์ที่ตายตัว และเชื่อว่าคนที่อยู่ในวัฒนธรรมเดียวกันย่อมจะมีอัตลักษณ์ที่เหมือนกันหมดทุกคน เพื่อที่จะหลีกเลี่ยงปัญหา มอง “วัฒนธรรม” แบบคงที่ตายตัว นักวิชาการในระยะหลังจึงตั้งคำถามกับความหลากหลายทางวัฒนธรรม เช่น Parekh (2000) ซึ่งเห็นว่าหัวใจหลักของพหุวัฒนธรรมประกอบด้วย 3 ส่วน คือ 1) วัฒนธรรมคือสิ่งที่หล่อหลอมให้เกิดตัวตนของมนุษย์ และมนุษย์สามารถเลือกปฏิบัติตามแบบแผนทางวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไข 2) แบบแผนทางวัฒนธรรมแต่ละแบบมีความหมายและคุณค่าที่แตกต่างกันและทำให้ชีวิตของมนุษย์ประสบพบเจอสิ่งที่ดีงามในแบบที่ไม่เหมือนกัน และไม่ควรเปรียบเทียบว่าวัฒนธรรมแบบไหนดีกว่ากัน และ 3) ภายในวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ ล้วนเต็มไปด้วยวัฒนธรรมย่อย ๆ อีกหลายลักษณะ ดังนั้น คนในวัฒนธรรมเดียวกันก็ไม่จำเป็นต้องคิดและแสดงออกในแบบเดียวกันเสมอไป องค์ประกอบทั้งสามส่วนนี้คือสิ่งที่ต้องนำมาพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ในฐานะเป็นปฏิบัติการของบุคคลที่สามารถสร้างใหม่และปรับเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขที่แต่ละคนต้องเผชิญ การเข้าใจในแนวทางนี้จะช่วยให้เห็นว่า “พหุวัฒนธรรม” เป็นเรื่องกระบวนการเรียนรู้ที่ไม่หยุดนิ่ง

แนวคิดที่ใกล้เคียงกับพหุวัฒนธรรมนิยม คือ พหุทางชาติพันธุ์ (Multiethnicity) ซึ่งหมายถึงการดำรงอยู่ร่วมกันและการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างหลากหลายในเขตดินแดนของประชาชาติสมัยใหม่ (McNeill,

1985) การดำรงอยู่ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายนี้บ่งบอกถึงการติดต่อสัมพันธ์ทางสังคม เช่น การอพยพย้ายถิ่น การแต่งงานข้ามวัฒนธรรม และการเดินทางข้ามเขตแดนเพื่อการค้า การศึกษา และการเป็นแรงงาน ซึ่งล้วนเป็นปรากฏการณ์ในโลกสมัยใหม่ที่กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ไม่ได้หยุดนิ่งอาศัยพักพิงอยู่กับพื้นที่เดียว อย่างไรก็ตาม ภายใต้การเชื่อมโยงเข้าหากันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ อาจทำให้เกิดการครอบงำทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะกลุ่มที่มีจำนวนมากกว่าและมีฐานะทางเศรษฐกิจเหนือกว่าอาจใช้วัฒนธรรมของตัวเองอยู่เหนือกว่าวัฒนธรรมของคนอื่น ในแง่ทางการเมือง พหุทางชาติพันธุ์อาจหมายถึงการต่อสู้แข่งขันเพื่อความเป็นใหญ่ของกลุ่มที่มีอำนาจเหนือกว่า (Thomson, 2000) ในสถานการณ์โลกปัจจุบัน ความขัดแย้งระหว่างอำนาจรัฐกับชนเผ่าพื้นเมืองคือตัวอย่างที่ชี้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในเขตปกครองของรัฐชาติสมัยใหม่พยายามต่อสู้เรียกร้องสิทธิและสร้างอัตลักษณ์ที่แตกต่างไปจากความเป็นพลเมืองของรัฐ ปัญหาความขัดแย้งดังกล่าวนี้นำไปสู่การผลักดันให้เกิดนโยบายที่เรียกว่า “สานสัมพันธ์ข้ามวัฒนธรรม” (Interculturalism) และการสื่อสารข้ามชาติพันธุ์ (Inter-Ethnic Dialogue) (Shermuhammedova, 2018)

ประเด็นทักษะการสานสัมพันธ์ข้ามวัฒนธรรม (Intercultural Competence) เป็นทักษะที่มีความสำคัญและเป็นเรื่องที่คนทุกกลุ่มจะต้องเรียนรู้และทำความเข้าใจ สาเหตุของปัญหาของความขัดแย้งทางวัฒนธรรมมักเกิดจากการไม่รู้วัฒนธรรมของคนอื่นและนำไปสู่ความเข้าใจผิดและความเสียหายให้กับเจ้าของวัฒนธรรมนั้น ซึ่งถือเป็น “การสื่อสารข้ามวัฒนธรรมที่ผิดเพี้ยน” (Intercultural Miscommunication) (Avrush, 2002) ประสพการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคมตะวันตกได้ชี้ให้เห็นว่าทักษะดังกล่าวนี้คือพื้นฐานของสังคมประชาธิปไตยและต้องปลูกฝังให้เกิดขึ้นตั้งแต่ระดับครัวเรือนจนถึงสถาบันการศึกษา (Barrett, 2013; Crosbie, 2014) นับตั้งแต่หลังสงครามเย็นเป็นต้นมา ความขัดแย้งทางสังคมมีสาเหตุมาจากความแตกต่างทางชาติพันธุ์ เห็นได้จากปัญหาความรุนแรงและการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ในประเทศรวันดา ศรีลังกา และบอสเนีย (Eller, 1999)

ภายใต้แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมแบบเสรีและพหุชาติพันธุ์ แก่มุม

เชิงบวกสะท้อนให้เห็นว่ามนุษย์มีการเดินทางเพื่อติดต่อทางสังคมมายาวนาน ทำให้มนุษย์ต่างวัฒนธรรมสามารถพบเจอกันและเรียนรู้ที่จะสร้างสิ่งใหม่ และพัฒนาสิ่งเก่าให้ดีขึ้นกว่าเดิม เป็นการทำให้วัฒนธรรมไม่หยุดนิ่ง (Hurn & Tomalin, 2013) นอกจากนั้น แนวคิดพหุวัฒนธรรมยังมองหาความเท่าเทียมกันของมนุษย์ ไม่ว่ามนุษย์จะมีความแตกต่างกันอย่างไร แต่เป้าหมายสำคัญคือการเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกับคนที่แตกต่างด้วยความเคารพ (Moawad & Shoura, 2017) รวมทั้งช่วยให้เกิดการตระหนักรู้ถึงความร่วมมือเพื่อประโยชน์สาธารณะ โดยไม่ทำลายวัฒนธรรมที่แตกต่างจากเรา ดังนั้น สิทธิและโอกาสในการดำเนินชีวิตของมนุษย์ภายใต้สังคมที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมคือสิ่งที่มีความสำคัญในการกำหนดนโยบายทางสังคม (Rattansi, 2011) ซึ่งต้องนำเอาแนวคิด “พหุวัฒนธรรม” มาใช้ร่วมกับ “การสานสัมพันธ์ข้ามวัฒนธรรม” (Interculturalism) (Loobuyck, 2016)

การดำรงอยู่ร่วมกันของคนต่างวัฒนธรรมและต่างกลุ่มชาติพันธุ์ คือประเด็นที่มีการถกเถียงอย่างกว้างขวางและมีการตั้งคำถามว่าการอยู่ร่วมกันของคนที่มีอัตลักษณ์ทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมที่ต่างกันนี้จะเกิดขึ้นบนความสัมพันธ์แบบไหน ระหว่างความไม่เท่าเทียมที่ฝ่ายหนึ่งครอบงำและเปลี่ยนให้อีกฝ่ายหนึ่งทำตามวัฒนธรรมที่เหนือกว่า (Dominant Culture) (Pantoja, Perry & Blourock, 1976) หรือความสัมพันธ์ที่ยอมรับความแตกต่างแบบเท่าเทียมที่แต่ละฝ่ายสามารถรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเองเอาไว้ได้โดยปราศจากความขัดแย้ง ข้อถกเถียงเหล่านี้คือประเด็นที่ควรพิจารณาเพื่อสร้างกลไกและวิธีการที่ช่วยทำให้ความแตกต่างทางวัฒนธรรมไม่นำไปสู่ความบาดหมางและความแตกแยกทางสังคม นอกจากนั้น ความแตกต่างของอัตลักษณ์บุคคล เช่น เพศ วัย ฐานะสังคม ฐานะเศรษฐกิจ ระดับการศึกษา และรสนิยมส่วนตัว สิ่งเหล่านี้ก็อาจทับซ้อนอยู่กับอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เห็นได้จากภายในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันที่มีความแตกต่างระหว่างคนรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ ความขัดแย้งและแปลกแยกก็อาจเกิดขึ้นได้ (Kymlicka, 2015) ดังนั้น ความแตกต่างระหว่างบุคคลและความต่างทางวัฒนธรรมล้วนทำให้เกิดความซับซ้อนของการแบ่งแยกกีดกันและอคติสังคม

ในการศึกษาของ Pincus (1996) ชี้ให้เห็นว่าการไม่ยอมรับและการ

เหยียดหยามผู้อื่นเกิดขึ้นได้ตั้งแต่ระดับบุคคล ระดับสถาบันทางสังคม และระดับโครงสร้างสังคม ในระดับบุคคลจะหมายถึงการแสดงพฤติกรรมดูหมิ่นเหยียดหยามและการรังเกียจผู้อื่น ซึ่งเป็นผลมาจากวิธีคิด โลกทัศน์ และอารมณ์ความรู้สึกที่คน ๆ นั้นถูกสอนจากสถาบันสังคม เช่น ครอบครัว โรงเรียน ชุมชน และสถานที่ทำงาน สิ่งนี้คือความเชื่อมโยงระหว่างการแสดงอคติของบุคคลกับการปลูกฝังทางความคิดผ่านสถาบันต่าง ๆ หรือเรียกว่าเป็น “การสร้างอคติผ่านสถาบัน” (Institutional Discrimination) ซึ่งเป็นปัญหาระดับมหภาค เนื่องจากผู้มีอำนาจในสถาบันต่าง ๆ จะสร้างกฎระเบียบและเงื่อนไขที่นำไปสู่การเลือกปฏิบัติและการไม่ยอมรับคนบางกลุ่ม ทำให้เกิดการผลิตซ้ำอคติทางสังคมและถูกนำไปใช้โดยคนที่เชื่อตามกฎระเบียบเหล่านั้น เช่น การปฏิเสธแรงงานต่างด้าวที่ไม่ใช่พลเมืองของชาติ และตีตราแรงงานเหล่านั้นด้วยทัศนคติเชิงลบ ปัญหานี้ส่งผลในระดับกว้าง โดยเฉพาะการสร้างนโยบายของรัฐที่ควบคุมและจำกัดสิทธิของคนบางกลุ่ม เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มคนยากจน กลุ่มคนพิการ กลุ่มผู้สูงอายุ กลุ่มเกย์เลสเบียนและคนข้ามเพศ เป็นต้น ซึ่งสะท้อนการสร้างอคติเชิงโครงสร้าง (Structural Discrimination) จะเห็นได้ว่าอคติทางสังคมมีความซับซ้อนและเกี่ยวโยงกันตั้งแต่ระดับบุคคลไปจนถึงโครงสร้างสังคม

รัฐกับการดำเนินนโยบายพหุวัฒนธรรม ความลักลั่นระหว่างแนวคิดและการปฏิบัติ

รัฐบาลในหลายประเทศเชื่อว่าการยอมรับความเท่าเทียมกันของมนุษย์เป็นสิ่งที่มีความสำคัญและพยายามส่งเสริมให้เกิดการเรียนรู้และสามารถอยู่ร่วมกับคนที่มีความแตกต่างทางเชื้อชาติ ศาสนาและวัฒนธรรม (Intercultural Competence) (Deardorff, 2009; Grazulis & Mockiene, 2017) ตัวอย่างในประเทศแคนาดา รัฐบาลเสนอให้มีนโยบายพหุวัฒนธรรมในปี 1971 เพื่อให้ประชาชนที่มีเชื้อชาติต่าง ๆ ได้รับสิทธิความเป็นพลเมืองอย่างเท่าเทียมกัน พร้อมกับบรรณรงค์ด้วยคำว่า “การอยู่ร่วมกันโดยไม่ผสมกลมกลืน” (Integration Without Assimilation) ซึ่งรัฐบาลต้องการทำให้ความหลากหลายทางวัฒนธรรมเป็นอัตลักษณ์ของชาติ (Wayland, 1997) ผลกระทบที่เกิดขึ้น

จากนโยบายนี้ก็คือ ชนพื้นเมืองในแคนาดาจะได้รับสิทธิและการคุ้มครองทางสังคม การศึกษา เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม ในทางปฏิบัติพลเมืองแคนาดาพยายามเคารพความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม ตัวอย่างในประเทศออสเตรเลียซึ่งมีพลเมืองหลายเชื้อชาติ รัฐบาลได้ตั้งหน่วยงานชื่อ “สถาบันกิจการพหุวัฒนธรรมแห่งออสเตรเลีย” (Australian Institute of Multicultural Affairs) ในปี 1979 เพื่อส่งเสริมความหลากหลายทางวัฒนธรรม ทำให้พลเมืองอยู่ร่วมกันและยอมรับความแตกต่างของกันและกัน จนถึงปี 1989 รัฐบาลก็ประกาศนโยบายพหุวัฒนธรรม โดยให้พลเมืองทุกคนได้รับสิทธิในการแสดงออกทางวัฒนธรรม รวมทั้งป้องกันมิให้เกิดการเลือกปฏิบัติในทุกกรณี ในประเทศอังกฤษซึ่งมีแรงงานต่างชาติดอพยพเข้าไปอาศัยและทำงานจำนวนมาก รัฐบาลไม่เคยใช้คำว่า “พหุวัฒนธรรม” ในนโยบาย มีแต่นโยบายขจัดปัญหาการกีดกันทางเชื้อชาติ ส่งเสริมคุณภาพชีวิตของชนกลุ่มน้อยและความเท่าเทียมทางสังคมเท่านั้น (Farrar, 2012) รวมทั้งการใช้สื่อสารสาธารณะเพื่อรณรงค์เกี่ยวกับการอยู่ร่วมกับคนต่างเชื้อชาติและวัฒนธรรม (Taylor-Gooby & Waite, 2014)

อย่างไรก็ตาม แม้รัฐบาลจะมีนโยบายพหุวัฒนธรรม แต่ในทางปฏิบัติผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นจะไม่ตรงกับเจตนารมณ์ของนโยบาย สาเหตุสำคัญก็คือสังคมยังคงมีทัศนคติเชิงลบต่อความแตกต่างของมนุษย์ โดยเฉพาะเรื่องเชื้อชาติ ศาสนา เพศภาวะ และความเป็นพลเมือง ซึ่งมีการโจมตีกันระหว่างกลุ่มอนุรักษนิยมและกลุ่มหัวก้าวหน้า (Ercan, 2011; Gozdecka, Ercan & Kmak, 2014) กรณีในประเทศอังกฤษพบว่าถึงแม้รัฐบาลจะยอมรับสิทธิของแรงงานต่างชาติ แต่แรงงานเหล่านั้นก็ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งในสังคมของคนผิวขาว (Grazulis & Mockiene, 2017) สิ่งนี้อาจสะท้อนให้เห็นปัญหาเชิงนโยบายที่ว่าแม้จะมีการพูดถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมแต่ขาดการส่งเสริมให้ผู้คนมีปฏิสัมพันธ์กับคนที่แตกต่าง และยังเป็นการสร้างภาพเหมารวมให้วัฒนธรรมของคนอื่นกลายเป็นสิ่งสำเร็จรูปที่ปราศจากพลวัต ในแง่นี้จึงไม่ได้ทำให้คนเกิดการเคารพกันแต่ยิ่งตอกย้ำให้คนที่แตกต่างอยู่แยกออกไปจากคนส่วนใหญ่ (Berry, 2016) ตัวอย่างเช่น การสร้างภาพตัวแทนของกลุ่มคนที่เป็นแรงงานต่างชาติ กลุ่มคนพื้นเมือง กลุ่มชาติพันธุ์ และกลุ่มทางศาสนา ซึ่งคนที่อยู่นอกกลุ่มมักจะมีภาพ

จำว่าพวกเขาเหล่านั้นแตกต่างจากตนเองและสมาชิกในกลุ่มเหล่านั้นคิดและทำในแบบเดียวกันทุกเรื่อง การเหมารวมวัฒนธรรมของคนอื่นว่ามีความมั่นคงเหนียวแน่นในตัวเองคือปัญหาสำคัญและเป็นข้อจำกัดที่นโยบายพหุวัฒนธรรมของแต่ละประเทศไม่สามารถแก้ไขได้

การสวมเสื้อคลุมทางวัฒนธรรม (Cultural Straitjacket) (Phillips, 2007) และแยกกลุ่มคนที่ต่างกันให้อยู่ในขอบเขตของตัวเอง คือการสร้างระบบของการมีเนื้อแท้ (Regime of Authenticity) สิ่งนี้เกิดขึ้นในนโยบายพหุวัฒนธรรมของหลายประเทศ จะเห็นว่ารัฐบาลของประเทศเหล่านั้นจะดำเนินกิจกรรมภายใต้กรอบนโยบายนี้ด้วยการส่งเสริมเทศกาลงานประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์และคนท้องถิ่น ซึ่งเป็นการทำให้วัฒนธรรมเป็นวัตถุที่จับต้องได้และมองเห็นได้ชัด เป็นการตอกย้ำภาพจำอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่ตายตัวหน่วยงานของรัฐและองค์กรทางวัฒนธรรมมักจะไม่นำเสนอชีวิตสมัยใหม่ที่กลุ่มชาติพันธุ์ปรับตัวให้เหมือนกับคนเมือง ซึ่งเป็นชีวิตที่เปลี่ยนไปจากขนบธรรมเนียมเดิม การเลือกนำเสนออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมในแบบอนุรักษนิยมนี้คือการสร้างขอบเขตของความแตกต่างระหว่าง “ความทันสมัย” กับ “จารีตนิยม” ซึ่งเป็นกลไกที่ทำให้วัฒนธรรมของคนพื้นเมืองอยู่ตรงข้ามกับการเปลี่ยนแปลงเสมอ เมื่อนโยบายพหุวัฒนธรรมตอกย้ำความแตกต่างของสิ่งนี้ก็ทำให้สังคมมองไม่เห็นชีวิตที่เปลี่ยนไปแล้วของคนพื้นเมือง

ความล้มเหลวของนโยบายพหุวัฒนธรรมดังกล่าวนี้นำไปสู่การวิพากษ์แนวคิดที่มีรากเหง้ามาจากชาวตะวันตก และอิทธิพลของลัทธิอำนาจปกครองแบบเสรีนิยมใหม่ (Neoliberal Governmentality) (Lemke, 2012; Vertovec, 2010) ซึ่งส่งผลให้การส่งเสริมความเท่าเทียมของมนุษย์หันเหไปสู่การคุ้มครองเสรีภาพส่วนบุคคลมากกว่าจะเห็นคุณค่าของความรับผิดชอบเพื่อส่วนรวมตั้งแต่ทศวรรษ 2000 เป็นต้นมา นโยบายพหุวัฒนธรรมจึงรับใช้อุดมการณ์เสรีภาพส่วนตัว หรือเรียกว่าเป็นระบอบใหม่ของการบริหารเสรีภาพ (Management of Freedom) (Helfer, 2008) ด้วยเหตุนี้ เมื่อนำนโยบายพหุวัฒนธรรมมาปฏิบัติจริงจึงเกิดความย้อนแย้ง เพราะหน่วยงานต่าง ๆ มุ่งที่จะแยกบุคคลออกจากบริบททางสังคมที่เขาดำรงอยู่ ซึ่งทำให้คนบางคนถูกคุ้มครองมากกว่าคนอื่น เช่น ผู้ที่มีฐานะทางเศรษฐกิจและการศึกษาดีกว่า สิ่ง

นี้ทำให้เกิดการผลิตซ้ำอคติและความเหลื่อมล้ำทางสังคม นอกจากนั้น ลัทธิเสรีนิยมใหม่ยังทำให้การลงทุนด้านสวัสดิการของรัฐที่มีต่อคนกลุ่มน้อยและกลุ่มชาติพันธุ์ต้องปรับเปลี่ยนไป กล่าวคือ กลุ่มองค์กรทางธุรกิจจะเข้ามาขับเคลื่อนวัฒนธรรมของคนพื้นเมืองแทนหน่วยงานของรัฐ โดยการส่งเสริมให้คนพื้นเมืองเข้ามาเป็นผู้ประกอบการรายย่อย และนำเข้าสู่วงจรทางธุรกิจ เช่น สนับสนุนให้พัฒนาผลิตภัณฑ์ชุมชนเป็นสินค้าที่นำไปขายให้กับผู้บริโภค การเข้ามาของภาคธุรกิจนี้ทำให้ “วัฒนธรรม” ของคนพื้นเมืองเปลี่ยนสภาพไปเป็น “สินทรัพย์ทางการตลาด” (Market Asset) เช่น ผ้าทอ เครื่องจักสาน งานหัตถกรรมและงานฝีมือ วัตถุเหล่านี้จะถูกปรับแต่งและออกแบบให้น่าสนใจและน่าดึงดูดสำหรับผู้บริโภค (Davis & Ebbe, 1993)

ภายใต้การเปลี่ยน “วัฒนธรรม” ให้เป็นสินทรัพย์ หน่วยงานรัฐจะเข้ามามีส่วนร่วมกับองค์กรธุรกิจและพยายามส่งเสริมให้คนท้องถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์เข้ามาเป็นผู้ประกอบการ รัฐจะเข้ามาสร้างกิจกรรมส่งเสริมประเพณีพร้อมกับการขายผลิตภัณฑ์ของชุมชน กระบวนการเหล่านี้เชื่อมโยงไปสู่อุตสาหกรรมท่องเที่ยวที่นำชุมชนท้องถิ่นเข้ามาสู่ระบบตลาดขนาดใหญ่ ซึ่งรัฐมุ่งหวังว่าจะช่วยสร้างรายได้และกระตุ้นเศรษฐกิจของท้องถิ่นให้เติบโตขึ้น ตัวอย่างในประเทศตะวันตก พบว่านโยบายพหุวัฒนธรรมที่ดำเนินไปตามกลไกการตลาดแบบลัทธิเสรีนิยมใหม่ จะมีใช่แค่การสร้างสิทธิและเสรีภาพทางวัฒนธรรมของคนพื้นเมือง แต่ยังทำให้วัฒนธรรมของคนเหล่านั้นมีมูลค่าทางเศรษฐกิจ ในแง่นี้ นโยบายพหุวัฒนธรรมจะเปลี่ยนเป็น “พหุวัฒนธรรมนิยมที่ออกดอกออกผล” (Productive Multiculturalism) (Glick-Schiller, 2011) คุณค่าของความหลากหลายทางวัฒนธรรมจึงหันเหออกจากพรมแดนการสืบทอดขนบธรรมเนียมประเพณีไปสู่พรมแดนใหม่ที่เรียกว่า “การตลาด” (Mitchell, 2003) ภายใต้การเปลี่ยนผ่านคุณค่าดังกล่าว ชีวิตของคนพื้นเมืองจะถูกตรวจสอบและประเมินด้วยความสำเร็จทางเศรษฐกิจ ซึ่งคนในชุมชนเดียวกันจะเริ่มแสวงหาวิธีการใหม่ ๆ ที่จะทำให้ตนเองมีรายได้มากขึ้น สถานะนี้คือการแข่งขันที่คนในชุมชนต้องเผชิญ ผลที่เกิดขึ้นตามมาคือครัวเรือนที่มีทุนและสินทรัพย์มากกว่าจะประสบความสำเร็จในระบบการตลาด ในขณะที่ครัวเรือนที่ไม่มีทุนจะกลายเป็นชนชั้นล่าง สิ่งนี้คือความไม่เท่าเทียมแบบใหม่

ที่ก่อตัวขึ้นภายใต้นโยบายพหุวัฒนธรรมแบบเสรีนิยมใหม่ (Hale, 2005)

ในคริสต์ศตวรรษที่ 21 นโยบายพหุวัฒนธรรมได้สร้างกฎเกณฑ์และการควบคุมแบบใหม่ที่ทำให้ “สิทธิทางวัฒนธรรม” เป็นส่วนขยายของการสร้างความสำเร็จทางเศรษฐกิจ แต่ภายใต้กฎเกณฑ์ดังกล่าว ผู้ที่มีอำนาจควบคุมวัฒนธรรมมิใช่คนท้องถิ่น หากแต่เป็นเครือข่ายของนายทุนและหน่วยงานของรัฐที่ทำให้คนท้องถิ่นเป็นกลไกทางการตลาด (McNeish, 2008) วิถีชีวิตแบบใหม่ของคนท้องถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้กฎเกณฑ์นี้ คือบทเรียนที่สำคัญที่ทำให้เห็นว่าคุณค่าทางวัฒนธรรมกำลังเปลี่ยนไปเป็นคุณค่าทางเศรษฐกิจ อย่างไรก็ตาม Sawyer (2004) ตั้งข้อสังเกตว่ากลุ่มคนท้องถิ่นอาจมิได้ตกเป็นเหยื่อของกลุ่มนายทุนหรือกลไกทางการตลาดแบบสยบยอม แต่พวกเขากำลังแสวงหาการนิยามตัวตนแบบใหม่โดยใช้ทุนทางสังคมและวัฒนธรรมของตนเองเป็นเครื่องมือต่อรองกับนายทุนและหน่วยงานของรัฐ ตัวอย่างเช่น ชนพื้นเมืองในประเทศออสเตรเลีย ปรับวิถีชีวิตของตนเองเข้าไปอยู่ในระบบตลาดและการท่องเที่ยว ซึ่งทำให้พวกเขาสามารถงานาศิลปหัตถกรรมดั้งเดิมมาพัฒนาเป็นสินค้าที่มีราคาแพง (Macdonald & Muldoon, 2006) ในขณะที่กลุ่มชนพื้นเมืองในโบลิเวีย ออกมาเคลื่อนไหวเพื่อต่อสู้กับกลุ่มนายทุนที่เข้ามาหาประโยชน์จากชุมชน ซึ่งเป็นวิธีการต่อรองเชิงการเมืองที่นำเอากฎเกณฑ์ของเสรีนิยมใหม่มาเป็นคู่ต่อสู้เพื่อทำให้รัฐเห็นว่าวัฒนธรรมของพวกเขากำลังถูกคุกคาม (Lucero, 2008) จากตัวอย่างนี้จะเห็นว่ากลุ่มคนท้องถิ่นมีวิธีการรับมือและต่อรองกับกฎเกณฑ์ของลัทธิเสรีนิยมใหม่ที่แทรกตัวเข้ามาด้วยวิธีการที่หลากหลาย ทั้งเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในกลไกของระบบทุนนิยม และนำวิธีการแบบทุนนิยมมาปรับใช้ให้สอดคล้องกับท้องถิ่น สิ่งนี้อาจสะท้อนให้เห็นว่ากลุ่มคนท้องถิ่นมิได้ตกอยู่ใต้การข่มเหงขูดรีดเสมอไป แต่กำลังนำเอากฎเกณฑ์แบบใหม่มาเป็นเครื่องมือที่จะเอาตัวรอด (Fischer, 2007)

กระบวนทัศน์หลังพหุวัฒนธรรมนิยม (Post-Multiculturalism) และวัฒนธรรมเชิงปฏิบัติการ

จุดเปลี่ยนที่ทำให้เกิดการวิพากษ์แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยม เริ่มจากการตั้งคำถามเกี่ยวกับความเหลื่อมล้ำทางเพศที่พบในชนกลุ่มน้อยและกลุ่ม

แรงงานข้ามชาติในเขตยุโรป เช่น การบีบบังคับผู้หญิงให้แต่งงานกับผู้ชายที่เธอไม่ต้องการ และกฎข้อบังคับทางศาสนาที่ทำให้ผู้หญิงเสียเปรียบ (Phillips & Saharso, 2008) ปัญหานี้ทำให้เกิดการทบทวนสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรม” ของชนกลุ่มน้อยซึ่งชาวตะวันตกเป็นกังวลว่าวัฒนธรรมทางศาสนาปิดกั้นสิทธิและเสรีภาพของผู้หญิง (Douzinas, 2013) โดยเฉพาะศาสนาอิสลามที่ชาวตะวันตกคิดว่าสร้างความไม่เท่าเทียมระหว่างหญิงชาย ประกอบกับกระบวนการอิสลามาภิวัตน์ (Islamization) ที่นำโดยปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่ที่ต้องการนำหลักคำสอนของศาสนาอิสลามมาเป็นกฎเกณฑ์ควบคุมสังคม ซึ่งชาวตะวันตกเชื่อว่าขัดต่อหลักการประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชน นำไปสู่การเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านและยับยั้งอำนาจของศาสนาอิสลาม และเกิดอาการตื่นกลัวชาวมุสลิม (Islamophobia) ที่แผ่ขยายไปในสังคมตะวันตก (Bleich, 2011) หลายประเทศในยุโรปจึงออกกฎหมายเพื่อควบคุมชาวมุสลิมไม่ให้เข้ามาวุ่นวายในสังคม (Bunzl, 2007) นอกจากนั้น กระแสต่อต้านวัฒนธรรมคนต่างชาตินี้จะเข้ามาทำลายอัตลักษณ์ความเป็นชาติ ก็ทำให้ประเทศตะวันตกมีมาตรการที่เข้มงวดเพื่อคัดกรองคนต่างชาตินี้ที่จะเดินทางเข้าประเทศ มาตรการนี้คือระบอบของ “การสร้างความเป็นปึกแผ่นทางสังคม” (Social Cohesion) ซึ่งรัฐบาลของตะวันตกเชื่อว่าจะช่วยขจัดปัญหาภัยจากผู้อพยพและแรงงานต่างชาติได้ (Guild, 2009)

ความตื่นกลัวชาวมุสลิมและการปิดกั้นคนต่างชาตินี้ปรากฏในสังคมตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 21 คือการเกิดขึ้นของลัทธิเหยียดเชื้อชาติแบบใหม่ (Lentin & Titley, 2011) ขณะเดียวกันก็เกิดการผลิตซ้ำมายาคติเกี่ยวกับการเอาคนผิวขาวเป็นศูนย์กลางและมาตรฐานทางศีลธรรม ซึ่งตอกย้ำว่ากระบวนการทัศน์หลังพหุวัฒนธรรมนิยมคือการมาบรรจบกันระหว่างอคติทางวัฒนธรรมแบบเก่าที่ตกทอดมาจากลัทธิอาณานิคมกับการแบ่งแยกกีดกันแบบใหม่ที่มีการตื่นกลัววัฒนธรรมของคนต่างชาติ การทับซ้อนกันของอคติและการกีดกันดังกล่าวนี้ ทำให้ระบอบอำนาจนิยมของคนผิวขาวมีพลังมากขึ้น สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ยังทำให้ “วัฒนธรรม” เป็นเรื่องที่แข็งตัว นำไปสู่ข้อสงสัยว่ารัฐบาลตะวันตกให้คุณค่า “วัฒนธรรม” ที่เป็นแก่นแท้ถาวร ติดแน่นและไม่เปลี่ยนแปลง ความเชื่อนี้ส่งผลให้คนผิวขาวคิดว่า “วัฒนธรรมชาติ” เป็นสิ่ง

ที่มั่นคงและมีเอกภาพ และไม่ต้องการให้ “วัฒนธรรมของคนอื่น” เข้ามารุกล้ำและปนเปื้อน (บินจิตต์, 2563) ความเชื่อนี้เป็นปัญหาที่สำคัญที่สุด และต้องรื้อทำลายความเชื่อ “สารัตถนิยมทางวัฒนธรรม” ก่อนเป็นอันดับแรก (Kymlicka, 2015) บทเรียนในสังคมตะวันตกที่ยึดอุดมการณ์เสรีนิยมและระบอบประชาธิปไตย คิดว่ามนุษย์ต้องมีสิทธิและอิสระในการดำเนินชีวิต และสามารถตัดสินใจเลือกทำในสิ่งต่าง ๆ โดยปราศจากการบีบบังคับขู่เข็ญ ประกอบกับผลกระทบที่เลวร้ายภายใต้การใช้อำนาจที่ไร้มนุษยธรรมของ Adolf Hitler ทำให้สังคมตะวันตกพยายามเคลื่อนไหวเพื่อสร้างความเท่าเทียมของมนุษย์ นำไปสู่การเคลื่อนไหวของภาคประชาชนเพื่อสร้างสิทธิมนุษยชน ความคิดนี้เป็นรากฐานสำคัญของนโยบายพหุวัฒนธรรมตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา เมื่อนำแนวคิดพหุวัฒนธรรมไปปฏิบัติ ทิศทางของความคาดหวังจึงมุ่งไปที่การให้สิทธิและเสรีภาพกับบุคคล พร้อมกับแสวงหาความเท่าเทียมกันของกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมที่แตกต่าง ทั้งหมดนี้คือการก่อตัวของ “พหุวัฒนธรรมนิยมแบบเสรี” (Liberal Multiculturalism) ที่ถูกสถาปนาขึ้นในสังคมตะวันตก

ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นจากความคิดพหุวัฒนธรรมคือ การต่อสู้และปลดปล่อยให้คนทุกคนมีสิทธิและเสรีภาพ แต่สิ่งที่ดำเนินไปพร้อมกันก็คือการทำให้คนทุกคนยึดถือเอกลักษณ์และเอกภาพทาง “วัฒนธรรม” ในแบบเดียวกัน โดยมองไม่เห็นความแตกต่างที่เกิดขึ้นภายในกลุ่มสังคมของตัวเอง (Benhabib, 2002) ในแง่นี้ทำให้แนวคิดพหุวัฒนธรรมเป็นเพียงข้อกล่าวอ้างที่เหมารวมภาพตัวแทนของอัตลักษณ์วัฒนธรรมของคนที่แตกต่างกันระหว่างกลุ่ม โดยละเลยที่จะทำความเข้าใจพลวัตและความแตกต่างทางวัฒนธรรมภายในกลุ่มเดียวกัน ปัญหาดังกล่าวนี้นำไปสู่การทบทวนและเสนอว่า “วัฒนธรรม” ไม่ใช่สิ่งที่เป็เอกลักษณ์ของกลุ่มคน แต่เป็นการปฏิบัติทางสังคมที่คนในกลุ่มสามารถปรับแก้ไขให้ต่างไปจากคนอื่นได้ วัฒนธรรมในแง่นี้จึงเป็น “วัฒนธรรมเชิงสังคม” (Societal Culture) (Kymlicka, 2015) นัยยะของการปฏิบัติทางสังคมมิได้เป็นการแสวงหาวัฒนธรรมที่มีแก่นแท้เพียงหนึ่งเดียว แต่เป็นการทำให้บุคคลสามารถสร้างวิถีทางของตัวเองด้วยการปรับแก้ไขวัฒนธรรมให้เหมาะสมกับการใช้ชีวิตทางสังคมในสถานการณ์ต่าง ๆ มิใช่แค่การนำเอาจารีต

ประเพณีและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมมาควบคุมตัวเองให้ทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับการใช้ชีวิตทางสังคมในโลกที่เปลี่ยนแปลงไปแล้ว

ในช่วงทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา นักวิชาการตะวันตกเริ่มสงสัยและตั้งคำถามกับฐานคิดแบบเสรีนิยมที่ดำรงอยู่ในพหุวัฒนธรรมนิยม Barry (2000) และ Huntington (2004) วิจารณ์ว่าแนวคิดพหุวัฒนธรรมสืบทอดความคับแคบของชาวตะวันตกและไม่สามารถทำให้ชนกลุ่มน้อยมีสิทธิเท่าเทียมกับคนผิวขาวได้จริง มิหนำซ้ำยังทำให้เกิดปัญหาอื่นเพิ่มขึ้น นั่นคือการทำให้ “วัฒนธรรม” ถูกแช่แข็ง มากกว่าจะยอมรับการคลี่คลายและการเปลี่ยนผ่านของวัฒนธรรม ข้อที่ควรระมัดระวังในการนำแนวคิด “พหุวัฒนธรรม” มาใช้ก็คือ ต้องไม่มอง “วัฒนธรรม” เป็นเพียงสิ่งที่หยุดนิ่ง มีแก่นแท้ถาวร และเป็นภาพตัวแทนของอัตลักษณ์ที่คงที่ แต่ควรมองเห็นปฏิบัติการและปฏิสัมพันธ์เชิงอำนาจที่คนแต่ละกลุ่มใช้ “วัฒนธรรม” เพื่อสร้างสิ่งใหม่และท้าทายความหมายที่มีอยู่เดิม ดังนั้น เราต้องไม่ผลิตซ้ำความหมายพหุวัฒนธรรมที่เป็น “สารัตถนิยม” (Essentialism) ที่ตอกย้ำเอกภาพของวัฒนธรรมที่แข็งแกร่งที่เราควรทำความเข้าใจพลวัตและการเคลื่อนไหวไปตลอดเวลาของสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรม” (Barry, 2000) ข้อถกเถียงนี้นำไปสู่การสร้างกระบวนทัศน์หลังพหุวัฒนธรรม (Post-Multiculturalism) (Phillips, 2007) ซึ่งมีเป้าหมายสำคัญคือ การทำความเข้าใจ “วิถีปฏิบัติ” เพื่อสร้างความเท่าเทียมและการเคารพศักดิ์ศรีของมนุษย์ โดยการแยกสิ่งที่เป็นทฤษฎีออกจากวิถีปฏิบัติ เพื่อชี้ให้เห็นว่าแนวคิดพหุวัฒนธรรมที่นำไป “ปฏิบัติจริง” ส่งผลลัพท์ที่แตกต่างกันในสังคมอย่างไร ในแง่นี้ กระบวนทัศน์หลังพหุวัฒนธรรมจึงมุ่งที่จะตั้งคำถามและรื้อทำลาย “แก่นแท้และเอกภาพของวัฒนธรรม” พร้อมกับตรวจสอบ “วัฒนธรรม” ในฐานะเป็นปฏิบัติการที่มนุษย์ใช้ต่อรองกับการสร้างอัตลักษณ์และความสัมพันธ์กับคนอื่นที่เคลื่อนไหวไปตลอดเวลา

การทำความเข้าใจแนวคิดพหุวัฒนธรรม จำเป็นต้องมอง “ระบอบอำนาจ” (Foucault, 2007; 2008) ในฐานะที่เป็นกลไกของการยอมรับและปฏิเสธ “คนอื่น” ซึ่งเป็นรูปแบบการเมืองระหว่างคนที่มีความไม่เท่ากันที่พยายามต่อสู้เพื่อแสวงหาการมีตัวตนทางสังคม หรือพยายามทำให้ตัวเองและกลุ่มพวกพ้องของตนได้รับการยืนยันในสิทธิและโอกาส ในการศึกษาของ

Taylor (1994) และ Svetelj (2013) เสนอความคิดว่าการต่อสู้เพื่อการยอมรับทางสังคมเกิดขึ้นกับมนุษย์ทุกกลุ่มทุกวัฒนธรรม เพราะการยอมรับบ่งบอกถึงการมีคุณค่าและการมีศักดิ์ศรี และการถูกปฏิเสธการมีตัวตนทางสังคมก็หมายถึงการถูกกดขี่ข่มเหงโดยปราศจากการใช้กำลัง ในโลกสมัยใหม่ คนทุกกลุ่มล้วนมีความแตกต่างหลากหลาย จึงเป็นเรื่องยากที่จะทำให้คนทุกคนได้รับการยอมรับอย่างเท่าเทียม ปัญหาดังกล่าวนี้นี้มีรากเหง้ามาจากวิธีคิดแบบเหตุผลนิยมที่เชื่อว่ามนุษย์มีความฉลาดและใช้ปัญญาที่อยู่ร่วมกับคนอื่น โดยปราศจากความขัดแย้ง (Huntington, 2004) ดังนั้น การยอมรับความแตกต่างของมนุษย์จำเป็นต้องมองเห็นวิธีการที่จะยอมรับ “การมีตัวตน” ของคนอื่นด้วย

พหุวัฒนธรรมของประเทศไทย กรณีศึกษา “นโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้”

ในสังคมไทย การพูดถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมเริ่มแพร่หลายในช่วงทศวรรษ 2540 (ศิริจิต สุนันตะ, 2556) ต่อมาในพระราชบัญญัติการบริหารราชการจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ. 2553 มีการพูดถึง “พหุวัฒนธรรม” ในมาตรา 9 และให้ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) มีอำนาจหน้าที่ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ 16 ข้อ และในข้อ 15 ได้ระบุว่า “ส่งเสริมแนวคิดด้านพหุวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นส่วนสำคัญของวัฒนธรรมแห่งชาติรวมถึงการลดการผูกขาดทางวัฒนธรรม หรือการจัดการเลือกปฏิบัติทางวัฒนธรรมโดยไม่เป็นธรรมต่อบุคคลทั้งนี้เท่าที่ไม่ขัดต่อบทบัญญัติแห่งรัฐธรรมนูญและกฎหมาย” (ราชกิจจานุเบกษา, 2553, เล่ม 127, ตอนที่ 80 ก., น.6)

เช่นเดียวกัน ยุทธศาสตร์ชาติ พ.ศ.2561-2580 มีการอธิบายเรื่อง “พหุวัฒนธรรม” ไว้ในยุทธศาสตร์ชาติด้านความมั่นคง เรื่องการสร้างความปลอดภัยและความสันติสุขอย่างถาวรในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้โดยระบุว่า “เพื่อให้ปัญหาความมั่นคงในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ได้รับการแก้ไขจนเกิดความสงบและสันติสุขอย่างยั่งยืนประชาชนในพื้นที่ที่มีความปลอดภัย

ทั้งในชีวิตและทรัพย์สิน อยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขในสังคมพหุวัฒนธรรม” (ราชกิจจานุเบกษา, 2561, เล่ม 135 ตอนที่ 82 ก., น.15)

จากกฎหมายทั้งสองฉบับ จะเห็นว่ารัฐไทยพยายามนำเรื่อง “พหุวัฒนธรรม” ไปไว้รวมกับการแก้ปัญหาความมั่นคงชาติ และนำเหตุการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนใต้มาเป็นส่วนสำคัญที่จะดำเนินมาตรการต่าง ๆ ให้เป็นไปตามกฎหมาย ในพระราชบัญญัติการบริหารราชการจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ.2553 มาตรา 4 ระบุว่าให้สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติจัดทำนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้เสนอต่อสภาความมั่นคงแห่งชาติและคณะรัฐมนตรีเพื่อพิจารณาให้ความเห็นชอบ รวมทั้งให้สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติเสนอแนะต่อคณะรัฐมนตรีเพื่อพิจารณาทบทวนและปรับปรุงนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ให้ครอบคลุมระยะเวลาสามปีหรือในกรณีที่มีความจำเป็นในการจัดทำนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ มีการเน้นย้ำในกฎหมายว่านโยบายที่จัดทำขึ้นต้องมีสาระสำคัญครอบคลุมทั้งด้านการพัฒนาและด้านความมั่นคง และต้องเป็นไปตามความต้องการและสอดคล้องกับวิถีชีวิตของประชาชน ศาสนา วัฒนธรรม อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ และแนวนโยบายพื้นฐานแห่งรัฐ ในมาตรา 6 ระบุให้มีคณะกรรมการยุทธศาสตร์ด้านการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ (กพต.) มีนายกรัฐมนตรีเป็นประธาน มีรัฐมนตรีจากกระทรวงต่าง ๆ เป็นคณะกรรมการ ร่วมกับเลขาธิการคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ เลขาธิการสภาความมั่นคงแห่งชาติ ผู้อำนวยการสำนักงานประมาณ เลขาธิการกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายในราชอาณาจักร ผู้ว่าราชการจังหวัดในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ประธานสภาที่ปรึกษาการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ และผู้แทนภาคประชาชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้จังหวัดละหนึ่งคน (จังหวัดนราธิวาส จังหวัดปัตตานี จังหวัดยะลา จังหวัดสตูล และจังหวัดสงขลา) ซึ่งได้รับการคัดเลือกโดยสภาที่ปรึกษาการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้

หน้าที่ของคณะกรรมการยุทธศาสตร์ด้านการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ได้กำหนดไว้ 8 ข้อ สาระสำคัญคือการพิจารณาให้ความเห็นชอบ

ยุทธศาสตร์ด้านการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่ ศอ.บต. เสนอ ให้ความเห็นชอบแผนงาน โครงการ และการจัดตั้งงบประมาณ และให้ความเห็นชอบในการกำหนดเขตพัฒนาพิเศษและกรอบแนวทางการบริหารและการพัฒนาเขตพัฒนาพิเศษ จะเห็นว่าคณะกรรมการยุทธศาสตร์ด้านการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ซึ่งเป็นนักการเมืองจากส่วนกลางจะมีอำนาจควบคุมนโยบายและยุทธศาสตร์ อย่างไรก็ตาม แนวคิดเบื้องหลังของการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้เริ่มมาตั้งแต่ทศวรรษ 2520 ซึ่งรัฐบาลเริ่มมีนโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ ฉบับที่ 1 (พ.ศ.2521-2540) ในปี พ.ศ.2521 และต่อมาจึงมีการจัดตั้งศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) ในปี พ.ศ.2524 ซึ่งพัฒนาจากศูนย์ประสานงานการปกครองจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศปต.) ของกรมการปกครองที่มีอยู่เดิม เป้าหมายของการทำงานในระยะแรกนี้คือการเสริมสร้างความสงบสุขในพื้นที่และสร้างความเข้าใจอันดีกับประเทศมุสลิม จนถึงปี พ.ศ.2545 บทบาทของ ศอ.บต. เริ่มลดน้อยลงและมีการจัดตั้งหน่วยงานใหม่ในปี พ.ศ.2547 คือกองอำนวยการเสริมสร้างสันติสุขจังหวัดชายแดนภาคใต้ (กอ.สส.) ขึ้นตรงต่อนายกรัฐมนตรี ต่อมาในปี พ.ศ.2549 มีการรื้อฟื้น ศอ.บต.ขึ้นมาใหม่โดยอยู่ภายใต้กำกับของกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายในราชอาณาจักร (กอ.รมน.)

จะเห็นได้ว่าพัฒนาการของ ศอ.บต. ตลอดช่วง 40 ปีที่ผ่านมาจะสัมพันธ์อยู่กับการแก้ปัญหาความมั่นคงของชาติเป็นหลัก ซึ่งทำให้ต้องบริหารงานภายใต้การควบคุมสั่งการและการบังคับบัญชาแบบทหาร รากฐานความคิดดังกล่าวล้วนมาจากความพยายามของรัฐไทยที่เข้าไปแทรกแซงวัฒนธรรมของอาณาจักรปัตตานี (รัฐสุลต่านปัตตานี) ซึ่งมีกษัตริย์ของตนเองมายาวนานตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 7 (อนันต์, 2531; อารีฟิน บินจิ, อ. ลอแมนและซุฮัยมีย์ อิสมาแอล, 2550) สิ่งนี้ทำให้คนท้องถิ่นในสามจังหวัดชายแดนใต้มีสำนึกว่าตนเองมีประวัติศาสตร์ที่ต่างไปจากชาวสยาม และพยายามต่อสู้กับผู้ปกครองสยามและรัฐไทยสมัยใหม่เพื่อธำรงรักษาวัฒนธรรมของตนเอาไว้ (ธโรธร, 2556; สน, 2557; สุรินทร์, 2543; Haemindra, 1976; 1977) อย่างไรก็ตาม ปัญหาความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนใต้ในปัจจุบันมีความซับซ้อนและมีเรื่องที่ของผลประโยชน์เข้ามาเกี่ยวข้อง ทำให้การวิเคราะห์ความขัดแย้งไม่

สามารถระบุได้ว่ามีสาเหตุมาจากความต่างทางวัฒนธรรมเพียงอย่างเดียว การทำความเข้าใจปัญหาความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนใต้อาจต้องมองผ่านเครือข่ายอำนาจที่ปรับตัวอยู่ตลอดเวลาซึ่งสะท้อนความไม่ลงรอยในการสร้างความชอบธรรมระหว่างรัฐไทยกับผู้มีอำนาจในท้องถิ่น (McCargo, 2008) ในช่วงปี พ.ศ.2457-2560 มีข้อมูลพบว่ามีเหตุการณ์ความไม่สงบและความรุนแรง 19,279 เหตุการณ์ เหตุการณ์ที่พบบ่อยที่สุดคือการยิงและการใช้ระเบิด มีผู้เสียชีวิตและบาดเจ็บรวม 19,507 ราย จังหวัดที่มีความไม่สงบมากที่สุดคือจังหวัดนราธิวาส รองลงมาคือจังหวัดปัตตานี (ศรีสมภพ, 2560) ในช่วงปี พ.ศ. 2547-2563 รัฐบาลใช้งบประมาณเพื่อแก้ปัญหาโดยรวม 313,792.4 ล้านบาท (ผู้จัดการออนไลน์, 2563) ข้อมูลเหล่านี้ย่อมสะท้อนว่าความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ยังคงมีอยู่มาก และเป็นเรื่องใหญ่สำหรับรัฐไทยที่ต้องแสวงหาวิธีแก้ไขปัญหาเหล่านี้ แต่ทิศทางนโยบายที่เกิดขึ้นกลับเป็นการลดทอนปัญหาให้เหลือเพียงภาพตัวแทนวัฒนธรรมที่แข็งตัวที่ทำให้ชาวมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ต้องปฏิบัติตามอุดมการณ์ชาตินิยมและอนุรักษนิยมเชิงวัฒนธรรม (ณัฐินี, 2561)

ดังนั้น ตัวอย่างที่จะนำมาอธิบายในบทความนี้คือ นโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ.2560-2562 ซึ่งมีการกำหนดวิสัยทัศน์ว่า “สังคมจังหวัดชายแดนภาคใต้มีความปลอดภัย ปราศจากเงื่อนไขความรุนแรงวิถีชีวิตของทุกคนได้รับการปกป้อง พัฒนابนพื้นฐานสังคมพหุวัฒนธรรมและมีส่วนร่วมในกระบวนการเสริมสร้างสันติสุขอย่างยั่งยืน” พร้อมทั้งมีวัตถุประสงค์ 6 ข้อ โดยข้อ 3 ระบุว่า “ให้สังคมไทยและสังคมในพื้นที่ยอมรับและเห็นคุณค่าของการอยู่ร่วมกันภายใต้สังคมพหุวัฒนธรรม และร่วมกันในการแก้ไขปัญหาจังหวัดชายแดนภาคใต้” นอกจากนั้นในหลักการและแนวความคิดการแก้ไขปัญหาและพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในข้อ 4 ให้ความสำคัญต่อการบริหารจัดการบนพื้นฐานของสังคมพหุวัฒนธรรม และไม่เลือกปฏิบัติในการแก้ไขปัญหาและพัฒนาพื้นที่ รวมทั้งในแผนปฏิบัติงานและยุทธศาสตร์ของ คอ.บต. ปี พ.ศ.2563 กำหนดวิสัยทัศน์ว่า “สังคมพหุวัฒนธรรมเข้มแข็ง เศรษฐกิจเติบโต ประชาชนมีคุณภาพชีวิตที่ดี ชายแดนใต้สันติสุขยั่งยืน” และยุทธศาสตร์ข้อ 1 กำหนดไว้ว่าสร้างสังคมพหุวัฒนธรรมที่เข้มแข็ง

เพื่อเป็นแกนสู่ความมั่นคงในกลยุทธ์ข้อ 2 ของยุทธศาสตร์นี้ระบุเรื่องส่งเสริมการอยู่ร่วมกันอย่างเกื้อกูลในสังคมพหุวัฒนธรรม

กลยุทธ์ข้อ 2 ที่กล่าวมาข้างต้น อธิบายว่าปัญหาความขัดแย้งและความรุนแรงที่เกิดขึ้นในจังหวัดชายแดนภาคใต้ มีกลุ่มคนที่เห็นต่างพยายามทำลายสังคมพหุวัฒนธรรม ซึ่งเกิดการขึ้นำให้คนท้องถิ่นคิดว่ารัฐบาลให้ความสำคัญกับคนบางกลุ่ม กลยุทธ์ข้อนี้จึงมุ่งที่จะแก้ปัญหาโดยจัดกิจกรรมที่ลดช่องว่าง ลดความหวาดระแวงและความบาดหมาง โดยมีแผนงานกิจกรรม 6 ประเภท คือ 1) การส่งเสริมวิถีพุทธ 2) การฟื้นฟูชุมชนไทยพุทธถดถอย 3) การส่งเสริมวิถีมุสลิม 4) การส่งเสริมกิจกรรมชาวไทยเชื้อสายจีน 5) การส่งเสริมและพัฒนาคุณภาพชีวิตชาติพันธุ์มณี (ไอรัง อัสลี) และ 6) การสนับสนุนให้ประชาชนทุกศาสนาอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข จะเห็นว่าทั้งในวิสัยทัศน์ วัตถุประสงค์ แนวคิดการแก้ไขปัญหา แผนปฏิบัติงาน ยุทธศาสตร์และกลยุทธ์ มีคำว่า “พหุวัฒนธรรม” ปรากฏอยู่ชัดเจน แต่ในการอธิบายผลลัพธ์ที่คาดหวังตามแผนปฏิบัติงานของ ศอ.บต. มิได้พูดถึง “สังคมพหุวัฒนธรรม” แต่ให้ความสำคัญกับเรื่องความมั่นคง ความปลอดภัย การพัฒนาเศรษฐกิจ การสร้างงานสร้างอาชีพ การสร้างคนดี คนเก่ง คนที่มีสุขภาวะ และการพัฒนาที่เป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อม ความคาดหวังนี้ค่อนข้างเป็นอุดมคติสูง ซึ่งทำให้เกิดคำถามว่านโยบายและยุทธศาสตร์ของ ศอ.บต. เข้าใจและมองเห็น “พหุวัฒนธรรม” ในรูปแบบใด วิธีปฏิบัติงานตามนโยบายนี้ทำให้เกิดสังคมพหุวัฒนธรรมในลักษณะใด และสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรม” ในนโยบายดังกล่าวผลิตซ้ำ “สารัตถะนิยมทางวัฒนธรรม” หรือไม่อย่างไร

ผู้เขียนจะตอบคำถามนี้ด้วยการชี้ให้เห็นโครงการและกิจกรรมของ ศอ.บต. ที่ปฏิบัติจริงในช่วงปี 2561 และช่วงเดือนตุลาคม 2561 ถึงเดือนมีนาคม 2562 เพื่อวิเคราะห์ให้เห็นว่าแนวคิด “พหุวัฒนธรรม” ตามนโยบายของรัฐบาลไทยถูกแปลให้เป็นการทำงานในพื้นที่ผ่านโลกทัศน์ทางวัฒนธรรมแบบจารีตนิยม รายงานผลการดำเนินงานของ ศอ.บต. ในปี 2561 ได้แยกผลงานเป็น 7 กลุ่ม คือ กลุ่มงานรักษาความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน กลุ่มงานอำนวยความสะดวกและเยียวยาผู้ได้รับผลกระทบ กลุ่มงานสร้างความเข้าใจทั้งในและต่างประเทศ/เรื่องสิทธิมนุษยชน กลุ่มงานการศึกษา ศาสนา และ

ศิลปวัฒนธรรม กลุ่มงานพัฒนาตามศักยภาพพื้นที่และคุณภาพชีวิตประชาชน กลุ่มงานเพิ่มประสิทธิภาพภาครัฐและขับเคลื่อนนโยบาย และกลุ่มงานแสวงหาทางออกจากความขัดแย้งโดยสันติวิธี ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับ “พหุวัฒนธรรม” จะอยู่ในกลุ่มงานการศึกษา ศาสนา และศิลปวัฒนธรรม ประกอบด้วยกิจกรรม 5 ด้าน คือ 1) เพิ่มโอกาสทางการศึกษาและการเรียนรู้ตลอดชีวิต 2) ส่งเสริมคุณธรรมและทักษะการเรียนรู้ให้กับเยาวชนในจังหวัดชายแดนภาคใต้ 3) ส่งเสริมศิลปะ วัฒนธรรม ศาสนา 4) ส่งเสริมคนดีมีคุณธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ไปประกอบพิธีฮัจญ์ ปฏิบัติธรรมและศึกษาแหล่งสังเวชนียสถาน และ 5) เงินอุดหนุนแก่องค์กรศาสนาอิสลามจังหวัดชายแดนภาคใต้ งานด้านที่ 3 คืองานที่พูดถึงพหุวัฒนธรรมอย่างชัดเจน โดยมีกิจกรรมสำคัญ คือ การจัดอบรมคุณธรรม จริยธรรม และเรียนรู้สังคมพหุวัฒนธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ มีการสอนให้เห็นความสำคัญของสถาบันพระมหากษัตริย์ กิจกรรมสัมมนาคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดชายแดนภาคใต้ กิจกรรมส่งเสริมสังคมการเรียนรู้ “รู้-รักสามัคคี” เพื่อให้เยาวชนและประชาชนร่วมกันจัดงานวัฒนธรรม เช่น การละเล่นพื้นบ้าน ผลิตอาหารพื้นบ้าน และจัดกิจกรรมวันสำคัญทางศาสนา นอกจากนี้ยังสนับสนุนทุนให้สภาวัฒนธรรมอำเภอ ๆ ละ 1 แสนบาท สภาวัฒนธรรมจังหวัดๆ ละ 3 แสน 5 หมื่นบาท กิจกรรมด้านศิลปะและวัฒนธรรม ได้แก่ การจัดอบรมเยาวชนสืบสานดนตรีพื้นบ้านกอมปิง ในจังหวัดยะลา นราธิวาส ปัตตานี และสงขลา

กิจกรรมด้านศาสนาที่ ศอ.บต. ให้ความสำคัญ คือกิจกรรมส่งเสริมองค์กรศาสนาพุทธในการสร้างสังคมคุณธรรม เช่น ทำบุญตักบาตรพระสงฆ์ เพื่อถวายเป็นพระราชกุศลแด่พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดชบรมนาถบพิตร กิจกรรมบรรพชาอุปสมบทเพื่อถวายเป็นพระราชกุศลอุทิศถวายแด่พระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดชบรมนาถบพิตร การหล่อเทียนและแห่เทียนเข้าพรรษาที่วัดคูหาภิมุข จังหวัดยะลา ประชุมเชิงปฏิบัติการถวายความรู้แก่พระสงฆ์ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ เพื่อนำความรู้ไปพัฒนาวัด จัดกิจกรรมทอดกฐินและผ้าป่าในวัดที่ไม่มีผู้ไปทำบุญ กิจกรรมส่งเสริมคนดีมีคุณธรรมจำนวน 200 คน เดินทางไปปฏิบัติธรรมและศึกษาแหล่งสังเวชนียสถาน 4 ตำบล ณ ประเทศอินเดีย-เนปาล สนับสนุน

การจัดกิจกรรมทางศาสนาของคนไทยเชื้อสายจีน เช่น ประเพณีสมโภชแห่พระลุยไฟ ประเพณีสมโภชศาลเจ้าจ่ายเฮงเกียง และกิจกรรมตรุษจีน สนับสนุนกิจกรรม “ประชารัฐร่วมใจ สู่เดือนรอมฎอนสันติสุข สนับสนุนงบประมาณให้กับสำนักงานคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัด 5 จังหวัด (ปัตตานี ยะลานราธิวาส สงขลาและสตูล) สำหรับจัดละศีลอดในเดือนรอมฎอน สนับสนุนอินทผลัมในเดือนรอมฎอน สนับสนุนชุดละศีลอดให้กับผู้เดินทางสัญจรไปมาในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ ในช่วงเวลาละศีลอด สนับสนุนให้กับประชาชน ณ หอดูดวงจันทร์ อำเภอยะหา จังหวัดยะลา สนับสนุนการประชาสัมพันธ์ในเทศกาลอิติลฟิตรี ส่งเสริมคนดีมีคุณธรรมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ไปประกอบพิธีฮัจญ์จำนวน 144 คน กิจกรรมพัฒนาผู้ไปประกอบพิธีฮัจญ์ในจังหวัดชายแดนภาคใต้

ในรายงานผลปฏิบัติงานของ ศอ.บต. ในช่วงเดือนตุลาคม 2561 ถึงเดือนมีนาคม 2562 ได้แยกผลงานออกเป็น 6 ด้าน คือ ด้านเศรษฐกิจ ด้านการพัฒนาสังคม ด้านการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ ด้านการบริหารจัดการภาครัฐ ด้านการพัฒนาเสริมความมั่นคง และด้านการสร้างความเข้าใจ ในบทความนี้จะชี้ให้เห็นผลงานด้านการพัฒนาสังคมซึ่งมีการพูดถึงการอยู่ร่วมกันอย่างสันติและสังคมพหุวัฒนธรรมเข้มแข็ง ศอ.บต. สรุปผลงานด้านนี้ว่าต้องการลดความหวาดระแวง พื้นฟู และสร้างความเข้มแข็งให้กับสถาบันครอบครัว การศึกษา ศาสนา และสถาบันทางสังคม ทำให้สามารถอยู่ร่วมกันด้วยความรัก ความสามัคคี ความปรารถนาดีต่อกันของพี่น้องทุกศาสนิกดังเช่นในอดีตที่ผ่านมา ผลงานสำคัญแยกเป็น 5 ส่วน คือ ส่วนที่ 1 การฟื้นฟูชุมชนไทยพุทธ ถดถอยจำนวน 25 หมู่บ้าน วัดร้าง จำนวน 4 แห่ง กิจกรรมที่เกิดขึ้นในงานส่วนนี้ประกอบด้วยพัฒนาสาธารณูปโภคพื้นฐาน ปรับปรุงที่อยู่อาศัย พัฒนาที่พักสงฆ์ ส่งเสริมอาชีพ ดูแลฟื้นฟูชาวไทยพุทธรอบวัด เร่งรัดประสานส่วนราชการสนับสนุนช่วยเหลือปัจจัยยังชีพที่จำเป็น โดยมีกิจกรรมนำร่องในชุมชนไทยพุทธบริเวณวัดจินดาพลาราม อำเภอบันนังสตา จังหวัดยะลา ส่วนที่ 2 เร่งรัดโครงการปรับปรุงแหล่งเรียนรู้ตะไละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส โดยหวังว่าจะเป็นแหล่งเรียนรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมมุสลิม ส่วนที่ 3 จัดกิจกรรมสานสัมพันธ์พี่น้องชาวไทยเชื้อสายจีน ในช่วงเทศกาลวันตรุษจีน

ในเมืองปัตตานี สายบุรี นราธิวาส สุโขทัย โกลก เมืองยะลา และเบตง ส่วนที่ 4 พัฒนาคุณภาพชีวิตผู้สูงอายุโดยอาศัยสถาบันศึกษาปอเนาะ 26 แห่ง และ ส่วนที่ 5 การช่วยเหลือคนพิการ ผู้สูงอายุและผู้ป่วยติดเตียงในพื้นที่ห่างไกล ผ่านรถโมบาย “สิริเวชยาน”

บทวิเคราะห์ พหุวัฒนธรรมแบบสารัตถนิยมของรัฐไทย

จากผลการดำเนินงานของ ศอ.บต. ในปี 2561-2562 ที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นว่าแนวคิด “พหุวัฒนธรรม” ในนโยบายการบริหารและการพัฒนา จังหวัดชายแดนภาคใต้ จะถูกตีความไปสู่การสนับสนุนและทำกิจกรรมด้านศาสนาและศิลปะวัฒนธรรม โดยมีประเด็นพิจารณาดังต่อไปนี้

1. การเชิดชูสถาบันกษัตริย์แห่งชาติ ปิดบังผู้นำที่ศักดิ์สิทธิ์ของท้องถิ่น ภายใต้อุดมการณ์และเอกลักษณ์วัฒนธรรมชาติที่แข็งตัว รัฐไทยยังคงนำสถาบันกษัตริย์มาเป็นแกนกลางเพื่อที่จะทำให้ประชาชนกลุ่มต่าง ๆ เคารพและเทิดทูน ในด้านหนึ่งเป็นการตอกย้ำเอกภาพและความมั่นคงของประเทศที่หน่วยงานด้านการปกครองและการทหารต้องการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้สถาบันกษัตริย์ อีกด้านหนึ่งเป็นการทำให้ “วัฒนธรรม” ถูกผนวกเข้ากับความจริงรักภักดีต่อกษัตริย์ ดังนั้น กิจกรรมทางวัฒนธรรมใด ๆ ที่ยึดโยงกับสถาบันกษัตริย์ก็จะได้รับความชอบธรรมและเป็นดัชนีชี้วัดว่าความที่มีวัฒนธรรมที่ต่างกันล้วนอยู่ร่วมกันได้ถ้ามีเทิดทูนกษัตริย์องค์เดียวกัน การตอกย้ำดังกล่าวนี้ยิ่งทำให้ “วัฒนธรรม” มีความหมายแคบลงและถูกควบคุมโดยหน่วยงานของรัฐที่เข้ามาจัดการให้ประชาชนกลุ่มต่าง ๆ ต้องดำเนินกิจกรรมวัฒนธรรมที่มีกษัตริย์เป็นสัญลักษณ์ ในขณะที่รัฐไม่เปิดพื้นที่สังคมแบบอื่นให้กับประวัติศาสตร์ของผู้นำในท้องถิ่นหรือของกลุ่มชาติพันธุ์ให้มีคุณค่าและสำคัญขึ้นมา เช่น กษัตริย์ในราชวงศ์ศรีวังสาและราชวงศ์กลันตันที่ปกครองอาณาจักรปัตตานี รวมถึงประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์มานิ ซึ่งอาศัยอยู่ในเขตภูเขาในจังหวัดยะลา นราธิวาส พัทลุง ตรังและสตูล ประวัติศาสตร์เชิงวัฒนธรรมของกลุ่มคนเหล่านี้จะไม่ปรากฏอยู่ในหลักสูตรการเรียนการสอนของราชการ จะเห็นได้ว่ารัฐไทยจะไม่พูดถึงผู้นำของท้องถิ่นที่กลายเป็นตำนาน ความเชื่อหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน ซึ่งกลุ่มชาวบ้านอาจจัดกิจกรรมเช่นไหว้

หรือบวงสรวงวิญญาณของผู้นำท้องถิ่นในแบบที่ตนเองปฏิบัติและสืบทอดกันมาแต่จะไม่ได้ได้รับการรับรองจากราชการไทย ประเด็นนี้มีความสำคัญ เพราะการไม่ยอมให้ท้องถิ่นเลือกที่จะเทิดทูนบูชาผู้นำที่ศักดิ์สิทธิ์และเป็นตำนานของพวกเขา ก็ย่อมหมายถึงการมองไม่เห็นความหลากหลายของท้องถิ่นที่มีประวัติศาสตร์ความเป็นมาเฉพาะของตัวเอง ซึ่งดำเนินคู่ไปกับประวัติศาสตร์ชาตินิยมที่รัฐไทยได้สร้างไว้

2. การสงเคราะห์องค์กรและกิจกรรมทางศาสนากระแสหลัก

ภายใต้ระบบราชการของรัฐไทย ความคิดแบบสังคมสงเคราะห์และการอุปถัมภ์ผู้ที่ตกทุกข์ได้ยากยังคงเป็นอุดมการณ์หลักที่มีอิทธิพลต่อการทำงานกับท้องถิ่น รัฐแบบราชการที่รวมศูนย์มักจะมีมุมมองว่าชาวบ้านท้องถิ่นเป็นผู้ที่ต้องได้รับความช่วยเหลือเสมอ จึงมีมาตรการนำเงินไปสู่มือชาวบ้านโดยหวังว่าเงินจะช่วยให้ชีวิตของประชาชนดีขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการให้เงินสนับสนุนชาวพุทธเดินทางไปประกอบกิจกรรมทางศาสนาที่อินเดียและเนปาล การให้เงินชาวมุสลิมเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ที่ประเทศซาอุดีอาระเบีย การให้เงินชาวไทยเชื้อสายจีนจัดกิจกรรมเทศกาลและงานประเพณีทางศาสนา รวมถึงการให้เงินแก่องค์กรทางศาสนาเพื่อดำเนินกิจกรรมสำคัญต่าง ๆ ทั้งหมดนี้คือสิ่งที่รัฐเชื่อว่าวัฒนธรรมกับกิจกรรมทางศาสนาเป็นสิ่งเดียวกัน เมื่อศาสนามีเงินอุดหนุนอย่างต่อเนื่องก็เชื่อว่าจะทำให้วัฒนธรรมยังคงดำรงอยู่และสืบทอดต่อไป แต่ภายใต้วิธีคิดและวิธีปฏิบัติงานดังกล่าวนี้ความหมาย “วัฒนธรรม” จะกลายเป็นเพียง “สิ่งเติมเต็ม” ของสถาบันทางศาสนา ซึ่งกิจกรรมที่เกิดขึ้นจะต้องสอดคล้องกับประเพณีแบบจารีตนิยมที่ศาสนานั้นสืบทอดมา เราจะไม่เห็นความซับซ้อนทางความเชื่อที่ดำรงอยู่ในวิถีปฏิบัติทางศาสนาในชีวิตประจำวันของผู้คน เราจะไม่เห็นการเปลี่ยนผ่านและการต่อรองทางความเชื่อที่คนแต่ละนำมาใช้ภายใต้สถานการณ์ที่แตกต่างกัน เราจะเห็นแต่กิจกรรมในวันสำคัญทางศาสนามากกว่าจะเห็นความเชื่อทางไสยศาสตร์และอำนาจเหนือธรรมชาติอื่น ๆ ที่ยังคงมีบทบาทในชุมชนท้องถิ่น ดังนั้น การที่รัฐเลือกสงเคราะห์เฉพาะองค์กรและกิจกรรมทางศาสนากระแสหลัก ก็เท่ากับเป็นการเพิกเฉยต่อความหลากหลายทางความเชื่อที่ดำรงอยู่เป็นส่วนหนึ่งในชีวิตของคนท้อง

ถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์ การสนับสนุนทางศาสนาที่รัฐไทยกำหนดขึ้นจึงอาจมิใช่เป็นการสร้างสังคมพหุวัฒนธรรมตามที่รัฐคาดหวัง หากแต่เป็นการเลือกปฏิบัติทางความเชื่อในอีกรูปแบบหนึ่งที่นำเอาศาสนากระแสหลักมาเป็นตัวแทน

3. การตอกย้ำวัฒนธรรมที่จับต้องได้ในฐานะเป็นสินทรัพย์

ในการส่งเสริมและสนับสนุนกิจกรรมวัฒนธรรมที่รัฐไทยต้องการเห็นจะตอกย้ำวัฒนธรรมที่จับต้องได้ง่ายและสามารถทำให้ประชาชนรับรู้ได้รวดเร็ว ไม่ว่าจะเป็นการส่งเสริมกิจกรรมด้านศิลปะ การละเล่นและการแสดงพื้นบ้าน การทำอาหารพื้นบ้าน การจัดประเพณีและเทศกาลต่าง ๆ ซึ่งรัฐจะเข้ามาควบคุมและมีบทบาทในการสร้างสื่อประชาสัมพันธ์ การออกร้าน การจัดเวที และการสร้างวัตถุสิ่งของที่สวยงาม การดำเนินการในลักษณะนี้เน้นวัฒนธรรมแบบรื่องร่าทำเพลง ทำให้ “วัฒนธรรม” เป็น “วัตถุ” ที่สามารถนำมาใช้ประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจ การท่องเที่ยว สันทนาการ ความบันเทิง และการบริโภคที่ประชาชนสามารถสัมผัส จับจ่ายใช้สอยและนำไปเป็นของที่ระลึก แนวคิดที่อยู่ในการดำเนินงานลักษณะนี้จะสร้างขอบเขตและภาพตัวแทนของวัฒนธรรมที่มีเอกภาพและเอกลักษณ์ที่ตายตัว โดยมองข้ามการปรับเปลี่ยน การคลี่คลาย การผสมผสาน และการปรับแต่งใหม่ภายใต้บริบทสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองในยุคโลกาภิวัตน์ของข้อมูลข่าวสาร จะเห็นว่ารัฐไทยจะมองข้ามการเชื่อมเข้าหากันของแบบแผนทางวัฒนธรรม แต่จะพยายามขีดเส้นล้อมกรอบให้วัฒนธรรมของชาวพุทธ มุสลิม และคนไทยเชื้อสายจีนมีบริเวณที่แยกขาดจากกัน ซึ่งเท่ากับเป็นการผลิตซ้ำแก่นแท้ทางวัฒนธรรมที่บริสุทธิ์ รวมทั้งมองไม่เห็นความหลากหลายภายในกลุ่มวัฒนธรรมแต่ละกลุ่มที่ผู้คนสามารถสร้างและเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของตนเอง

จากข้อสังเกต 3 ประการที่กล่าวมาข้างต้น ผู้เขียนจะนำมาวิเคราะห์ภายใต้มายาคติเรื่อง “สารัตถนิยามทางวัฒนธรรม” จากนโยบาย ยุทธศาสตร์ และวิสัยทัศน์ของ ศอ.บต. ที่มีการอ้างถึง “สังคมพหุวัฒนธรรม” บ่อยครั้ง จะพบว่าวิธีคิดต่อความแตกต่างทางวัฒนธรรมของหน่วยงานนี้วางอยู่บนการจัดหมวดหมู่วัฒนธรรมของชาวพุทธ มุสลิม คนไทยเชื้อสายจีน และกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ให้แยกขาดจากกันเพื่อที่จะจัดระเบียบให้กลุ่มคนเหล่านี้มี

ขอบเขตทางวัฒนธรรมที่ไม่ปะปนกัน วิธีคิดดังกล่าวนี้ นอกจากจะไม่เข้าใจ พลวัตและความซับซ้อนของ “วัฒนธรรม” ภายในกลุ่มแล้ว ยังเป็นการแซ่ซ้ง วัฒนธรรมให้อยู่ในสภาพเดิม (บัณฑิต, 2563) วิธีคิดนี้สะท้อนออกมาจาก กิจกรรมต่าง ๆ ที่ ศอ.บต. ได้ดำเนินงานมาตลอด ปัญหาสำคัญก็คือ ความเข้าใจ “พหุวัฒนธรรม” ของรัฐไทยจะผูกโยงอยู่กับความมั่นคงและเอกภาพของชาติ ที่เชื่อว่าประชาชนทุกกลุ่มในประเทศจะต้องยึดมั่นในสถาบันชาติ ศาสนา และ พระมหากษัตริย์ ในขณะที่เดียวกันวิธีการทำให้คนที่มีวัฒนธรรมแตกต่างกันอยู่ ร่วมกันได้อย่างสงบ รัฐไทยจะแก้ปัญหานี้ด้วยการสนับสนุนเงินให้คนแต่ละ กลุ่มนำไปจัดกิจกรรมและงานประเพณีที่สำคัญ โดยหวังว่าเมื่อมีเงินอุดหนุนแล้ว คนแต่ละกลุ่มจะไม่มี ความขัดแย้งและอยู่ในสังคมอย่างปกติสุข ฐานความคิด ดังกล่าวนี้จึงมิใช่การสร้างสังคมพหุวัฒนธรรม หากแต่เป็นการสร้างกฎของ การอยู่อย่างเชื่อฟังภายใต้ความแตกต่าง

เมื่อย้อนทบทวนถึงข้อโต้แย้งและคำวิจารณ์ของนักวิชาการหลายคน ภายใต้กระบวนทัศน์หลังพหุวัฒนธรรม (Kymlicka, 2001; Reitz, 2009) อาจ ทำให้เราเข้าใจนโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทยได้ชัดเจนขึ้น กล่าวคือ แนวคิด พหุวัฒนธรรมที่ขยายตัวไปในหลายประเทศในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง จะวางอยู่บนความคิดเรื่องความเสมอภาค ความเท่าเทียม และสิทธิมนุษยชน ส่งผลให้รัฐบาลของแต่ละประเทศสนใจการทำให้คนที่มีความแตกต่างทางเชื้อ ชาติ ศาสนา และวัฒนธรรมมีสิทธิในการแสดงอัตลักษณ์ของตนเองแต่ต้อง เคารพกฎกติกาของรัฐเป็นสำคัญ ความคิดนี้เป็นผลผลิตจากทฤษฎี “พหุวัฒนธรรมแบบเสรี” (Liberal Multiculturalism) ซึ่งเชื่อว่าเมื่อคนใน กลุ่มวัฒนธรรมมีเสรีภาพในการแสดงออกทางวัฒนธรรม เช่น ภาษา ศาสนา ความเชื่อ และประเพณี จะทำให้คนเหล่านั้นอาศัยอยู่ร่วมกับคนอื่นในสังคม อย่างเท่าเทียมและยุติธรรม (Schuster, 2006) อย่างไรก็ตาม ความคิดนี้ยังคงมีช่องว่างในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกิดขึ้นระหว่าง “วิธีปฏิบัติ” ของบุคคล กฎระเบียบของรัฐ และแบบแผนทางวัฒนธรรมซึ่ง ดำรงอยู่ในการเมืองของการสร้างการยอมรับ (Politics of Recognition) นอกจากนั้น แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมยังไม่สามารถอธิบายให้เห็นว่า

“วัฒนธรรม” ที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาจะเกี่ยวข้องอย่างไรกับความเท่าเทียมทางสังคม เนื่องจาก “วัฒนธรรม” มีชีวิตคู่สิ่งของที่จะประเมินเป็นราคาเป็นสินทรัพย์ หรือตรวจวัดเป็นตัวเลขเพื่อที่จะสร้างเป็นดัชนีของความเท่าเทียมทางสังคมได้ ด้วยเหตุนี้ทำให้นโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐล้มเหลวต่อการทำความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ที่มนุษย์ปฏิบัติผ่านเงื่อนไขการต่อรองและสร้างอัตลักษณ์ที่ซับซ้อนและไม่หยุดนิ่ง ดังที่สุชาติ เศรษฐมาลินี (2554) ตั้งข้อสังเกตว่าการสอนศาสนาอิสลามต้องมองเห็นการเปลี่ยนแปลงในกระแสโลกและต้องทำให้คนรุ่นใหม่ศาสนาอิสลามไปใช้ในโลกที่เป็นจริงได้

ในการดำเนินงานภายใต้นโยบายพหุวัฒนธรรมของประเทศไทย โดยมี ศอ.บต. เป็นหน่วยงานที่รับผิดชอบ พบว่าสิ่งที่ เป็น “วัฒนธรรม” ถูกล้อมกรอบไว้เป็นเรื่องของสิ่งที่ดีงามและช่วยขัดเกลาให้คนมีคุณธรรมและจริยธรรม ความคิดนี้นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าเมื่อคนในสังคมเห็นคุณค่าทางวัฒนธรรมของคนอื่นก็จะทำให้สังคมดำรงอยู่อย่างสงบและเท่าเทียม ข้อสรุปดังกล่าวนี้เชื่อมั่นในสารัตถนิยมทางวัฒนธรรม ที่คาดหวังให้มนุษย์เป็นผู้สืบทอดและรักษาแก่นหรือเนื้อแท้วัฒนธรรม (Cultural Authenticity) ให้คงอยู่อย่างเดิมและไม่เปลี่ยนแปลง จะเห็นได้ว่า “วัฒนธรรม” ที่ปรากฏอยู่ในนโยบายพหุวัฒนธรรมของ ศอ.บต. คือเอกลักษณ์ของความดีงามที่จะต้องคงอยู่อย่างถาวร ประเด็นที่น่าตั้งคำถามก็คือ การประเมินและให้คุณค่า “วัฒนธรรม” ว่าเป็นสิ่งดีงามเป็นเรื่องของคนกลุ่มใด และวิธีคิดเรื่องความดีงามทางวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่มีความมาตรฐานกลางหรือไม่ ถ้าประสบการณ์ทางวัฒนธรรมของคนมีความต่างกัน เราจะเชื่อถือประสบการณ์ของคนกลุ่มไหน คำถามเหล่านี้ถูกกลบไปจากการดำเนินนโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐ ปัญหาที่จำเป็นต้องถกเถียงต่อไปก็คือ การยอมรับความแตกต่างทางวัฒนธรรมอาจจะเป็นคนละเรื่องกับการควบคุมสังคมให้อยู่ในกฎระเบียบของรัฐ เพราะ “วัฒนธรรม” ในมุมมองของรัฐเป็นเพียงภาพลักษณ์ที่สวยงามที่ทำให้คนกลุ่มต่าง ๆ แสดงออกทางชนบทธรรมเนียมประเพณี หากแต่รัฐใช้ความแตกต่างของวัฒนธรรมเป็นเงื่อนไขเพื่อควบคุมและจัดระเบียบให้ประชาชนกลุ่มต่าง ๆ อยู่ในพื้นที่สังคมที่รัฐกำหนดเอาไว้แล้ว ทั้งนี้รัฐจะไม่สนใจว่าการปฏิบัติทางวัฒนธรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ ในชีวิต

จริงจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร แต่จะมุ่งต่อย้าเอกลักษณ์วัฒนธรรมบางอย่าง และนำมาใช้เพื่อให้รัฐสามารถเข้าไปส่งเสริม ช่วยเหลือ และสงเคราะห์ให้สิ่งที่รัฐเลือกแล้วดำเนินไปอย่างสงบและราบรื่น

บทสรุป

ท่ามกลางกระแสเรียกร้องสิทธิความเป็นพลเมืองและการเคารพความหลากหลายทางวัฒนธรรมในดินแดนของรัฐสมัยใหม่ในคริสต์ศตวรรษที่ 21 นโยบายพหุวัฒนธรรมที่แผ่ขยายตัวไปทั่วโลกตั้งแต่ทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ทำให้รัฐบาลในหลายประเทศมุ่งที่จะสร้างสังคมแห่งความเท่าเทียมด้วยการส่งเสริมสิทธิทางวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย กลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มแรงงานต่างชาติ เช่นเดียวกับสังคมไทย การนำแนวคิด “พหุวัฒนธรรม” มาเขียนไว้ในนโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ ของศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) อาจมิได้หมายความว่ารัฐไทยมีความเข้าใจเรื่องความเท่าเทียมทางสังคมและตระหนักถึง “วัฒนธรรม” ที่เคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา แต่การดำเนินกิจกรรมภายใต้นโยบายดังกล่าวเป็นเรื่องของการควบคุมและจัดระเบียบพลเมืองให้อยู่ในขอบเขตวัฒนธรรมที่รัฐยอมรับว่าเป็นสิ่งดีงามและสามารถนำเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมเหล่านั้นมาเป็นเครื่องมือสำหรับต่อย้าความเป็นชาติและเอกภาพของรัฐด้วยเหตุผลนี้ ผู้เขียนต้องการวิพากษ์นโยบายพหุวัฒนธรรมของรัฐไทยในฐานะเป็นระบอบของการสร้างความมั่นคงให้กับชาติ ซึ่งรัฐไทยเพียงแต่หยิบยืมงบประมาณและการสนับสนุนทางเทคนิคเพื่อให้ประชาชนที่มีความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรมนำไปหล่อเลี้ยงและดำเนินกิจการทางวัฒนธรรมของตนเองได้ ในการปฏิบัติดังกล่าวนี้ได้สร้างกลไกแบบราชการที่ทำให้คนท้องถิ่นกลายเป็น “ผู้รับ” และเป็น “ผู้ที่ถูกสงเคราะห์” พวกเขาทำหน้าที่เพียงรองรับงบประมาณที่รัฐจัดสรรมาให้เพื่อนำไปประกอบกิจกรรมทางศาสนา วัฒนธรรม และประเพณี ซึ่งถูกทำให้เป็นตัวชี้วัดความสำเร็จของหน่วยงานราชการ

ตั้งแต่ที่รัฐไทยมีพระราชบัญญัติการบริหารราชการจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ.2553 เป้าหมายหลักที่รัฐบาลต้องการก็คือการสร้างหน่วยงานเฉพาะขึ้นมาดูแลและแก้ปัญหาความมั่นคงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งแนวคิด

เรื่องพหุวัฒนธรรมจะถูกบรรจุเข้าไปในนโยบายโดยสำนักงานสภาพัฒนาการแห่งชาติ ในช่วงปี พ.ศ.2560 เป็นต้นมา นับว่าเป็นเพียงก้าวแรกของการทำงานที่รัฐพยายามทำให้คนที่มีความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรมอยู่อาศัยในดินแดนของรัฐด้วยความรักใคร่ปรองดอง ปราศจากความขัดแย้งและมีสันติภาพ เจตนารมณ์ดังกล่าวนี้จำเป็นต้องพิจารณาอย่างรอบด้าน โดยเฉพาะมองให้เห็นพลวัตและความซับซ้อนของวัฒนธรรมที่ประชาชนปฏิบัติจริงในสถานการณ์ต่าง ๆ เนื่องจากแบบแผนทางวัฒนธรรมที่ปรากฏมีทั้งส่วนที่แยกขาดจากกันและส่วนที่ประสานเข้าหากัน การแยกกลุ่มวัฒนธรรมออกเป็นหมวดหมู่อาจไม่สะท้อนสภาพที่เป็นจริงที่ประชาชนต่างนำเอาวิถีปฏิบัติทางความเชื่อ ประเพณี และวัฒนธรรมมาใช้ร่วมกัน ซึ่งอาจทำให้เกิดแบบแผนวัฒนธรรมใหม่ ๆ ที่ต่างจากเดิม สิ่งเหล่านี้คือข้อพิจารณาเกี่ยวกับการดำเนินนโยบายพหุวัฒนธรรมของประเทศไทย ซึ่งหากต้องการเคารพความหลากหลายทางวัฒนธรรมของคนทุกกลุ่ม อาจจะต้องทบทวนความคิดเกี่ยวกับ “เนื้อแท้ทางวัฒนธรรม” และความเป็นชาตินิยมทางวัฒนธรรม โดยเปิดพื้นที่เรียนรู้ใหม่ ๆ เกี่ยวกับประสบการณ์ของคนท้องถิ่นที่มีประวัติศาสตร์และความเชื่อที่ต่างไปจากความเป็นชาติและความเป็นรัฐ หากนโยบายของประเทศไทยไม่มีช่องว่างให้กับการเล่าประวัติศาสตร์วัฒนธรรมแบบอื่น ๆ นโยบายพหุวัฒนธรรมที่เป็นอยู่ก็อาจเป็นแค่การลดทอน “วัฒนธรรมอื่น” ให้เป็นเพียงส่วนประกอบของ “วัฒนธรรมชาติ” เท่านั้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ครองชัย หัตถา. 2558. “พหุวัฒนธรรมภาคใต้ในมิติภูมิรัฐศาสตร์”, *สารอาศรมวัฒนธรรมวลัยลักษณ์*, 15(1): 1-24.
- คอลัฟ ตัวนบูละ, มาหะมะดารี แวโนะ, มัดบัสรี อูเล็ง, และมุฮำหมัดราฟิร มะเก็ง. 2559. การปฏิบัติงานของเจ้าหน้าที่ศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้กับสิทธิเสรีภาพในการเข้าร่วมกิจกรรมทางศาสนา (รายงานผลการวิจัย). กรุงเทพฯ: สถาบันพระปกเกล้า.
- โชคชัย วงศ์ตานี. 2555. “ความหลากหลายที่ไม่หลากหลาย:การจัดการในการอยู่ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้”. ใน เขมชาติ เทพไทย (บก.), *มิติวัฒนธรรมประวัติศาสตร์และสภาพอนาคต คีนูลูนัดิจังหวัดชายแดนภาคใต้*. (หน้า 35-58). กรุงเทพฯ: กระทรวงวัฒนธรรม.
- ฐิติมิ อาพัทธนานนท์. 2556. “เนื้อหาความเป็นพหุวัฒนธรรมในแบบเรียนไทย”, *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*, 9(1): 107-130.
- ณัฐินี ปิยะศิริพันธ์. 2561. “ชุมชนพหุวัฒนธรรมท่ามกลางวาทกรรมชาตินิยมในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย”, *รัฐสารวิรัช*, 60(2): 58-72.
- ดุสิต หันเหล็ม. 2552. *การพัฒนาแนวคิดวัฒนธรรมสมานฉันท์ของสังคมพหุวัฒนธรรมตามทรรศนะของตำรวจตระเวนชายแดนที่มีประสบการณ์ปฏิบัติงานในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้*. สงขลา: มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- ธโสธร ตูทองคำ. 2556. “ความขัดแย้งสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทยในบริบทการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองกับข้อสังเกตบางประการ”, *เอเชียปริทัศน์*, 34(2): 27-64.
- บัณฑิต ไกรวิจิต. 2563. “พหุนิยมทางวัฒนธรรมในช่วงเวลาวิกฤต”, *วารสารไทยคดีศึกษา*, 17(1): 150-184.
- ผู้จัดการออนไลน์. 2563. เปิดงบประมาณแก้ปัญหาไฟใต้ตั้งแต่ปี 2547-2563 รวมทั้งสิ้นกว่า 3 แสนล้านบาท. สืบค้นเมื่อ 25 มีนาคม 2564 จาก <https://mgronline.com/south/detail/9630000069937>
- ราชกิจจานุเบกษา. 2553. พระราชบัญญัติการบริหารราชการจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ.2553. เล่ม 127 ตอนที่ 80 ก.
- ราชกิจจานุเบกษา. 2561. ประกาศเรื่องยุทธศาสตร์ชาติ (พ.ศ.2561-2580). เล่ม 135 ตอนที่ 82 ก.
- ศรีสมภพ จิตรภิมย์ศรี. 2560. ความขัดแย้งชายแดนใต้ในรอบ 13 ปี: ความซับซ้อนของสนามความรุนแรงและพลังของบทสนทนาสันติภาพปาตานี. สืบค้นเมื่อ 25 มีนาคม 2564 จาก <https://deepsouthwatch.org/th/node/11053>

- ศิริจิต สุนันตะ. 2556. “สถานการณ์โต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย”, *วารสารภาษาและวัฒนธรรม*, 32(1): 6-30.
- สน นิลศรี. 2557. “ปัจจัยและการก่อตัวของเชื้อไฟแห่งความรุนแรงสามจังหวัดชายแดนภาคใต้: บทสำรวจจากเอกสาร”. *วารสารกึ่งวิชาการรูสมิแล*, 35(4): 60-72.
- สุชาติ มั่นคงพิทักษ์กุล, สมบัติ อารังธัญวงศ์, ประพนธ์ สหพัฒนา, และศรีสมภพ จิตรภิรมย์ศรี. 2559. การแก้ไขปัญหา 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: นโยบายกระบวนการ และผลลัพธ์. *วารสารอัล-ฮิกมะฮ์ มหาวิทยาลัยฟาฏอนี*, 6(12): 35-53.
- สุชาติ เศรษฐมาลินี. 2554. “วัยรุ่นกับชุมชนศาสนาในโลกสมัยใหม่”, *ที่นั้สำนักจุฬาราชมนตรี*, 1(3): 37-40.
- สุริธัส ชูชื่น. 2555. พหุวัฒนธรรมศึกษาใน 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ ...ทางเลือกหรือทางรอด? *วารสารวิชาการคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์*, 8(2): 123-136.
- สุรินทร์ พิศสุวรรณ. 2543. ผู้นำความขัดแย้งและความรุนแรง: สภาการณ์ในจังหวัดชายแดนภาคใต้. *รูสมิแล*, 21(2): 37-46.
- สุไรยา วานี และ มะรอนิง สาแลมิง. 2557. “การอยู่ร่วมกันของชุมชนในสังคมพหุวัฒนธรรม กรณีศึกษา ตำบลทรายขาวอำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี”, *วารสารการเมืองการปกครอง*, 4(1): 204-219.
- สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ. (ม.ป.ป.). *นโยบายการบริหารและการพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ พ.ศ. 2560-2562*. กรุงเทพฯ: สำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ.
- อนันต์ วัฒนานิก. 2531. *ประวัติเมืองลังกาสุกะ-เมืองปัตตานี*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มิตรสยาม.
- อารีฟิน บินจิ, อ. ลออแมน และซุฮัยมีย อัสมาแอล. 2550. *ปาตานี...ประวัติศาสตร์และการเมืองในโลกมลายู*. สงขลา: มูลนิธิวัฒนธรรมอิสลามภาคใต้.
- เอกรินทร์ สังข์ทอง. 2555. *ภาวะผู้นำเชิงพหุวัฒนธรรมของผู้อำนวยการโรงเรียนของรัฐในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารบัณฑิต), ปัตตานี: มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

ภาษาอังกฤษ

- Avrush, K. 2002. *Cross-cultural conflict*. Retrieved December 15, 2020 from https://www.researchgate.net/publication/242598393_CROSS-CULTURAL_CONFLICT
- Barrett, M. 2013. *“Intercultural competence: A distinctive hallmark of*

- interculturalism?”*. in M. Barrett (Ed.), *Interculturalism and multiculturalism: Similarities and differences*. (pp. 147-168). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Barry, B. 2000. *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Baumann, G. 1999. *The multicultural riddle: Rethinking national, ethnic and religious identities*. London: Routledge.
- Benhabib, S. 2002. *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berry, J. W. 2016. “Comparative analysis of Canadian multiculturalism policy and the multiculturalism policies of other countries”, *Psychology in Russia: State of the Art*, 9(1): 4-23.
- Berry, J. W., Kalin, R., & Taylor, D. 1977. *Multiculturalism and ethnic attitudes in Canada*. Ottawa: Ministry of Supply and Services.
- Bleich, E. 2011. What is islamophobia and how much is there? Theorizing and measuring an emerging comparative concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600.
- Bunzl, M. 2007. *Anti-semitism and islamophobia: Hatreds old and new in Europe*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Crosbie, V. 2014. “Capabilities for intercultural dialogue”, *Language and Intercultural Communication*, 14(1), 91-107.
- Davis, S. & Ebbe, K. 1993. *Traditional knowledge and sustainable development: Environmentally sustainable development proceedings series No.4*. Washington: The World Bank.
- Deardorff, D. K. 2009. *The SAGE handbook of intercultural competence*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Douzinis, C. 2013. “The paradoxes of human rights”, *Constellations*, 20(1): 51-67.
- Eller, J. D. 1999. *From culture to ethnicity to conflict: An anthropological perspective on international Conflict*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Ercan, S.A. 2011. “The deliberative politics of cultural diversity: Beyond interest and identity politics?”. In F. Monsouri & M. Lobo (Eds.), *Migration, citizenship and intercultural relations: Looking through the Lens of Social Inclusion*. (pp. 75-88). Aldershot: Ashgate.

- Farrar, M. 2012. *Islam in the west*. New York: Springer.
- Fischer, E. 2007. "Indigenous peoples, neo-liberal regimes, and varieties of civil society in Latin America". *Social Analysis*, 51(2): 1-18.
- Foucault, M. 2007. *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. 2008. *Birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Gedgil, M., Berkes, F. & Folke, C. 1993. "Indigenous knowledge for biodiversity conservation", *AMBIO A Journal of the Human Environment*, 22(2): 151-156.
- Glick-Schiller, N. 2011. "Localized neoliberalism, multiculturalism and global religion: Exploring the agency of migrants and city boosters", *Economy and Society*, 40(2): 211-38.
- Gozdecka, D.A., Ercan, S.A. & Kmak, M. 2014. "From multiculturalism to post-multiculturalism: Trends and paradoxes", *Journal of Sociology*, 50(1): 51-64.
- Grillo, R.D. 2003. "Cultural essentialism and cultural anxiety", *Anthropological Theory*, 3(2): 157-173.
- Grazulis, V. & Mockiene, L. 2017. "Multiculturalism through the prism of history: Experiences and perspectives and lesson to learn", *Human Resources Management & Ergonomics*, XI: 33-49.
- Grishaeva, E.B. 2012. "Multiculturalism as a central concept of multiethnic and polycultural society studies", *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 5(7): 916-922.
- Guild, E. 2009. *Security and migration in the 21st century*. Boston, MA: Polity Press
- Haemindra, N. 1976. "The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part One)", *Journal of Southeast Asian Studies*, 7 (September): 197-225.
- Haemindra, N. 1977. "The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part Two)", *Journal of Southeast Asian Studies*, 8 (March): 85-105.
- Hale, C.R. 2005. "Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in central America", *Polar*, 28(1): 10-28.

- Helfer, L.R. 2008. “Redesigning the European court of human rights: Embeddedness as a deep structural principle of the European human rights regime”, *European Journal of International Law*, 19(1): 125–59.
- Hens, L. 2006. “Indigenous Knowledge and Biodiversity Conservation and Management in Ghana”, *Journal of human ecology*, 20(1): 21-30.
- Hurn, B.J. & Tomalin, B. 2013. *Cross-cultural communication*. London: Palgrave Macmillan.
- Huntington, S. 2004. *Who are we? The challenges to America’s national identity*. New York: Simon and Schuster
- Kymlicka, W. 2001. *Politics in the vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. 2009. *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2013). “Neoliberal multiculturalism?”. In P. A. Hall & M. Lamont (Eds.), *Social resilience in the neoliberal era*. (pp.99-125). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. 2015. “The essentialist critique of multiculturalism: Theories, policies, ethos”. In V. Uberoi & T. Modood (Eds.), *Multiculturalism rethought: Interpretations, dilemmas and new directions*. (pp. 209-249). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lemke, T. 2012. *Foucault, governmentality and critique*. London: Paradigm Publishers.
- Lentin, A. & Titley, G. 2011. *The crises of multiculturalism: Racism in a neoliberal age*. London: Zed Books.
- Loobuyck, P. 2016. “The politics of interculturalism: Reflections on the importance and particularity of intercultural policies”. In N. Meer, T. Modood & R. Zapata-Barrero (Eds.), *Multiculturalism and interculturalism: Debating the dividing lines*. (pp.225-245). Edinburgh: Edinburgh University Press,
- Lucero, J. A. 2008. *Struggles of voice: The politics of indigenous representation in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Macdonald, L. T. A. O. T. & Muldoon, P. 2006. “Globalisation, neo-Liberalism,

- and the struggle for indigenous citizenship”, *Australian Journal of Political Science*, 41(2): 209–23.
- McCargo, D. 2008. *Tearing Apart the Land: Islam and Legitimacy in Southern Thailand*. Ithaca: Cornell University Press
- McNeill, W. H. 1985. *Polyethnicity and national unity in world history*. Toronto: University of Toronto Press.
- McNeish, J. A. 2008. “Beyond the permitted Indian? Bolivia and Guatemalain an era of neoliberal developmentalism”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(1): 33–59.
- Mitchell, K. 2003. “Educating the national citizen in neoliberal times: From the multicultural self to the strategic cosmopolitan”, *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 28(4): 387–403.
- Moawad, N.M.I., & Shoura, S.M.E. 2017. “Toward a richer difinition of multiculturalism”, *International Journal of Advanced Research*, 5(7): 802-806.
- Pantoja, A., Perry, W., & Blourock, B. 1976. “Towards the development of theory: Cultural pluralism redefined”, *The Journal of Sociology & Social Welfare*, 4(1): 11.
- Parajuli, D.R., & Das, T. 2013. “Indigenous knowledge and biodiversity: Interconnectedness for sustainable development”, *International Journal of Scientific & Technology Research*, 2(8): 220-224.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Basingstoke & London: Macmillan.
- Phillips, A. 2007. *Multiculturalism without culture*. Princeton. NJ: Princeton University Press.
- Phillips, A., & Saharso, S. 2008. “The rights of women and the crisis of multiculturalism”, *Ethnicities*, 8(3): 291–301.
- Pincus, F. L. 1996. “Discrimination comes in many forms: Individual, institutional, and structural”, *American Behavioral Scientist*, 40(2): 186-194.
- Rattansi, A. 2011. *Multiculturalism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Reitz, J. 2009. “Assessing multiculturalism as a behavioural theory”. in R. K. Breton Dion & K. Dion (Eds.), *Multiculturalism and social*

- cohesion: Potentials and challenges of diversity*. (pp. 1-47). New York: Springer.
- Sawyer, S. 2004. *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Sharma, A. 2009. "Postcolonial racism: White paranoia and the terrors of multiculturalism". in G. Huggan & I. Law (Eds), *Racism, postcolonialism, Europe*. (pp. 119–30). Liverpool: Liverpool University Press.
- Shermammedova, N. 2018. "Inter-cultural and inter-ethnic dialogue as a condition and guarantee of stable development", *Opción, Año*, 34(18), 2236-2258.
- Schuster, A. 2006. "Does liberalism need multiculturalism? A critique of liberal multiculturalism", *Essays in Philosophy*, 7(1): 67-82.
- Svetelj, T. 2013. "Politics of recognition: The guideline for modern humanism", *International Journal of Civic*, 10(4): 45-53.
- Taylor, C. 1994. "The politics of recognition". In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism*. (pp. 25-73). New Jersey: Princeton University Press.
- Taylor-Gooby, P. & Waite, E. 2014. "Toward a more pragmatic multiculturalism? How the U.K. policy community sees the future of ethnic diversity policies", *Governance*, 27(2): 267–289.
- Thomson, D. L (2000). "The political demands of isolated Indian bands in British Columbia". In R. M. Suárez & W. Safran (Eds.), *Identity and territorial autonomy in plural societies*. (pp. 212-229). London: Routledge
- Wayland, S. 1997. "Immigration, multiculturalism and national identity in Canada", *International Journal on Minority & Group Rights*, 5(1): 33–58.
- Vertovec, S. 2010. "Towards post-multiculturalism? changing communities, conditions and contexts of Diversity", *International Social Science Journal*, 61(199): 83–95.