

จากพหุนิยมอาณานิคมสู่พหุวัฒนธรรมนิยม หลังอาณานิคม: บทสำรวจเบื้องต้นว่าด้วย ชาติพันธุ์ และความเป็นพลเมืองในโลกมาเลย์

From Colonial Pluralism to Postcolonial Multiculturalism: Preliminary Observations on Ethnicity and Citizenship in Malay Worlds

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ¹

Sorayut Aiemueayut

บทคัดย่อ

ในโลกมาเลย์ พหุวัฒนธรรมนิยมได้เป็นปัญหาในเชิงประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับความรู้เรื่องเชื้อชาติของอาณานิคมและการก่อตัวของรัฐสมัยใหม่ ในแง่นี้ มุมมองว่าด้วยพหุวัฒนธรรมนิยมในโลกมาเลย์จึงวางอยู่บนฐานของการจัดจำแนกทางเชื้อชาติของอาณานิคม มโนทัศน์ว่าด้วยพหุสังคมของเฟอร์นิวัลจึงกลายเป็นแกนหลักในการทำความเข้าใจความหลากหลายของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในบริบทของอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำว่า “ผสมผสานแต่ไม่กลมกลืน” บทความนี้คือการพิจารณาสถานะของพหุวัฒนธรรมนิยมที่ดำเนินอยู่ในโลกมาเลย์ ผ่านการก่อตัวของความรู้ว่าด้วยความหลากหลายจากพหุนิยมในช่วงอาณานิคมมาสู่พหุวัฒนธรรมนิยมในยุคหลังอาณานิคม สถานะของพหุวัฒนธรรม เช่นนี้เรียกว่า “พหุวัฒนธรรมนิยมเชิงบรรทัดฐาน” และถูกใช้เป็นเทคโนโลยีทางอำนาจในการจัดการความหลากหลายผ่านความคิดเรื่องเชื้อชาติเป็นสำคัญ โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์และความเป็นพลเมือง

คำสำคัญ: พหุวัฒนธรรมนิยม, พหุนิยม, โลกมาเลย์, ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์, ความเป็นพลเมือง

Abstract

In Malay worlds, multiculturalism is a historical problem conditioned by colonial racial knowledge and state formation. In this sense, the perception of multiculturalism is based on a legacy of colonial's racial categories. Furnivall's idea of "plural societies" gave us an understanding of ethnic diversity in Southeast Asia in the colonial context, expressed in the phrase "mix but do not combine". This essay examines the conditions of multiculturalism which play out in the Malay world, which has been touched by the construction of knowledge on diversity from colonial pluralism to post-colonial multiculturalism. Today this condition is called "normative multiculturalism" which is a technology of power for manipulating diversities using the idea of race, ethnic relations and citizenship.

Keywords: Multiculturalism, Pluralism, Malay world, Ethnic relations, Citizenship

พหุวัฒนธรรมนิยมในมิติทางสังคมศาสตร์

“พหุวัฒนธรรมนิยม” เป็นมโนทัศน์ที่เกิดขึ้นมาท่ามกลางบรรยากาศของความขัดแย้งทางด้านนโยบายของรัฐที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์และชนพื้นเมืองต่างๆ ในช่วงปลาย ค.ศ.1970 โดยเฉพาะในแคนาดาและออสเตรเลีย ซึ่งมีผลทำให้เกิดการกีดกันทางวัฒนธรรมและการแยกกลุ่มคนต่างๆ ออกจากพื้นที่ทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นการแสดงออกทางวัฒนธรรมหรือการใช้ภาษาถิ่นเป็นภาษาใช้งาน และภาษาทางการ ทว่าการพัฒนาแนวคิดนี้เกิดขึ้นอย่างจริงจังในช่วงทศวรรษ 1980 โดยบรรดานักปรัชญาการเมืองและนักรัฐศาสตร์ที่ตระหนักในความสำคัญถึงความละเอียดอ่อนของปัญหาทางการเมืองว่าเป็นเรื่องของ “วัฒนธรรม” ในฐานะตัวกำหนดการดำรงอยู่ในทุกด้านของมนุษย์ ขณะเดียวกัน มโนทัศน์ “พหุวัฒนธรรมนิยม” ก็ยังคงเป็นมโนทัศน์ที่เติบโตควบคู่ไปกับคณาภิปรายในการศึกษาด้านชาติพันธุ์ สิทธิ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และความเป็นพลเมือง²

แน่นอน ความเคลื่อนไหวดังกล่าว ส่วนหนึ่งเกิดขึ้นมาจากการทำงานด้านปรัชญาการเมืองและทางมานุษยวิทยา ซึ่งทำการศึกษาเรื่องนี้อย่างจริงจัง ดังเช่นโดยเฉพาะงานของ วิล คิมลิคกา (Kymlicka, 1995, 2001, 2005) นักปรัชญาการเมืองสายชุมชนนิยม³ พหุวัฒนธรรมนิยมในสายตาของเขาเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกขาดได้จากประเด็นเรื่องสิทธิทางวัฒนธรรมและความเป็นพลเมือง คิมลิคกามองว่า บังคับชนไม่อาจดำรงอยู่ได้และไม่อาจตัดสินใจสิ่งที่ดีที่สุดให้กับชีวิตได้ หากไม่ดำเนินการผ่านบริบททางวัฒนธรรม การก่อตัวกันเป็นชุมชน และสำนึกร่วมบางอย่างที่เกิดขึ้นภายในกลุ่ม แนวมโนทัศน์เรื่องสิทธิจึงเป็นสิ่งที่ก่อตัวขึ้นมาในแทบทุกสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อสิทธิได้กลายเป็นแกนกลางในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มทางวัฒนธรรมต่างๆ⁴

อย่างไรก็ตาม แนวคิดพหุวัฒนธรรมในสายนี้ได้ถูกตั้งคำถามในประเด็นสำคัญถึงการละเลยความสำคัญของปัจเจกชนไป โดยเฉพาะ “การเมืองของการตระหนัก” (the politics of recognition) ซึ่งเป็นทางออกสำคัญต่อการตระหนักและเข้าใจผู้อื่น/สังคมอื่นอย่างมีความสำคัญเท่าเทียมกับตนเอง/สังคมของ

ตนเอง⁵ ข้อถกเถียงดังกล่าว คือการย้อนกลับไปพิจารณาและให้ความสำคัญกับความเป็นปัจเจกชน (individuality) และปัจเจกชนนิยม (individualism) มากขึ้น เพราะในทางปรัชญาแล้ว การโต้เถียงในเรื่องความหลากหลายนั้น สามารถพิจารณาผ่านความหลากหลายที่เกิดขึ้นระหว่างปัจเจกบุคคลได้เช่นกัน การให้ความสำคัญกับปัจเจกภาพจึงกลายเป็นสิ่งที่ย้อนแย้งหรือขัดกันเอง สุวรรณีคิดโดยรวมหรือชุมชนที่บรรดานักวิชาการพยายามนำมาต่อต้านวาทกรรมการรวมศูนย์อำนาจรัฐเข้าสู่ศูนย์กลาง นั้นเป็นเพราะลักษณะสรางสรรค์และมีพลังในการเปลี่ยนแปลงของปัจเจกเริ่มกลายเป็นสิ่งที่ไรตัวตนและไม่มีพื้นที่ให้แสดงออกนั่นเอง⁶

นักมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่งวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดพหุวัฒนธรรมในข้างต้นเช่นกัน ว่าเป็นการมองวัฒนธรรมในลักษณะที่หยุดนิ่ง ทั้งยังเป็นการแข่งผู้คนอยู่ในวัฒนธรรมเฉพาะหนึ่งๆ เนื่องจากสมมติฐานว่าด้วยการได้รับการปฏิบัติที่แตกต่างกันนั้นเป็นผลมาจากบุคคลนั้นๆ เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่แตกต่าง นอกจากนี้ แนวคิดพหุวัฒนธรรมยังเป็นส่วนหนึ่งของการพยายามทำให้วัฒนธรรมตั้งอยู่บนฐานคิดเกี่ยวกับรากเหง้าดั้งเดิม (primordial origins) โดยให้ความสนใจกับลักษณะทางกายภาพของวัฒนธรรมมากกว่าการสร้างสรรค์และพฤติกรรมของกลุ่มคน ในขณะที่มีนักคิดว่าด้วยวัฒนธรรมทางมานุษยวิทยานั้น มักพิจารณานบนฐานของการประดิษฐ์สร้าง พลวัตความเปลี่ยนแปลง การหิบบิยมแลกเปลี่ยน และการเกิดของวัฒนธรรมลูกผสมอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้

ปัญหาเรื่องการยอมรับความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมจึงมักถูกมองว่าเป็นปัญหาที่เกิดในรัฐสมัยใหม่เป็นสำคัญเป็นหลัก เกลเนอร์ (Gellner, 1983) ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า ในสังคมเกษตรกรรมช่วงก่อนรัฐสมัยใหม่เป็นสังคมที่พรมแดนทางการเมืองและพรมแดนทางวัฒนธรรมไม่มีความจำเป็นต้องสอดคล้องกัน ทั้งยังมีรูปแบบในการปกครอง การใช้ภาษา และการใช้กฎหมายที่หลากหลาย การอยู่ร่วมกันระหว่างคนกลุ่มต่างๆ เป็นสิ่งที่ดำเนินได้โดยผ่านความสัมพันธ์ในเชิงโครงสร้างมากกว่ามากกว่าวัฒนธรรม ขณะที่คนในระบบอุตสาหกรรมต่างหากที่ยึดถือเอาวัฒนธรรมเป็นจุดร่วมในอัตลักษณ์ของตน

ในทัศนะของเกลเนอร์ สิ่งที่คนในสังคมก่อนรัฐชาติสมัยใหม่⁷ ให้ความสำคัญคือ ความสนใจในบทบาท สถานภาพ และความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งถือว่าเป็นสังคมซึ่งต้องการผลิตซ้ำความเหมือนและจดจำแบบแผนพฤติกรรมที่ไม่อาจล่องละเมิดได้⁸ ในเงื่อนไขดังกล่าว งานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างกลุ่มคะฉิ่นและไทใหญ่บนพื้นที่สูงของพม่า โดย ลีช (Leach, 1954) น่าจะเป็นตัวอย่างที่ดีในการพิจารณาการอยู่ร่วมกันในลักษณะพหุลักษณะในช่วงก่อนรัฐสมัยใหม่

ด้านหนึ่ง เราพบว่า นักสังคมศาสตร์จำนวนมากได้เห็นปัญหาของการยอมรับความหลากหลายและสิทธิเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในรัฐสมัยใหม่ ขณะที่อีกด้านหนึ่ง เราจะมั่นใจได้อย่างไรว่าในช่วงก่อนรัฐสมัยใหม่ความหลากหลายจะดำรงอยู่เช่นนั้นมิได้ถูกสร้างขึ้นมายุ่ในสมัยหนึ่ง การทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างรัฐสมัยใหม่และการยอมรับความหลากหลาย น่าจะวางอยู่บนพื้นฐานทางประวัติศาสตร์และการเข้ามาของลัทธิอาณานิคม ซึ่งมีผลโดยตรงต่อการเกิดขึ้นของรัฐสมัยใหม่

งานศึกษาของกุนิว (Gunew, 2004) เรื่อง “ชาติที่ถูกหลอน” (Haunted Nations) กุนิวได้วิพากษ์ว่าแนวความคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมที่ผ่านมามีแนวโน้มถูกจำกัดด้วยฐานคิดเกี่ยวกับภูมิศาสตร์การเมืองเป็นอย่างมาก (Gunew, 2004: 40) เธอได้นำจุดยืนของแนวความคิดหลังลัทธิอาณานิคม (post-colonialism)⁹ มาพิจารณาพหุวัฒนธรรมนิยมและพบว่าการศึกษาที่ผ่านมาของแนวคิดหลังลัทธิอาณานิคมมักพิจารณากระบวนการกลายเป็นอาณานิคมระหว่างศูนย์กลางนครหลวง (metropolitan center) กับดินแดนอาณานิคมชายขอบ (colonized peripheries) แต่ประเด็นสำคัญก็คือ การทำให้ดินแดนอาณานิคมชายขอบนั้นกลายเป็นสังคมแบบนครหลวงต่างหาก การพิจารณาพหุวัฒนธรรมนิยมที่เกิดขึ้นในสังคมหลังอาณานิคมจึงตกอยู่ภายใต้คำถามที่ว่า “ใครถือว่าเป็นคนยุโรป” (who counts as European) มากกว่าการนับว่าใครเป็นชนพื้นถิ่น เธอได้ยกกรณีการพังทลายของแนวความคิดพหุวัฒนธรรมนิยมแบบเสรีที่เกิดขึ้นในสังคมอดีต

อาณานิคมอย่างแคนาดาและออสเตรเลียไว้อย่างน่าสนใจว่า แม้ความคิดพหุวัฒนธรรมนิยมจะวางอยู่บนฐานความสัมพันธ์ระหว่างบูรณาการของชุมชนอพยพพลัดถิ่นต่าง ๆ กับการพยายามรักษาไว้ซึ่งสิทธิและมรดกทางวัฒนธรรมของผู้อพยพ (Kymlicka, 1998; May, 2002; Rex, 1994) ทว่า ความคิดเรื่องเชื้อชาติได้กลายเป็นมรดกที่ตกทอดมาจากอาณานิคมสู่โครงสร้างทางการเมืองร่วมสมัยว่าด้วยเรื่องอัตลักษณ์ การอ้างสิทธิในฐานะพลเมืองแห่งชาติ และความเป็นเจ้าผู้นำพาความทันสมัย มรดกดังกล่าวส่งผลให้การดำเนินนโยบายพหุวัฒนธรรม ผ่านเรื่องสิทธิทางวัฒนธรรม การเมือง สวัสดิการ และการศึกษาประสบปัญหาอย่างต่อเนื่อง

ดังนั้น การเมืองว่าด้วยพหุวัฒนธรรมนิยมในสังคมหลังอาณานิคมจึงไม่อาจพิจารณาได้อย่างรวบรัด หรือพิจารณาผ่านประเด็นเรื่องสีผิวหรือเชื้อชาติได้โดยง่าย ฅุนิเวเสนอว่า การย้อนกลับไปพิจารณาธรรมชาติของปัญหาว่าด้วยความหลากหลายที่เกิดขึ้นในสังคมอาณานิคมน่าจะเป็นทางออกประการหนึ่ง

ผู้เขียนคิดว่า คำถามของฅุนิเวมีความสำคัญอย่างยิ่งในกระบวนการทำงานวิจัยที่จำเป็นต้องประยุกต์ใช้แนวความคิดอย่างสอดคล้องและเหมาะสมกับบริบททางประวัติศาสตร์ นอกจากนี้ การพิจารณาร่องรอยของความหลากหลายจากประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ในสังคมนั้น ๆ น่าจะมีส่วนช่วยให้เกิดความเชื่อมต่อหรือข้อถกเถียงกับแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมที่กำลังแพร่หลายในปัจจุบันได้ดี โดยผู้เขียนเสนอที่จะพิจารณา “โลกมาเลย์” ซึ่งเป็นพรมแดนทางวัฒนธรรมอันครอบคลุมภูมิศาสตร์ทางการเมืองของประเทศในกลุ่มคาบสมุทรแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นสำคัญ อาณาบริเวณแห่งนี้เคยเป็นทั้งดินแดนที่ตกอยู่ภายใต้อาณานิคมของอังกฤษและดัตช์ ดินแดนแห่งการอพยพโยกย้ายทั้งสมัครใจและโดยบังคับจากเจ้าอาณานิคม รวมไปถึงพื้นที่แห่งการปลดปล่อยตนเองสู่เอกราชและเข้าสู่รัฐสมัยใหม่ ที่น่าสนใจคือ ปัจจุบันยังเป็นกลุ่มประเทศซึ่งดำเนินนโยบายในเชิงพหุวัฒนธรรม โดยเฉพาะการจัดการกับความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์และเชื้อชาติต่าง ๆ

เชื้อชาติ (race) และความหลากหลายจากภายใน-มรดกอาณานิคม

ในบรรดางานเขียนประวัติศาสตร์อาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ งานเขียนของเฟอร์นิวัล (John Sydenham Furnivall) มีความน่าสนใจและมีลักษณะโดดเด่นจากงานเขียนอื่นๆ ก่อนข้างมากในฐานะเจ้าหน้าที่อาณานิคมและนักเขียนทางการเมือง ความคิดของเขาได้รับการกล่าวถึงในทางวิชาการอย่างเด่นชัดเนื่องจากเฟอร์นิวัลมีความสนใจในรายละเอียดในชีวิตทางสังคมของผู้คน ปฏิสัมพันธ์ในตลาด และการแลกเปลี่ยนสินค้า¹⁰ ความคิดเรื่องพหุสังคม (plural societies) ที่เขานำเสนอได้กลายเป็นตัวแบบสำหรับการอธิบายสภาพสังคมในยุคอาณานิคม (โดยเฉพาะอย่างยิ่งช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20) กันอย่างกว้างขวาง¹¹

เฟอร์นิวัลสร้างแนวคิดนี้ขึ้นขณะที่ตนเป็นเจ้าหน้าที่อาณานิคมประจำอยู่ในพม่าและได้ศึกษาเศรษฐกิจการเมืองของพม่า ซึ่งตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ ตลอดจนเรื่องราวทางสังคมและการเมืองของอินโดนีเซียที่ตกเป็นอาณานิคมของดัตช์ สารแนวคิด “พหุสังคม” ของเฟอร์นิวัลมีลักษณะที่เน้นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในประเทศตะวันออกไกลแถบศูนย์สูตร ซึ่งตกเป็นอาณานิคมของตะวันตก ความคิดหลักของเฟอร์นิวัลอยู่ที่การพิจารณาระบบอาณานิคมของอังกฤษ นับตั้งแต่การเริ่มเข้าไปเกี่ยวข้องกับเส้นทางการค้าสายยูเนียน-พม่าภายหลังการทำสงครามระหว่างอังกฤษกับพม่าหลายครั้ง ตั้งแต่สงครามครั้งแรก (ค.ศ.1824-1826) อังกฤษเริ่มสนใจเข้าไปตั้งสถานการค้าและควบคุมการค้าเมืองท่าในเขตพม่าตอนล่าง กระทั่งตามมาด้วยสงครามครั้งที่สอง (ค.ศ.1852) และครั้งสุดท้ายในเขตพม่าตอนบน (ค.ศ.1885)

นัยของสงครามทั้งสามครั้งนี้ได้นำความเปลี่ยนแปลงมากมายมหาศาลมาสู่พม่า การเปลี่ยนแปลงที่ว่านี้ครอบคลุมทั้งมิติทางการเมือง โครงสร้างการปกครองที่กษัตริย์มิได้มีอำนาจอีกต่อไป การนำกฎหมายของเจ้าอาณานิคมเข้ามาบังคับใช้กับคนท้องถิ่น การเปลี่ยนแปลงในทางเศรษฐกิจที่สำคัญคือการขยายเขตเศรษฐกิจจากพม่าตอนล่างไปสู่พม่าตอนบน ระบบอาณานิคม

ทำหน้าที่เชื่อมตลาดภายในกับภายนอก โดยเฉพาะภายใต้เครือข่ายการค้าของอังกฤษเอง การขยายตัวของระบบเศรษฐกิจในพม่าทั้งการผลิต การบริโภค การไหลเวียนของเงินตรา ยังสัมพันธ์กับมิติทางสังคมวัฒนธรรม กล่าวคือการเคลื่อนย้ายของประชากรจากภายนอกเข้ามารองรับการขยายตัวของตลาดแรงงาน และส่วนหนึ่งเข้ามาเป็นผู้ประกอบการ ผู้ชำนาญการ ความหลากหลายของกลุ่มคนทำให้เกิดสิ่งที่เฟอร์นิวัล (Furnivall, 1948) เรียกว่าพหุสังคม (plural society)¹²

แน่นอน การรวมตัวของกลุ่มที่มีความแตกต่างหลากหลายในเรื่องชนชาติ ไม่ได้เกิดขึ้นด้วยความสมัครใจ แต่เกิดขึ้นเนื่องจากเจ้าอาณานิคมบังคับเพื่อประโยชน์ทางเศรษฐกิจของตนเอง โดยเจ้าอาณานิคมจะใช้พลังทางเศรษฐกิจ (Economic Forces) ในการควบคุมดูแล หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ “พหุสังคมดำรงอยู่ได้ เนื่องจากแรงกดดันที่มาจากภายนอก นั่นคือ อำนาจของเจ้าอาณานิคม” (Furnivall, 1948: 168) นั่นเอง

เฟอร์นิวัลพยายามยืนยันว่า “แต่ละกลุ่มต่างมีศาสนา วัฒนธรรม ภาษา แนวความคิด และวิถีชีวิตของตนเอง ถึงแม้แต่ละกลุ่มจะมีปฏิสัมพันธ์ต่อกัน แต่ก็คงอยู่ในระดับปัจเจก และพบกันในตลาด (market place) เพื่อซื้อขายในระดับเท่าเทียมกัน” การยืนยันนี้แสดงว่าสังคมซึ่งมีความเป็นพหุนั้นเกิดขึ้นอย่างมิได้มีค่านิยมทางวัฒนธรรมชั้นพื้นฐานร่วมกัน แต่แอบอิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจร่วมกันในระดับปัจเจกชน ดังถ้อยคำที่ว่า “ผสมผสานแต่ไม่กลมกลืน”

พหุสังคมยังมีการแบ่งการทำงานบนรากฐานของเชื้อชาติ (racial line) เนื่องจากแต่ละกลุ่มมีความชำนาญในกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่ต่างกัน ในทัศนะของเฟอร์นิวัล กลุ่มชาติพันธุ์ที่ประกอบเข้าเป็นพหุสังคมในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มีพื้นฐานอยู่สามกลุ่ม คือ ชาวยุโรป ซึ่งเป็นตัวแทนหรือเป็นเจ้าหน้าที่อาณานิคม ชาวเอเชียที่อพยพเข้ามา (ชาวจีนและอินเดียโพ้นทะเล) และชนพื้นเมืองดั้งเดิม ที่สำคัญเฟอร์นิวัลได้ชี้ให้เห็นว่า พหุสังคมไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในบริบทของอาณานิคมเท่านั้น แต่ยังพบได้ในสยามในช่วงทศวรรษ

1930 หรือกลุ่มประเทศอื่นๆ ซึ่งมีชนพื้นเมือง ชาวจีน และชาวยุโรปที่มีบทบาททางเศรษฐกิจที่แตกต่างกันและดำรงอยู่ร่วมกันแบบแบ่งแยก เนื่องจากมีการจัดระเบียบทางสังคมที่แตกต่างกัน

เร็กซ์ (Rex, 2004: 134-135) นักสังคมวิทยาชาวอังกฤษ มีความเห็นต่อความคิดของเฟอร์นิวัลไว้อย่างน่าสนใจว่า พหุสังคมของเฟอร์นิวัลและคำอธิบายกลุ่มผู้ประกอบการต่างๆ ในท้องตลาดน่าจะมีแรงบันดาลใจมาจากความคิดเรื่องการแบ่งช่วงชั้นของแรงงานในสังคม (divisions of labor in society) ของเดอริค ค้อนข้างมาก ในขณะที่ โกห์ (Goh, 2008) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า ประเด็นปัญหาเรื่องพหุสังคมเป็นสิ่งที่ผูกโยงกับความคิดเรื่อง “เชื้อชาติ” อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เชื้อชาติที่เกิดจากการจัดแบ่งช่วงชั้นทางแรงงานในสังคมเช่นนี้ไม่ต่างอะไรกับการสร้างอุดมการณ์เรื่องเชื้อชาติที่สามารถตัดผ่านข้ามพื้นที่เกิดการโยกย้ายแรงงานระหว่างดินแดนในอาณานิคม พหุสังคมในความหมายของเฟอร์นิวัลจึงไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นหรือดำรงอยู่แต่แรก หากเป็นส่วนหนึ่งของตลาดและการพยายามสร้างสังคมในแบบนครหลวงต่างหาก

เฮฟเนอร์ (Hefner, 2001: 1-58) ตั้งข้อสังเกตผ่านการอ้างอิงงานสองชิ้นของเฟอร์นิวัลคือ Netherlands India (1944) และ Colonial Policy and Practice (1948) พร้อมกับการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ให้กับเฟอร์นิวัลเป็นผู้สังเกตการณ์ชาวยุโรปในระบอบอาณานิคม และเป็นดั่งนักเรียนที่กระตือรือร้นในยุคนีโอคลาสสิกทางเศรษฐกิจ ซึ่งเฟอร์นิวัลตระหนักดีว่า ลำพังมิติทางเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียวไม่สามารถทำความเข้าใจพฤติกรรมหรือการจัดองค์กรทางสังคมของมนุษย์ได้ ในประเด็นนี้เฟอร์นิวัลมุ่งกล่าวถึงความคิดของอดัม สมิธ (Adam Smith) และนักเศรษฐศาสตร์ในยุคหลังที่ละเลยหรือไม่ให้ความสำคัญกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ โดยปล่อยให้เป็นไปตามความต้องการทางสังคม (social demand) หรือปล่อยให้โครงสร้างทางเศรษฐกิจเป็นตัวกำกับความเคลื่อนไหวทางสังคม เฟอร์นิวัลแย้งว่าความต้องการทางสังคมเป็นเสมือนการแบ่งปันรสนิยม คุณค่า และอัตลักษณ์ร่วมกัน ผ่านประสบการณ์ของปัจเจกชนในฐานะที่เป็นสมาชิกของสังคม ดังนั้นปัจเจกชนจึงสามารถสร้างความพอใจในฐานะที่เป็นสมาชิกคนหนึ่ง

ของสังคม หรือปัจเจกชนย่อมมีส่วนในการกำกับและกำหนดโครงสร้างสังคม ให้เป็นไปอย่างใจปรารถนาได้ เฮฟเนอร์จึงมีความเห็นว่า ความเข้าใจอันลึกซึ้งของเฟอร์นิวัลที่มีต่อ “พหุสังคม” ที่เกิดขึ้นในระบบอาณานิคมจึงมีลักษณะที่คล้ายกับในสิ่งที่ปัจจุบันเรียกว่าการฝังตัว (embedded) ทางวัฒนธรรมตามลักษณะของระบบทุนนิยม

นอกจากนี้ ยังมีการวิจารณ์แนวความคิดพหุสังคมของเฟอร์นิวัลไว้อย่างน่าสนใจอีกว่ามีความย้อนแย้งอยู่ภายในระหว่างพหุสังคมในกลุ่มดินแดนอาณานิคมแถบเอเชียกับสภาวะที่สังคมกลมกลืนเป็นหนึ่งเดียวกัน (homogeneous) ของอาณานิคมตะวันตก เฟอร์นิวัลจะสร้างภาพที่ตรงข้ามโดยสิ้นเชิงโดยปราศจากการกล่าวถึงปัญหาความยุ่งยากเรื่องเชื้อชาติ ศาสนา และความคลั่งเชื้อชาติของคนตะวันตก สิ่งที่ย้อนแย้งมากที่สุดเห็นจะเป็นการไม่เอ่ยถึงช่วงเวลาของการสร้างความศิวิไลซ์โดยอาณานิคมซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการบ่อนเซาะความเป็นชาติพันธุ์และสร้างความเกลียดชังเชิงเชื้อชาติอันเป็นที่พบเห็นได้ทั่วไปในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตัวแบบ “พหุสังคม” ของเฟอร์นิวัลจึงมีลักษณะที่مينเชยตอบทบาทของเจ้าอาณานิคม (Gouda, 1995; Stoler, 1989) ขณะเดียวกัน พหุสังคมของเฟอร์นิวัลก็ได้หยั่งรากและสร้างความเข้าใจลักษณะสังคมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ช่วงก่อนการเกิดรัฐชาติสมัยใหม่ ภาพลักษณ์ของคนมาเลย์ท้องถิ่นซึ่งยึดติดกับระบบเจ้าขุนมูลนาย และทำนา คนอินเดีย (ทมิฬ) ซึ่งถูกจัดจำภายใต้ภาพการใช้แรงงานหนักในสวนยางหรือแรงงานในเมือง และคนจีนที่มีลักษณะของการเป็นพ่อค้าและนายหน้าก็ยังคงถูกจัดจำไม่เปลี่ยนแปลง (Hirschman, 1987) ภาพตัวแทนของความหลากหลายในเชิงพหุสังคมจึงปรากฏและดำรงอยู่ผ่านแนวความคิดและการจัดจำแนกในเชิงเชื้อชาติเป็นสำคัญ

พหุสังคมในความหมายนี้จึงมีลักษณะคล้ายภาพแทนตนของชนพื้นถิ่นในสายตาเจ้าอาณานิคม แม้จะไม่มีภาพลักษณ์ตามลักษณะของ “ชนเถื่อนผู้ทรงเกียรติ” (noble savages) ทว่าก็มีลักษณะไม่ต่างไปจากภาพลักษณ์ตามทัศนคติของ “ตะวันออก” (orientals) ที่ถูกสร้างขึ้นและกลายเป็นเครื่องมือสำคัญของจักรวรรดินิยมในการแผ่ขยายตัวเข้ามาในเอเชีย (Said, 1993) ทั้งยังเป็น

ส่วนหนึ่งในการผลิตความรู้ว่าด้วยชนพื้นถิ่นในสายตาของอาณานิคม อาทิ ในสายตาของบริติชมาลายา คนจีนคือกลุ่มคนที่ชั่วของทางเศรษฐกิจแต่มีนิสัย ขี้โกงไม่ซื่อสัตย์ (perfidious) จำเป็นต้องเก็บไว้ให้ห่างจากพื้นที่ทางการเมือง ในขณะที่ชนพื้นถิ่นอย่างคนมาเลย์มีพื้นฐานที่ขี้เกียจ หากมีความมั่งคั่งสามารถ ทำให้ศิวิไลซ์ได้ผ่านการฝึกฝนทางการเมืองและการเกษตร ขณะที่ทมิฬจาก ตอนใต้ของอินเดีย มีลักษณะที่ดิบเถื่อนแบบเชื่องเชื่อง (docile savages) เหมาะแก่ การทำสวนขนาดใหญ่ซึ่งมีชาวยุโรปเป็นเจ้าของ

มโนทัศน์ว่าด้วย “เชื้อชาติ” ซึ่งแฝงตัวอยู่ในภาพของพหุสังคม คำอธิบาย เรื่องเชื้อชาติมักเป็นการผูกโยงเอาลักษณะหรือแบบแผนทางวัฒนธรรมของผู้คน ผ่านลักษณะจริงแท้ทางกายภาพ มโนทัศน์นี้จึงที่เต็มไปด้วยความมุ่งมาดปรารถนา และมีความเป็นการเมืองอย่างเข้มข้น การศึกษาของอลาตาส (Alatas, 1977) ได้แสดงให้เห็นว่างานเขียนของนักเขียนตะวันตก นักประวัติศาสตร์ และ นักธรรมชาติวิทยาจำนวนหนึ่งในช่วงเวลานั้นได้มีส่วนสร้างมายาคติว่าด้วยความขี้เกียจเฉื่อยชาของชนพื้นถิ่น ซึ่งได้บิดเบือนความเป็นจริงทางเศรษฐกิจ ที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นเพื่อที่จะสร้างความชอบธรรมแก่การสถาปนาการวางแผน ลงทุนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

พหุสังคมบนฐานของความรู้ในการจัดแบ่งเชื้อชาติแบบอาณานิคม เช่นนี้เองมิได้เลือนหายไปจากโลกมาเลย์หลังจากการปลดปล่อยจาก อาณานิคม ทว่ากลับปรากฏขึ้นในโครงสร้างทางสังคมและการเมืองนับไม่ถ้วน ภายหลังจากที่เฟอ์นิวัลตีพิมพ์ผลงานเรื่อง Netherlands India ในปี 1944 อำนาจอาณานิคมได้ถึงจุดสิ้นสุดลงในช่วงเวลาต่อมาไม่นาน มาเลเซียประกาศ เอกราชจากอังกฤษในปี 1957 และสิงคโปร์ได้แยกตัวออกมาในอีกสองปีต่อมา ประเทศอินโดนีเซียถือกำเนิดขึ้นในปี 1945 (แต่ในความเข้าใจของดัตช์คือ ปี 1949) ภาพของพหุสังคมในรูปแบบของผสมแต่ไม่กลมกลืนเริ่มก่อเกิดปัญหา และความรุนแรงอย่างยืดยาว ประเทศมาเลเซียเกิดความรุนแรงทางชาติพันธุ์ ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองและปี 1969 ระหว่างคนทมิฬกับรัฐบาลโดย คนมาเลย์ การเกิดขึ้นของจลาจลทางชาติพันธุ์โดยคนจีนที่สิงคโปร์ในปี 1964

และ 1965 หลังจากถูกบังคับให้อยู่รวมเป็นสหพันธรัฐกับมาเลเซีย สุดท้ายในกรณีของอินโดนีเซียเองซึ่งเกิดความรุนแรงอย่างต่อเนื่องในพื้นที่สาธารณะ นับแต่การเป็นเอกราช โดยเฉพาะในช่วงปี 1996-2001 สงครามกลางเมือง และความรุนแรงระหว่างศาสนาชาติพันธุ์ (ethno religious) โดยเฉพาะชนพื้นถิ่นกับคนจีนได้เกิดขึ้นอย่างโหดร้าย

ในโลกมาเลย์ ปัญหาของความหลากหลายทางชาติพันธุ์และศาสนา ได้กลายเป็นการเมืองและความเกลียดชัง ควบคู่กับคำถามเกี่ยวกับการเป็นพลเมือง และสิทธิในด้านอื่นๆ

แนนอน จินตนาการทางมานุษยวิทยา (Anthropological imaginations) ว่าด้วยชาติพันธุ์และความแตกต่างทางวัฒนธรรมล้วนเติบโตขึ้นมาช่วงตอนปลายของคริสต์ศตวรรษที่ 19 หรือช่วงอาณานิคม ทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งในการสร้างภาพตัวแทนของชนพื้นเมืองขึ้นมา (Pel and Salemink, 1999; Asad, 1973) ทว่าการเชื่อมโยงโดยตรงระหว่างภาพแทนตนของชนพื้นถิ่นในสมัยอาณานิคมในการศึกษาทางมานุษยวิทยากับโครงสร้างเชิงสถาบันของอาณานิคมยังไม่ปรากฏออกมาเป็นรูปธรรมนัก โกห์ (Goh, 2007) และโก (Go, 2004) ให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจว่างานศึกษาทางวิชาการได้ให้ความสนใจกับข้อถกเถียงภายในสาขาวิชามากกว่า นับตั้งแต่มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้และการก่อตัวขึ้นมาของรัฐอาณานิคม ประเด็นเหล่านี้ได้ส่งผลต่อการศึกษาทางมานุษยวิทยาว่าด้วยชาติพันธุ์ ซึ่งแตกต่างไปจากความคิดเรื่องเชื้อชาติของรัฐบาลอาณานิคมดังที่กล่าวไว้ในข้างต้น

ในแง่นี้ ความคิดเรื่องเชื้อชาติอันเป็นมรดกตกทอดจากอาณานิคม จึงคล้ายถูกทำให้ล่องหนและปราศจากการวิเคราะห์อย่างมีนัยสำคัญ ท่ามกลางการกล่าวถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ แแนนอน จินตนาการทางมานุษยวิทยาว่าด้วยความหลากหลายปรากฏขึ้นอย่างต่อเนื่องในโลกมาเลย์ ดังการศึกษาในเขตกลันตันของมาเลเซียของ โกลอมป์ (Golomb, 1978) การศึกษาของวินเซเลอร์ (Winzeler, 1985) ซึ่งศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนสยาม

มาเลย์มุสลิม และคนจีน งานเขียนทั้งสองชิ้นนี้แสดงให้เห็นถึงสีสันของชีวิตประจำวัน ที่ข้ามไปมาระหว่างพรมแดนทางชาติพันธุ์สูง โกลอมป์แสดงให้เห็นว่าคนสยาม กับคนมาเลย์ซึ่งสัมพันธ์กันทั้งเครือญาติ ประวัติชุมชน รวมไปถึง “ลูกเล่น” ต่างๆ ที่ต่างคนต่างมีต่อกัน ในขณะที่วินเซเลอร์แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ ระหว่างคนจีนชนบท (cina kampong) กับคนมาเลย์ท้องถิ่นซึ่งมีความสัมพันธ์กัน สูงมากและมีความคล้ายคลึงกันทางวัฒนธรรมการแสดงออกในด้านต่าง ๆ โดยเฉพาะทัศนคติที่มีต่อจีนเมือง (cina bandar) ในลักษณะของการเป็นพวก หัวการค้า คิดแต่เรื่องเงิน ๆ ทอง ๆ⁵ ทว่า ภาพปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์เหล่านี้ เป็นเพียงความสัมพันธ์แนวราบ เป็นการศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ พรมแดน ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม ซึ่งมีได้ครอบคลุมโครงสร้างอำนาจแนวดิ่งของรัฐ ที่เข้ามาจัดการในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะปัญหาในเรื่องสิทธิทางวัฒนธรรมและการเมือง ภาพของ “พหุสังคม” ที่ปรากฏในงานเหล่านี้จึงมีลักษณะที่ปลอดจากการเมือง ทั้งในเชิงสถาบันและความสัมพันธ์เชิงอำนาจในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะ ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

งานเขียนของ เออร์วิง จัน จอห์นสัน (Johnson, 2008) ซึ่งนับว่าเป็นงาน ที่โดดเด่น ทั้งในแง่มุมมองวิเคราะห์และข้อมูลที่เขาเลือกใช้ เออร์วิงเห็นว่า ปฏิสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างชาติพันธุ์ที่กลั่นตันเป็นผลมาจากการเดินทาง เคลื่อนย้ายของผู้คนและสินค้า ในลักษณะข้ามพรมแดนซึ่งเป็นผลให้อัตลักษณ์ ทางชาติพันธุ์ของคนต่างกลุ่มมีการซึมผ่านระหว่างกันและมีความคลุมเครือ ทว่า ภาพอัตลักษณ์ในลักษณะนี้ก็เป็นส่วนหนึ่งของการดำเนินรอยตามจินตนาการทาง มานุษยวิทยา ซึ่งสนใจศักยภาพของผู้คนในฐานะผู้กระทำและการแสดงให้เห็นถึง ความหลากหลายของอัตลักษณ์ที่สามารถเกิดขึ้นได้ในเงื่อนไขที่แตกต่างกัน

ในแง่นี้เอง จินตนาการทางมานุษยวิทยากับการก่อตัวขึ้นมาของความคิด เรื่องเชื้อชาติจากอาณานิคมจึงมักไม่ค่อยเดินทางมาบรรจบกันสักเท่าไรนัก¹⁴ งานศึกษาเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ทางมานุษยวิทยาในยังคงสะท้อนภาพความหลากหลาย ภายใต้มุมมองของวิวิธวิทยาและข้อถกเถียงภายในสาขาวิชา การเล่าเรื่องในงาน ชาติพันธุ์นิพนธ์ลักษณะนี้จึงคล้ายกับการบอกเล่าถึงลักษณะพหุวัฒนธรรมแบบ

อรรถาธิบาย (descriptive multiculturalism) ว่าความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์นั้นดำรงอยู่อย่างไร และภายใต้เงื่อนไขอะไร ในขณะที่การจำแนกแยกแยะความหลากหลายจากภายในยังคงมีร่องรอยของการสืบทอดมรดกทางความคิดเรื่องเชื้อชาติอย่างต่อเนื่อง ทั้งยังมีการนำความคิดเกี่ยวกับเชื้อชาติเป็นเสมือนบรรทัดฐานในการจัดการกับความหลากหลายภายในสังคม (normative multiculturalism)

ดังนั้น การทำความเข้าใจปัญหาของความหลากหลายหรือพหุวัฒนธรรมนิยมในสังคมหลังอาณานิคมจึงมีความจำเป็นอย่างยิ่งต่อการย้อนกลับไปพิจารณาประสบการณ์ของกลุ่มคน/ชาติพันธุ์/เชื้อชาติ ที่ดำรงอยู่บนเงื่อนไขของพหุนิยมแบบอาณานิคม ซึ่งล้วนส่งผ่านมาในปัจจุบัน (Rex, 1997; Watson, 2000) โดยเฉพาะ การทำให้ความเป็นชาติพันธุ์หรือเชื้อชาตินั้น ๆ มีลักษณะที่เป็น “ธรรมชาติ” และผูกโยงกับชีวิตทางสังคมและการเมือง

ชาติพันธุ์ที่ถูกตรึงและความขัดแย้งทางชาติพันธุ์

จินตนากรรมชาติในโลกมาเลย์ที่ถูกสร้างขึ้นหลังจากอาณานิคมมีความน่าสนใจเป็นอย่างยิ่งโดยเฉพาะในประเทศมาเลเซีย ปัญหาเรื่องชาติพันธุ์กลุ่มน้อย (ethnic minority) มิได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามแนวคิดกระบวนการผสมกลมกลืนอย่างตรงไปตรงมา หากเกิดขึ้นบนพื้นฐานของการจำแนกความหลากหลายผู้คนผ่านความคิดเรื่องเชื้อชาติ (race) อันเป็นมรดกตกทอดจากอาณานิคมอังกฤษ การจำแนกความหลากหลายเช่นนี้ยังปรากฏอยู่ในพิธีกรรมแห่งชาติมาเลเซีย โดยเฉพาะพิธีภักดิ์ที่รัฐเปอร์ดักซึ่งเป็นดินแดนอาณานิคมบริเวณแรก ๆ ที่อำนาจอาณานิคมแผ่ขยายเข้าไปอย่างเต็มตัว ความหลากหลายในมาเลเซียปรากฏอยู่เพียงแค่มุสลิมมาเลย์ อินเดีย จีน และยูเรเชีย เป็นสำคัญ ในขณะที่กลุ่มชนพื้นถิ่นที่อาศัยอยู่ในเกาะซาราวัก เบอร์เนียว และซาบารุ อาทิ ดายัค (Dayak) และอิบัน (Iban) รวมไปถึงชนพื้นเมืองดั้งเดิม (Orang asli) ในบริเวณตอนเหนือของมาเลเซียกลับไม่ได้รับการนับรวมอยู่ในความหลากหลายตั้งแต่ต้น ทั้งที่กลุ่มคนเหล่านี้ทำงานให้กับเจ้าหน้าที่อาณานิคม ทว่าไม่ได้รับการจำแนกจากอาณานิคม¹⁵

ความหลากหลายเช่นนี้ ยังถูกซ้อนทับด้วยการจำแนกความแตกต่าง ซึ่งเกิดขึ้นบนฐานของสิทธิทางการเมืองและเศรษฐกิจเป็นสำคัญ โดยเฉพาะการจำแนกความแตกต่างระหว่างชนพื้นถิ่น (indigenous) ซึ่งก็คือ คนมาเลย์ ในนามของ ภูมิบุตรา (bumiputera)¹⁶ และกลุ่มคนที่ไม่ใช่ชนพื้นถิ่นหรือผู้อพยพเอเชีย (non-indigenous) อันได้แก่ อินเดีย จีน และอื่น ๆ นโยบายสำคัญของภูมิบุตรานี้เกิดขึ้นเพื่อทอนอำนาจทางเศรษฐกิจของกลุ่มคนจีนที่มีอยู่เหนือดินแดนในคาบสมุทรมลายู หลังจากมาเลเซียประกาศเอกราชจากอังกฤษ เฮฟเนอร์ (Hefner, 2001) และเอ็มบอง (Empong, 2001) มีความเห็นว่า นโยบายภูมิบุตรามีได้เป็นการช่วงชิงอำนาจทางเศรษฐกิจจากคนจีนแต่อย่างเดียว หากยังครอบคลุมประเด็นเรื่องสิทธิในการถือครองที่ดินและสัดส่วนในการเป็นเจ้าของการลงทุนทางเศรษฐกิจ กล่าวให้ชัดที่สุดคือ นโยบายภูมิบุตราเกิดขึ้นเพื่อช่วงชิงสิทธิการถือครองทรัพยากรผ่านกระบวนการนิยาม “ความเป็นชนพื้นถิ่น” ความเป็นชนพื้นถิ่นในกรณีนี้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นผ่านกระบวนการนิยามด้วย “เศรษฐกิจเชิงชาติพันธุ์” (ethnoeconomic) ภายในกลุ่มชนชั้นกลางของมาเลเซียเอง โดยเฉพาะคนจีนและมาเลย์ นับตั้งแต่นโยบายนี้ประกาศใช้อย่างเต็มที่ในช่วงต้น ค.ศ.1980 ควบคู่กันกับการได้รับความชอบธรรมจากกลุ่มอนุรักษ์นิยมอิสลามอย่างเต็มที่

ภูมิบุตราในนามของคนมาเลย์ ได้ใช้ศาสนาและแนวโน้มนโยบายของรัฐเป็นเสมือนสิทธิพิเศษเหนือกลุ่มคนอื่น ๆ อย่างไรก็ตาม เฮฟเนอร์ (Hefner, 2001: 20) มีความเห็นว่าปัญหาของเรื่องนี้เกิดขึ้นอย่างเข้มข้นในบรรดากลุ่ม “โอริงกายา” (Orang kaya) หรือบรรดาชนชั้นกลาง หรือบรรดาพ่อค้ามาเลย์ที่เกิดขึ้นใหม่ และกลายเป็นผู้ประกอบการในลักษณะปัจเจกชนมากกว่า เนื่องจากการแข่งขันทางการตลาดและการลงทุนก่อนหน้านี้ตกอยู่ในเงื้อมมือของคนชั้นกลางจีนและอินเดียบางส่วนเท่านั้น ในปฏิสัมพันธ์ระดับจุลภาคยังคงมีเทคนิคและลูกเล่นต่าง ๆ มากมาย ในการเข้าถึงทรัพยากร อาทิ การจ้างวานคนมาเลย์ถือครองทรัพยากรดังกล่าวโดยคนจีน การแต่งงานข้ามศาสนา รวมไปถึงการใช้อำนาจท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากร ในขณะที่กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่อยู่ในมาเลเซียก็ล้วนออกมาอ้างสิทธิ์และการนิยามภูมิบุตราเสียใหม่ ครอบคลุมมิติทาง

ประวัติศาสตร์มากขึ้น อาทิ คนสยามในแถบรัฐกลันตันและเคดาห์ รวมไปถึงชุมชนอินเดีย เป็นต้น (Embong, 2001) ทว่า ประเด็นทั้งหมดนี้ ยังคงเป็นการย้อนกลับไปสู่การอ้างอิงสิทธิอย่างทัดเทียมกันผ่านการจำแนกความหลากหลายผ่านวิธีคิดเรื่องเชื้อชาติในสมัยอาณานิคม การรณรงค์ดังกล่าว เกิดขึ้นบนฐานของการสนับสนุนจากผู้นับถือศาสนาอิสลามสายอื่น ๆ โดยเฉพาะการชูประเด็นเรื่องความเป็นพลเมืองที่ไม่แตกต่างกันบนฐานของชาติพันธุ์

อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์ล้วนเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นและพบเห็นได้บ่อยครั้งในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะทัศนะของคนมาเลย์ในนามภูมิบุตรที่มีต่อบรรดาอดีตผู้อพยพเอเชีย ในความหมายของผู้มารุกรานและแย่งชิงทรัพยากร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง บรรดาชุมชนแรงงานอพยพชาวอินเดียที่เดินทางเข้ามาทำงานในระยะหลัง ความขัดแย้งดังกล่าวเกิดขึ้นผ่านพื้นที่ทางศาสนาเป็นสำคัญ อาทิ การชุมนุมประท้วงของชาวมาเลย์ที่มีต่อการสร้างศาสนสถานฮินดูในพื้นที่ ซึ่งภูมิบุตรอ้างว่าเป็นดินแดนของศาสนาอิสลาม รวมไปถึงความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์โดยเฉพาะการตัดหัววัวโยนเข้าไปในศาสนสถานฮินดู ในขณะที่ การโยนหัวสุนัขเข้าไปในศาสนสถานอิสลามก็เกิดขึ้นเช่นเดียวกัน¹⁷ ทั้งนี้ยังนับรวมประเด็นเรื่องสิทธิของแรงงาน และสิทธิทางพลเมืองของชาวอินเดียในมาเลเซีย ซึ่งแม้ในปัจจุบันจะมีการตระหนักถึงเรื่องราวเหล่านี้บ้าง ทว่า ปัญหาและความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ยังถือว่าเป็นแกนกลางของความตึงเครียดในเชิงโครงสร้าง

ทุกวันนี้ มาเลเซียมีจุดเด่นที่น่าใคร่ครวญประการหนึ่ง คือ ความประสบความสำเร็จในแง่ของการตั้งพรรคการเมืองบนฐานของชาติพันธุ์ (Milne and Mauzy, 1999: 16) ความเป็นพลเมืองของมาเลเซียเองจึงมิได้วางอยู่บนพื้นฐานของสิทธิเชิงปัจเจกชน แต่เป็นสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นพลเมืองที่แตกต่าง” (differentiated citizenship) (Parekh, 1991) ซึ่งสิทธิของกลุ่มดำรงอยู่อยู่อย่างทัดเทียมกับสิทธิเชิงปัจเจก ดังนั้น การปรากฏตัวของพรรคการเมืองบนฐานของคนมาเลย์ จีน อินเดีย หรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ จึงเชื่อมต่อกความกำกวมเรื่องสิทธิในด้านต่างๆ โดยเฉพาะการทับซ้อนกันระหว่างสิทธิทางการเมืองกับสิทธิทางวัฒนธรรม

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการและนักกิจกรรมเคลื่อนไหวเรื่องสิทธิในมาเลเซียเอง ก็มีความเห็นว่า พรรคการเมืองอันหลากหลายที่เกิดขึ้นนั้นมีลักษณะคล้าย “การจัดสรรอำนาจเชิงครอบงำ” (hegemonic consociational) เนื่องจากไม่เปิดทางเลือกของพื้นที่ทางการเมืองอย่างหลากหลาย ทั้งยังง่ายต่อการเข้าแทรกแซงเชิงกระบวนการศาลและความยุติธรรมเหนือกลุ่มที่ไม่สามารถจัดตั้งพรรคและปราศจากความเป็นพลเมือง (Milne and Mauzy, 1999: 18)¹⁸

แน่นอน จินตนาการทางมานุษยวิทยาต่อเรื่องความเป็นชาติพันธุ์นั้น เป็นสิ่งที่ยืดหยุ่นสูงมาก ความเป็นชาติพันธุ์ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ การแสดงออกทางการเมือง และการหยิบยกสัญลักษณ์บางประการขึ้นเป็นเสมือน พรหมแดนทางชาติพันธุ์ท่ามกลางปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ทว่า ความหลากหลายบนเงื่อนไขของเชื้อชาตินี้กลับเป็นสิ่งที่ตรึงความเป็นชาติพันธุ์ไว้ไม่ให้มีความหมายเป็นอื่นไปได้ ความเป็นชาติพันธุ์ที่ถูตรึง (fixable ethnicity) นี้เอง จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเกิดความรุนแรงที่สามารถหยิบยกเอาศาสนาและการอ้างอิงความเป็นเจ้าของดินแดนมาเป็นความชอบธรรมได้

พลเมืองแห่งรัฐและศาสนา

ศาสนาอิสลามมีบทบาทสูงยิ่งต่อการเมืองหลังลัทธิอาณานิคมในโลมาเลย์ ทั้งในบทบาทของการเข้ามาเป็นความชอบธรรมในการอ้างสิทธิเหนือดินแดนและการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครอง โดยเฉพาะในประเทศมาเลเซีย ซึ่งผูกตรึงความเป็นชาติพันธุ์ให้ยึดโยงกับเชื้อชาติจนกลายเป็นเงื่อนไขของความรุนแรงแน่นอน วิธีการหนึ่งที่ทำให้สภาวะการผูกตรึงมีความคลายตัวลงไปได้นั้น คือ การหันมานับถือศาสนาอิสลาม ซึ่งเริ่มเกิดขึ้นอย่างมากในกลุ่มชาติพันธุ์บนเกาะบอร์เนียว เพราะนอกจากชุมชนชาติและชาติพันธุ์แล้ว ในโลกอิสลามยังมีชุมชนทางศาสนาหรืออุมมัต (ummat) เป็นเสมือนเส้นตัดในโครงสร้างความสัมพันธ์อันซับซ้อนทางสังคมและการเมืองแน่นอน การหันกลับมานับถือศาสนาอิสลามมิได้หมายถึงการได้รับการยอมรับทางสังคมหรือมีพื้นที่ในการปฏิสัมพันธ์กับชนส่วนใหญ่ในมาเลเซียมากขึ้น หากหมายถึงช่องทางในการได้รับสิทธิทาง

การเมืองและความเป็นพลเมืองที่ง่ายขึ้นด้วย ทว่า การเปลี่ยนศาสนาก็มิใช่เรื่องง่ายเพราะต้องเผชิญกับแรงตึงเครียดระหว่างวัฒนธรรมท้องถิ่นและความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ ชชาติพันธุ์ กับวัตรปฏิบัติทางศาสนา ดังนั้น การตัดสินใจเปลี่ยนศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งจึงไม่ใช่สิ่งที่กระทำได้โดยง่าย ขณะเดียวกัน การนำเอาศาสนามาเป็นเครื่องมือกำหนดความสัมพันธ์ใหม่ก็ไม่ใช่จะประสบความสำเร็จเสมอไป เนื่องจากการก้าวข้ามประเด็นเรื่อง “เชื้อชาติ” นั้นเป็นสิ่งที่ยาก¹⁹

ทว่า ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในอินโดนีเซียนั้นมีความแตกต่างออกไป หลังจากที่พรรคคอมมิวนิสต์จีนล่มสลายลงในเดือนตุลาคม ค.ศ.1965 กลุ่มผู้นำมุสลิมและทหารได้กระทำการจัดระเบียบใหม่ (New Order) แก่รัฐบาล โดยเฉพาะการนำเอากฎบัตรจาการ์ตา (Jakarta Charter) เข้ามาใช้ กฎบัตรนี้ถูกสร้างขึ้นภายหลังจากการประกาศเอกราชใหม่ๆ โดยเน้นให้การให้สิทธิและหน้าที่ของความเป็นพลเมืองที่แตกต่างกันบนฐานของศาสนา ขณะเดียวกัน ในบรรดากลุ่มมุสลิมก็เรียกร้องให้มีการใช้ “ชารีอะฮ์” (Shariah) กับพลเมืองที่เป็นมุสลิมทั้งหมด การหยิบยกกฎบัตรจาการ์ตาขึ้นมาจึงเป็นจุดเริ่มต้นของการนิยามความเป็นศาสนาที่บริสุทธิ์ขึ้นมาอีกครั้ง

อย่างไรก็ตาม ในช่วงยุคสมัยของซูฮาร์โตเองก็มีการปรับกฎบัตรดังกล่าวให้มีความชัดเจนขึ้น อุดมการณ์รัฐกลายเป็นที่รู้จักกันในนาม “ปันจาสิลา” (Pancasila) หรือ “ปัญจศีล” อันเป็นหลักการพื้นฐานทั้งห้า (Five Principles) ที่เกิดขึ้นเป็นนัยแห่งการนำทางให้ระลึกรู้ว่าศาสนาอิสลามเปรียบเสมือนศาสนาประจำรัฐ หลักปัญจศีลเป็นคำในภาษาสันสกฤตอันหมายถึงหลักการพื้นฐานห้าประการ อันได้แก่ ความเชื่อในพระเจ้าสูงสุดเพียงพระองค์เดียว, มนุษยนิยม, ชาตินิยมแห่งความเป็นอินโดนีเซีย, หลักการแห่งประชาธิปไตยอันมีอำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชน และความยุติธรรมในสังคมที่เท่าเทียมกันสำหรับคนอินโดนีเซีย ขณะเดียวกัน หลักปัญจศีลนี้ก็ยิ่งเป็นการกีดกันความคิดเสรีแบบตะวันตกออกไปให้กลายเป็นเรื่องปัจเจกบุคคล ควบคู่กับการเปิดประตูไปสู่ความเป็นพลเมืองที่หลากหลายทางศาสนา

สภาวะที่ลึกลับของหลักปรัชญา ซึ่งแฝงการนำของศาสนาอิสลามนั้น คือ การเปิดกว้างต่อการยอมรับและระลึกรู้ถึงการดำรงอยู่ของศาสนาประจำชาติ ทั้งห้าควบคู่กันไปในพื้นที่สาธารณะ อันได้แก่ อิสลาม โปรเตสแตนต์ คาทอลิก ฮินดู และพุทธ ความลึกลับดังกล่าวปรากฏเป็นความรุนแรงจากกลุ่มมุสลิม อนุรักษ์นิยมที่ไม่เห็นด้วยกับการนำเอาหลักความเชื่อที่ถูกสร้างโดยมนุษย์มาอยู่สูงกว่าคำสอนทางศาสนาหรือเอามาปะปนกับหลักการอื่น ๆ (Sulistyo, 2001; Hadiz, 2001) ในขณะที่การจำแนกแยกแยะความเป็นพลเมืองที่หลากหลายตามศาสนานั้นได้ก่อให้เกิดแรงตึงเครียดระหว่างชุมชนทางศาสนาด้วยตนเอง ผ่านกระบวนการนิยามศาสนาในลักษณะบริสุทธิ์และมีความแตกต่างชัดเจนกับศาสนาอื่น ๆ โดยมีได้พิจารณาถึงความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ รวมไปถึงความแตกต่างทางชนชั้นและความเหลื่อมล้ำระหว่างเมืองกับชนบทอย่างสุดขีด ดังนั้น หลักการปรัชญาจึงยิ่งกลายเป็นเสมือนกรงขังความแตกต่างที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ ภายหลังจากที่ซูฮาร์โตเริ่มเสื่อมอำนาจลงนับแต่ปี 1998 เป็นต้นมา ควบคู่กับวิกฤติทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นในอินโดนีเซีย มีผลให้เกิดการกล่าวคนจีนอินโดนีเซียในฐานะที่เป็นต้นตอแห่งความล้มเหลว รวมไปถึงการประณามว่าคนจีนอินโดนีเซียเป็นเสมือนศัตรูของอิสลาม (enemies of Islam) ที่ไม่ต้องการให้ประชากรส่วนใหญ่ที่เป็นมุสลิมมีความเข้มแข็งขึ้นมา คนจีนอินโดนีเซียในช่วงเวลานั้นยังถูกเปรียบเทียบต่าง ๆ นานา อาทิเช่น ยิว ซีไอเอ และวาติกัน และบรรดาหนูที่กำลังป้อนทำลายชาติ (Hefner, 2000a) ความแตกหักทางชาติพันธุ์และความรุนแรงทางศาสนาจึงเกิดขึ้นและแพร่ระบาดไปทั่วอินโดนีเซีย ดังกรณี การประกาศสงครามและการต่อต้านทางศาสนา (jihad) ของกลุ่มมุสลิม อนุรักษ์นิยม ที่มีต่อชาวคริสต์ในหมู่เกาะมาลุก (Hefner, 2000b)

นอกจากนี้ การปฏิรูปทางการเมืองที่เกิดขึ้นในยุคปลายอำนาจของซูฮาร์โตเองก็มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการผลักดันให้กลุ่มที่ไม่ใช่มุสลิมตกอยู่ในสถานะพลเมืองชั้นสอง กระแสสำนักแบบรากเหง้าดั้งเดิม (primordial) จึงถูกชูขึ้นในกลุ่มต่าง ๆ ที่ถูกกลืนรองสิทธิทางการเมืองหรือตกอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ บางกลุ่มมีการตั้งพรรคการเมืองหรือกลุ่มทางการเมืองขนาดเล็กขึ้นมา

เพื่อพิทักษ์สิทธิ์ ควบคู่ไปกับความขัดแย้งและความรุนแรงที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นต่าง ๆ จนกลายเป็นเรื่องระดับชาติ อาทิ กรณีฆาตกรรมนักเทคโนโลยีสลิมในชาวตะวันออก (Sulistyo, 2001) รวมไปถึงการลอบวางระเบิดโบสถ์คริสต์ 15 จุดพร้อมกันในคืนก่อนเทศกาลคริสต์มาส ในปี 2000 เป็นต้น

เฮฟเนอร์ (Hefner, 2001) ให้ความเห็นที่น่าสนใจว่า ปัญหาสำคัญของสภาวะพหุสังคมของอินโดนีเซียคือการแสดงออกถึงความแตกต่างทางศาสนาในพื้นที่สาธารณะ แต่เหตุใดความล้มเหลวของสภาวะพหุสังคมในอินโดนีเซียจึงเกิดขึ้นและนำไปสู่ความรุนแรงบ่อยครั้ง ทั้งที่ การแสดงออกในพื้นที่สาธารณะคือหัวใจสำคัญของประชาธิปไตย เฮฟเนอร์ได้พิจารณาผ่านความคิดของตาริค โมดุด (Modood, 2000: 192) ว่าเป้าหมายของพหุวัฒนธรรมนิยมประชาธิปไตยไม่น่าจะอยู่ที่การขับเคลื่อนวาทกรรมหรือผู้กระทำการทางศาสนาให้ปรากฏอยู่ในพื้นที่สาธารณะ แต่เป็นการรวมกลุ่มคนชายขอบ กลุ่มชนที่เสียเปรียบ และชุมชนทางศาสนาไว้ในพื้นที่สาธารณะมากกว่า

สรุป: จากพหุนิยมอาณานิคมสู่พหุวัฒนธรรมนิยมหลังอาณานิคม

ภาพความเคลื่อนไหวแบบย้อนแย้งในกรณีมาเลเซียและอินโดนีเซียมีพื้นฐานร่วมกันคือ การจัดการกับความหลากหลายกรณีมาเลย์และอินโดนีเซียผ่านความคิดเรื่องเชื้อชาติเป็นสำคัญ มรดกจากอาณานิคมนี้มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการกำหนดความเคลื่อนไหวในเชิงนโยบายและเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมร่วมสมัยในปัจจุบัน แน่นนอน ในรอบห้าปีที่ผ่านมามาเลเซียได้ชูแนวทาง “มาเลเซียหนึ่งเดียว” หรือ “Satu Malay” ในความหมายของการอยู่ร่วมกันท่ามกลางความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์อย่างเท่าเทียมภายในรัฐเดียวกัน ทว่า แนวทางดังกล่าวก็ล้วนวางบนฐานของชาติพันธุ์ที่ถูกตรึงไว้กับค่านิยมเชื้อชาติ ขณะเดียวกัน ก็เป็นแนวทางที่เน้นประชาคมพันธุ์ภาพชีวิตในอุดมคติ มิได้แตะต้องปัญหาของความเหลื่อมล้ำและความสัมพันธ์เชิงอำนาจ²⁰ เมื่อมองไปที่อินโดนีเซีย ความเคลื่อนไหวเรื่องพหุวัฒนธรรมในพื้นที่สาธารณะก็เกิดขึ้นควบคู่ไปกับการย้อนกลับไปตีความหลัก

ศาสนาใหม่ให้สอดคล้องกับแนวความคิดเรื่องสิทธิสมัยใหม่มากขึ้น (Willford and Kenneth, 2005) ดินแดนแถบคาบสมุทรแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หรือโลกมาเลย์จึงเป็นเสมือนเวทีสำคัญในการถกเถียงเรื่องการพยายามจัดการกับความหลากหลาย

การพยายามจัดการกับความหลากหลายคือส่วนหนึ่งของมโนทัศน์พหุวัฒนธรรมเชิงบรรทัดฐาน (normative multiculturalism) ในกรณีนี้คือพหุวัฒนธรรมนิยมโดยรัฐ (State multiculturalism) ซึ่งไม่ต่างกับการพยายามจัดระเบียบความแตกต่างเพื่อเสริมสร้างความมั่นคงให้กับรัฐ โดยมีได้เปิดพื้นที่ให้กับมุมมองจากกลุ่มชาติพันธุ์ แนวทางจัดการอื่นๆ และปัญหาที่เกิดขึ้นจากรัฐชาติที่ยังคงดำเนินการกระบวนกรผสมกลมกลืนอย่างต่อเนื่อง แนวโน้มการเปิดเสรีให้กับความหลากหลายนี้มีความเป็นไปได้สูงมากในทางวาทกรรม หากแต่มีกลิ่นเหลวในแนวทางปฏิบัติ เนื่องจากหลีกเลี่ยงการเอ่ยถึงปัญหาของการกีดกันและความไม่เท่าเทียม (Gunew, 2001) ปัญหาของความหลากหลายในลักษณะนี้เปรียบได้กับ “การครอบงำเชิงเชื้อชาติ” (racial hegemony) (Omi and Winant, 1994) ในความหมายของการบ่มเพาะให้เกิดการเรียนรู้ถึงความหลากหลายในสังคมผ่านกลุ่มวัฒนธรรมหลัก ความหลากหลายในความหมายนี้จึงปรากฏอยู่ราวกับเป็นเรื่องธรรมดา ชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ จะรู้สึกว่ามีพื้นที่ท่ามกลางความหลากหลายดังกล่าวโดยไม่ทันตั้งคำถามว่าเป็นตกอยู่ภายใต้กรอบกติกาที่ดำเนินโดยกลุ่มวัฒนธรรมหลัก

ปัญหาของความหลากหลายที่เกิดขึ้นในสังคมหลังอาณานิคมจึงไม่อาจใช้ตัวแบบจากพหุวัฒนธรรมนิยมเสรี (liberal multiculturalism) ได้อย่างตรงไปตรงมานัก โดยเฉพาะการพูดถึงสิทธิทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มคนอพยพ และกลุ่มคนชายขอบอื่นๆ เนื่องจากความหลากหลายที่ดำรงอยู่ก่อนหรือความหลากหลายจากภายในคือสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและเป็นพื้นฐานของปัญหาควบคู่ไปกับการตัวขึ้นมาของรัฐหลังอาณานิคม

หากเราย้อนกลับมาพิจารณาในประเด็นเรื่องการเมืองแห่งการระลึกรู้ (the politics of recognition) ของเทย์เลอร์ การยอมรับความแตกต่างมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องข้ามผ่านความอดทนอดกลั้น (tolerance) ในเชิงปัจเจกบุคคล และการเอาตัวรอดทางวัฒนธรรม (cultural survival) ไปสู่การยอมรับความแตกต่างในพื้นที่สาธารณะ โดยเฉพาะการมีคุณค่าอย่างทัดเทียมกัน ในแง่หนึ่ง ในพื้นที่สาธารณะจึงไม่ควรมีการนำเอาระเบียบหรือกฎเกณฑ์ของชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่งเป็นศูนย์กลาง (nonethnocentric manner) เทย์เลอร์เสนอไว้อย่างน่าสนใจว่า ในพื้นที่สาธารณะควรมีการ “หลอมละลายขอบฟ้า” (fusion of horizons) ทางชาติพันธุ์หรือความแตกต่างของระบบคุณค่า (Taylor, 1994: 67) ลักษณะเช่นนี้คือส่วนหนึ่งการสร้าง “เงื่อนไขของการทำให้เกิดความเป็นไปได้” (condition of possibility) ในการสร้างพหุวัฒนธรรมนิยมขึ้นมา

การหลอมละลายขอบฟ้าแห่งความแตกต่างเชิงคุณค่ามีความจำเป็นยิ่งในสังคมหลังอาณานิคม เนื่องจากกระบวนการสร้างเชื้อชาติของอาณานิคมได้กลายเป็นส่วนในการสร้างขอบฟ้าของความหลากหลายทางเชื้อชาติจนมีอาจยอมรับในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมอื่นๆ ได้ การนำเอาความหลากหลายอันเป็นมรดกตกทอดจากอาณานิคมเข้ามาในวิถีดคิดในเชิงพหุวัฒนธรรมนิยมจึงเป็นส่วนหนึ่งของสร้าง “ความอันตรายว่าด้วยความรุนแรงทางชาติพันธุ์” (the danger of ethnic violence) รวมไปถึงความหวาดกลัวที่เกิดขึ้นในสังคมพหุวัฒนธรรมเสียเอง (Levy, 2000: 38-39)

ในทิศทางที่กลับกัน ปัญหาเกี่ยวกับพลเมืองทางวัฒนธรรมก็มักเกิดขึ้นในสังคมพหุวัฒนธรรมนิยมเช่นกัน โรซัลโด (Rosaldo, 2003) เสนอผ่านงานศึกษาในแถบคาบสมุทรของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ว่า ควรเป็นการมอบทางเลือกในการตัดสินใจต่อการเป็นสมาชิกทางวัฒนธรรมของปัจเจกบุคคล เพราะแทบทุกคนล้วนเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมต่างๆ ที่ผสม ปะปนกันไปตลอดช่วงประวัติศาสตร์ ปัจเจกบุคคลจึงมีสิทธิที่จะเลือกว่าตนเป็นอัตลักษณ์ซึ่งบ่งชี้ถึงความเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมอะไรและอย่างไร ภายใต้บริบทของ

โลกาภิวัตน์ การเป็นพลเมืองของรัฐแม้จะมีความสำคัญ แต่แรงเ้าจากการเรียกร้องเรื่องสิทธิทางวัฒนธรรมและสิทธิทางการเมืองก็เป็นส่วนหนึ่งในการตั้งคำถามกับการเป็นพลเมืองของรัฐ การตัดสินใจที่จะเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมที่หลากหลายจึงเป็นทั้งการเพิกเฉยและนัยของการเปลี่ยนแปลงความหมายของการเป็นพลเมืองของรัฐอีกคำรบหนึ่ง

การพิจารณาพหุวัฒนธรรมนิยมในฐานะแนวคิดและการปฏิบัติจึงจำต้องมีความระมัดระวังและจำเป็นต้องย้อนกลับมาพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ของความหมายว่าด้วยความหลากหลายและวัฒนธรรม การนำเอาวาทกรรมสากลว่าด้วยพหุวัฒนธรรมนิยมมาใช้ในระดับท้องถิ่นแม้จะมีพลังในแง่ของวาทกรรมและสร้างแรงบันดาลใจต่อการเคลื่อนไหวเรื่องสิทธิ ทว่า ด้านหนึ่งก็เป็นการละเลยต่อปัญหาเรื่องความเสมอภาคและเท่าเทียมที่เกิดขึ้นในแต่ละท้องถิ่น พหุวัฒนธรรมนิยมในความหมายนี้จึงกลายเป็นแค่เพียงรังไหมที่ห่อหุ้มปัญหาของรัฐไว้มากมาย ความหลากหลายที่เกิดขึ้นในลักษณะเช่นนี้เอง เป็นสิ่งที่เรียกว่า “พหุวัฒนธรรมในเชิงเทศกาล” (multicultural festival) ที่รัฐมักจัดงานแสดงความหลากหลายผ่านประเพณี อาหาร และเครื่องแต่งกายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ โดยปราศจากนัยทางการเมือง ในทางกลับกันการจัดเทศกาลดังกล่าวก็จะเป็นส่วนหนึ่งของการครอบงำเชิงเชื้อชาติให้ดำเนินอยู่ต่อไปนั่นเอง

เชิงอรรถท้ายบท

- 1 ศูนย์ชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, โครงการวิจัยความขัดแย้งและพหุวัฒนธรรมนิยม ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการทำความเข้าใจปัญหาของพหุวัฒนธรรมนิยมในระดับมหภาคที่เกิดขึ้นในโลกมาเลย เพื่อเป็นการปูพื้นฐานสำหรับบทความต่อไปของผู้เขียน โดยเฉพาะการพิจารณาพหุวัฒนธรรมนิยมจากเบื้องล่างและศาสนาอิสลาม ผู้เขียนขอขอบคุณ ดร.ประสิทธิ์ ลิขิธา และ ดร.อรัญญา ศิริผล เป็นอย่างมากสำหรับการชักชวนเข้าร่วมเขียนบทความ หากบทความนี้มีข้อผิดพลาดอย่างไร ผู้เขียนก็ขอน้อมรับและจะนำไปแก้ไขในโอกาสต่อไป
- 2 ในทางรูปธรรม เราค้นพบว่า มีข้อถกเถียงมากมายทั้งแนวคิดและการปฏิบัติหลายที่ทั่วโลกเริ่มมีการตื่นตัวและปรับเปลี่ยนนโยบายภายในประเทศมากขึ้น ทั้งที่เกิดขึ้นจากการเคลื่อนไหวของชนกลุ่มต่าง ๆ และองค์กรนานาชาติอย่าง ยูเนสโกและองค์กรอื่น ๆ อีกมากในเรื่องสิทธิทางวัฒนธรรม ดังกรณี การใช้ประกาศใช้ภาษาฝรั่งเศสเป็นภาษาใช้งานและกึ่งทางการในเมืองควิเบก ประเทศแคนาดา การประกาศให้เมืองอาเจะ ประเทศอินโดนีเซีย เป็นเขตปกครองพิเศษโดยยึดหลักกฎหมายศาสนา รวมไปถึงการรณรงค์ให้มีการส่งคืนมรดกทางวัฒนธรรมที่เป็นวัตถุจากพิพิธภัณฑ์ต่าง ๆ กลับคืนสู่เจ้าของ ในสังคมไทย แนวความคิดพหุวัฒนธรรมยังมิได้มีการนำแนวความคิดเรื่องพหุวัฒนธรรม (multiculturalism) นิยมเข้ามาปรับใช้อย่างจริงจังเท่าไรนัก หากแต่มีการกล่าวถึง ประเด็นเรื่องพหุสังคม (plural society) และความหลากหลายทางวัฒนธรรม (cultural diversity) กันอย่างแพร่หลายนับตั้งแต่ปี 2530 เป็นต้นมา โดยเริ่มจากประเด็นทางการเมืองและสิ่งแวดล้อมมาสู่มิติทางวัฒนธรรมมากขึ้น ในแวดวงสังคมศาสตร์ปรากฏงานวิจัยและข้อค้นพบเกี่ยวกับความหลากหลายทางวัฒนธรรม และการจัดการทรัพยากรซึ่งมีมิติทางวัฒนธรรมและสิทธิทางจารีตประเพณีมากขึ้น ในช่วงเวลาเดียวกันก็ได้มีการเคลื่อนไหวต่าง ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์มากมาย อาทิ สัญชาติ การฟื้นฟูภาษาของตนเอง สิทธิทางการเมือง วัฒนธรรม รวมไปถึงความขัดแย้งที่เกิดขึ้นบนฐานของสิทธิและความไม่เป็นธรรม ดังกรณีรัฐไทยกับคนมลายูใน 3 สามจังหวัดภาคใต้ของไทย คำว่า “พหุวัฒนธรรมนิยม” จึงเริ่ม

เป็นที่รู้จักในเมืองไทยเมื่อไม่ถึงสิบปีที่ผ่านมา ผ่านการจัดเวทีสัมมนาในระดับชาติ 2 ครั้ง (เชียงใหม่กับกรุงเทพฯ) และการใช้คำขึ้นมาแทนที่คำว่า “พหุสังคม” และ “ความหลากหลายทางวัฒนธรรม” ซึ่งเป็นคำที่มีมาก่อนหน้าอย่างแพร่หลายในสังคมไทย

- 3 อันที่จริงแนวคิดในสายชุมชนนิยมได้ถูกจำแนกให้สอดคล้องกับประเด็นเรื่องพหุวัฒนธรรมและสามารถแบ่งออกเป็นหลายแนวทาง อาทิ ชุมชนนิยมแบบพหุนิยมสุดขั้ว (radical pluralism) ซึ่งเน้นเรื่องสิทธิของกลุ่ม สิทธิทางวัฒนธรรม ไปจนถึงการยอมรับในสิทธิส่วนตัว โดยเฉพาะเรื่องเพศ หรือชุมชนนิยมแบบเสรีนิยม (liberal communitarianism) ของ ชาลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) ที่มุ่งเน้นไปที่การเมืองของการระลึกรู้ในความแตกต่างทางวัฒนธรรมระหว่างเรากับคนอื่น
- 4 คิมลิกกา (Kymlicka, 1995) มีความเห็นว่ารูปแบบของความสัมพันธ์ดังกล่าวสามารถแบ่งออกเป็นสองลักษณะ คือ 1) เป็นปัญหาภายในรัฐ ซึ่งประกอบไปด้วยหลายเชื้อชาติมาแต่ต้น (multination) โดยเฉพาะในกลุ่มรัฐที่เรียกว่า “โลกใหม่” (new world) อาทิ สหรัฐอเมริกา แคนาดา และนิวซีแลนด์ เป็นต้น และ 2) เป็นปัญหาที่รัฐมีคนอพยพเข้ามาใหม่เป็นจำนวนมาก จนมีฐานะเป็นชนกลุ่มน้อยขึ้นมา ปัญหาทั้งสองนี้เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นทั่วไปและได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งทางเชื้อชาติและการเหยียดสีผิว ตลอดจนการกีดกันสิทธิและความไม่ยุติธรรมในรูปแบบต่าง ๆ จำนวนมาก ที่สำคัญ ปัญหาทั้งสองข้อนี้มีจุดร่วมที่คล้ายคลึงกันอย่างยิ่งนั่นคือ เป็นปัญหาที่ถือกำเนิดจากการก่อตัวของรัฐชาติสมัยใหม่บนพื้นฐานของแนวความคิด “หนึ่งพรมแดนการเมือง-หนึ่งวัฒนธรรม” (One Culture-One State) ตลอดจนทิศทางการเข้าสู่ระบบทุนนิยมหรือระบอบอุตสาหกรรมของโลกนั่นเอง
- 5 เทย์เลอร์ (Taylor, 1994) เริ่มต้นจากการตั้งคำถามที่น่าสนใจว่า อันที่จริงแล้วเสรีนิยมประชาธิปไตยมักเน้นที่ความเหมือนของประชาชนโดยละเลยความแตกต่างทางเชื้อชาติ ชนชั้น และเพศไป ปัญหาเรื่องการยอมรับในอัตลักษณ์จึงเกิดขึ้น ทว่า การให้ความเคารพอย่างเท่าเทียมในระบบเสรีนิยมประชาธิปไตยยังคงมีปัญหาว่าจะให้การยอมรับมนุษย์ในฐานะปัจเจกหรือฐานะกลุ่ม ความต้องการการยอมรับในความหมายนี้เป็นสิ่งที่ต้องเชื่อมโยงกันระหว่างการยอมรับ

(recognition) กับอัตลักษณ์ (identity) อัตลักษณ์หนึ่งซึ่งก่อรูปขึ้นมาจากวัฒนธรรมของตนจะเป็นที่ยอมรับของคนภายนอกหรือไม่ ดังนั้นการไม่ได้รับการยอมรับหรือการได้รับการยอมรับในสิ่งที่ขัดกับอัตลักษณ์ของตนเองจึงเป็นส่วนหนึ่งของการทำลายหรือลดคุณค่า ทั้งยังเป็นการกักขังและบิดเบือนการดำรงอยู่ของกลุ่มคนหนึ่ง ๆ

- 6 แนวทางของการตั้งคำถามเช่นนี้ จัดอยู่ในกลุ่มแนวคิดพหุนิยมแบบเสรีนิยม (Liberal Pluralism) ซึ่งเน้นว่าปัจเจกบุคคลเป็นพื้นฐานที่สำคัญที่สุด และเป็นผู้ที่กำหนดสิ่งต่าง ๆ ในชีวิตตนเองได้แน่นอน ถึงที่สุดแล้วนักคิดในกลุ่มนี้ยอมรับว่าสังคมคือความหลากหลายของกลุ่มองค์กรต่าง ๆ ทว่ากลุ่มเหล่านั้นจะต้องไม่มีสถานะหรืออำนาจพิเศษในการบงการหรือบังคับให้เข้าร่วม หากต้องเกิดจากความสมัครใจของบุคคลเพื่อมุ่งทำกิจกรรมเฉพาะอย่างเท่านั้น อย่างไรก็ตาม คิมลิกกา (Kymlicka, 1995) ในฐานะนักคิดสายชุมชนนิยมคนสำคัญเห็นว่าปัญหาที่กล่าวในช่วงต้นสภาวะความเป็นปัจเจกมิใช่สิ่งที่สามารถนำมาแก้ไขปัญหาได้ ปัจเจกทุกคนต้องได้รับการช่วยเหลือคุ้มครองผ่านชุมชนที่เกิดขึ้นจากสำนึกร่วมกันทางวัฒนธรรม ทั้งนี้ เขาได้เสนอแนวทางออกเป็นสามรูปแบบที่ประมวลจากความเคลื่อนไหวทางสังคมในลักษณะต่าง ๆ และส่งอิทธิต่อความเคลื่อนไหวทางสังคมในที่อื่น ๆ คือ 1) การรณรงค์ให้สิทธิในการปกครองตนเองในระดับต่าง ๆ อย่างเหมาะสม 2) การคุ้มครองสิทธิในความหลากหลายทางชาติพันธุ์ (polyethnic right) คือการเคารพสิทธิทางวัฒนธรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ และทำให้เขาเกิดความภาคภูมิใจ เพื่อการมีส่วนร่วมและโอกาสประสบความสำเร็จในทางเศรษฐกิจและการเมืองในสังคมใหญ่ และ 3) คือการให้คนกลุ่มต่าง ๆ มีสิทธิในการมีตัวแทนตามกลไกของระบบประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม
- 7 พื้นฐานความคิดของเกลเนอร์วางอยู่ในลักษณะที่เทียบเคียงพัฒนาการของสังคมก่อนรัฐชาติสมัยใหม่เป็นเสมือนสังคมเกษตรกรรมและการเข้าสู่ระบบทุนนิยมหรือระบบอุตสาหกรรมนั้นคือการกระโดดเข้าสู่ความเป็นรัฐสมัยใหม่
- 8 นอกไปจากนี้ ในสังคมเกษตรกรรม ยังเป็นสังคมที่มีรูปแบบทางการเมืองและการปกครองซึ่งเอื้อให้กับคนกลุ่มต่าง ๆ ดำรงอยู่ในฐานะพิเศษที่แตกต่างกันออกไปตามความเชี่ยวชาญของตน เพื่อแยกออกจากคนในปกครองอย่างชัดเจน เช่น หน้าที่ในการเก็บภาษี ที่ปรึกษาทางการทหาร ผู้เชี่ยวชาญด้านพิธีกรรม

เป็นต้น ทั้งนี้ เป็นเพราะตำแหน่งต่างๆ เหล่านี้ล้วนมีความสำคัญ หากใช้กลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมหรือชาติพันธุ์เดียวกัน อาจก่อให้เกิดการสะสมอำนาจจนสามารถทำลายผู้ปกครองเดิมได้ นอกไปจากนี้ เกเลนอร์ยังเห็นว่าในสังคมก่อนรัฐสมัยใหม่ เป็นสังคมที่ต้องการแรงงานจำนวนมากในการทำเกษตรกรรม ตลอดจนการเก็บส่วย อากร หรือบรรณาการต่างๆ ดังนั้น ความหลากหลายของกลุ่มคนและวัฒนธรรมภายในสังคมหนึ่งๆ จึงมีใช้ปัญหา หากแต่เป็นผลดีและยังสร้างความเข้มแข็งให้กับรัฐจารีตอีกด้วย

- 9 ฦานิวิ นำเสนอความคิดชุดนี้ผ่านงานเขียนของสจ๊วต ฮอลล์ เรื่อง ‘When Was “The Post-Colonial”? Thinking at the Limit. โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Hall (1996)
- 10 วิคเกอร์ส (Vickers, 2004) กล่าวว่าแม้งานของเฟอร์นิวัลจะได้รับการพูดถึงน้อยในช่วงหลังเมื่อเปรียบเทียบกับงานของเกียรตซ์ (Clifford Geertz) และงานของเอนเดอร์สัน (Benedict Anderson) กระนั้นงานของเขาก็ยังนำไปสู่การทำความเข้าใจประเด็นเรื่องการพัฒนาและความเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในบางแง่มุมการวิเคราะห์ของเขายังส่งผลต่อกลุ่มนายทุนในช่วงอาณานิคมทั้งในพม่าและอาณานิคมของพวกดัตช์
- 11 แต่อันที่จริงแล้ว ก่อนหน้านี้นักวิชาการหลายคนก็เข้าไปศึกษาความเป็นพหุในสังคมวัฒนธรรมต่างๆ แต่ใช้ชื่อเรียกที่แตกต่างกันออกไปเช่น “Composite Society” ของ แรดคลิฟฟ์ บราวน์ หรือ “Multiple Society” ของ แมนซ (Manning Nash) เป็นต้น นอกจากนี้ มโนทัศน์พหุสังคม (pluralism) ยังเป็นมโนทัศน์ที่ค่อนข้างมีปัญหาเพราะมีการนิยามแตกต่างกันหลากหลายและกำกวม แต่อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์นี้สามารถแบ่งออกมาได้เป็น 3 มโนทัศน์ ด้วยกันคือ กลุ่มทฤษฎีความเป็นพหุสายอังกฤษ (The English pluralist theories) กลุ่มทฤษฎีความเป็นพหุสายอเมริกัน และกลุ่มทฤษฎีความเป็นพหุสังคม (Theorists of the plural society) ซึ่งเราอาจกล่าวได้ว่า สองกลุ่มแรกถูกพัฒนามาโดยนักรัฐศาสตร์ ส่วนแนวคิดในกลุ่มที่สามนั้นมักจะพัฒนามาโดยนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
- 12 ในความเข้าใจของเฟอร์นิวัล “พหุสังคม” น่าจะเป็นสังคมที่ประกอบไปด้วย “กลุ่มคนสองกลุ่มขึ้นไปที่อยู่ใกล้กัน แต่แบ่งแยกออกจากกันภายใต้หน่วยทาง

การเมืองเดียวกัน” (Furnivall, 1945: 167) สังคมดังกล่าวปราศจากความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางอินทรีย์ (organic unity) เนื่องจากกลุ่มเชื้อชาติเกิดขึ้นจากการรวมตัวของปัจเจกบุคคล ภายในกลุ่มมีเจตนารมณ์ร่วมกันที่อ่อนแอ และสังคมโดยรวมก็ไม่มีเจตนารมณ์ร่วมกัน มีแต่ความเฉื่อยชา แม้แต่เรื่องที่มีความสำคัญ อย่างเช่นการป้องกันประเทศ (Furnivall, 1948: 308) ด้วยเหตุนี้เฟอร์นิวัลจึงให้ความสนใจกับการแตกตัวของสังคม (atomization of society) เป็นพิเศษ

- 13 รายละเอียดเกี่ยวกับข้อมูลชาติพันธุ์นิพนธ์ โปรดดูได้ในงานเขียนของรองศาสตราจารย์ ดร.นิติ ภาวครพันธุ์ในเล่มนี้ เรื่องชีวิตถิ่นลูกผสม ซึ่งเราต่างอ้างอิงงานกลุ่มนี้ขึ้นมาอย่างมิได้นัดหมายกัน
- 14 หากกล่าวตามตรงคงต้องยกเว้นการศึกษาทางชาติพันธุ์ในสายหลังอาณานิคมซึ่งปะทะกับปัญหาทางประวัติศาสตร์และเชื้อชาติมาอย่างต่อเนื่อง
- 15 ปัญหาในเรื่องนี้เกิดขึ้นจากทัศนะของอาณานิคมเองที่ยังตกอยู่ภายใต้แนวทฤษฎีวิวัฒนาการ และเป็นความสัมพันธ์เชิงอคติทางชาติพันธุ์ที่ดำรงอยู่ก่อนการเข้ามาของอาณานิคมแล้ว โดยเฉพาะกับกลุ่มคนมาเลย์และกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิม
- 16 แปลในความหมายที่ตรงตัวคือ บุตรหลานแห่งผืนดิน (son of the soil, children of the soil) หรือในภาษาอินโดนีเซียคือ pribumi ซึ่งในอินโดนีเซียเองก็มีความพยายามจะนำเสนอเรื่องนี้เช่นเดียวกัน หากไม่มีพลังในการเปลี่ยนแปลงดังจะกล่าวถึงในอันดับต่อไป
- 17 ข้อมูลภาคสนามจากการสัมภาษณ์แรงงานชาวทมิฬ ในมาเลเซีย โดยผู้เขียนในเขตรัฐเปอรักและซานเมืองกัวลาลัมเปอร์ ปี 2554
- 18 ข้อมูลภาคสนามจากการสัมภาษณ์นักกิจกรรมทางการเมืองและสิทธิในมาเลเซีย ปี 2554
- 19 ข้อมูลภาคสนามจากการสัมภาษณ์แรงงานชาติพันธุ์และผู้ประกอบการชาวสยามในกัวลาลัมเปอร์ ปี 2554
- 20 ข้อมูลภาคสนามจากการสัมภาษณ์แรงงานอินเดียในกัวลาลัมเปอร์และแรงงานสยามในกัลันตัน ปี 2544

บรรณานุกรม

- Alatas, Syed Hussein. 1977. *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. London, UK: Frank Cass.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, UK: Verso.
- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York, NY: Humanities Press.
- Embong, Abdul Rahman. 2001. "The Culture and Practice of Pluralism in Postcolonial Malaysia", in Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Furnivall, John Sydenham. 1948. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nation and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Go, Julian. 2004. "Racism" and Colonialism: Meanings of Difference and Ruling Practices in America's Pacific Empire'. *Qualitative Sociology* 27: 35-58.
- Goh, Daniel P. S. 2007. 'States of Ethnography: Colonialism, Resistance and Cultural Transcription in Malaya and the Philippines, 1890s-1930s.' *Comparative Studies in Society and History* 49: 109-42.
- Golomb, Louis. 1978. *Brokers of Morality: Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

- Gouda, Frances. 1995. *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies, 1900-1942*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Gunew, Sneja. 2001. "Postcolonialism and Multiculturalism: Between Race and Ethnicity" in Madelein Danova (ed.), *Essays in American Studies: Cross-cultural Perspectives*, pp: 85-106. Polis: Sofia Bulgaria.
- Gunew, Sneja. 2004. *Haunted Nations: The Colonial Dimensions of Multiculturalisms*. London, UK: Routledge.
- Hadiz Vedi R. 2001. "Mirroring the Past or Reflecting the Future?: Class and Religious Pluralism in Indonesian Labor", in Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hall, Stuart 1996. 'When Was "The Post-Colonial"? Thinking at the Limit', in Iain Chambers and Lidia (ed.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, pp. 242-60.
- Hefner, Robert W. 2000a. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hefner, Robert W. 2000b. "Muslim-Christian Violence and the Future of Indonesia", Paper presented at the First Annual Meeting of Asian Studies in Oslo, Norway, June 5.
- Hefner, Robert W. 2001. "Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia", in Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hirschman, Charles. 1987. "The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Census Classifications", *Journal of Asian Studies* 46: 555-82.

- Johnson, Irving Chan. 2008. "The Mobility of Stories and the Expansive Spaces of Kelantanese Thai Religiosity", in Michael J. Montesano and Patrick Jory (eds.), *Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on a Plural Peninsula*, pp. 304-326. Singapore: NUS Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1998. "Multicultural Citizenship", in Gershon Shafir (ed.), *The Citizenship Debates*, pp. 167-88. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- . 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will and Baogang He. 2005. *Multiculturalism in Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Cambridge: Harvard University Press.
- Levy, Jacob T. 2000. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- May, Stephen. 2002. "Multiculturalism", in David Theo Goldberg and John Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Milne, R. S. and Diane K. Mauzy. 1999. *Malaysian Politics under Mahathir*. London: Routledge.
- Modood, Tariq. 2000. "Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups", in Will Kymlicka and Wayne Norman (ed.), *Citizenship in Diverse Societies*, pp. 175-195. Oxford: Oxford University Press.

- Omi, Michael and Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States*. New York, NY: Routledge. (2nd edition).
- Parekh, Bhiku. 1991. "British Citizenship and Cultural Difference", in Geoff Andrews (ed.), *Citizenship*, pp. 183-204. London: Lawrence and Wishart.
- Pels, Peter and Oscar Salemink (eds.). 1999. *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Rosaldo, Renato. 2003. *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia: Nation and Belonging in the Hinterlands*. Berkeley: University of California Press.
- Rex, John. 1994. "The Second Project of Ethnicity: Transnational Migrant Communities and Ethnic Minorities in Modern Multicultural Societies", *Innovation* 7: 207-17.
- . 1997. "The Concept of a Multicultural Society", in Montserrat Guibernau and John Rex (ed.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, pp. 206-20. Cambridge, UK: Polity Press.
- . 2004. "Pluralism and Multiculturalism in Colonial and Post-colonial Society", in John Rex and Gurharpal Singh (eds.), *Governance in Multicultural Societies*, pp. 134-43. Aldershot, UK: Ashgate.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York, NY: Random House.
- Stoler, Ann Laura. 1989. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and Boundaries of Rule", *Comparative Studies in Society and History* 31(1): 122-141.
- Sulistiyo, Hermawan. 2001. "Green in Rainbow: Ethnoreligious Issues and the Indonesia Armed Forces", in Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Taylor, Charles 1994. "The Politics of Recognition", in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, pp. 25-73. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vickers, Adrian. 2004. "The Classics in Indonesian Studies: J.S. Furnivall's Netherlands India", Paper delivered at the 15th Biennial conference of the Asian Studies Association of Australia, in Canberra, 29 June-2 July 2004.
- Watson, C. W. 2000. *Multiculturalism*. Buckingham, UK: Open University Press.
- Willford, Andrew C. and Kenneth M. George (eds.). 2005. *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*. Ithaca. NY: Cornell Southeast Asia Program.
- Winzeler, Robert L. 1985. *Ethnic Relations in Kelantan: A Study of the Chinese and Thai as Ethnic Minorities in a Malay State*. Singapore: Oxford University Press.