การสัมมนาระดับชาติ

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ร่วมกับ
โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

พุธที่ 25 - พฤหัสบดีที่ 26 มิถุนายน 2546
ณ ห้องประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

PDG 461 0011

กำหนดการสัมมนาระดับชาติเรื่อง

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ร่วมกับ

โครงการเอเชีย – ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

พุธที่ 25 – พฤหัสบดีที่ 26 มิถุนายน 2546

ณ ห้อง ประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ (ตึกอักษรศาสตร์ 1 เดิม)

พุธที่ 25 มิถุนายน 2546

8.00-8.45 น.	ลงทะเบียน
8.45-9.00 น.	พิธีเปิดการสัมมนา ผู้อำนวยการศูนย์วรรณคดีศึกษา (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร) กล่าวรายงาน รองอธิการบดีด้านวิชาการ (รองศาสตราจารย์ ทันตแพทย์ ดร. จีรศักดิ์ นพคุณ) กล่าวเปิดการประชุม ผู้อำนวยการสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (ศาสตราจารย์ ดร. ปิยะวัต บุญ-หลง) กล่าวถึงนโยบายของสกว.
9.00-10.00 น.	**แนวคิดโพสต์โคโลเนียลในวงการมนุษยศาสตร์** **วิทยากร:** ดร.ธีระ นุชเปี่ยม
10.00-10.15 น.	พักรับประทานอาหารว่าง
10.15-11.00 น.	**ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียล: ความเป็นมา ลักษณะเด่นและแนวโน้ม** **วิทยากร:** ดร. ตรีศิลป์ บุญขจร
11.00-12.00 น.	**ก่อนจะถึงแนวคิดหลังอาณานิคม: การถอนรากอาณานิคม และการสร้างอัตลักษณ์ในงานของฟรานทซ์ ฟานง** **วิทยากร:** อาจารย์ถนอมนวล หิรัญเทพ
12.00-13.00 น.	พักรับประทานอาหารกลางวัน
13.00-13.45 น.	**วิพากษ์ *Orientalism* ของเอ็ดเวิร์ด ซาอิด** **วิทยากร:** ดร.ไชยันต์ รัชชกูล
13.45-14.00 น.	พักรับประทานอาหารว่าง
14.00-14.45 น.	Feminine Postcoloniality and Resistance: Asian American and Afro – Caribbean Women's Fiction **วิทยากร:** ดร.ชลาธิป วสุวัต
14.45-15.30 น.	**จากผิวขาวสู่ผิวดำ : ตัวตนและความหมายของอะบอริจินใน My Place ของ Sally Morgan** **วิทยากร:** ดร.ชุติมา ประกาศวุฒิสาร
15.30-16.15	**ถิ่นฐานกับอัตลักษณ์ของชาวอะบอริจิน: พิจารณาจากเรื่องสั้นออสเตรเรีย** **วิทยากร:** รองศาตราจารย์ อิราวดี ไตลังคะ

พิธีกรภาคเช้า : อาจารย์อารียา หุตินทะ **พิธีกรภาคบ่าย** : อาจารย์เสาวณิต จุลวงศ์

พฤหัสบดีที่ 26 มิถุนายน 2546

9.00-10.00 น.	Myanmar Postcolonial Literature **วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลของเมียนมาร์(1)** **วิทยากร:** U Thaw Kaung
10.00-10.15 น.	พักรับประทานอาหารว่าง
10.15-11.15 น.	**วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลของเมียนมาร์** (2) **วิทยากร:** U Khin Aye หัวหน้าภาควิชาวรรณคดีเมียนมาร์ มหาวิทยาลัยย่างกุ้ง
11.15-12.00 น.	**วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลกับมิติทางจิตวิญญาน** **วิทยากร:** ดร.ดารินทร์ ประดิษฐทัศนีย์
12.00-13.00 น.	พักรับประทานอาหารกลางวัน
1300-14.00 น.	**ความเป็นชาติ / ความเป็นหญิง : เสียงสะท้อนยุคหลังอาณานิคม** **ของฟิลิปปินส์จากนวนิยายเรื่อง** State of War **ของ** Ninotchlea Rosca **วิทยากร:** ดร.คารินา โชติรวี
14.00-14.15 น.	พักรับประทานอาหารว่าง
14.15-15.15 น.	**วรรณกรรมยุคหลังอาณานิคมของเวียดนาม** **วิทยากร** : รองศาสตราจารย์พรเพ็ญ ฮั่นตระกูล
15.15-16.00 น.	**แนวโน้มวรรณกรรมยุคหลังอาณานิคมของอัฟริกา** **วิทยากร** : อาจารย์ศิริวิจิตร รวมศิลป์
16.00-16.30 น.	สรุปการสัมมนา: ผู้อำนวยการศูนย์วรรณคดีศึกษา (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร) พิธีปิดการสัมมนา: ผู้อำนวยการโครงการเอเชีย – ยุโรปศึกษา (ดร. ธีระ นุชเปี่ยม)

พิธีกรภาคเช้า : อาจารย์ถนอมนวล หิรัญเทพ **พิธีกรภาคบ่าย** : อาจารย์เดือนเต็ม กฤษดาธานนท์

คณะผู้ดำเนินงานจัดสัมมนา

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ตรีศิลป์	บุญขจร	ประธาน
อาจารย์ ดร.ดารินทร์	ประดิษฐทัศนีย์	เลขานุการ
วันทนา	กิติพรพิศาล	ผู้ช่วยเลขานุการ
อาจารย์ ดร. วรุณี	อุดมศิลป	กรรมการ
สุนิสา	ศรีเจริญ	
วลัยลักษณ์	ตั้งตรงจิตปัญญา	

นิสิตปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรรคดีเปรียบเทียบ

อิราวดี	ไตลังคะ
พรวิภา	วัฒรัชนากูล
คืน เฮ ชิน	
ศิริพร	ศรีวรกานต์
ธงรบ	รื่นบันเทิง
เสาวณิต	จุลวงศ์
ทวีศักดิ์	ปิ่นทอง
น้ำทิพย์	เมธเศรษฐ
พรธาดา	สุวัธนวนิช
อัมพร	เสงี่ยมวิบูล
เดือนเต็ม	กฤษดาธานนท์
ถนอมนวล	หิรัญเทพ
บัวริน	วังคีรี
วิมลมาศ	ปฤชากุล

นิสิตปริญญามหาบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ

ปัฐมาวดี	บริสุทธิ์
นารีมา	แสงวิมาน
พิสินี	ฐิตะวิริยะ
อัญชลี	ไมตรี
จิราภรณ์	อัจฉริยะประสิทธิ์
นัยนา	ครุฑเมือง
นุสรัต	รยะสวัสดิ์
วิศิษย์	ปิ่นทองวิชัยกุล
พัณณิดา	ภูมิวัฒน์
ไพโรจน์	นุชพะเนียด
รุ้งตะวัน	อ่วมอินทร์
จารุรัตน์	เทศวินัย

การสัมมนาระดับชาติ

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ร่วมกับ
โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ความคิดหลังอาณานิคมกับมนุษยศาสตร์

ดร.ธีระ นุชเปี่ยม
ผู้อำนวยโครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ห้องประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

** เอกสารฉบับนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง โปรดอย่านำไปอ้างอิง **

ความคิดหลังอาณานิคมกับมนุษยศาสตร์

ธีระ นุชเปี่ยม

ประสบการณ์ของการอยู่ภายใต้อิทธิพลลัทธิอาณานิคม (colonialism) ซึ่งรวมไปถึงกรณีของชาติน้อกดินแดนตะวันตกที่มิได้ตกเป็นเมืองขึ้นของมหาอำนาจตะวันตกโดยตรง ได้สร้างผลกระทบทั้งทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และจิตวิทยา ลัทธิอาณานิคมมิได้นำมาแต่เพียงการสูญเสียอิสรภาพทางการเมือง หรืออย่างน้อยที่สุดสูญเสียความเป็นตัวของตัวเองอย่างสำคัญเท่านั้น แต่ยังมีผลในการสร้าง หรือตอกย้ำ ความไม่เท่าเทียมและ "ความแตกต่าง" (difference) ระหว่างตะวันตกและดินแดนที่มิใช่ตะวันตกด้วย โดยเฉพาะความแตกต่างในแง่ของความรู้สึกว่าด้อยกว่าตะวันตก แม้กระทั่งชาติที่ไม่เคยเป็น "เมืองขึ้น" ตะวันตกอย่างไทย ก็ต้องยอมรับความแตกต่างในลักษณะนั้น ("ศิวิไลซ์"/"ไม่ศิวิไลซ์") ซึ่งมีผลอย่างสำคัญต่อการพยายามปรับตัวเองให้เป็น "สมัยใหม่" (modernisation) หรือเป็น "ตะวันตก" (Westernisation) ในเวลาต่อมา

การสลายตัวของลัทธิอาณานิคม มิได้หมายถึงการสิ้นสุดการกดขี่และครอบงำ สภาวะเช่นนี้ยังคงดำรงอยู่ โดยเฉพาะในรูปแบบที่ซับซ้อนละเอียดอ่อนมากขึ้น การเหยียดหยามทางเชื้อชาติ (racism) ปัญหาอัตลักษณ์ (identity) และตัวตน (self) การพลัดถิ่น (displacement) และมรดกของช่วงสมัยอาณานิคมอีกหลากหลาย เป็นสิ่งท้าทายที่เรามิอาจปฏิเสธได้ของโลกยุคหลังอาณานิคม นี่มิใช่สิ่งท้าทายเฉพาะต่อชาติที่เคยอยู่ภายใต้ลัทธิอาณานิคม (ซึ่งรวมไปถึงดินแดนที่คนผิวขาวเข้าไปตั้งรกราก เช่น ออสเตรเลียและแคนาดา) ปรากฏการณ์ของคนพลัดถิ่น (diasporas) หรือการผสมผสานทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม (hybridity) ในดินแดนที่เป็นศูนย์กลางจักรวรรดิเดิม บ่งบอกถึงความเปลี่ยนแปลงในโลกหลังอาณานิคมที่ชาติตะวันตกต้องเผชิญเช่นกัน และที่สำคัญเป็นการเปลี่ยนแปลงที่ทำให้การแบ่งแยกระหว่างตะวันตกและดินแดนหรือวัฒนธรรมที่มิใช่ตะวันตกมีความหมายน้อยลงทุกที ความคิดหลังอาณานิคม (post-colonialism) ได้รับอิทธิพลจากทั้งประสบการณ์ของการอยู่ภายใต้ลัทธิอาณานิคมและการเผชิญกับสภาวะหลังอาณานิคมเหล่านี้

ความคิดหลังอาณานิคมปรากฏในหลายลักษณะด้วยกัน การแสวงหาและยืนยันความมีลักษณะเฉพาะของตนเอง เช่น การหวนกลับไปประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของตนเองก่อนการเข้ามาของลัทธิอาณานิคม หรือการกำหนดลักษณะเด่นทางวัฒนธรรมของตนขึ้นมา เช่น "Black cultures" ซึ่งระบอบอาณานิคมต้องการจะปฏิเสธหรือปิดกั้นการแสดงออก ถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของความคิดในแนวทางนี้ นอกจากนั้น การทำความเข้าใจหรือวิพากษ์แบบแผนทางความคิดของตะวันตกที่เป็นรากฐานทางอำนาจสำคัญในการครอบครองและครอบงำดินแดนอาณานิคม (และดินแดนที่อยู่ภายใต้อิทธิพลรูปแบบอื่นของลัทธิอาณานิคม) ก็นับเป็นส่วนสำคัญในความเคลื่อนไหวทางความคิดหลังอาณานิคม และท้ายที่สุด ลักษณะและวิธีการนำเสนอความคิดและการแสดงออกซึ่ง "ความเป็นหลังอาณานิคม" (post-coloniality) โดยเฉพาะในลักษณะ

ของกลยุทธ์ทางภาษาและวรรณกรรม ถือได้ว่าเป็นรูปแบบที่โดดเด่นที่สุดของความคิดหลังอาณานิคมในปัจจุบัน

การนำเสนอหรือแสดงออกเหล่านี้ มิควรจะถือเป็นเพียง "วาทกรรมโต้กลับ" (counter-discourse) วาทกรรมอาณานิคม (colonial discourse) ที่เคยเป็นเครื่องมือสำคัญของการกดขี่และครอบงำโดยตะวันตก และยิ่งมิควรกำหนดว่า จะต้องมาแทนที่แบบแผนทางความคิดเดิมที่กล่าวนั้น การหักล้าง เช่น ในรูปแบบของวรรณกรรมโต้กลับวรรณกรรมกระแสหลัก ซึ่งเป็นการนำเอาวรรณกรรมเอกของตะวันตกมาเขียนใหม่ นับเป็นการสร้างสรรค์จากการดัดแปลงและผสมผสานทั้งในด้านภาษาและอื่นๆ ที่ก่อให้เกิด*ความหลากหลาย*ทั้งแบบแผนทางความคิดและรูปแบบการแสดงออก ความคิดหลังอาณานิคมจึงมิได้มีความหมายเพียงการต่อต้านการกดขี่และครอบงำที่ยังหลงเหลือและปรากฏอยู่หลังจากที่ระบอบอาณานิคมได้สลายตัวไปแล้ว การต่อต้านเช่นนั้นความจริงเกิดขึ้นมาพร้อมๆ กับลัทธิอาณานิคมนั่นเอง และก็คงจะต้องมีอยู่ต่อไปตราบเท่าที่การกดขี่และครอบงำระหว่างมนุษย์ด้วยกันเองยังคงดำรงอยู่

สาระสำคัญของความคิดหลังอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการแสวงหาหรือทำความเข้าใจสภาวะของผู้ที่เคยถูกปิดกั้นกดขี่ ถูกผลักดันไปอยู่ชายขอบ หรือต้องพลัดถิ่น มีนัยของทั้งการขยายขอบเขตเรื่องราวของมนุษยชาติ ให้ครอบคลุมบุคคลต่างๆ เหล่านี้ และการมีแบบแผนวิธีคิดที่หลากหลายขึ้น และจะไม่มีผลในแง่ของการกีดกันหรือปฏิเสธฝ่ายใด ความนัยเช่นนี้สอดคล้องกับความมุ่งหมายของ "มนุษยศาสตร์" (humanities) ที่ต้องการจะให้มีทั้งความเข้าใจและความเห็นอกเห็นใจระหว่างมนุษย์ทุกหมู่เหล่านั่นเอง

มักจะถือกันว่าผลงานที่เป็นหนังสือชื่อ *Orientalism* (1978) ของ Edward W Said เป็นต้นกำเนิดของ "หลังอาณานิคมศึกษา" (post-colonial studies)[1] อย่างไรก็ดี แม้ว่าหนังสือเล่มนี้จะมีอิทธิพลสำคัญในการสร้างกระแสวิพากษ์แบบแผนทางความคิดของตะวันตกเกี่ยวกับดินแดนบูรพาทิศในลักษณะที่เป็นตรงข้าม (ที่ด้อยกว่า) ตะวันตก แต่ความคิดหลังอาณานิคมนั้นมีมาก่อนหน้านั้นแล้ว

พัฒนาการของความคิดนี้ อาจจะถือว่าเริ่มมาจากงานในรูปแบบที่เรียกกันในภายหลังว่า "ตัวบทหลังอาณานิคม" (post-colonial texts) ซึ่งมีปรากฏตั้งแต่ช่วงสมัยอาณานิคม[2] จากนั้นเรา

---

[1] Deepika Bahri, "Introduction to Post-colonial Studies" (1996/Last update: 28 March 2001) http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/Intro.html

[2] เราอาจนับตัวบทที่ผลิตขึ้นในดินแดนอาณานิคม ไม่ว่าจะโดยตัวแทนของจักรวรรดิ หรือโดยชาวพื้นเมืองก็ตาม ให้เป็น "ตัวบทหลังอาณานิคม" ยุคต้น ตัวบทเหล่านี้ผลิตขึ้นภายใต้การอุปถัมภ์หรือข้อจำกัดทางโครงสร้างทางความคิดและสถาบันของระบอบอาณานิคม ก่อนที่จะมีวรรณกรรม "อิสระ" ปรากฏขึ้นด้วยการหักล้างและต่อต้านข้อจำกัดทางอำนาจดังกล่าว Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, 2nd edition (London and New York: Routledge, 2002): 5-6

ก็จะพบประเด็นที่จะเป็นสาระทางความคิดที่สำคัญในความคิดหลังอาณานิคมในงานของนักคิดและนักเขียนอย่างเช่น Aimé Césaire ใน *Discourse on Colonialism*, Frantz Fanon ใน *Black Skin. White Masks* และ *The Wretched of the Earth* และ Amilcar Cabral ใน *Revolution in Guinea* และ *Return to the Source* หรือแม้กระทั่ง W E B Du Bois ชาวอเมริกันแอฟริกันผู้มีส่วนสำคัญในการผลักดันขบวนการความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันแห่งชาติแอฟริกันยุคใหม่ (modern pan-African movement) ซึ่งนักวิชาการบางคนถือว่าเป็นนักทฤษฎีหลังอาณานิคม "ต้นแบบ" (proto-postcolonial theorist) สำคัญคนหนึ่ง[3] ผลงานนักคิดและนักเขียนเหล่านี้ และคนอื่นๆ อีกจำนวนมาก โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษ 1950-1960 เป็นส่วนสำคัญในกระแสความคิดหลังอาณานิคม และเป็นต้นแบบให้กับนักคิด นักเขียน และนักวิชาการในช่วงสมัยต่อมา

สาระสำคัญในความคิดหลังอาณานิคมในยุคต้นอยู่ที่การแสวงหาตัวตนและลักษณะเฉพาะของตนเอง รูปแบบหนึ่งของการแสวงหาดังกล่าวนี้คือการรื้อฟื้นภาษาและวัฒนธรรมก่อนการเข้ามาของลัทธิอาณานิคม อินเดียและชาติในแอฟริกา ซึ่งมีภาษาของตนเองนอกเหนือไปจากภาษาที่รับมาจากมหาอำนาจอาณานิคม จะมีทางเลือกในการใช้ภาษาท้องถิ่นในการต่อต้านลัทธิอาณานิคม และการแสวงหาความเป็นตัวของตัวเอง นักเขียน เช่น E K Brathwaite จากหมู่เกาะเวสต์อินดีสและ Jemie and Madubuike Chinweizu จากไนจีเรียเห็นว่า การหวนกลับไปสู่รากเหง้าของแอฟริกามีความสำคัญยิ่งต่อการที่บ้านเกิดเมืองนอนของพวกเขาจะมีอัตลักษณ์ของตนเอง[4]

การยอมรับความสำคัญของภาษาในการสร้างอัตลักษณ์แห่งชาติ เป็นที่เข้าใจได้ ความคิดทางทฤษฎีเกี่ยวกับวัฒนธรรมแทบทุกแนวจะถือว่าภาษาคือหัวใจของการถกเถียงเกี่ยวกับทั้งอำนาจ อุดมการณ์ และประเด็นทางวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องอื่นๆ นอกจากนั้น ก็ยังมีทฤษฎีทางภาษาที่ถือว่าภาษาเป็นปัจจัยกำหนดทั้งอัตลักษณ์และวิถีการดำรงอยู่ของเราในโลก[5] การที่นักคิดและนักเขียนอย่างเช่น Chenweizu และกลุ่มของเขา ต้องการให้วรรณกรรมแอฟริกันใช้ภาษาของท้องถิ่นจึงมีความหมายยิ่งต่อการแสวงหาคุณลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรม (cultural

---

[3] Reiland Rabaka, "Deliberately Using the Word Colonial in a Much Broader Sense: W E B Du Bois's Concept of 'Semi-colonialism' as a Critique of and Contribution to Post-colonialism", *Jouvert: A Journal of Post-colonial Studies*, Vol 7 (2), Winter/Spring 2003: 2-3 (on-line journal)

[4] Ashcroft, Griffiths, and Tiffin, *The Empire Writes Back*: 28-29

[5] "Expressive theory" ของ Benjamin Lee Whorf ระบุไว้ดังนี้ "Particular languages embody distinctive ways of expressing the world, of defining what we are. That is, we not only speak in particular languages, but more fundamentally become the person we become because of the particular language community in which we grew up...language, above all else, shapes our distinctive ways of being in the world. Language, then, is the carrier of a people's identity, the vehicle of a certain way of seeing things, experiencing and feeling, determinant of particular outlooks on life". อ้างโดย Shina Afolayan, "The Question of Post-colonial Culture: Language, Ideology and Cultural Essentialism", *Jouvert: A Journal of Post-Colonial Studies*, Vol 7 (1), Autumn 2002: 4

essentialism) ที่บ่งบอกถึงอัตลักษณ์ความเป็นแอฟริกัน (African identity)[6] ยิ่งไปกว่านั้น ดังที่ Ngugi wa Thiong'o นักเขียนชาวเคนยา ได้บ่งบอกไว้ การใช้ภาษาของตนเองยังช่วยสร้างมุมมองที่จะปลดปล่อยให้เราเป็นอิสระ เป็นการทำให้เห็นตัวเราเองอย่างชัดเจนเมื่อต้องเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับคนอื่นๆ นั่นคือ โดยเฉพาะด้วยการสลายลัทธิอาณานิคมที่อยู่ในจิตใจของเรา ดังชื่อหนังสือที่เป็นผลงานของเขา คือ *Decolonising the Mind*[7]

ความสามารถในการสร้างอัตลักษณ์และตัวตนของคนในดินแดนอาณานิคม หรือที่เคยอยู่ภายใต้ระบอบปกครองอาณานิคม เกี่ยวข้องอย่างสำคัญกับการมีความรู้สึกร่วมของความเป็นชาติหรือการมีชุมชนร่วมกัน (shared community) สำหรับนักคิดและนักปฏิวัติ เช่น Fanon การแสวงหาสิ่งที่เขาเรียกว่า "วัฒนธรรมชาติ" (national culture) มีความนัยบ่งบอกถึงการดำรงอยู่ต่อไปของความเป็นชาติที่อาจต้องสูญสลายไปภายใต้อิทธิพลของวัฒนธรรมตะวันตก เขากล่าวย้ำเรื่องนี้ไว้ในหนังสือที่เป็นผลงานสำคัญ คือ *The Wretched of the Earth* (1961) ดังนี้

> ...การมุ่งมั่นแสวงวัฒนธรรมชาติที่เคยมีอยู่ก่อนยุคอาณานิคม มีเหตุผลที่ชอบธรรมอยู่ที่ความร้อนอกร้อนใจของบรรดาปัญญาชนพื้นเมือง ที่จะเลี่ยงพ้นจากวัฒนธรรมตะวันตก ที่ทำให้พวกเขามีโอกาสจะถูกกลืนไปได้ ด้วยเหตุที่พวกเขาตระหนักถึงการเสี่ยงต่อการสูญเสียชีวิตและหลุดพ้นไปจากประชาชนของพวกเขาเอง พวกเขา ซึ่งมีความหุนหันและความขุ่นเคืองอยู่ในใจ จึงมุ่งมั่นที่จะหวนกลับไปหาแหล่งหล่อเลี้ยงชีวิตประชาชนของเขาที่เก่าแก่ที่สุดและมีมาก่อนสมัยอาณานิคมมากที่สุด[8]

Fanon ยอมรับอันตรายจากลัทธิชาตินิยม (nationalism) ซึ่งมีปรากฏในลักษณะตั้งแต่การถือเอาเชื้อชาติและเผ่าพันธุ์ (race) มาเป็นชาติ (nation) หรือถือเอาชนเผ่า (tribe) มาเป็นรัฐ (state) ซึ่งก่อให้เกิดความร้าวฉานแทนที่จะสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายในชาติ ไปจน

---

[6] พวกเขากล่าวไว้ดังนี้ "African literature is an autonomous entity separate and apart from all other literatures. It has its own traditions, models and norms. Its constituency is separate and radically different from that of European or other literatures. And its historical and cultural imperatives impose upon it concerns and constraints quite different, sometimes altogether antithetical to the European. These facts hold true even for those portions of African literature which continue to be written in European languages". อ้างใน *ibid*: 3

[7] อ้างใน *ibid*: 4 Ngugi เปรียบเทียบไว้อย่างน่าฟังว่า "The bullet was the means of the physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation". ดังนั้น การปลดปล่อยจะต้องเริ่มที่จิตใจด้วย Ngugi wa Thiong'o, "The Language of African Literature" *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1981), in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin (eds), *The Post-colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1995): 287

[8] Frantz Fanon, "On National Culture" and "The Pitfalls of National Consciousness" *The Wretched of the Earth* (1961), in Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (eds), *The Post-colonial Reader*: 153-154

ถึงการที่ชนชั้นกฎุมพีในชาติอาศัยลัทธิชาตินิยมรักษาฐานะทางอำนาจของตนไว้[9] กระนั้นก็ตาม การต่อต้านลัทธิอาณานิคมจำเป็นต้องอาศัยการหวนกลับไปสู่รากฐานดั้งเดิมที่มีมาก่อนช่วงสมัยอาณานิคม โดยเฉพาะรากฐานที่ถูกบิดเบือนหรือทำลายไปโดยลัทธิอาณานิคม เพื่อนำมาเป็นแนวทางสำหรับการสร้างอนาคตของสังคมหลังอาณานิคม นั่นคือ Fanon เห็นว่า "การต่อสู้เพื่อวัฒนธรรมชาติ มีนัยในเบื้องแรกของการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยชาติ" ซึ่งจะเป็นการ "สร้างอนาคตและวางรากฐานให้แก่ความงอกงามที่ได้เริ่มผลิขึ้นมาแล้ว"[10]

อีกรูปแบบหนึ่งของการสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ คือการกำหนดให้ลักษณะทางเชื้อชาติเป็นลักษณะเฉพาะ แนวคิดแรกเริ่มในรูปแบบนี้คือ "Négritude" ที่เสนอโดย Aimé Césaire และ Leopold Sedar Senghor ตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 1920-1930 แม้ทุกวันนี้จะไม่ค่อยมีใครยอมรับแนวคิดนี้มากนัก แต่ก็ถือได้ว่าเป็นความพยายามสำคัญในการสร้างสำนึกของคนผิวดำ (Black consciousness) และในการยืนยันวัฒนธรรมคนผิวดำที่ระบอบอาณานิคมพยายามจะปิดกั้นและปฏิเสธ[11]

Fanon ก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่ได้แสวงหาอัตลักษณ์ความเป็นคนผิวดำ (Black identity) จากลักษณะทางเชื้อชาติดังกล่าว อย่างไรก็ดี การวิเคราะห์ของ Fanon ได้แสดงให้เห็นว่าลัทธิอาณานิคมได้สร้างแบบแผนวิธีคิด ที่ก่อให้เกิดความแปลกแยก (alienation) ในอัตลักษณ์ของตนเองในบรรดาผู้ที่มิใช่คนผิวขาวที่อยู่ภายใต้ระบอบอาณานิคม นั่นคือ แบบแผนความคิดดังกล่าวได้สร้างความรู้สึก "ด้อยกว่า" ตะวันตกขึ้นในบรรดาผู้ที่ถูกปกครองโดยคนผิวขาว

ในหนังสือ *Black Skin. White Masks* (1952) Fanon ชี้ให้เห็นสภาพความเป็นคนผิวดำที่เป็นน้ำหนักกดทับตัวเขาไว้ และที่สำคัญก็คือ "ฉันมิได้เป็นทาสของ 'ความคิด' ที่คนอื่นมีเกี่ยวกับตัวฉัน แต่เป็นทาสรูปลักษณ์ที่ปรากฏของฉันเอง" เพราะ "เมื่อฉันเริ่มจะยอมรับว่านิโกรเป็นสัญลักษณ์แห่งบาป ฉันก็พบว่าฉันเกลียดนิโกร แต่จากนั้นฉันก็รู้ตัวว่า ฉันเป็นนิโกร"[12] ในสภาพเช่นนี้ นั่นคือ "เมื่อเป็นไปไม่ได้ที่จะหลุดพ้นจากปมที่เกิดมากับตัวฉันดังกล่าวนี้ ฉันก็ตัดสินใจแน่วแน่ที่จะยืนยันความเป็นคนดำของฉัน"[13]

ข้อวิพากษ์สำคัญที่มีต่อความคิดในแนวทางของการแสวงหาคุณลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรม ก็คือคุณลักษณะเช่นนั้นมีหรือไม่ หรือจะสร้างขึ้นมาได้หรือไม่ สภาวะของประสบการณ์หลังอาณานิคมขัดต่อความคิดเช่นนี้โดยตรง กล่าวคือ ความหลากหลาย แม้ในบรรดาชาติที่เคยอยู่ภายใต้ระบอบอาณานิคมเอง และการผสมผสานด้านชาติพันธุ์และวัฒนธรรม มีผลในแง่ของการล้มล้าง มากกว่าจะเอื้อต่อการมีคุณลักษณะเฉพาะ หรือคุณลักษณะแท้ (authenticity)

---

[9] *Ibid*: 156-157

[10] *Ibid*: 154

[11] Ascroft, Griffiths, and Tiffin, *The Empire Writes Back*: 122-123

[12] Frantz Fanon, "The Fact of Blackness" *Black Skin. White Masks* (1952), in Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (eds), *The Post-colonial Studies Reader*: 325

[13] *Ibid*: 324

ใดๆ ความคิดว่าด้วยคุณลักษณะเช่นนี้ไม่อาจเป็นไปได้มากไปกว่าความคิดว่าด้วยการมี "ศูนย์กลาง" (centre) ที่เป็นแก่นแท้หรือหลักยึดทางความคิดและอำนาจ ในทำนองเดียวกัน หลังจากที่ได้ผ่านประสบการณ์แห่งช่วงสมัยอาณานิคมที่ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงสำคัญหลากหลาย การหวนกลับไปสู่รากเหง้าดั้งเดิมที่ "บริสุทธิ์" หรือ "แท้จริง" ย่อมเป็นไปไม่ได้อย่างแน่นอน[14]

การนำเอาลักษณะทางเชื้อชาติมาเป็นเครื่องกำหนดลักษณะเฉพาะในกรณีของความคิด "Négritude" และความเป็นคนผิวดำ ก็ถูกวิพากษ์ว่า สะท้อนความรู้สึกทางอารมณ์มากกว่าเหตุผล Fanon เองยอมรับว่าลักษณะเฉพาะแบบนั้นเป็นการสร้างขึ้นมาเอง โดยที่คนผิวดำภายใต้ระบอบอาณานิคมก็อาจจะถูกชักจูงให้ยอมใส่ "หน้ากากสีขาว" (white mask) ทางวัฒนธรรมและอภิสิทธิ์ของตะวันตก[15] ที่สำคัญคือ ความคิดเช่นนี้เป็นการเดินตามรอยแบบแผนวิธีคิดของตะวันตกโดยตรง นั่นคือ เป็นการกำหนดรูปลักษณ์ที่เป็นแบบฉบับ (stereotype) ขึ้นมาตามอคติของตะวันตกนั่นเอง ดังนั้น ความคิดนี้จึงล่อแหลมต่อการถูกผนวกเข้าไปในวิธีคิดที่การกำหนดคู่ตรงข้ามขึ้นมา (binary oppositions) หรือกลายเป็นกระบวนทัศน์ใหม่ที่เป็นสากล (new universal paradigm) ที่ยืนยันความเหนือกว่าของตะวันตกในที่สุด[16]

ประเด็นเหล่านี้ยังคงมีการวิพากษ์ถกเถียงกันต่อไป โดยเฉพาะในเรื่องของการถ่ายทอดหรือแสดงออกซึ่งความเป็น "หลังอาณานิคม" นั้น ยังมีข้อถกเถียงว่า ควรจะถ่ายทอดหรือแสดงออกด้วยภาษาท้องถิ่นหรือภาษาที่นำมาโดยมหาอำนาจอาณานิคม ภาษาของมหาอำนาจอาณานิคมจริงๆ แล้วเคลือบไว้ด้วยแบบแผนวิธีคิดที่จะปิดกั้นความเป็นตัวของตัวเองหรือไม่ และหากไม่มีทางเลือกอื่น นักคิดและนักเขียนหลังอาณานิคมจะมีทางออกในเรื่องนี้อย่างไร

ดังได้กล่าวแล้วว่า การวิเคราะห์ของ Fanon ได้ชี้ให้เห็นอย่างสำคัญถึงอิทธิพลของแบบแผนวิธีคิดของตะวันตกในการสร้างความรู้สึกด้อยกว่าและความแปลกแยกในตนเองของผู้ที่อยู่ภายใต้ระบอบอาณานิคม ลักษณะสำคัญของวิธีคิดเช่นนี้ อยู่ที่การสร้างภาพแทนความเป็นจริง (representation) ที่มาจากการกำหนดความแตกต่างอย่างตายตัว โดยเฉพาะด้วยการอาศัยภาพเปรียบเทียบที่เป็นตรงกันข้าม (Manichean allegory) เช่น ระหว่างขาวกับดำ การสร้างภาพแทนความเป็นจริงในลักษณะนี้นำไปสู่การกำหนดรูปลักษณ์ที่ตรงข้ามกันระหว่างตะวันตกและที่ไม่ใช่ตะวันตก

ผู้ที่มีบทบาทสำคัญในเวลาต่อมาในการวิพากษ์แบบแผนวิธีคิดของตะวันตกในการสร้างภาพของตะวันออก คือ Edward Said ในหนังสือ *Orientalism* เขาได้ชี้ให้เห็นว่า ภาพดินแดนบูรพาทิศที่ตะวันตกสร้างขึ้นนั้นแฝงไว้ด้วยอคติทางอุดมการณ์ของลัทธิอาณานิคม ซึ่งมีนัยทั้งในแง่ของการสร้างภาพลักษณ์ดินแดนตะวันออกเพื่อการบริโภคในโลกตะวันตก (รวมทั้งเพื่อเป็นแบบอย่างในการศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับตะวันออก) และการสนับสนุนอำนาจครอบงำของตะวัน

---

[14] Ashcroft, Griffiths, and Tiffin, *The Empire Writes Back*: 40-41

[15] *Ibid*: 123

[16] *Ibid*: 20-21

ตกเหนือดินแดนนี้ กล่าวคือ "บูรพาคดีนิยม" ได้กลายมาเป็นเครื่องมือในทางวัฒนธรรมและญาณวิทยาที่ตะวันตกใช้ในการครอบครองและครอบงำดินแดนอื่น

Said กล่าวถึงความหมายของบูรพาคดีนิยมใน 3 ลักษณะด้วยกัน "ความหมายที่ยอมรับกันง่ายที่สุดสำหรับบูรพาคดีนิยม เป็นความหมายในทางวิชาการ" โดยนัยนี้ "ใครก็ตามที่สอน เขียนเรื่องเกี่ยวกับ หรือทำวิจัยด้านบูรพาทิศ...ไม่ว่าจะในแง่หนึ่งแง่ใดโดยเฉพาะ หรือในด้านทั่วๆ ไปของดินแดนนี้ ล้วนแล้วแต่เป็นนักบูรพาคดีนิยม และสิ่งที่บุคคลนั้นๆ กระทำก็คือ บูรพาคดีนิยม" Said ได้ขยายความต่อไปว่า ในความหมายที่กว้างออกไปนั้น "บูรพาคดีนิยมเป็นแบบแผนทางความคิดที่มีพื้นฐานอยู่ที่ความแตกต่างทั้งในเชิงภววิทยา (ontological) และญาณวิทยา (epistemological) ระหว่าง 'บูรพาทิศ' และ...'ตะวันตก' ทำให้นักคิด นักเขียน จำนวนมาก ซึ่งรวมทั้งกวี นักเขียนนวนิยาย นักปรัชญา นักทฤษฎีการเมือง นักเศรษฐศาสตร์ และผู้บริหารในระบอบจักรวรรดินิยม ยอมรับความแตกต่างพื้นฐานระหว่างตะวันออกและตะวันตก..." เพื่อเป็นจุดเริ่มต้นในการกำหนดความคิดความเข้าใจและการดำเนินงานเกี่ยวกับบูรพาทิศต่อไป ซึ่งเป็นความหมายที่สามของความคิดนี้ นั่นคือ บูรพาคดีนิยม "ในแง่ที่เป็นสถาบันสำหรับการดำเนินงานเกี่ยวกับบูรพาทิศ" โดยที่ในความหมายนี้ "บูรพาคดีนิยมเป็นแบบแผนของตะวันตกเพื่อการครอบงำ ปรับเปลี่ยนโครงสร้าง และมีอำนาจเหนือบูรพาทิศ"[17] นั่นเอง

ในความเห็นของ Said ความรู้เกี่ยวกับบูรพาทิศเป็นสิ่งที่ตะวันตก "สร้าง" ขึ้น กล่าวคือ มิได้มีความสอดคล้องตรงกันระหว่างวาทกรรมบูรพาคดีนิยมและ "ความเป็นจริง" ที่วาทกรรมนี้อ้างว่าเป็นภาพสะท้อน ตามความคิดดังกล่าวนี้ ซึ่ง Said ได้รับอิทธิพลอย่างสำคัญมาจากความคิดหลังโครงสร้างนิยม (post-structuralism) โดยเฉพาะของ Michel Foucault เราไม่อาจมีภาพแทนความเป็นจริงใดๆ ได้ ความรู้หรือข้ออ้างว่าด้วยความเป็นจริง เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดขึ้นตามความมุ่งหมายทางอำนาจและอุดมการณ์ของผู้ผลิตความรู้ดังกล่าว ชาวยุโรปที่ได้เข้าไปปรากฏและมีอำนาจเหนือดินแดนบูรพาทิศ เพียงแต่สร้างสิ่งที่เรียกว่า "บูรพาทิศ" ขึ้นเพื่อเป็นทั้งสิ่งที่จะศึกษาค้นคว้า หรือต้องการรับรู้เรื่องราวของดินแดนนี้ในยุโรป

> คุณค่า ประสิทธิภาพ ความหนักแน่น ความจริงที่ปรากฏแก่สายตาของข้อเขียนใดๆ เกี่ยวกับบูรพาทิศ แทบมิได้อาศัย และไม่อาจอาศัย ความเป็นจริงของดินแดนนั้น ตรงกันข้าม ข้อเขียนนั้นๆ จะปรากฏแก่ผู้อ่านก็โดยไม่นำเอา "บูรพาทิศ" ที่เป็น*สภาพจริงๆ* มาเกี่ยวข้อง ดังนั้น บูรพาคดีนิยมทั้งหมดจึงแยกต่างหากจากบูรพาทิศ บูรพาคดีนิยมมีความหมายได้ก็ด้วยการอาศัยตะวันตกมากกว่าบูรพาทิศ โดยที่ความหมายดังกล่าวนี้ขึ้นอยู่กับเทคนิคหลากหลายของตะวันตกในการสร้างภาพแทนความเป็นจริงที่ทำให้บูรพาทิศปรากฏชัดเจน "ที่นั่น" ในวาทกรรมเกี่ยวกับดินแดนนี้ ภาพแทนความเป็นจริงเหล่านี้อาศัยสถาบัน แบบแผน ประเพณี และแนวทางการทำความเข้าใจเพื่อให้มีผลเชิงความหมายขึ้นมา โดยมิได้อาศัยดินแดนบูรพาทิศที่ห่างไกลและไม่มีตัวตนชัดเจนแต่อย่างใด[18]

---

[17] Edward W Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979): 2-3

[18] *Ibid*: 21-22

วาทกรรมหรือตัวบทที่ตะวันตกสร้างขึ้นเกี่ยวกับบูรพาทิศสะท้อนเจตนารมณ์ทางอำนาจ (will to power) ของตะวันตกเหนือดินแดนอื่นๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตก กล่าวคือ ในการแสวงหาอำนาจเหนือดินแดนเหล่านี้ ตะวันตกอาศัย "อำนาจ" ของวาทกรรมบูรพาคดีนิยมในการสร้างและแทนความเป็นจริงเกี่ยวกับ "คนอื่นที่ไม่ใช่ยุโรป" (non-European Other) อย่างสำคัญ

ตั้งแต่ประมาณกลางคริสต์ศตวรรษที่ 18 ความสัมพันธ์ระหว่างตะวันออกและตะวันตกมีองค์ประกอบสำคัญได้แก่ ความรู้ของชาติตะวันตกเกี่ยวกับบูรพาทิศที่ได้สั่งสมมาพร้อมๆ กับพัฒนาการของวิชาการสมัยใหม่ด้านต่างๆ เช่น นิรุกติศาสตร์ ประวัติศาสตร์ โบราณคดี และชาติพันธุ์วรรณนา และสถานะทางอำนาจของชาติยุโรปที่เข้มแข็งกว่าชาติตะวันออกในแทบทุกด้าน ด้วยสถานะดังกล่าว ชาติยุโรปจึงสามารถมองดินแดนอื่นโดยถือเอายุโรปเป็นศูนย์กลาง (Eurocentrism) และถือว่าอยู่ในฐานเหนือกว่า ภาพเปรียบเทียบระหว่างชาวยุโรปและชาวตะวันออกก็คือ ชาวตะวันออกมีลักษณะ "irrational, depraved (fallen), childish, 'different'..." ในขณะที่ชาวยุโรปจะมีลักษณะตรงกันข้าม คือ "rational, virtuous, mature, 'normal'..." ผลในแง่*ของการเป็นความรู้ที่ครอบงำก็คือ ในการ "สร้างบูรพาทิศ ชาวตะวันออก และโลกของเขา" โดย*ที่ "ชาวตะวันออกจะถูกกำหนด หรือสร้างภาพ ให้อยู่ในกรอบที่ครอบงำไว้"[19] โอกาสหรือความเป็นไปได้ของการต่อต้าน และการดำเนินงานโดยเอกเทศ ของฝ่ายที่ถูกปกครองภายใต้ระบอบอาณานิคม แทบจะถูกปฏิเสธไปโดยสิ้นเชิง[20] (แต่ในความเป็นจริงนั้นการต่อต้านมีอยู่อย่างแน่นอน)

ภาพของตะวันออกที่ถูกสร้างให้อยู่ "กรอบที่ครอบงำ" ดังกล่าวนั้น ปรากฏอยู่ในตัวบทหลากหลายรูปแบบ และสะท้อนอยู่ในวิถีปฏิบัติทางวัฒนธรรมด้านต่างๆ ของตะวันตก รวมทั้งด้านวรรณกรรม วิถีปฏิบัติทางวัฒนธรรม ซึ่งความจริงแล้วปกปิด "สถานการณ์ทางอำนาจ" ไว้นั้น[21] ทำให้เราตระหนักว่า จักรวรรดินิยมมิใช่เพียงการเข้าไปยึดครองเพื่อแสวงหาผลประโยชน์หรือผลกำไร เราจึงไม่อาจเข้าใจปรากฏการณ์เช่นนี้ด้วยกฎทางเศรษฐศาสตร์หรือการวิเคราะห์การตัดสินใจทางการเมืองเท่านั้น หากแต่ต้องเข้าใจลึกลงไปถึงความคิดทางอุดมการณ์ที่เป็นแรงผลักดันพฤติกรรมแบบนี้ด้วย

ในหนังสือเรื่อง *Culture and Imperialism* (1994) Said วิเคราะห์ให้เห็นถึงทัศนะด้านวัฒนธรรมและอุดมการณ์ที่แฝงมากับลัทธิจักรวรรดินิยมตะวันตก โดยนำเอาวรรณกรรมในรูปแบบหลากหลายของอังกฤษและฝรั่งเศสมาวิเคราะห์ให้เห็นว่า งานวรรณกรรมสำคัญเหล่านี้ซ่อนเร้น "สถานการณ์ทางอำนาจ" ไว้อย่างไร เขาสรุปประเด็นดังกล่าวนี้ไว้อย่างชัดเจน ดังนี้

> ไม่ว่าจะเป็นจักรวรรดินิยมหรือลัทธิอาณานิคมก็ตาม ต่างก็มิใช่เพียงปฏิบัติการสั่งสมและแสวงหา ปรากฏการณ์ทั้งสองลักษณะนี้ได้รับการสนับสนุน หรือแม้กระทั่งอาจจะถูกผลัก

---

[19] *Ibid*: 40

[20] Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2000): 30

[21] Edward W Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994): 191-2

> ดัน โดยแบบแผนวิธีคิดทางอุดมการณ์ ซึ่งนอกเหนือไปจากรูปแบบของความรู้ที่เป็นการครอบงำแล้ว ยังรวมไปถึงความคิดที่ว่า ดินแดนบางแห่งและประชากรบางหมู่เหล่า*ต้องการ*และร้องขอการครอบงำเช่นนั้น[22]

ความคิดเช่นนี้มีอยู่แม้ในบรรดาผู้มีสำนึกและคุณธรรม ความรู้ที่ได้มีการศึกษาค้นคว้าและสร้างสรรค์ขึ้น เกี่ยวกับดินแดนและประชากรที่อยู่ห่างไกลเหล่านี้ ย้ำยืนยันความเข้าใจของคนยุโรปและคนพื้นเมืองเองในความด้อยและก้าวหน้าน้อยกว่าชาติยุโรป ทำให้ยุโรปมีภารกิจ (ดังคำในบทกวี "The White Man's Burden" ของ Rudyard Kipling) ในการเข้าไปปกครองและ "สร้างอารยธรรม" (civilising mission) ให้แก่ดินแดนที่ด้อยความเจริญทั้งหลาย

Said ได้กล่าวถึงพัฒนาการของวาทกรรมต่อต้าน (resistance) และสาระเรื่องราวของวาทกรรมเหล่านี้ โดยเฉพาะที่ปรากฏในงานของนักคิดและนักเขียนที่อยู่นอก "ศูนย์กลาง" อย่างเช่น C L R James, George Antonius, Ranjit Guha, S W Alatas และ Frantz Fanon สาระหลักของวาทกรรมต่อต้านในทางวัฒนธรรมที่เขากล่าวถึงในหนังสือ *Culture and Imperialism* มีอยู่หลายลักษณะด้วยกัน[23] นอกจากการเน้นสิทธิที่จะมีประวัติศาสตร์ของชุมชน ที่เป็นภาพรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยเฉพาะที่มาจากเรื่องราวและความทรงจำต่างๆ ที่ต่างไปจากวาทกรรมของตะวันตกแล้ว ความคิดสำคัญประการหนึ่งได้แก่การโต้กลับไปที่ศูนย์กลางแห่งจักรวรรดิเดิม ไม่ว่าจะโดยการนำเอาวรรณกรรมเอกของตะวันตกมาอ่านวิเคราะห์ใหม่ เพื่อชี้ให้เห็น "สถานการณ์ทางอำนาจ" ที่ซ่อนเร้นอยู่ ดังเช่นที่เขานำเสนอไว้บางส่วนในหนังสือเล่มนี้[24] หรือสร้างสรรค์ผลงานในรูปแบบที่เป็นการรื้อทำลายและปรับเปลี่ยนแบบแผนของตะวันตกเสียใหม่ Said กล่าวถึงการโต้กลับโดยอ้างถึง *The Empire Writes Back* ว่า

> ...การเขียนโต้กลับไปที่วัฒนธรรมศูนย์กลาง รื้อทำลายเรื่องเล่าเชิงวาทกรรม (narratives) ของยุโรปเกี่ยวกับดินแดนบูรพาทิศและแอฟริกา ทดแทนเรื่องเล่าเหล่านี้ด้วยเรื่องเล่าในรูปแบบใหม่ที่มีความหฤหรรษ์ (playful) หรือมีพลังมากกว่า เป็นองค์ประกอบสำคัญในกระบวนการโต้กลับดังกล่าวนี้ นวนิยายเรื่อง *Midnight's Children* ของ Salman Rushdie เป็นงานที่เยี่ยมยอด ซึ่งอาศัยจินตนาการแห่งการปลดปล่อยเพื่อความเป็นอิสระโดยตรงด้วยการผนวกความไม่ปกติต่างๆ (anomalies) และสภาพที่ขัดแย้งกัน (contradictions) เข้ามาในเนื้อเรื่อง และปล่อยให้ดำเนินไปตามนั้น ความพยายามอย่างจงใจที่จะเข้าไปในวาทกรรมของยุโรปและตะวันตก ผสมผสานและปรับเปลี่ยน ทำให้ยอมรับเรื่องราวต่างๆ ที่

---

[22] *Ibid*: 8

[23] *Ibid*: 215-217

[24] Said เสนอความคิดที่เรียกว่า "contrapuntal reading" ซึ่งเขาอธิบายไว้ดังนี้ "In practical terms, 'contrapuntal reading' as I have called it means reading a text with an understanding of what is involved when an author shows, for instance, that a colonial sugar plantation is seen as important to the process of maintaining a particular style of life in England". *Ibid*: 66

อยู่ชายขอบ ถูกปิดกั้น หรือถูกลืมเลือนไป นั้น เป็นประเด็นที่น่าสนใจเป็นพิเศษในงานของ Rushdie และงานเขียนแนวต่อต้านที่มีมาก่อนหน้านี้[25]

อีกลักษณะหนึ่งของการต่อต้านที่ Said กล่าวถึง คือ การย้ำความแตกต่างจากกระแสชาตินิยมแบบต้องการแยกตัว (separatist nationalism) หรือชาตินิยมแบบคับแคบ การต่อต้านในลักษณะนี้ปฏิเสธการใช้การปลุกกระแสเพื่อการแยกตัวและเชิดชูชัยชนะ แต่จะเน้นที่วิสัยทัศน์ที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของประชาคมมนุษย์และการปลดปล่อยมนุษยชาติ[26] การย้ำและแสดงท่าทีเช่นนี้สะท้อนท่าทีสำคัญประการหนึ่งของ Said อันได้แก่ท่าทีในแนว "มนุษยธรรมนิยม" (humanism) ซึ่งปรากฏอยู่ชัดเจนหลายแห่งในงานของเขา

กระบวนการต่อต้านจักรวรรดินิยมมิอาจสิ้นสุดลงภายหลังการได้รับเอกราชของดินแดนอาณานิคมต่างๆ Said ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดอย่างสำคัญจาก Fanon ให้ความสำคัญแก่ "การปลดปล่อย" (liberation) มากกว่า "เอกราช" (independence) แนวชาตินิยม สงครามทางอุดมการณ์และวัฒนธรรมเพื่อต่อต้านจักรวรรดินิยมที่ได้เกิดขึ้นในรูปแบบของการต่อต้านในดินแดนอาณานิคม ยังจะต้องดำเนินต่อไปในดินแดนที่เป็นศูนย์กลาง คือ ยุโรปและสหรัฐอเมริกา ในแนวทางของการต่อต้านไม่ยอมรับ (opposition and dissent) อำนาจและอิทธิพลที่ยังคงดำรงอยู่ของจักรวรรดินิยม คำถามที่ Said ทิ้งไว้ในการกล่าวถึงงานของ James เรื่อง *The Black Jacobins* ว่าด้วยการลุกขึ้นต่อต้านโดยทาสผิวดำในไฮติในช่วงระยะไล่เลี่ยกับการปฏิวัติฝรั่งเศส ว่า "How can a non- or post-imperial history be written that is not naively utopian or hopelessly pessimistic, given the continuing embroiled actuality of domination in the Third World?"[27] สะท้อนภารกิจการวิพากษ์ที่จะต้องดำเนินอยู่ต่อไป โดยเฉพาะในแนวทางของความคิดหลังอาณานิคม

การวิพากษ์ต่อต้านเช่นนั้นปรากฏในงานเขียนจำนวนมาก ลักษณะที่น่าสนใจและประเด็นสำคัญเกี่ยวกับงานเขียนเหล่านี้ คือ ภาษาและการเขียน (language and writing) ที่จะแสดงออกซึ่งการต่อต้านและความเป็นตัวของตัวเอง ภาษาเป็นเครื่องมือของการกดขี่และครอบงำอย่างสำคัญ ไม่เพียงแต่การกำหนดภาษาทางการที่เป็น "มาตรฐาน" ขึ้นในดินแดนอาณานิคมจะมีผลทำให้ภาษาท้องถิ่นหรือรูปแบบอื่นที่ต่างไปจากภาษามาตรฐาน (variants) ถูกทำลายปิดกั้น หรือถูกผลักดันให้ไปอยู่ชายขอบ เท่านั้น แต่ภาษายังสะท้อน (หรือที่จริงมีอำนาจในการธำรงรักษา) ลักษณะโครงสร้างสังคมที่แสดงลำดับชั้นทางอำนาจ และกำหนดแนวคิดว่า "ความจริง" "ระเบียบ" "ความถูกต้อง" และปทัสถานอื่นๆ ปัญหาสำคัญสำหรับการต่อต้านจึงอยู่ที่ว่า จะ

---

[25] *Ibid*: 216

[26] *Ibid*: 217

[27] *Ibid*: 280

ล้มล้างทำลายหรือดึงเอาอำนาจครอบงำของตะวันตกที่แฝงอยู่ในภาษาที่นำมาบังคับใช้ในดินแดนอาณานิคมหรือหลังอาณานิคมได้อย่างไร[28]

ความพยายามที่จะรื้อฟื้น หรือหวนกลับไปหาภาษาดั้งเดิมของตนเป็นแนวทางหนึ่งในการต่อต้านและสร้างอัตลักษณ์ อย่างไรก็ดี ไม่เพียงแต่ยังมีข้อถกเถียงว่าภาษาเป็นหัวใจสำคัญในการกำหนดตัวตนและโกลทัศน์ของคนหรือไม่ เท่านั้น แต่ดินแดนบางแห่งไม่มีภาษาท้องถิ่นดั้งเดิมเป็นทางเลือก ยิ่งไปกว่านั้น คนผิวขาวที่เข้าไปตั้งรกรากในดินแดนอย่างเช่นออสเตรเลียและแคนาดาก็ต้องการจะแสวงหาอัตลักษณ์ของตนด้วยการยืนยันความแตกต่างจากรากเหง้าดั้งเดิมในดินแดนศูนย์กลางเช่นเดียวกัน การยอมรับภาษาตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาอังกฤษ เป็นทางเลือกด้วย จึงน่าจะเป็นการเพิ่มความหลากหลายพร้อมๆ กับได้รับประโยชน์ในทางปฏิบัติบางประการไปในขณะเดียวกันด้วย นักเขียนชาวไนจีเรีย Chinua Achebe เป็นผู้หนึ่งที่เห็นว่าภาษาอังกฤษสามารถจะแสดงออกซึ่งประสบการณ์ที่เป็นแอฟริกันของเขาได้ แต่จะต้องเป็น "ภาษาอังกฤษใหม่" (new English) ที่เหมาะกับสภาพแวดล้อมของแอฟริกา

> ฉันรู้สึกว่า ภาษาอังกฤษสามารถจะแบกน้ำหนักแห่งประสบการณ์แอฟริกันของฉันได้ แต่จะต้องเป็นภาษาอังกฤษใหม่ ที่ยังคงเชื่อมโยงผูกพันกับรากเหง้าดั้งเดิม แต่ปรับเปลี่ยนเสียใหม่ให้เหมาะสมกับสภาพแวดล้อมใหม่ที่เป็นแอฟริกา[29]

แนวทางนี้สอดคล้องกับพัฒนาการของโลกหลังอาณานิคม ที่ยอมรับความหลากหลายบนพื้นฐานของความเท่าเทียมกันมากขึ้น ความหลากหลายดังกล่าวรวมไปถึงความหลากหลายในเชิงพื้นที่ (spatial plurality) ที่ได้รับการยอมรับแทนที่มิติของเวลา (temporal linearity) ซึ่งมีผลในแง่ของการใช้ภาษาที่เป็นพัฒนาการในพื้นที่เฉพาะ และลดคุณค่าของแบบอย่างอันเป็นปทัสถานเดิมของศูนย์กลาง พัฒนาการของภาษาในลักษณะนี้หมายถึงการสลายอำนาจครอบงำของศูนย์กลางไปด้วย[30]

การเขียนในแนวทางหลังอาณานิคม (post-colonial writing) ที่ใช้ภาษาของมหาอำนาจอาณานิคมเดิม จึงมีลักษณะสำคัญอยู่ที่การยอมรับภาษานั้น แต่นำมา "จัดวางใหม่" (re-placing) ในวาทกรรมที่ปรับเปลี่ยนเข้ากับดินแดนที่เคยอยู่ภายใต้ระบอบอาณานิคม Ashcroft และคณะกล่าวถึงกระบวนการดังกล่าวว่า ประกอบด้วยการยกเลิกหรือหักล้าง (abrogation) อภิสิทธิ์ของ "ภาษาอังกฤษ" และการยอมรับภาษานั้นมาปรับเปลี่ยน (appropriation) หรือสร้างใหม่ สิ่งที่ถูกยกเลิกหรือหักล้างรวมไปถึงลักษณะด้านต่างๆ ของวัฒนธรรมจักรวรรดินิยม เช่น ความคิดด้านสุนทรียศาสตร์ ความคิดเกี่ยวกับการใช้ภาษา (usage) ที่เป็นมาตรฐานหรือแบบอย่างที่ "ถูกต้อง" และสมมุติฐานเกี่ยวกับความหมายที่ตายตัวตามจารีตดั้งเดิมของภาษา ส่วนการยอมรับมา

---

[28] Ashcroft, Griffiths, and Tiffin, *The Empire Writes Back*: 7

[29] อ้างโดย Ngugi wa Thiong'o, "The Language of African Literature": 286

[30] Ashcroft, Griffiths, and Tiffin, *The Empire Writes Back*: 34-36

เพื่อปรับสร้างใหม่ เป็นการนำเอาภาษานั้นมาปรับเปลี่ยนเพื่อให้สามารถมีรูปแบบการใช้ใหม่ (new usages) ที่แสดงถึงการแยกออกมาจากแหล่งเดิมที่บ่งบอกถึงอภิสิทธิ์ของลัทธิอาณานิคม โดยเปลี่ยนมาเป็นการ "แบกรับภาระ" แห่งประสบการณ์ของท้องถิ่นเฉพาะนั้น[31] ดังที่ Raja Rao นักเขียนชาวอินเดียได้กล่าวว่า "เป็นการถ่ายทอดซึ่งเจตนารมณ์ของเรา ด้วยภาษาที่ไม่ใช่ของเรา"[32]

Ashcroft และคณะ ใช้คำว่า "enlish" แทน "English" เพื่อบ่งบอกถึงความเป็นหลังสมัยใหม่ และได้อธิบายถึงกลยุทธ์หลากหลายในการรับเอาภาษามหาอำนาจอาณานิคมมาปรับสร้างใหม่[33] ประเด็นสำคัญในที่นี้ก็คือ การยอมรับในลักษณะดังกล่าวมิได้หมายถึงการละทิ้งภาษาท้องถิ่นเดิม รวมทั้งแบบแผนทางภาษาที่ไม่เป็นลายลักษณ์ต่างๆ ของท้องถิ่น Shina Afolayan แห่งมหาวิทยาลันอิบาดาน ประเทศไนจีเรีย กล่าวถึงกรณีที่เกี่ยวข้องกับแอฟริกาไว้อย่างน่าฟัง ซึ่งเราน่าจะรับมาเป็นข้อสรุปในชั้นนี้ได้

> วัฒนธรรมหลังอาณานิคมสามารถจะมีพื้นที่ให้ทั้งนักเขียนแอฟริกัน...ที่ปรารถนาจะสร้างลักษณะเฉพาะความเป็น "แอฟริกา" ภายในกรอบของภาษาอังกฤษในฐานะที่เป็นภาษานานาชาติ และวรรณกรรมในฐานะที่เป็นวิชาการด้านมนุษยศาสตร์ และกลุ่มผู้ต้องการมีคุณลักษณะเฉพาะที่ปรารถนาจะหวนกลับไปใช้ภาษาแอฟริกัน แม้ว่าจะเป็นเรื่องสำคัญ โดยพื้นฐานที่จะต้องมีการฟื้นฟูภาษาท้องถิ่นในแอฟริกา ประเด็นการประณีประนอมมิได้อยู่ที่การละทิ้งภาษาอังกฤษหรือภาษายุโรปอื่นใด เพื่อมาใช้ภาษาท้องถิ่น สิ่งสำคัญก็คือวิวัฒนาการของภาษาใหม่ นั่นคือ การปรับใช้เจตนารมณ์ ความต้องการ ปณิธาน แห่ง "แอฟริกา" ตลอดจนความคิด ภาพลักษณ์ และความละเอียดอ่อนอื่นๆ กับกลไกทางภาษาของภาษาอังกฤษ ผลก็คือ "ภาษาอังกฤษใหม่" ที่สามารถจะแบกรับภาระแห่งประสบการณ์ของแอฟริกาและการพึ่งพาซึ่งกันและกันในโลก Wole Soyinka, Chinua Achebe, Njabulo Ndebele และ Godfrey Tangwa ต่างก็ยอมรับประโยชน์ในทางปฏิบัติของแนวทางนี้ การกระตุ้นให้มีวิวัฒนาการของภาษาอังกฤษใหม่นี้ โดยนัยสำคัญแล้ว หมายถึงว่าเราสามารถให้ภาษานี้ผนวกไว้ซึ่งอุดมการณ์ที่สอดคล้องกับความมุ่งหวังต้องการในแนวหลังอาณานิคมของเรานั่นเอง[34]

ความคิดหลังอาณานิคม โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม อุดมการณ์ ภาษา และวรรณกรรม มีความเป็นมนุษยศาสตร์โดยแท้ ที่สำคัญคือ ความเคลื่อนไหวและการขยายความสนใจในแนวทางนี้ ได้มีผลสำคัญต่อทั้งการเรียนการสอน การค้นคว้าวิจัย และแม้กระทั่งความมุ่งหมายของมนุษยศาสตร์เลยทีเดียว

---

[31] *Ibid*: 37

[32] อ้างใน *ibid*: 38

[33] กลยุทธ์ที่กล่าวถึงได้แก่ glossing, untranslated words, interlanguage, syntactic fuion, code-switching and vernacular transcription *ibid*: 58-76

[34] Shina Afolayan, "The Question of a Post-colonial Culture": 9

ผลที่เกิดขึ้นชัดเจนที่สุดคือ พัฒนาการในเชิงสถาบัน อันได้แก่การขยายหลักสูตรและโครงการศึกษาในด้าน "หลังอาณานิคมศึกษา" ไม่ว่าจะในรูปแบบของโครงการเอกเทศ หรือที่เป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างทางสถาบันเดิม โดยเฉพาะภาควิชาภาษาอังกฤษและโครงการด้านวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) พัฒนาการด้านนี้ย่อมหมายถึงการขยายประเด็นและเนื้อหาวิชา โดยเฉพาะในสาขาภาษาและวรรณคดี ให้ครอบคลุมไปถึงประเด็นที่เกี่ยวกับจักรวรรดินิยม เชื้อชาติและชาติพันธุ์ Laura Chrisman ได้กล่าวถึงการเรียนการสอนหลังอาณานิคมศึกษาในประเทศอังกฤษว่า นับเป็นครั้งแรกที่ภาควิชาภาษาอังกฤษยอมรับว่า ประเด็นสาระเหล่านี้เป็นเรื่องที่ควรหยิบยกขึ้นมาพิจารณาในการวิเคราะห์วรรณคดีอังกฤษ[35]

สิ่งที่อาจจะถือว่ามีความสำคัญยิ่งกว่าพัฒนาการในเชิงสถาบันก็คือพัฒนาการทางความคิดในเชิงทฤษฎี "ทฤษฎี" ดังกล่าวนี้หมายถึงทั้งทฤษฎีที่ปรากฏจากงานเขียนเชิงสร้างสรรค์ในแนวหลังอาณานิคม และข้อเขียนเชิงทฤษฎีโดยตรง เช่น *Orientalism* ของ Said หรืองานของ Wilson Harris, *Tradition. The Writer and Society* (1967) สิ่งที่น่าสนใจยิ่งก็คือ ประสบการณ์หลังอาณานิคมมีลักษณะร่วมและลักษณะเฉพาะหลากหลาย พัฒนาการที่มากับการขยายความสนใจไปที่ประสบการณ์อันหลากหลายเหล่านี้ก็คือ "ทฤษฎี" จากท้องถิ่นและประสบการณ์เฉพาะนั้นๆ เอง[36]

ความหลากหลายของทฤษฎีและประสบการณ์คงมิได้หมายถึงการกระจัดกระจายทางความคิด ในลักษณะต่างคนต่างแสวงหาแนวทางของตนเอง ตรงกันข้าม ความหลากหลายดังกล่าวนี้บ่งบอกถึงการส่งใจไปถึงมวลมนุษย์ที่มิได้จำกัดอยู่ที่ "white male subject" ที่ดูจะยังเป็นรากฐานของอคติทางความคิดตะวันตก ความคิดหลังอาณานิคมทำให้เราตระหนักถึงสภาวะและชะตากรรมของคนหลากหลายที่ก่อนหน้านี้แทบจะไม่มีตัวตน และปากเสียง ของตนเอง ดังนั้นหากเราจะบอกว่าความคิดนี้ทำให้ "มนุษยศาสตร์" มีความเป็น "มนุษยธรรมนิยม" มากขึ้นก็คงไม่น่าจะผิด

---

[35] Laura Chrisman and Lawrence Phillips, "Post-colonial Studies and the British Academy", *Jourvert: A Journal of Post-colonial Studies*, Vol 3 (3), 1999: 2

[36] ความคิด "ทฤษฎีจากแผ่นดินแม่" ที่ศาสตราจารย์ ดร. เจตนา นาควัชระ ได้เสนอขึ้นมา จะถือว่าอยู่แนวทางนี้ด้วยได้หรือไม่

เอกสารประกอบการสัมมนาอันดับ 2

การสัมมนาระดับชาติ

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ร่วมกับ
โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ: ลักษณะเด่นและแนวโน้ม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ตรีศิลป์ บุญขจร

ประธานกรรมการหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต
สาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ

ห้องประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**** เอกสารฉบับนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง โปรดอย่านำไปอ้างอิง ****

ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียล: ความเป็นมา ลักษณะเด่นและแนวโน้ม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีศิลป์ บุญขจร

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งสำรวจนิยาม ขอบเขตของความหมาย ประวัติความเป็นมา ลักษณะเด่นและแนวโน้มของทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลหรือแนวยุคหลังอาณานิคม (Postcolonial Literary Theory) ที่กำลังอยู่ในความสนใจของวงการวรรณคดีศึกษานานาชาติ รวมทั้งในวงการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ในปัจจุบัน แนวโน้มของวรรณกรรมยุคหลังอาณานิคม วิจารณ์แนวการวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลและแง่คิดหรือบทเรียนจากวรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลที่มีต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมและวรรณคดีศึกษาและวรรณคดีวิจารณ์ของไทย

ประวัติความเป็นมา

ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลหรือแนวยุคหลังอาณานิคมเป็นทฤษฎีที่กำลังอยู่ในความสนใจของแวดวงวิชาการวรรณคดีศึกษาทั่วโลก แม้ว่าแนวการวิจารณ์นี้จะเพิ่งก่อกระแสอันทรงพลังในวงการวรรณคดีศึกษาตอนต้นทศวรรษ 1990นี้เอง แต่แท้ที่จริงการวิจารณ์และวรรณกรรมแนวนี้มีความเก่าแก่มานานอาจกล่าวได้ว่าตั้งแต่การเริ่มต้นของยุคล่าอาณานิคมของมนุษยชาติก็อาจจะเป็นได้

การนิยามความหมายของการวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลรวมทั้งโพสต์โคโลเนียลศึกษา (postcolonial studies) อาจไม่ใช่เรื่องง่ายเพราะมีข้อถกเถียงกันมากมาย อีกทั้งยังมีข้อกล่าวหางานวิชาการและงานวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลว่า "มีชื่อเสียในทางอ่านยาก" (notoriously difficult to read) หรือ "ยากเย็นเข็ญใจอย่างน่าหดหู่" (depressingly difficult) อันที่จริงอาจเป็นเพราะลักษณะของแนวทางการศึกษาของโพสต์โคโลเนียลมีลักษณะเป็นสหวิทยาการ (interdisciplinary nature) ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่วรรณคดี เอกสารของรัฐบาลยุคอาณานิคม สังคม การเมือง เศรษฐกิจและวัฒนธรรมและการวิจารณ์แนวโพสโคโลเนียลพัฒนาและสัมพันธ์กับแนวการวิจารณ์อีกหลายแนว เช่น แนวมาร์กซิสม์ แนวนววิจารณ์ (Modernism) แนวหลังโครงสร้างนิยม (Poststructuralism) แนวจิตวิทยา เป็นต้น

นอกจากนี้ คำว่า "ยุคหลังอาณานิคม"หรือ "โพสต์โคโลเนียล" ยังเป็นคำที่มีความหมายคลุมเครือในตัวเองเพราะอาจทำให้เข้าใจว่าเป็นการศึกษาเฉพาะวรรณกรรมที่แต่งขึ้นในยุคหลังอาณานิคมเท่านั้น หรืออาจจะทำให้เข้าใจว่ายุคอาณานิคมของมนุษยชาติสิ้นสุดลงแล้ว ทั้งที่ในความจริงหาเป็นเช่นนั้น การวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลให้ความสำคัญกับวรรณกรรมที่เขียน

ขึ้นก่อนยุคหลังอาณานิคมด้วย ทั้งวรรณกรรมที่แสดงวาทกรรมของเจ้าอาณานิคมและจักรวรรดินิยมและวรรณกรรมที่เขียนเพื่อตอบโต้วาทกรรมดังกล่าวรวมทั้งวรรณกรรมที่เขียนหลังจากได้เอกราชแล้วที่มักเน้นเรื่องของการแสวงหาอัตลักษณ์ของชนชาติและความพยายามที่จะหลุดพ้นจากครอบครองทางวัฒนธรรมของเจ้าอาณานิคมทั้งๆที่เจ้าอาณานิคมได้ถอนกำลังทหารหรือ"หมดอำนาจทางการเมือง"ในชนชาติไปแล้ว การครอบงำทางวัฒนธรรม หรือ Hegemony เป็นแนวโน้มสำคัญของการวิจารณ์แนวนี้ ดังนั้นการวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลจึงครอบคลุมความหมายที่กว้างขวางกว่าชื่อที่ใช้เรียกแนวการวิจารณ์

คำว่า"โพสต์โคโลเนียล"ในฐานะที่เป็นการวิจารณ์แนวหนึ่งเป็นการวิจารณ์ที่ไม่เพียงแต่ให้ความสำคัญกับเรื่องทางการเมืองและประวัติศาสตร์ซึ่งเกี่ยวข้องกับเจ้าอาณานิคมกับอาณานิคมเท่านั้นแต่ยังให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับการครอบงำทางวัฒนธรรมที่เป็นผลกระทบของการเข้ามาครอบครองของเจ้าอาณานิคมตั้งแต่เริ่มต้นจนถึงปัจจุบัน คำว่า "โพสต์โคโลเนียล" หมายถึงโลกในระหว่างการเข้าครอบครองของจักรวรรดินิยมและช่วงหลังจากยุคนั้นและผลกระทบที่มีต่อสังคม วัฒนธรรมและอุดมการณ์ (ideology)ของอาณานิคม

นอกจากนี้ ความหมายของคำว่า โพสต์โคโลเนียล หรือ"หลังอาณานิคม" ก็ไม่ได้มีเพียงความหมายเดียว การปลดปล่อยจากความเป็นอาณานิคม (decolonisation) หรือการได้รับเอกราชก็กินเวลานับสามศตวรรษ ตั้งแต่ราวคริสต์ศตวรรษที่ 18 และ 19 ในอเมริกา ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์และอเมริกาใต้จนถึงปี ค.ศ. 1970ในอังโกลาและโมแซมบิค ลักษณะของการเข้าครอบครองเป็นอาณานิคมก็มีความแตกต่างกัน ในละตินอเมริกา ออสเตรเลียและอัฟริกาใต้ คนผิวขาวที่อพยพเข้าไปสร้างชาติเอกราชของตนเองซึ่งต่างจากบางประเทศที่ชาวพื้นเมืองขับไล่นายทาสผิวขาวชาวยุโรปออกไป

คำที่เกี่ยวข้องกับแนวทฤษฎีโพสต์โคโลเนียลและมักเป็นปัญหาที่ถกเถียงกันถึงขอบเขตของความหมายคือคำว่า **ลัทธิ (ล่า) อาณานิคม (Colonialism) ลัทธิจักรวรรดินิยม (Imperialism) ลัทธิอาณานิคมใหม่ (Neo-Colonialism)และยุคหลังลัทธิอาณานิคม (Postcolonialism)**

คำว่าลัทธิอาณานิคม และจักรวรรดินิยม คนส่วนใหญ่มักใช้ในความหมายเดียวกันและแทนที่กันได้แต่อันที่จริงแล้ว ลัทธิอาณานิคมหมายถึงการที่เจ้าอาณานิคมมีชัยชนะสามารถเข้าครองครองและควบคุมดินแดนและทรัพย์สินของสังคมนั้นๆ ลักษณะเช่นนี้มีมาตั้งแต่สมัยอาณาจักรโรมัน

คำว่า "จักวรรดินิยม" หรือ Imperialism ตามความหมายของคำเชื่อมโยงกับการเข้าครอบครองดินแดนอื่นของจักรพรรดิหรือราชวงศ์ ลัทธิจักรวรรดินิยมหมายถึงการที่ชาติหนึ่งเข้าไปครอบครองดินแดนของประเทศเพื่อนบ้านหรือดินแดนที่ห่างไกล คำว่าจักรวรรดินิยมมักใช้ในความหมายของการได้มาซึ่งดินแดนห่างไกลโพ้นทะเลซึ่งสัมพันธ์กับการแผ่ขยายอาณาจักรของชาวยุโรปไปทั่วโลก (Europeanization of the Globe) จักรวรรดินิยมในยุโรปเริ่มขึ้นตั้งแต่ราว

คริสต์ศตวรรษที่ 15 ในยุโรป สเปน ฝรั่งเศส อังกฤษ โปรตุเกส และเนเธอร์แลนด์เป็นเจ้าอาณานิคมที่เข้าไปยึดครองและปล้นสดมภ์ทรัพยากรทั้งทางธรรมชาติและทรัพยากรมนุษย์ในดินแดนต่างๆทั่วโลกซึ่งอาจแบ่งได้เป็นสามระลอกคือ ยุคแห่งการค้นพบ (the age of discovery) พบในคริสต์ศตวรรษที่ 14-15 ยุคของการค้า (the age of mercantilism) สมัยคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 และยุคจักรวรรดินิยม (the age of imperialism) ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ลัทธิล่าอาณานิคมแพร่หลายเรื่อยมาอีกราวเกือบสี่ศตวรรษ ราวคริสต์ศตวรรษที่ 19 อังกฤษเป็นเจ้าอาณานิคมที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในโลก มีอาณานิคมเป็นพื้นที่ราวหนึ่งในสี่ของพื้นดินโลกทั้งหมด อาณานิคมเหล่านี้ได้แก่ อเมริกาเหนือ(สหรัฐอเมริกาและแคนาดาในปัจจุบัน) อเมริกาใต้ ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์
ไอร์แลนด์ ดินแดนในอัฟริกา หมู่เกาะอินเดียตะวันตก ตะวันออกกลาง อินเดีย และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในทศวรรษ 1930 มีประเทศที่ตกเป็นอาณานิคมและเคยเป็นอาณานิคมของเจ้าอาณานิคมยุโรปถึงร้อยละ 84.6 ของพื้นที่ของโลก จนถึงสงครามโลกครั้งที่สอง อินเดียได้เอกราชเมื่อ ค.ศ. 1947 อาณานิคมต่างๆเริ่มได้รับเอกราช จนถึงปี ค.ศ. 1980 อังกฤษมีอาณานิคมเหลืออยู่เพียงสองสามแห่งเท่านั้น

ต่อมาในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เลนินนิยามความหมายของจักรวรรดินิยมโดยแยกความหมายกับอาณานิคมซึ่งเกิดในช่วงของสังคมก่อนสมัยทุนนิยม (pre-capitalism) โดยสัมพันธ์กับพัฒนาการประวัติศาสตร์สังคมมนุษย์ว่าจักรวรรดินิยมเป็นขั้นสูงสุดของลัทธิทุนนิยม (Capitalism) การเข้าครอบครองทางเศรษฐกิจและอำนาจทางทหารโดยไม่ได้เข้าไปยึดดินแดนและตั้งถิ่นฐานเหมือนสมัยอาณานิคมยุคแรกในยุคสมัยใหม่จึงเกิดคำว่า จักรวรรดินิยมใหม่(neo-imperialism) และอาณานิคมใหม่ (neo-colonialism) เช่นเรียกสหรัฐอเมริกาว่า จักรวรรดินิยมอเมริกา (American Imperialism)

ส่วนยุคหลังอาณานิคม หมายถึงช่วงเวลาหลังที่ประเทศที่เคยตกเป็นอาณานิคมได้รับเอกราชทางการเมือง การใช้คำว่า "หลังอาณานิคม"ก็ทำให้เกิดปัญหาในการตีความว่าอยู่ในช่วงสมัยใดและทำให้เข้าใจว่ายุคอาณานิคมหมดสิ้นไปแล้ว ในขณะที่การตีความคำว่าอาณานิคมและจักรวรรดินิยมเปลี่ยนไปในสังคมสมัยใหม่ จึงเกิดการตีความว่าประเทศที่เป็นประเทศหลังอาณานิคมแล้ว ถูกปลดปล่อยจากความเป็นอาณานิคมแล้ว (decolonization) ในขณะเดียวกันอาจจะกลายเป็นอาณานิคมใหม่ในแง่ของเศรษฐกิจและวัฒนธรรม

อาจสรุปได้ว่าการนิยมคำเหล่านี้ควรให้ความหมายตามยุคสมัยทางประวัติศาสตร์และไม่ตัดขาดจากบริบททางสังคม เศรษฐกิจและการเมือง และไม่ควรติดยึดกับการตั้งชื่อแนวทฤษฎีจนกลายเป็นตั้งข้อรังเกียจ แต่ควรศึกษาสาระของแนวทฤษฎีและกระบวนทัศน์โพสต์โคโลเนียลมากกว่า

การวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียล

เมื่อกล่าวถึงการวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลอาจมีความหมายในสองขอบเขต

ขอบเขตแรกหมายถึงการศึกษาวรรณกรรมโพสต์โคโลเนียล วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลเป็นผลผลิตทางวัฒนธรรมซึ่งเกิดขึ้นในสังคมที่ครองครองเป็นอาณานิคม หมายถึงวรรณกรรมที่ส่วนใหญ่เขียนขึ้นโดยผู้ที่เคยตกเป็นอาณานิคมหรือเคยถูกปกครอง บางเล่มอาจเขียนโดยผู้ที่เข้ามาปกครอง (colonized) วรรณกรรมแนวนี้เขียนขึ้นเพื่อต่อต้านหรือตอบโต้การเข้าครอบครองของเจ้าอาณานิคม ในกรณีของเจ้าอาณานิคมอังกฤษ ก่อนหน้าทศวรรษ 1980 วรรณกรรมที่เขียนโดยใช้ภาษาอังกฤษของสังคมที่เคยตกเป็นอาณานิคมเหล่านี้จะเรียกว่า "Commonwealth Literature" วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลจึงหมายถึงวรรณกรรมของหลายประเทศในอัฟริกา ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์ อินเดีย ปากีสถาน ศรีลังกา สิงคโปร์ เมียนมาร์ เวียดนาม อเมริกาใต้ หมู่เกาะอินเดียตะวันตก และอีกหลายประทศที่เคยเป็นอาณานิคม รวมทั้งสหรัฐอเมริกาเองในสมัยที่ยังเป็นดินแดนของอังกฤษ วรรณกรรมเหล่านี้แม้จะเกิดในต่างถิ่นต่างทวีป แต่มีลักษณะร่วมกันคือเป็นประสบการณ์ของท้องถิ่นต่อการตกเป็นเมืองขึ้นหรืออาณานิคมที่พยายามจะต่อต้านและแสวงหาอัตลักษณ์ของตนที่แตกต่างจากเจ้าอาณานิคมหลังจากหลุดพ้นจากความเป็นอาณานิคมแล้ว

พัฒนาการของวรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลมีความคลี่คลายหลายขั้นตอนนับตั้งแต่ยุคอาณานิคมซึ่งเป็นงานเขียนด้วยภาษาของเจ้าอาณานิคมมักแสดงอุดมกาณ์ของเจ้าอาณานิคมหรือเป็นบันทึกของผู้ที่เข้ามาปกครองอาณานิคม ทหาร นักเดินทาง อาจเป็นบันทึก(reportage) สภาพภูมิประเทศ ภาษาและชีวิตความเป็นอยู่ ขนบธรรมเนียมประเพณี ผู้ที่มาจากดินแดนของเจ้าอาณานิคมมักจะเห็นอาณานิคมเป็นสังคมท้องถิ่น (provincial)ที่ต่ำกว่า ล้าหลัง ไม่เจริญเมื่อเทียบกับบ้านเมืองของตนซึ่งเป็นเมืองหลวงที่เจริญแล้ว (metropolitan) ความแตกต่างจากบ้านเมืองของตน เช่นบทกวีของรัดยาร์ด คิปลิง (Rudyard Kipling) ชื่อ"Christmas in India" เป็นต้น

ขั้นตอนที่สองของการสร้างสรรค์ทางวรรณกรรมคือการเขียนวรรณกรรมของคนพื้นเมืองเองที่ใช้ภาษาของเจ้าอาณานิคมและเป็นพวกชนชั้นสูงที่ได้รับการศึกษาและการอบรมเลี้ยงดูตามแบบเจ้าอาณานิคม เช่นนวนิยายของออสเตรเลียเรื่อง Ralph Rashleigh

วรรณกรรมยุคหลังจากได้เอกราชทางการเมือง แต่ในแง่ของวัฒนธรรม การครอบงำทางวัฒนธรรม (Hegemony) ของเจ้าอาณานิคมยังคงดำรงอยู่แม้อำนาจทางการทหารจะถอนออกไปแล้ว แต่อิทธิพลทางวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นภาษา การศึกษา ความเชื่อและค่านิยมที่เชื่อในมาตรฐานของยุโรป ความพยายามที่จะต่อต้านและหลุดพ้นจากการครอบงำทางวัฒนธรรมของเจ้าอาณานิคม

ขอบเขตที่สองมีความหมายกว้างกว่าและเป็นความหมายที่ใช้กันทั่วไปหมายถึงแนวทฤษฎีซึ่งมีกระบวนทัศน์และวาทกรรมที่ให้ความสำคัญกับอุดมการณ์ของจักรวรรดินิยมและการต่อต้านอุดมการณ์ดังกล่าว การต่อต้านอุดมการณ์จักรวรรดินิยมผสมผสานลักษณะด้านจิตใจของปัจเจกบุคคลเข้ากับจิตวิทยาสังคมและเน้นแนวทางสหวิทยาการคือวิเคราะห์การปฏิบัติการของอุดมกาณ์ทั้งด้านสังคม การเมือง วัฒนธรรมและจิตวิทยา

กระบวนทัศน์โพสโคโลเนียล

ลักษณะสำคัญที่การวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลให้ความสนใจคือเรื่องของสถานที่กับการผิดสถานที่ (place and displacement) วิกฤตของอัตลักษณ์ในการมีชีวิตอยู่ ความสัมพันธ์ของการตัวตนกับสถานที่หรือการผิดสถานที่,(dislocation) อันเกิดจากการถูกอพยพขนย้ายจากถิ่นที่อยู่เดิมเพื่อไปเป็นทาสหรือใช้แรงงานในไร่ขนาดใหญ่ (Diaspora) วิภาษวิธีของสถานที่กับการผิดสถานที่สัมพันธ์กับอักลักษณ์ของตนและชนเผ่าเป็นลักษณะสำคัญของวรรณกรรมแนวนี้ การให้ความสำคัญกับคู่ความขัดแย้งเกี่ยวกับความแปลกแยกทางสังคม (social alienation) เช่น นายทาสกับทาส เสรีภาพกับการถูกกักกัน ผู้ปกครองกับผู้ตกอยู่ใต้การปกครอง

เอกลักษณ์ของโพสต์โคโลเนียล

ในการปกครองอาณานิคม ประเทศที่เป็นเจ้าอาณานิคมไม่เพียงแต่ครอบงำทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคม แต่ยังครอบงำทางวัฒนธรรม(Hegemony) โดยการเปลี่ยนมาตรฐานในการใช้ชีวิตประจำวัน ศาสนา ความเชื่อและที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ ภาษา ประเทศที่ตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษต้องเปลี่ยนมาใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการ ใช้ในระบบการศึกษา โรงเรียน มหาวิทยาลัย หน่วยงานของรัฐ วัฒนธรรมดั้งเดิมของผู้ที่ตกเป็นอาณานิคม (the colonized)ถูกกลืนหายไป แม้เมื่อได้รับเอกราชทางการเมือง สิ่งที่ยังดำรงอยู่อย่างฝังรากลึกคือการครอบงำทางวัฒนธรรม รวมทั้งระบบการปกครอง การศึกษา ศีลธรรม วัฒนธรรม ระบบคุณค่า การแต่งกายและรูปลักษณ์ภายนอก วัฒนธรรมดั้งเดิมซึ่งถูกทำให้หมดคุณค่าและลืมเลือนไปทำให้บุคคลเกิดความแปลกแยก (alienation) จากวัฒนธรรมพื้นถิ่นของตนเอง การวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลจึงให้ความสนใจกับปัญหาเรื่องอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม (cultural identity) ซึ่งปรากฏอยู่ในวรรณกรรมยุคหลังอาณานิคม

อุดมการณ์และวาทกรรมจักรวรรดินิยม

อุดมการณ์จักรวรรดินิยมที่พื้นฐานมาจากแนวคิดที่เชื่อว่าตนเองเหนือกว่า (superiority) เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์กว่า มีตัวตนที่เหมาะสมกว่า ทำให้เห็นว่าคนพื้นเมืองเป็นพวกอื่น (the other)ที่ด้อยกว่า (inferiority) เป็นพวกป่าเถื่อน (savage) ล้าหลัง (backward) ด้อยพัฒนา (uncivilized) และชั่วร้าย เหมือนมารและไม่ใช่มนุษย์ที่สมบูรณ์ วัฒนธรรมของเจ้าอาณานิคมซึ่งเป็นวัฒนธรรมยุโรปมีความเหนือกว่า มีความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีเป็นอารยะ (civilized) ซับซ้อนและละเอียดอ่อน เป็นวัฒนธรรมของคนเมืองหลวงที่นักวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลเรียกว่า

"Metropolitan" เจ้าอาณานิคมจึงมีทัศนะว่าชนชาวยุโรปของตนเป็นศูนย์กลางของโลก ส่วนพวกอาณานิคมเป็นเพียงชนชายขอบ เป็น "คนอื่น" (the other) จึงล้มล้างวัฒนธรรม ศาสนา ขนบธรรมเนียมประเพณี การแสดงออกทางพฤติกรรมรวมทั้งภาษาและให้ยึดถือวัฒนธรรมของชนชาวยุโรปเป็นมาตรฐาน การเข้าครอบงำทางวัฒนธรรม (hegemony) เปลี่ยนวัฒนธรรมของคนพื้นถิ่นทำให้ถูกตัดขาดจากตัวตนและรากเหง้าทางวัฒนธรรมดั้งเดิม

ปัจจุบันการถือวัฒนธรรมยุโรปเป็นมาตรฐานและเป็นศูนย์กลางเป็นเรื่องที่นักวิจารณ์แนวยุคหลังอาณานิคมปฏิเสธและเรียกว่าเป็นพวกหลงยุโรปหรือ พวก"ยุโรปนิยม" (Eurocentrism) ในแวดวงวรรณคดีศึกษาวิธีคิดเช่นนี้จะทำให้เห็นว่าวรรณกรรมยุโรปมีความเป็นมาตรฐานสากล เป็นผลงานที่นำเสนอแนวคิดและตัวละครที่มีลักษณะเป็นสากล (universality) มีแนวโน้มในการศึกษาที่มุ่งเน้นลักษณะสากล (universalism) นักวิจารณ์แนวหลังอาณานิคมเห็นว่ามาตรฐานของพวกยุโรปนิยมไม่ใช่มาตรฐานสากล การวัดว่าอะไรเป็นสากลไม่ควรใช้มาตรฐานของยุโรปเป็นเครื่องกำหนด แนวคิด อุดมคติและประสบการณ์ล้วนเป็นประสบการณ์สากลและเป็นมาตรฐานของมนุษยชาติดได้

ตัวอย่างที่ชัดเจนของวิธีคิดแบบยุโรปนิยมที่ถือว่ายุโรปเป็นศูนย์กลางของวัฒนธรรมโลกคือแนวคิดเรื่องทฤษฎี 3 โลก โดยแบ่งโลก เป็นโลกที่หนึ่ง ประเทศที่พัฒนาแล้ว หมายถึง ยุโรป อังกฤษและสหรัฐอเมริกา โลกที่สอง หมายถึงประเทศที่คนผิวขาวเคยยึดครองต่อมาได้รับการปลดปล่อยเป็นเอกราช มีวัฒนธรรมของชาวยุโรปได้แก่ แคนาดา ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์ อัฟริกาใต้ โลกที่สามคือ โลกที่กำลังพัฒนา เช่น อินเดีย อเมริกาใต้ เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ นอกจากนี้ยังมีโลกที่สี่คือชนพื้นเมือง (indigenous population) ถูกปกครองโดยคนขาว เช่น พวกอินเดียนแดงในสหรัฐอเมริกา พวกอะบอริจินในออสเตรเลีย

ประเด็นที่การวิจารณ์แนวโพสโคโลเนียลให้ความสนใจและถกเถียง ได้แก่

-การครอบงำทางวัฒนธรรมของเจ้าอาณานิคมและการหยุดชะงักหรือสูญสลายไปของวัฒนธรรมพื้นถิ่น

-การกดขี่ของเจ้าอาณานิคมในทุกรูปแบบ

-mimicryความพยายามของประชาชนในประเทศอาณานิคมที่ต้องการเลียนแบบวัฒนธรรม การแต่งกาย กิริยาอาการ พฤติกรรมและวิถีชีวิตของเจ้าอาณานิคม

-diaspora หรือสภาวะที่ต้องพลัดพรากจากแผ่นดินบ้านเกิด ผู้ที่ถูกเนรเทศ (exile) หรือผู้เป็น "คนนอก"แม้ในดินแดนของตนเอง

-ประสบการณ์หลังได้รับการปลดปล่อยเป็นเอกราชและการปลดเปลื้องจากมายาภาพ (disillusionment)

-ความขัดแย้งและการต่อสู้ของปัจเจกบุคคลกับอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชน (collective cultural identity)

-แนวคิดเรื่องการแปลกแยก (alienation)

-ความไร้ถิ่นฐาน (unhomeliness)

-double consciousness หรือ double vision จิตสำนึกสองลักษณะ หรือ ทวิทัศน์ หมายถึงจิตสำนึกของชาวอาณานิคมที่ต้องมีความขัดแย้งระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิมในสังคมของตน (the indigenous community) กับวัฒนธรรมใหม่ของเจ้าอาณานิคมซึ่งทำให้บุคคลเกิดสภาวะสับสนไม่มั่นคงในตัวตนซึ่งไม่ใช่เป็นเพียงสภาวะสับสนทางจิตใจส่วนบุคคล (individual psychological disorder) เท่านั้นแต่เป็นความทารุณโหดร้ายของการผิดถิ่นที่ทางวัฒนธรรม (cultural displacement)

-Hybridity

-การเรียกร้องความต่อเนื่องของวัฒนธรรมพื้นถิ่นในอดีตก่อนยุคอาณานิคมและความพยายามแสวงหานิยามของตนเองและอนาคตทางการเมืองหลังได้รับเอกราช

ประเด็นที่นักวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลให้ความสนใจแสดงถึงความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออกของจิตวิทยากับอุดมการณ์หรือเรื่องของอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลกับการครอบงำทางวัฒนธรรม

วิธีการของนักวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลใช้ในการวิเคราะห์ตัวบทวรรณกรรมไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมที่นำเสนอแนวคิดใดก็ตาม คือการวิเคราะห์ว่าตัวบทนั้นให้ความสำคัญในลักษณะเน้นย้ำหรือต่อต้านอุดมการณ์ของลัทธิอาณานิคม ตัวบทนั้นนำเสนอภาพของเจ้าอาณานิคมอย่างไร ตัวบทต่อต้านลัทธิอาณานิคมโดยนำเสนอประสบการณ์อันเลวร้ายหรือนำเสนอผลกระทบที่ได้รับจากการตกเป็นอาณานิคม

นักวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลคนสำคัญ ๆ

นักวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลมีมากมายหลากหลายสัญชาติทั่วโลกแต่ในที่นี้จะหยิบยกเฉพาะนักวิจารณ์ที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักและผลงานการวิจารณ์ของเขาเป็นที่อ้างถึงอย่างกว้างขวางและมีอิทธิพลต่อการสร้างกระแสการวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลทั่วโลก

โฮมี บาบา (Homi Bhabha) เป็นนักวิจารณ์คนสำคัญของแนวทฤษฎีนี้ เขานำเสนอแนวคิดเรื่องวรรณคดีโลกซึ่งมักจะศึกษาวรรณคดีที่ยิ่งใหญ่ของชาติต่างๆซึ่งเกอเต้ (Goethe) นักวรรณคดีชาวเยอรมันเคยนิยามไว้ บาบาเห็นว่าการศึกษาวรรณคดีโลกซึ่งข้ามพรมแดนความเป็นชาติควรให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายเมื่อต้องเผชิญกับความโหดร้ายทารุณในประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ เช่น ทาส การปฏิวัติ สงครามกลางเมือง การสังหารหมู่ล้างเผ่าพันธุ์ การถูกกดขี่จากรัฐบาลเผด็จการทหาร การสูญเสียอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เป็นต้น วรรณคดีโลกเป็นการศึกษาวัฒนธรรมซึ่งนิยามจากชนเผ่าอื่นๆหรืออาจวิเคราะห์วรรณกรรมในฐานะเป็นตัวแทนของมนุษย์ที่ต้องข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรม เช่นการอพยพย้ายถิ่น (Diaspora) ซึ่งเจ้าอาณานิคมนำแรงงานทาสไปช่วยในการผลิตและเกษตรกรรม

บาบาเห็นว่าศูนย์กลางของการศึกษาไม่ได้อยู่ที่ความสูงส่งหรือความเป็นวัฒนธรรมที่เหนือกว่าของชาตินั้นๆ (sovereinity) หรือความเป็นสากลของวัฒนธรรมของมนุษยชาติแต่ควรจะเน้นที่เรื่องราวในอดีตที่ประวัติศาสตร์หรือวรรณกรรมไม่เคยบันทึกไว้ เป็น"อดีตที่ไร้เสียงพูด" แต่ยังเป็นภาพหลอนที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบัน เราควรศึกษาวรรณคดีโลกในแง่ของประสบการณ์ของมนุษย์ที่ประวัติศาสตร์ละเลยไม่กล่าวถึง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องราวของประชาชนที่ไร้ถิ่นฐาน (the unhomed) ประชาชนชายขอบ (the marginalised) เช่นงานเขียนของนักเขียนชาวอัฟริกาใต้ นาร์ดีน กอร์ดิเมอร์ (Nardine Gordimer)และงานเขียนของโทนี่ มอร์ริสัน (Toni Morrison)นักเขียนอเมริกันเชื้อสายอัฟริกัน

บาบาศึกษาเปรียบเทียบตัวละครเอกหญิงที่ไร้ถิ่นฐาน คือ Aila ในเรื่อง ***My Son's Story*** (1990) ของ กอร์ดิเมอร์ กับ Sethe ในเรื่อง ***Beloved*** (1987) ของ โทนี่ มอร์ริสัน Aila ต้องถูกติดคุกเพราะใช้บ้านของเธอเป็นแหล่งผลิตอาวุธเพื่อต่อต้านนโยบายเหยียดผิวของรัฐบาลอัฟริกาใต้ ส่วนSethe ฆ่าลูกสาวของเธอเพื่อช่วยให้ลูกสาวหลุดพ้นจากการละเมิดทางเพศที่ทารุณโหดร้ายของนายทาส ตัวละครเอกหญิงในเรื่องเป็นประชาชนชายขอบถึงสองชั้นคือ เป็นผู้หญิงผิวสีในสังคมที่เหยียดผิว และ เป็นผู้หญิงนอกสังคมของเธอเองที่ต้องต่อสู้ตามวิถีทางที่เธอเห็นว่าจะเป็นความอยู่รอดจากการกดขี่ทั้งทางการเมืองและเรื่องเพศ วรรณกรรมทั้งสองเรื่องนำเสนออย่างลุ่มลึกถึงเรื่องราวของปัจเจกบุคคลซึ่งผสมผสานความซับซ้อนทางจิตวิทยาและความจริงทางประวัติศาสตร์ (historical reality) ซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นในสนามรบหรือในเวทีการเมืองแต่เกิดขึ้นในบ้านและในวิถีชีวิตประจำวันของประชาชนตัวเล็กๆ ชีวิตของชนชายขอบเหล่านี้ทำให้ผู้อ่านตระหนักได้ว่าความรุนแรงและการกดขี่เป็นข้อเท็จจริงที่ควรตระหนักสำหรับมนุษย์ทุกคนทุกชาติทุกภาษา

เฮเลน ทิฟฟิน (Helen Tiffin) นักวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลอีกคนหนึ่งเสนอแนวการวิเคราะห์วาทกรรมโต้กลับของวรรณกรรมเล่มสำคัญ (canonical counter-discourse) เป็นยุทธวิธีที่นักเขียนโพสต์โคโลเนียลนำตัวละครจากวรรณกรรมของชาวยุโรปเจ้าอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งอังกฤษโดยแก้ไขการสร้างตัวละครที่มีพื้นฐานมาจากอุดมการณ์จักรวรรดินิยม เป็นการโต้กลับด้วยการให้ภาพชนพื้นเมืองใหม่ตามที่ควรจะเป็น ในนวนิยายเรื่อง Wide Sargasso Sea (1966) ของ จีน ไรส์ (Jean Rhys) นักเขียนสัญชาติจาไมก้าเขียนนวนิยายโต้กลับเรื่อง ***Jane Eyre***ของ ชาร์ลอต บรอนเต (Charlotte Bronte:1847) การเขียนโต้กลับ (writes back)เป็นการใช้วิธีการที่วิจารณ์ที่มีชื่อเสียงอีกคนหนึ่งซึ่งเรียกกันว่าเป็นนักวิจารณ์ต่อต้านจักรวรรดินิยม (critic of imperialism) นวนิยายเรื่องนี้จึงถอดหน้ากากของอุดมการณ์จักรวรรดินิยมซึ่งนำเสนออยู่ในงานเขียนของบรอนเตซึ่งเป็นที่รู้จักกันทั่วโลก

ทิฟฟิน ยังตั้งข้อสังเกตการเขียนโต้กลับวรรณกรรมสำคัญๆที่มีชื่อเสียง เช่นในนวนิยายเรื่อง ***Foe*** (1988) ของนักเขียนชาวอัฟริกาใต้ชื่อ เจ. เอ็ม. โคเอดซี (J.M.Coetzee) ซึ่งเผยอุดมการณ์จักรวรรดินิยมในวรรณกรรมของแดเนียล เดอโฟ (Daniel Defoe) เรื่อง ***Robinson***

Crusoe (1719) เรื่องราวของครูโซซึ่งเป็นชาวผิวขาวเจ้าอาณานิคมเรือแตกระหว่างการเดินทาง และได้รับความช่วยเหลือจากชาวพื้นเมืองในดินแดนอาณานิคมที่ชื่อ Friday การใช้วาทกรรมโต้กลับไม่เพียงแต่เปิดเผยให้เห็นหรือกระชากหน้ากากที่เคลือบแฝงอุดมการณ์ของลัทธิจักรวรรดินิยมแต่ยังแสดงให้เห็นถึงวาทกรรมจักรวรรดินิยมที่แฝงอยู่ในตัวบทต่างๆที่ผู้อ่านอาจไม่ได้ตระหนัก

ในหนังสือชื่อ ***Culture and Imperialism*** ของ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) นักวิจารณ์คนสำคัญผู้เขียนหนังสือเรื่อง ***Orientalism*** วิจารณ์งานเขียนของเจน ออสเตน (Jane Austen) เรื่อง ***Mansfield Park*** (1814) โดยหยิบยกตัวละครเล็กที่ไม่สำคัญซึ่งเป็นชนชายขอบทั้งทางพื้นที่และวัฒนธรรมนำมาเป็นศูนย์กลางของการวิจารณ์ นอกจากนี้ยังวิจารณ์ภาพของ Sir Thomas Bertrain ผู้ดีอังกฤษเจ้าของคฤหาสน์หรูหราที่ร่ำรวยเพราะกิจการในดินแดนอาณานิคมในทะเล
แคริเบียนซึ่งเป็นผู้ทรงอำนาจทั้งในบ้านของตนเองและในดินแดนอาณานิคมในทะเลอันไกลโพ้น

วิจารณ์วรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียล

1. ปัญหาเรื่องชื่อของแนวทฤษฎีไม่ได้เป็นเพียงอุปสรรคที่ทำให้เข้าใจผิดว่าแนวทฤษฎีนี้มีขอบเขตเฉพาะยุค "หลังอาณานิคมเท่านั้น แต่อาจทำให้แนวโน้มการศึกษาเน้นเรื่องของอดีตมากกว่าปัจจุบัน ทั้งที่ความซับซ้อนของจักรวรรดินิยมใหม่และอาณานิคมใหม่ยังคงเป็นปัญหาของมนุษยชาติในยุคปัจจุบันอย่างชัดเจน
2. ในขณะที่การวิจารณ์แนวนี้รังเกียจการครอบงำของตะวันตกและพยายามสร้างทฤษฎีและงานเขียนที่หลุดพ้นจากการครอบงำทางวัฒนธรรมแต่ปรัชญา วิธีคิดมุมมองและกระบวนทัศน์ก็ยังมีลักษณะเป็นตะวันตกจึงมีลักษณะขัดแย้งอยู่ในตัวเอง (paradox)
3. กระบวนทัศน์ที่มีแกนกลางอยู่ที่วิภาษวิธี (dialectics) หรือทวิลักษณ์ (duality)หรือความขัดแย้งของคู่ตรงข้าม (binary oppositon) หากใช้อย่างไม่ระมัดระวังก็มีแนวโน้มที่จะเป็นวิภาษวิธีแบบกลไกที่มองข้ามรายละเอียดของข้อเท็จจริงที่อาจซับซ้อนและหลากหลายได้

แง่คิดและบทเรียนต่อสังคมไทย

แม้ว่าแนวทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์แนวโพสต์โคโลเนียลจะเกิขึ้นในบริบทสังคมอื่นที่มีประสบการณ์ของการตกเป็นอาณานิคมทางการเมืองแต่หากพิจารณาสาระสำคัญ กระบวนทัศน์และเป้าหมายของแนวทฤษฎีและการสร้างวรรณกรรมแนวนี้ สังคมไทยและวรรณกรรมไทยก็มีแนวคิดและลักษณะร่วมหลายประการที่ไม่ต่างจากวรรณกรรมโพสต์โคโลเนียล อีกทั้งการติดยึดกับความคิดที่ว่าไทยไม่เคยตกเป็นเมืองขึ้นทางการเมืองของตะวันตกก็อาจทำให้หลายต่อหลายคนมองข้ามแนวทฤษฎีนี้ไปโดยคิดว่าไม่เหมาะสมกับสังคมไทย หากพิจารณาความซับซ้อนของการครอบงำทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรมในยุคปัจจบัน สังคมและวัฒนธรรมไทยอยู่ในสถานะเช่นไรในยุคจักรวรรดินิยมใหม่ก็เป็นปัญหาสำคัญที่ควรค่าแก่การวินิจฉัยเป็นอย่างยิ่ง

บรรณานุกรม

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. ***The Empire Write Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures***. New York: Routledge, 1989.

Boehmer, Elleke. ***Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors***. New York: Oxford , 1995.

Bhabha, Homi K. ***The Location of Culture***. New York: Routledge, 1994.

_____. ***Nation and Narration***. New York: Routledge, 1990.

Brewster, Anne. ***Literary Formations: Post-colonialism, nationalism, globalism***. Victoria, Australia: Melbourne University Press, 1995.

Fanon, Franz. ***The Wretched of the Earth***. 1961. Translated by Constance Farrington. New York: Grove, 1963.

_____. ***Black Skin and White Masks***. Translated by C.L.Markmann. New York: Grove Press, 1967.

Loomba, Ania. Colonialism/ Postcolonialism.London and New York: Routledge,1998.

Said, Edward W. ***Culture and Imperialism***. New York: Knopf, 1994.

_____. ***Orientalism***. New York: Pantheon, 1978.

Spivak, Gayatri Chakravorti. ***In Other Worlds: Eassays in Cultural Politics.*** New York: Routledge, 1987.

Williams, Patrick, and Laura Chrisman, eds. ***Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader.*** New York: Columbia, 1994.

เอกสารประกอบการสัมมนาอันดับ 3

การสัมมนาระดับชาติ

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ร่วมกับ
โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ก่อนจะมาเป็นโพสต์โคโลเนียล:
จากฟานอนถึงเอ็ดเวิร์ด ซาอิด

อาจารย์ถนอมนวล หิรัญเทพ

ห้องประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**** เอกสารฉบับนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง โปรดอย่านำไปอ้างอิง ****

ก่อนจะมาเป็นแนวคิดหลังอาณานิคม: การถอนรากอาณานิคมและการสร้างอัตลักษณ์ในงานของ ฟรานทซ์ ฟานง

ถนอมนวล หิรัญเทพ

นักวิจารณ์วรรณคดีหลายท่าน (Ashcroft and Ahluwia; Gilbert-Moore; Loomba; Selden and Widdowson) มีความเห็นพ้องกันว่าแนวคิดหลังอาณานิคมในฐานะศาสตร์หรือแขนงทางวิชาการเริ่มต้นขึ้นอย่างจริงจังจากการปรากฏตัวของหนังสือ *Orientalism* ของ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) นักวิชาการวรรณคดีศึกษาและนักวิจารณ์สังคมชาวอเมริกันเชื้อสายอาหรับปาเลสไตน์ในปี ค.ศ. 1978 นับจากนั้นมาก็ได้มีงานเขียนเชิงทฤษฎีและงานวิชาการตามมาอีกเป็นจำนวนมาก ซึ่งไม่ว่าจะเขียนไปในแนวทางเดียวกับงานของซาอิดหรือคัดค้านงานดังกล่าวก็ตาม ก็มักหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องกล่าวถึงงานชิ้นดังกล่าวอย่างไรก็ดี หากมองว่าแนวคิดหลังอาณานิคมมิใช่เป็นเพียงแนวคิดที่อิงอยู่กับกรอบของลำดับเวลา ("หลัง-อาณานิคม") แต่เป็นจิตสำนึกแห่งการต่อต้านลัทธิอาณานิคมตะวันตกและตั้งคำถามกับผลกระทบของลัทธิดังกล่าวที่มีต่อสังคมโลกแล้ว แนวคิดหลังอาณานิคมก็น่าจะเป็นกระแสทางสังคมและวัฒนธรรมที่มีความสืบเนื่องทางความคิดจากขบวนการต่อต้านอาณานิคมในประเทศต่างๆ ซึ่งเป็นกลไกสำคัญที่ต่อสู้ผลักดันให้ประเทศใต้ระบอบอาณานิคมได้รับเอกราชอย่างเป็นทางการ

กล่าวคือแม้ว่าหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ประเทศส่วนใหญ่ที่เคยตกเป็นเมืองขึ้นจะได้รับเอกราชแล้วก็ตาม หากแต่ยังคงประสบกับปัญหาทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม ซึ่งเป็นผลกระทบจากลัทธิอาณานิคมที่เข้ามาสร้างความเปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงในเชิงโครงสร้างด้านต่างๆให้กับประเทศดังกล่าว ทั้งนี้ อาจเป็นที่สังเกตได้ว่าในประเทศเหล่านี้ โครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แบ่งเป็นฝ่ายผู้กดขี่และผู้ถูกกดขี่นั้นยังคงดำรงอยู่ทั้งระหว่างคนภายในวัฒนธรรมเองและระหว่างประเทศนั้นกับประเทศเจ้าอาณานิคมเก่า ทำให้เกิดการตั้งคำถามต่างๆเพื่อจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์นั้น ซึ่งจะเน้นไปที่การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมเพื่อให้หลุดพ้นจากการครอบงำทางวัฒนธรรมของอดีตเจ้าอาณานิคม ซึ่งถูกมองว่าเป็นตัวการที่ทำให้ปัญหายังคงอยู่ โดยที่ประเด็นหลักๆหลายประเด็นที่ได้รับการถกเถียงกันในงานเขียนยุคหลังอาณานิคมนั้น แท้จริงแล้วก็เป็นเรื่องที่มีปรากฏในงานเขียนของกลุ่มต่อต้านอาณานิคมกลุ่มต่างๆเช่นกัน เช่น เรื่องการปลดปล่อยการครอบงำทางวัฒนธรรมและการค้นหาอัตลักษณ์ของผู้ที่ตกอยู่ใต้การกดขี่ ซึ่งทั้ง 2 ประเด็นนี้เป็นเนื้อหาสำคัญในงานของ ฟรานทซ์ ฟานง (Frantz Fanon, 1925-1961) นักต่อต้านอาณานิคมฝรั่งเศสในทศวรรษที่ 1950-1960 ซึ่งอิทธิพลอย่างมากต่อการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านลัทธิ

อาณานิคมและการเรียกร้องสิทธิมนุษยชนของคนผิวดำในอาฟริกาและอเมริกาเหนือ รวมถึงส่งอิทธิพลต่อและดึงความสนใจจากนักวิชาการวรรณคดีศึกษาและวัฒนธรรมหลังอาณานิคมคนสำคัญในปัจจุบันอย่าง เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) เฮนรี หลุยส์ เกตส์ จูเนียร์ (Henry Louis Gates Jr.) โฮมี บาบา (Homi Bhabha) และเบนิดา แพรี (Benita Parry) จนมีผู้เรียกปรากฏการณ์ความสนใจในงานของฟานงนี้ว่าเป็น "กระแสการวิจารณ์แนวฟานง" ("Critical Fanonism," ดู Gates) ในบทความนี้ ผู้เขียนมุ่งที่จะศึกษาลักษณะที่สำคัญ 2 ประการในงานของฟานงคือ การถอนรากอาณานิคม (decolonization) และการสร้างอัตลักษณ์ (identity formation) ของคนในดินแดนอาณานิคม/อดีตอาณานิคม และเปรียบเทียบให้เห็นถึงความสืบเนื่องทางความคิดระหว่างงานในยุคต่อต้านอาณานิคมอย่างงานของฟานง กับงานเขียนวิจารณ์แนวหลังอาณานิคมของนักวิจารณ์คนสำคัญอย่างเอ็ดเวิร์ด ซาอิด

กล่าวได้ว่าชีวิตและงานของฟานงเองเป็นตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมของความซับซ้อนของกระแสต่อต้านอาณานิคม ฟรานทซ์ ฟานง เกิดเมื่อวันที่ 20 กรกฎาคม 1925 บนเกาะมาร์ตินิก (Martinique) ในหมู่เกาะแอนติลีส ในอินเดียตะวันตก ซึ่งมีฐานะเป็นเขตการปกครองหนึ่งของฝรั่งเศส ฟานงเกิดในครอบครัวชนชั้นกลางผิวดำ ได้รับการศึกษาอย่างดี โดยได้เข้าเรียนในระดับมัธยมปลายในมาร์ตินิก ซึ่งมีเพียงร้อยละ 4 ของคนผิวดำในมาร์ตินิกเท่านั้นที่จะมีโอกาสได้เข้าไปศึกษาได้ (Gordon et al 1) ในระหว่างที่ศึกษาอยู่นั้นฟานงได้กลายเป็นเพื่อนกับ เอเม่ เซแซร์ (Aime Cesaire) ซึ่งต่อมากลายเป็นนักเขียนและนักต่อสู้ทางการเมืองที่สำคัญของแอนติลีสและเป็นหนึ่งในผู้นำของขบวนการแนวร่วมปลดปล่อยคนดำ Negritude ดังที่ฟานงกล่าวไว้ในงานเขียนเรื่อง*Peau noire, masques blancs* (1952)/*Black Skin, White Masks* (1968) ในระหว่างที่เขาเติบโตและศึกษาอยู่ในมาร์ตินิกนั้น เขารับรู้และเชื่อมาโดยตลอดว่าตนเองเป็นคนฝรั่งเศสคนหนึ่งโดยมิได้เกิดความรู้สึกแปลกแยกใดๆ จนกระทั่งเมื่อมาร์ตินิกตกอยู่ใต้การยึดครองของนาซีเยอรมันในปี 1940 ฟานงได้สัมผัสการเหยียดเชื้อชาติโดยตรงและเริ่มมี "จิตสำนึกทางการเมือง" มากขึ้น (Hansen 56) จนในที่สุดได้ตัดสินใจออกจากเกาะไปเข้าร่วมกับกองทัพฝรั่งเศสที่โดมินิกันในปี 1943 และได้ถูกส่งไปปฏิบัติการในอาฟริกาเหนือเพื่อ "ปลดปล่อยฝรั่งเศส" (Hansen 56) และหลังจากนั้นได้ร่วมรบในสมรภูมิในยุโรปด้วย ซึ่งฟานงก็ได้ต่อสู้ด้วยความกล้าหาญจนได้รับการชมเชย

แต่ทว่า ทั้งในอาฟริกาและในฝรั่งเศสซึ่งฟานงได้เดินทางไปเพื่อปลดปล่อยนั้น เขาได้ประสบกับการเหยียดสีผิวและเชื้อชาติอย่างรุนแรงจากคนฝรั่งเศสและคนอาหรับ Bulhan

ได้เล่าเหตุการณ์ชีวิตของฟานงในช่วงนี้ไว้ตอนหนึ่งว่า แม้แต่ในงานเลี้ยงและเต้นรำเพื่อฉลองชัยชนะให้กองทัพฝรั่งเศส ฟานงได้ตระหนักว่า

> เลือดของทหารผิวดำได้สูญเสียไปโดยเปล่าประโยชน์ คนยุโรปซึ่งคนดำได้เสี่ยงชีวิตของตนเข้ามาปลดปล่อยนั้นพากันหลีกเลี่ยงที่จะเข้าใกล้คนดำ [ในงานเลี้ยงฉลองนั้น] ผู้หญิงยุโรปพอใจที่จะเต้นรำและเสวนากับนักโทษสงครามชาวอิตาเลียนมากกว่าเสียอีก (Bulhan, cited in Gordon et al, 2)

ดังนั้น เมื่อฟานงกลับมายังมาร์ตินิกหลังจากสงครามสงบ เขามิได้นำเพียงแค่ความทรงจำของภาพอันโหดร้ายของสงครามเท่านั้น แต่ยังเต็มไปด้วยความสงสัยอย่างรุนแรงในอัตลักษณ์ความเป็นคนฝรั่งเศสของตนเองด้วย ในปี 1947 ฟานงได้รับทุนจากรัฐบาลฝรั่งเศสไปศึกษาด้านจิตเวชศาสตร์ที่เมืองลียง (Lyon) และได้แต่งงานกับหญิงชาวฝรั่งเศส จากนั้นในปี 1953 เขาได้รับตำแหน่งผู้อำนวยการโรงพยาบาล Blida-Joinville ในอัลเจียรส์ ประเทศอัลจีเรีย ในช่วงที่ทำงานอยู่ในอัลเจียรส์นี้เอง ฟานงได้มีโอกาสรักษาและให้ความช่วยเหลือสมาชิกกองกำลังเพื่อปลดปล่อยแห่งชาติอัลจีเรีย (FLN) และได้รับรู้ถึงปัญหาสังคมและการกดขี่ที่เกิดจากการเป็นประเทศอาณานิคม ในที่สุดเขาได้ลาออกจากการทำงานในโรงพยาบาลเพื่อเข้าร่วมกับ FLN อย่างเต็มตัว และได้เขียนงานแนวปฏิวัติต่อต้านอาณานิคมออกมาเป็นจำนวนมาก รวมทั้งหนังสือเรื่อง *L'an V de la revolution algerieene* (1959)/*Studies in a Dying Colonialism* (1967) ซึ่งถูกสั่งห้ามจำหน่ายในประเทศฝรั่งเศส ในปี 1960 ฟานงได้รับการแต่งตั้งให้เป็นทูตของประเทศอัลจีเรียประจำกานา และได้เข้าร่วมกิจกรรมการต่อต้านอาณานิคมของคนผิวสีในอาฟริกาอย่างแข็งขัน[1] เขาถูกลอบสังหารหลายครั้ง แต่ก็รอดชีวิตมาได้ จนในที่สุดในปีนั้นเองฟานงก็ได้พบว่าตนเองป่วยเป็นโรคลูคีเมีย ซึ่งทำให้เขาทุ่มเทแรงกายและแรงใจที่เหลืออยู่ในช่วงสุดท้ายของชีวิตเขียนงานเรื่อง *Les damnes de la terrre* (1961)/*The Wretched of the Earth* (1968) ซึ่งได้รับการตีพิมพ์ในปีเดียวกับปีสุดท้ายในชีวิตของฟานง โดยมี Jean-Paul Satre เป็นผู้เขียนคำนำให้ หนังสือเล่มนี้กลายเป็นงานที่ได้รับการยกย่องเป็นอย่างมาก และเป็นเสมือน "คัมภีร์" เล่มหนึ่งในการปฏิวัติต่อต้านอาณานิคมของคนผิวดำในอาฟริกา รวมทั้งมีอิทธิพลต่อความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนของคนผิวดำในสหรัฐอเมริกาด้วย

---

[1] อย่างไรก็ดี "อัตลักษณ์คนดำ" ที่ฟานงสร้างขึ้นมาในตอนนี้นั้นก็ได้ถูกตั้งคำถามจากนักวิจารณ์ เช่น Memmi ใน *The Colonizer and the Colonized* ว่าฟานงยังคงเป็นเพียง "ผู้แทรกแซงชาวยุโรป" สำหรับนักปฏิวัติชาวอัลจีเรียอยู่นั่นเอง เนื่องจากการไม่สามารถพูดภาษาและผสมกลมกลืนกับคนพื้นเมืองได้, ดู Gates, 264

งานเขียนเกี่ยวกับการต่อต้านอาณานิคมทุกเล่มของฟานงได้รับความสนใจและศึกษากันอย่างแพร่หลาย แต่ทว่างาน 2 เล่มที่ได้รับการกล่าวถึงมากกว่าเล่มอื่นๆและอาจถือเป็นตัวแทนของขอบข่ายความคิดอันหลากหลายและซับซ้อนของฟานงได้แก่งานเขียนเรื่อง *Peau noire, masques blancs* (1952)/*Black Skin, White Masks* (1967) ซึ่งตีพิมพ์ในช่วงเวลาที่ฟานงศึกษาอยู่ในฝรั่งเศส และเรื่อง *Les damnes de la terrre* (1961)/*The Wretched of the Earth* (1968) ตามความเห็นของนักวิจารณ์หลายท่าน งานเขียนทั้ง 2 เรื่องนี้ดูเหมือนจะสะท้อนถึงแง่มุมที่แตกต่างของประสบการณ์อาณานิคมฝรั่งเศสจากมุมมองของผู้ถูกกดขี่และมีลีลาการเขียนที่แตกต่างกัน กล่าวคือ *Black Skin, White Masks* เป็นงานเขียนเชิงอัตชีวประวัติซึ่งกล่าวถึงประสบการณ์ความรู้สึกแปลกแยกและทุกข์ทรมานของตัวผู้เขียนและคนผิวดำอื่นๆท่ามกลางสังคมที่เต็มไปด้วยอคติทางเชื้อชาติและสีผิว จนทำให้มีสถานะราวกับวัตถุไร้ตัวตน สะท้อนผ่านเสียงผู้เล่าที่เต็มไปด้วยความสับสนในอัตลักษณ์ของตนเอง ในขณะที่ *The Wretched of the Earth* เป็นงานเขียนเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับการปฏิวัติล้มล้างการปกครองแบบอาณานิคมและซากเดนที่ยังเหลืออยู่ และการสร้างสังคมใหม่ในอุดมคติ เป็นงานเขียนโดยใช้เสียงของ "นักปฏิวัติมืออาชีพ" (Hansen 74) ที่มีความมั่นใจในอุดมการณ์ความคิดของตน โดยนัยนี้งานทั้ง 2 เรื่องจึงสะท้อนให้เห็นถึงพัฒนาการทางความคิดและตัวตนของฟานงจากการเป็นภาพสะท้อนในกระจกของคนขาว มาสู่การเป็นผู้ถือโคมไฟนำทางปฏิวัติให้คนผิวดำ การมองเช่นนี้แม้จะมีข้อดีในแง่ที่ทำให้เห็นจุดเด่นของงานแต่ละชิ้น แต่ก็อาจเป็นการผูกโยงงานเขียนของนักต่อสู้ทางการเมืองท่านนี้กับพัฒนาการของชีวิตจนอาจกลายเป็นการสร้างเรื่องเล่าวีรบุรุษเรื่องใหม่ขึ้นมา ดังนั้นบทความนี้จึงอยากนำเสนอการมองงานของฟานงโดยการหยิบยกแนวคิดสำคัญที่ผู้เขียนพบว่าปรากฏซ้ำ (ซึ่งอาจจะเป็นในแนวทางและรูปลักษณ์ที่แตกต่าง) อยู่ในงานทั้ง 2 เรื่อง (และอาจรวมถึงเรื่องอื่นๆด้วย) ที่ทำให้เห็นแนวทางในการต่อต้านอาณานิคมของ
ฟานง ซึ่งจะปรากฏต่อเนื่องมายังงานเขียนหลังอาณานิคมในยุคต่อมาด้วย คือเรื่องการถอนรากอาณานิคม และการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ของอดีตพลเมืองอาณานิคม

คำว่า "decolonization" เป็นคำที่ถูกนำมาถกเถียงกันอย่างมากในเรื่องความหมายเดิมทีเดียวคำนี้มักถูกใช้ในหมายถึงความล่มสลายของอาณานิคม โดยเน้นไปที่ตัวชาติมหาอำนาจที่สูญเสียอำนาจนั้น อย่างไรก็ดี ในระยะหลัง ได้มีผู้ออกมาคัดค้านการให้ความหมายในแนวทางดังกล่าวว่าเป็นการมองที่เน้นให้ความสำคัญกับชาติมหาอำนาจยุโรปมากเกินไป จนละเลยบทบาทของผู้ถูกกดขี่ที่มีในการเสื่อมสลายของอาณานิคมนั้น และยังไม่ให้น้ำหนักกับผลร้ายที่เกิดขึ้นจากการครอบครองของชาติตะวันตกแม้แต่ภายหลังจากที่ความเป็นอาณานิคมอย่างเป็นทางการสิ้นสุดลงแล้วด้วย (Ahluwalia 34) หากพิจารณาตามแง่มุมนี้ จะเห็นได้ว่ากระบวนการ "decolonization" หรือการถอนรากอาณานิคมนั้นน่าจะเริ่ม

ขึ้นพร้อมๆกับลัทธิอาณานิคมนั้นเอง นั่นคือในรูปแบบการต่อต้านขัดขืนประเภทต่างๆ และไม่ได้จบลงที่การสิ้นสุดอาณานิคมอย่างเป็นทางการ เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างและผลกระทบของลัทธิอาณานิคมในประเทศนั้นย่อมยังคงฝังรากลึกอยู่และอาจปรากฏรูปอยู่ในฐานะ "อาณานิคมใหม่" (neocolonialism) นอกจากนั้น การถอนรากอาณานิคมมิได้หมายถึงเพียงการขจัดสถาบันทางการเมืองการปกครองของเจ้าอาณานิคมเท่านั้น เนื่องจากอิทธิพลของเจ้าอาณานิคมนั้น ยังมีอยู่ในแง่สังคม เศรษฐกิจ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งวัฒนธรรมด้วย (Ahluwalia 38) การไม่คำนึงถึงการถอนรากอาณานิคมทางจิตใจ (decolonization of the mind) จะทำให้อำนาจของเจ้าอาณานิคมยังคงอยู่และทำให้พลเมืองของอดีตประเทศใต้อาณานิคมไม่สามารถหลุดพ้นจากการถูกครอบงำได้

เราอาจกล่าวได้ว่าความจำเป็นที่จะต้องถอนรากอาณานิคมทางจิตใจนี้เองที่เป็นแรงขับเคลื่อนสำคัญในงานเขียนของฟานง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงผลกระทบของลัทธิอาณานิคมและนำเสนอกลยุทธ์ในการต่อต้านอาณานิคมจากมุมมองของผู้ถูกกดขี่ ในงานเขียนเรื่อง *Black Skin, White Masks* ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกในภาษาฝรั่งเศสในปี 1952 ฟานงได้สะท้อนจิตสำนึกที่แปลกแยกจากสังคมและจากตนเองของคนผิวดำในสังคมที่คนขาวเป็นใหญ่ ซึ่งเป็นผลมาจากการถูกครอบงำโดยภาพลักษณ์และวาทกรรมทางวิชาการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งทางจิตวิทยาที่กลายเป็นความเชื่อในสังคมทั่วไป ที่จัดวางให้คนผิวดำอยู่ในสถานะ "คนอื่น" ที่ด้อยและล้าหลังกว่าของสังคมคนผิวขาวหรือคนยุโรป ซึ่งอยู่ในสถานะผู้มีอารยธรรมอันสูงส่ง เช่น การที่คนดำถูกอธิบายโดยทฤษฎีทางมานุษยวิทยาหรือจิตวิทยาว่าเป็นเชื้อชาติที่มีอยู่ในขั้นที่ล้าหลังหรือเยาว์กว่าคนยุโรปในลำดับวิวัฒนาการ "จากลิงสู่มนุษย์" (17)[2] สร้างภาพลักษณ์แบบตายตัวให้กับคนดำในฐานะคนที่ด้อยกว่าในทางอารยธรรม สติปัญญา และอารมณ์ ทำให้คนดำเกิดปมด้อย รังเกียจสีผิว ภาษา วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของตนเอง ต้องพยายามเลียนแบบคนขาว ซึ่งไม่มีวันที่จะสำเร็จ จึงเป็นที่มาของชื่อหนังสือ "ผิวดำหน้ากากขาว" ซึ่งบ่งบอกถึงจิตสำนึกที่แปลกแยกของคนผิวดำที่เกิดจากการครอบงำทางวัฒนธรรมและจิตใจ หรือที่ Diana Fuss เรียกว่าเป็น "อาณานิคมในทางตัวตน" ("the colonization of subjectivity," 297)

อย่างไรก็ดี ฟานงมิได้หยุดอยู่เพียงแค่การแสดงออกถึงความตระหนักในปัญหาการถูกครอบงำโดยวัฒนธรรมของคนขาวของคนดำ แต่ดังที่นักวิจารณ์หลายคนได้ตั้งข้อสังเกตไว้ ฟานงเป็นนักคิดที่ได้รับอิทธิพลการคิดแบบมาร์กซิสต์อย่างเต็มที่ และหนึ่งในลักษณะ

---

[2] เช่น ในงานของ Sigmund Freud เรื่อง Totem and Taboo (1913) และ Civilization and Its Discontent (1931) โปรดดู Loomba, 138

การคิดแบบมาร์กซ์ที่เห็นได้ชัดก็คือการสร้างความเปลี่ยนแปลงให้เกิดขึ้นในสังคม (Hansen 71) ดังที่ฟานงกล่าวไว้ใน *Black Skin, White Masks* ว่า

> แต่เมื่อคนเราได้รับทราบถึงสถานการณ์นี้แล้ว เมื่อเราได้เข้าใจสถานการณ์ดังกล่าวแล้ว เราก็มักมองว่างานของเราเสร็จสิ้นแล้ว ถ้าเช่นนั้นเราจะทนทำหูทวนลมต่อเสียงเสียงหนึ่งที่ส่งผ่านมาตามลำดับขั้นของประวัติศาสตร์ว่า "สิ่งที่สำคัญไม่ได้อยู่ที่การรู้จักโลก แต่อยู่ที่การเปลี่ยนแปลงมัน" นั้นได้อย่างไร (17)

ใน *Black Skin, White Masks* การเปลี่ยนแปลงในที่นี้หมายถึงการขจัดความรู้สึกแปลกแยกในจิตสำนึกของคนดำนั่นเอง โดยที่ในฐานะจิตแพทย์ ฟานงวิเคราะห์ปัญหาดังกล่าวตามแนวทางของจิตวิเคราะห์ ผสานกับวิธีคิดแบบอัตถิภาวนิยม แต่ในขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นถึงความบกพร่องและการเอาคนยุโรปเป็นศูนย์กลางของวิธีคิดเหล่านั้นด้วย ฟานงได้อ้างถึงวิธีคิดแบบแบ่งเรา/เขา (Self/Other) ในกรอบวิธีคิดแบบปรัชญาอัตถิภาวนิยม เช่น ที่ปรากฏใน *Being and Nothingness* ของ Jean-Paul Satre (ดู Fuss 298) และจิตวิเคราะห์ เช่น ในมโนทัศน์เรื่อง "the mirror image" ของ Jacques Lacan ที่อธิบายว่าตัวตนของ "เรา" เกิดจากการสัมพันธ์ (เช่น มองเห็น รู้จัก) "คนอื่น" ที่ต่างไป (ซึ่งอาจเป็นภาพสะท้อนของเราเองในกรณีของ Lacan) สำหรับฟานงแล้วการอธิบายเช่นนี้อาจใช้ได้ในกรณีตัวตนของคนขาว แต่ไม่สามารถใช้อธิบายตัวตนคนผิวดำในโลกของคนผิวขาวได้ เนื่องจากคนผิวดำถูกครอบงำโดยภาพลักษณ์ที่เลวร้ายของกลุ่มตนเองและภาพลักษณ์ที่ดีงามของคนขาวในสังคมจริง ทำให้คนผิวขาวกลายเป็นเจ้านาย เป็นสิ่งพึงเลียนแบบ คนดำจึงไม่สามารถสร้างตัวตนของตนเองขึ้นมาได้ มีสภาพเป็นเพียงวัตถุ ดังที่ Loomba ได้สรุปไว้อย่างแหลมคมว่า "ดังนั้น ความดำจึงเป็นเครื่องยืนยันตัวตนของคนขาว แต่ความขาวกลับทำให้ตัวตนคนดำว่างเปล่า" (144) และเป็นที่มาของความแปลกแยกรวมถึงปัญหาทางจิตของคนดำ เช่น โรคจิตเภท ปมทางจิตต่างๆ ซึ่งฟานงได้เน้นย้ำไว้ในหลายๆตอนว่าเป็นผลจากลัทธิอาณานิคม มิใช่เป็นลักษณะที่มีอยู่ตามธรรมชาติของคนดำตามที่ทฤษฎีทางจิตวิทยาจำนวนมากมักอ้างถึง ยิ่งไปกว่านั้น ฟานงยังได้วิเคราะห์ให้เห็นถึงอคติทางเชื้อชาติที่มีอยู่ในงานเหล่านี้ เช่น เรื่อง *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization* (1964) ของ Octavio Mannoni ที่พยายามอธิบายว่าการก่อกบฏของชนพื้นเมืองในอาฟริกาเกิดจากการมีปมด้อยการพึ่งพา (dependency complex) ซึ่งคนที่ตกเป็นเมืองขึ้นทุกกลุ่มมี (จึงตกเป็นเมืองขึ้น)

ในขณะที่เรื่อง *Black Skin, White Masks* นำเสนอการถอนรากอาณานิคมโดยเน้นไปที่การพยายามลบเลือนความรู้สึกด้อยกว่าของคนดำและชี้ให้เห็นว่าเป็นสิ่งที่เกิดจากการ

สร้างขึ้นของลัทธิอาณานิคมนั้น การถอนรากอาณานิคมที่ฟานงนำเสนอในเรื่อง *The Wretched of the Earth* นั้น แม้จะเน้นที่การลงมือเปลี่ยนแปลงเหมือนกัน แต่เป็นความเปลี่ยนแปลงที่ดูจะเร่งด่วนและรุนแรงกว่ากัน กล่าวคือ จากประสบการณ์จริงที่ฟานงได้สัมผัสในการเข้าร่วมการปฏิวัติล้มล้างอาณานิคมและสภาพความเป็นอยู่ของคนดำในยุคหลังอาณานิคม—รวมทั้งการตระหนักถึงโรคร้ายที่คุกคามตนเองอยู่--ทำให้ฟานงเขียนสนับสนุนการใช้ความรุนแรงในการถอนรากอาณานิคม[3] หนังสือเรื่องนี้เป็นการวิเคราะห์ให้เห็นสภาพสังคมที่เลวร้ายในประเทศในอาฟริกาและในโลกที่สามภายหลังการได้เอกราชจากเจ้าอาณานิคม ซึ่งฟานงวิเคราะห์ว่ายังคงตกอยู่ภายใต้ลัทธิอาณานิคมอยู่ เพียงแต่เปลี่ยนมือผู้ปกครองจากเจ้าอาณานิคมตะวันตกที่ได้มอบเอกราชทางการเมืองให้แล้ว มาสู่ชนชั้นปกครองและชนชั้นกลางของประเทศอดีตอาณานิคมเหล่านั้นเองที่ยังคงรับเอาโครงสร้างทางสังคมและค่านิยมแบบเดิมของเจ้าอาณานิคมมาเป็นหลักในการปกครองหรือดำเนินชีวิตของตน และในที่สุดก็จะกลับไปร่วมมือกับเจ้าอาณานิคมอีกครั้ง ซึ่งจะกลับมาใหม่ในคราบของธุรกิจข้ามชาติที่จะเข้ามาตักตวงวัตถุดิบในการผลิตและแรงงานราคาถูกจากโลกที่สามและในคราบของการท่องเที่ยว โดยมิได้คำนึงถึงชนชั้นล่างของสังคมที่ประสบความทุกข์ยากต่างๆ ซึ่งเป็น "ผู้ถูกสาปของโลก" ("les damnes de la terre") ที่แท้จริง

ด้วยการตระหนักถึงลัทธิอาณานิคมที่ยังฝังลึกอยู่ในสังคมเช่นนี้ ฟานงใน *The Wretched of the Earth* จึงได้สนับสนุนให้ใช้ความรุนแรงในการปฏิวัติ ทั้งทางการใช้กำลังและอุดมการณ์ความคิด โดยมองว่าเป็นสิ่งจำเป็น ดังที่ฟานงกล่าวไว้

> การถอนรากอาณานิคมจะเป็นปรากฏการณ์ที่เต็มไปด้วยความรุนแรงอยู่เสมอไป . . . หากพูดกันง่ายๆแล้ว การถอนรากอาณานิคมคือการแทนที่คน "สปีชี่"หนึ่งด้วยคนอีก "สปีชี่" หนึ่ง จะเป็นการแทนที่อย่างครบถ้วนบริบูรณ์ โดยไม่มีช่วงเปลี่ยนผ่าน . . . การถอนรากอาณานิคมที่ประสบความสำเร็จจะเห็นได้จากการที่โครงสร้างทางสังคมทั้งหมดจะต้องถูกเปลี่ยนจากล่างสู่บน (35)

ซึ่งระบอบการปกครองที่ฟานงสนับสนุนนั้นก็คือการปกครองแบบสังคมนิยมนั่นเอง ในเรื่องการเห็นด้วยกับการใช้ความรุนแรงนี้ทำให้ฟานงถูกวิพากษ์วิจารณ์เป็นอย่างมาก แต่ก็ได้มีผู้พยายามจะอธิบายที่มาที่ไปของแนวคิดนี้เช่นกันว่าฟานงมิได้สนับสนุนให้ใช้ความรุนแรงเพื่อแก้แค้นชาวยุโรป หรือใช้ความรุนแรงเพื่อความรุนแรง แม้ฟานงจะกล่าวว่าผู้ที่นำความรุนแรงมาสู่วิธีคิดคนพื้นเมืองก็คือบรรดาเจ้าหน้าที่ผู้รักษาความสงบ ซึ่งเป็นตัวแทนของเจ้า

---

[3] Martin ชี้ให้เห็นว่าที่จริงแล้วการเสนอให้ใช้ความรุนแรงก็มีปรากฏอยู่ในงานเรื่อง Black Skin, White Masks บางตอนเช่นกัน

อาณานิคม (ตำรวจ ทหาร) หากแต่เขาก็ได้กล่าวเช่นกันว่าการถอนรากอาณานิคมโดยใช้ความรุนแรงนี้ก็เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในสังคมและยุติการกดขี่

หลังจากการถอนรากอาณานิคมทิ้งไปแล้ว—ไม่ว่าจะเป็นการขจัดความแปลกแยกอย่างใน *Black Skin, White Masks* หรือปฏิวัติเปลี่ยนแปลงสังคมอย่างรุนแรงใน *The Wretched of the Earth* อัตลักษณ์หรือตัวตนแบบใดที่ฟานงมุ่งหวังอยากให้เกิดขึ้น แม้ว่าฟานงจะแสดงความชื่นชมกลุ่มหรือแนวร่วมทางเชื้อชาติและวัฒนธรรมที่ผลักดันให้ประเทศของตนได้รับเอกราชอย่างเป็นทางการอย่างขบวนการชาตินิยม หรือแนวร่วมคนดำเพื่อการปลดปล่อย (negritude) ซึ่งนำโดย เอเม่ เซแซร์ จากแอนติลีส (ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากต่อความคิดของฟานง) และลีโอโปลด์ เซงกอร์ จากเซเนกัล แต่ในที่สุดแล้วฟานงก็เห็นว่าการรวมกลุ่มของทั้งสองประเภทนี้ยังมีข้อบกพร่องที่ไม่เป็นไปตามอุดมคติของเขา กล่าวคือขบวนการชาตินิยมในโลกที่สามนั้นมักนำโดยชนชั้นกลางหรือปัญญาชนที่ยังคงรับเอาอุดมการณ์และค่านิยมของยุโรปเจ้าอาณานิคมมาเป็นของตนเอง ทำให้ละเลยชนชั้นรากหญ้าของสังคมเช่นพวกชาวนา และในที่สุดโดยไม่รู้ตัวก็จะตกเป็นเครื่องมือของอาณานิคมใหม่ในการกดขี่คนเหล่านี้ ในขณะที่กลุ่มแนวร่วมคนดำจะต่อต้านอาณานิคมโดยใช้กลยุทธ์การกลับไปหาอดีตรื้อฟื้นอารยธรรมคนดำ หรือพยายามให้ความคุณค่าในแง่บวกกับลักษณะความเป็นคนดำที่คนตะวันตกเคยมองว่าเป็นข้อด้อยหรือล้าหลัง เช่น การใช้อารมณ์ ใช้สัญชาติญาณมากกว่าเหตุผล การใกล้ชิดกับธรรมชาติ เพื่อพิสูจน์ให้คนขาวเห็นว่าคนดำก็เป็นผู้มีอารยธรรม มีคุณค่า ซึ่งอาจจะมากกว่าคนขาวด้วย ฟานงมองว่าการทำเช่นนี้เป็นการกำหนดอัตลักษณ์แบบตายตัวหยุดนิ่งให้กับคนดำ (ซึ่งต่อไปจะกลายเป็น "ความเอ็กซอติกที่น่าเบื่อหน่าย") ซึ่งไม่ต่างอะไรจากวิธีคิดของคนขาว และยังเป็นการคิดแบบแบ่งขั้วขาว-ดำ ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นวิธีการคิดแบบอาณานิคมอยู่เช่นเดิม

ฟานงเรียกร้องให้โลกที่สามสร้างสังคมใหม่ ซึ่งไม่ใช่เป็นเพียงการเลียนแบบยุโรป ซึ่งสำหรับฟานงแล้วเป็นที่ที่หยุดการพัฒนาแล้ว มีแต่ความเสื่อมถอยและปัญหาที่รอการแก้ และที่สำคัญเป็นที่ที่ในอดีตมีแต่คนพูดถึงเรื่องของมนุษย์และสวัสดิภาพของมนุษย์ แต่กลับก่อให้เกิดความทุกข์แก่มนุษยชาติอย่างมากมายจวบจนถึงปัจจุบัน (311-316) คนในสังคมใหม่ที่ผ่านการถอนรากอาณานิคมแล้วจะเป็นสังคมของมนุษยชาติแบบใหม่ ("new humanity") ที่ไม่หยุดนิ่งอยู่กับที่เหมือนยุโรป แต่จะเป็นมนุษยชาติแบบใหม่ที่มีวัฒนธรรมแห่งชาติ ("national culture") ที่ไม่ถูกกดทับโดยลัทธิอาณานิคม มีแนวคิดมนุษยนิยมแบบใหม่ ("new humanism") ที่ให้คนมีอิสรภาพในการดำรงชีวิตโดยปราศจากการกดขี่ ที่สำคัญคือวัฒนธรรมหรือจิตสำนึกชาติแบบใหม่นี้เป็นคนละอย่างกับลัทธิชาตินิยม (nationalism) ที่มีความคับแคบทางความคิด แต่จะต้องมีมิติความสัมพันธ์ระหว่างชาติ ("an

international dimension") คือความสัมพันธ์แบบเกื้อกูลกันอีกด้วย โดยนัยนี้การถอนรากอาณานิคมจึงเป็นเสมือนขั้นแรกที่นำไปสู่การปลดปล่อย (liberation) จิตสำนึกทางสังคมของมนุษยชาติ ซึ่งหากมองย้อนกลับไปในตอนท้ายของ *Black Skin, White Masks* จะพบว่าความสัมพันธ์ที่ฟานงสนับสนุนนี้โดยถึงที่สุดแล้วยึดหลักความเป็นมนุษย์โดยมิได้แบ่งเชื้อชาติหรือสีผิว

> ข้าพเจ้า ซึ่งเป็นคนผิวสี ต้องการเพียง
> . . . ให้การกดขี่คนด้วยกันให้เป็นทาสจงหมดสิ้นตลอดไป . . . ให้
> ข้าพเจ้าสามารถค้นพบและรักเพื่อนมนุษย์ ไม่ว่าเขาจะอยู่ที่ใดก็ตาม . . .
> [ทั้งคนดำและคนขาว] จะต้องหันหลังให้กับเสียงที่ไร้มนุษยธรรม ซึ่งเป็นเสียงของบรรพบุรุษของพวกเขา เพื่อที่จะสื่อสารกันด้วยความเข้าใจกันอย่างแท้จริง
> เหนือกว่าหรือ ต้อยกว่าหรือ
> เหตุใดเล่าจึงไม่เพียงแค่พยายามที่จะสัมผัสอีกฝ่าย รู้สึกถึงอีกฝ่าย ทำความเข้าใจกับอีกฝ่าย (231)

จากที่กล่าวมาจะเห็นถึงลักษณะที่สำคัญของการต่อต้านอาณานิคมในงานเขียนของฟานง ซึ่งได้แก่การสนับสนุนการถอนรากอาณานิคมยุโรป ซึ่งรวมถึงการพยายามทำความเข้าใจปัญหาการครอบงำทางวัฒนธรรมและวิพากษ์องค์ความรู้ที่เกิดจากอคติทางเชื้อชาติและการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่โลกที่สามซึ่งเป็นอัตลักษณ์ที่ก้าวข้ามความเป็นชาติหรือเชื้อชาติที่ตายตัว ในฐานะ "นักปฏิวัติมืออาชีพ" ฟานงเน้นการลงมือเปลี่ยนแปลงสังคมในทางปฏิบัติควบคู่ไปกับการทำความเข้าใจในเชิงทฤษฎีและมีความหวังในมนุษยชาติในการที่จะสร้างโลกใหม่ให้ดีกว่าเก่า ซึ่งเราจะพบว่าลักษณะต่างๆเหล่านี้โดยส่วนใหญ่จะสืบต่อไปยังนักคิดนักวิจารณ์แนวหลังอาณานิคม หรือมิเช่นนั้นก็จะถูกนำมาเป็นประเด็นในการอภิปรายและถกเถียง เพื่อให้เห็นความสืบเนื่องนี้ชัดเจนยิ่งขึ้น จึงขออภิปรายเปรียบเทียบแนวคิดของฟานงกับแนวคิดของนักวิจารณ์แนวหลังอาณานิคมคนสำคัญคือเอ็ดเวิร์ด ซาอิด

เอ็ดเวิร์ด ซาอิด เป็นนักวิชาการวรรณคดีศึกษาและนักวิจารณ์สังคมวัฒนธรรมชาวอเมริกันเชื้อสายอาหรับปาเลสไตน์ ซาอิดได้เขียนงานเชิงวิจารณ์ไว้มากมาย เช่น *Beginnings: Intention and Method* (1975), *Covering Islam* (1981) *The World, the Text and the Critic* (1983) แต่เรื่องที่มีชื่อเสียงมากที่สุดในระดับนานาชาติและเกี่ยวข้องกับหัวข้อที่กำลังพูดถึงนี้มากที่สุดได้แก่เรื่อง *Orientalism* (1978) และ *Culture and Imperialism* (1993) จึงขออภิปรายโดยกล่าวจาก 2 เรื่องนี้เป็นหลัก

ลักษณะการถอนรากอาณานิคมทางความคิดปรากฏอยู่อย่างเห็นได้ชัดในงานทั้ง 2 เรื่องของซาอิด หนังสือเรื่อง *Orientalism* นำเสนอการวิเคราะห์สิ่งที่ซาอิดเรียกว่า "Orientalism" ซึ่งได้แก่ องค์ความรู้และลักษณะความสัมพันธ์ที่ตะวันตกมีต่อตะวันออก ในฐานะวาทกรรม หรือการแสดงออกทางความคิดที่เป็นการให้ความหมายหรือกำหนดตัวตนให้กับสิ่งหนึ่งสิ่งใด ซึ่งมักเป็นไปเพื่อกำหนดความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างฝ่ายที่ให้ความหมายกับฝ่ายที่ถูกกำหนดความหมาย การวิเคราะห์ของซาอิดแสดงให้เห็นว่าความรู้ความเข้าใจรวมทั้งท่าทีที่ตะวันตกมีต่อตะวันออก—หรือวาทกรรมเกี่ยวกับตะวันออก—ที่สร้างขึ้นโดยตะวันตกนั้น เป็นไปเพื่อสนับสนุนและในทางกลับกันได้รับการสนับสนุนจากการรุกรานของอาณานิคมหรือรูปแบบการเข้าไปก่อนหน้านั้นของตะวันตกในตะวันออก (ซึ่งในหนังสือเล่มนี้ได้แก่ตะวันออกกลาง) โดยซาอิดได้วิเคราะห์การสร้างภาพลักษณ์ของคนตะวันออกและท่าทีที่คนตะวันตกมีต่อตะวันออกจากตัวบทหลากหลายประเภทไม่ว่าจะเป็นเอกสารทางราชการของอาณานิคม ตำราเรียน สารคดี เรื่องเล่าการเดินทาง และวรรณกรรม เชื่อมโยงกับบริบททางประวัติศาสตร์ของการแสวงหาอาณานิคม เพื่อเผยให้เห็นถึงอคติทางเชื้อชาติที่คนตะวันตกมีต่อตะวันออก และพร้อมกันนั้นก็คือความเป็นการเมืองของความรู้ ซึ่งต่างจากความเข้าใจของคนทั่วไปที่มองว่าความรู้เป็นเรื่องที่เป็นจริง/เป็นกลาง หนังสือเล่มนี้ได้รับการยอมรับว่าเป็นการบุกเบิกการศึกษาวาทกรรมอาณานิคม และพร้อมกันนั้นจึงถือว่าซาอิดเป็นผู้บุกเบิกการศึกษาวรรณกรรมแนวหลังอาณานิคมด้วย จะเห็นได้ว่าในการวิพากษ์วาทกรรมเกี่ยวกับตะวันออก/วาทกรรมอาณานิคม งานของซาอิดมีความคล้ายคลึงกับการถอนรากอาณานิคมตะวันตกในงานของฟานง ในการมองตัวตนของคนตะวันออก/คนผิวดำ ซึ่งมีอำนาจน้อยกว่าในสังคม/วัฒนธรรม ว่าเกิดจากการสร้างขึ้นของคนตะวันตก/คนผิวขาว นอกจากนั้น การวิพากษ์องค์ความรู้ของตะวันตกเกี่ยวกับตะวันออกว่าแฝงไว้ด้วยอคติทางเชื้อชาตินั้น ก็อยู่ในลักษณะเดียวกับฟานงที่วิพากษ์ทฤษฎีจิตวิทยาและปรัชญาตะวันตกที่แฝงไว้ด้วยอคติเหยียดสีผิว หรือมิฉะนั้นก็ไม่เพียงพอในการอธิบายประสบการณ์ของคนผิวดำ เนื่องจากเป็นทฤษฎีที่เอาตัวตนของคนขาวเป็นศูนย์กลาง

ส่วน *Culture and Imperialism* นั้นเป็นงานที่แสดงให้เห็นถึงการถอนรากอาณานิคมอย่างชัดเจนเช่นกัน *Culture and Imperialism* วิเคราะห์ให้เห็นถึงความสัมพันธ์อันแนบแน่นระหว่าง "วัฒนธรรม (ซึ่งในที่นี้ซาอิดหมายถึงวัฒนธรรม "ชั้นสูง" เช่นศิลปะ ความคิด โดยเฉพาะอย่างยิ่งวรรณกรรม) กับจักรวรรดินิยม ซาอิดวิเคราะห์ให้เห็นว่าวัฒนธรรมเป็นเครื่องมือสำคัญในการค้ำจุนลัทธิจักรวรรดินิยม เนื่องจากมักแฝงอุดมการณ์เชิงอำนาจของจักรวรรดินิยมไว้อย่างแนบเนียนจนแทบไม่รู้สึก หรือมิฉะนั้นก็ถูกกลบเกลื่อนหรือทำให้ลืมเลือนไปด้วยความสูงส่งหรือความเป็น "สากล" ของงานทางวัฒนธรรมนั้น ซึ่งหน้าที่ของ

วรรณกรรมเช่นนี้ควบคู่ไปกันเป็นอย่างดีกับอุดมการณ์เรื่องพันธกิจในการเผยแผ่อารยธรรมของชาวยุโรป ในกระบวนการถอนรากอาณานิคมของหนังสือเล่มนี้ ซาอิดเสนอให้อ่านวรรณกรรมแบบที่เขาเรียกว่า "contrapuntal reading" คือการอ่านวรรณกรรมตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งวรรณกรรมเอก ("canonical texts") จากมุมมองของคนที่ตกเป็นอาณานิคมหรือแบบหลังอาณานิคม ซึ่งอาจจะทำให้ผู้อ่านได้ความหมายใหม่ทั้งในแง่ความแผ่ซ่านไปทั่วของวัฒนธรรมจักรวรรดินิยม และในแง่การขัดขืนจักรวรรดินิยมที่แฝงอยู่ในประวัติศาสตร์

นอกจากนี้ในหนังสือเรื่องดังกล่าว ซาอิดได้ตอบโต้ข้อกล่าวหาที่เขามักได้รับ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เป็นปฏิกิริยาตอบรับจากหนังสือ *Orientalism* ที่ว่าเขาไม่ได้ใส่ใจหรือเห็นความเป็นไปได้ของการต่อต้านอาณานิคมของคนพื้นเมือง เนื่องจากมักจะสนใจวิเคราะห์วาทกรรมตะวันตกที่แสดงถึงความเป็นตัวบทอาณานิคมมากกว่า โดยซาอิดอธิบายว่าตามความคิดของเขาการขัดขืนจักรวรรดินิยม (resistance to imperialism) มีได้หลายรูปแบบไม่จำเป็นต้องเป็นการต่อต้านแบบเผชิญหน้า (oppositional) แต่เพียงอย่างเดียว ในทัศนะของซาอิดวรรณกรรมแนวขัดขืนที่ประสบความสำเร็จที่สุดได้แก่วรรณกรรมที่ทำให้คนสนใจในวงกว้าง ด้วยการจับเอาวาทกรรมกระแสหลักที่ต้องการต่อต้านมาโต้กลับหรือมองใหม่จากมุมมองของผู้ถูกกดขี่ เช่น การเขียนโต้กลับวรรณกรรมเรื่อง *Heart of Darkness* ของ Joseph Conrad หรือ *The Tempest* ของ W. Shakespeare ในมุมมองของผู้อยู่ภายใต้การปกครองโดยนักเขียนชาวอาฟริกาหลายคน ซึ่งการเขียนแบบโต้กลับนี้ ซาอิดได้เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า "the voyage in" (261) หรือการเดินทางเข้าไปภายในวาทกรรมตะวันตก เพื่อเข้าไปต่อกร ปรับเปลี่ยน ต่อรองตามแนวทางแบบหลังอาณานิคมของตน

เราสามารถเชื่อมโยงประเด็นเกี่ยวกับความคิดเรื่องพลังในการต่อต้าน (agency) ของผู้อยู่ใต้อาณานิคมของซาอิดในหนังสือเล่มนี้ได้กับความคิดเรื่องอัตลักษณ์ของเขา Ashcroft และ Ahluwia ได้วิเคราะห์ให้เห็นว่า ความยืดหยุ่นในการคิดเรื่องการขัดขืน/การต่อต้านอาณานิคมของซาอิด ทำให้เห็นว่าซาอิดมิได้มีความคิดแบบแบ่งขั้วเป็นคู่ตรงข้าม (เช่น ตะวันตก/ตะวันออก) อย่างตายตัวเหมือนเช่นที่คนมักกล่าวถึง นอกจากนี้ซาอิดได้กล่าวไว้ใน Culture and Imperialism ว่าเขาไม่เห็นด้วยกับความคิดชาตินิยมเข้มข้นแบบ negritude ซึ่งเขามองว่าเป็นการตอกย้ำให้เห็นถึงการแบ่งขั้วอัตลักษณ์ (275) (ซึ่งจริงๆแล้วก็เป็นคำวิจารณ์แบบเดียวกับที่เขาเคยได้รับจากการเขียนเรื่อง *Orientalism* นั่นเอง) ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้น Ashcroft และ Ahluwia มองว่าแนวคิดการมองอัตลักษณ์แบบไม่แยกฝ่ายตายตัวใน *Culture and Imperialism* เช่นนี้ ซาอิดได้รับอิทธิพลโดยตรงจากความคิดของฟานงในเรื่องการสร้างวัฒนธรรมชาติและการปลดปล่อย (liberation) มนุษย์ให้มีจิต

สำนึกทางสังคมที่เป็นอิสระโดยไม่ต้องคำนึงถึงเรื่องสีผิวหลังจากกระบวนการถอนรากอาณานิคมแล้ว ในทำนองเดียวกับที่ซาอิดก็เสนอการสร้างองค์ความรู้ทางเลือกที่ไม่กดขี่เพื่อมาทานเรื่องเล่าในกระแสหลัก โดยไม่เน้นการยึดติดการแบ่งอัตลักษณ์ออกเป็น 2 ฝ่ายอย่างตายตัว

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ หวังว่าจะทำให้ท่านได้เห็นความสืบเนื่องและการรับอิทธิพลทางความคิดระหว่างนักทฤษฎีปฏิวัติต่อต้านอาณานิคมอย่างฟานงกับนักวิจารณ์แนวหลังอาณานิคมอย่างซาอิดในประเด็นเรื่องการถอนรากอาณานิคม และการสร้างอัตลักษณ์คนพื้นเมือง อย่างไรก็ดี การเคลื่อนย้ายเป้าหมายของการวิเคราะห์ คือการเขียนวิพากษ์วิจารณ์ถึงประสบการณ์จริงของการเป็นอาณานิคมและการปฏิวัติมาสู่การวิจารณ์วรรณกรรมเป็นหลักในซาอิด ในระดับหนึ่งก็สะท้อนให้เห็นถึงแนวโน้มของแนวคิดหลังอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในตะวันตก ที่มักจำกัดวงอยู่ในวงวรรณคดีวิจารณ์มากกว่าในสาขาวิชาอื่น ซึ่งกำลังเป็นที่เรียกร้องให้เกิดการขยายวงกว้างให้เป็นสหสาขาวิชาที่แท้จริงมากขึ้น

References

Ahluwalia, Pal. *Politics and Post-colonial Theory: African Inflections*. London and New York: Routledge, 2001.

Ashcroft, Bill and Pal Ahluwia. *Edward Said*. London and New York: Routledge, 2001.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove, 1967.

---. *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove, 1963.

Fuss, Diana. "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification." In Nigel C. Gibson, ed. *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. New York: Humanity Books, 1999.

Gates, Henry Louis. "Critical Fanonism." In *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. Ed. Nigel C. Gibson. New York: Humanity Books, 1999. 251-68.

Gibson, Nigel C., ed. *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. New York: Humanity Books, 1999.

Gordon, Lewis R. et al., eds. *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

Gordon, Lewis R. et al. Introduction: Five Stages of Fanon Studies. In *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996. 1-8.

Hansen, Emmanuel. "Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary." In Gibson. 49-82.

Kennedy, Valerie. *Edward Said: A Critical Introduction*. Malden, MA: Blckwell, 2000.

Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge, 1998.

Martin, Tony. "Rescuing Fanon from the Critics." In Gibson. 83-102.

Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London and New York: Verso, 1997.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993.

---. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.

Selden, Raman and Peter Widdowson. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. 3rd edition. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Turner, Lou and John Alan. "Frantz Fanon, World Revolution." In Gibson. 103-118.

เอกสารประกอบการสัมมนาอันดับ 4

การสัมมนาระดับชาติ

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ร่วมกับ
โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

วิพากษ์ *Orientalism* ของเอ็ดเวิร์ด ซาอิด

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ไชยันต์ รัชกูล

ห้องประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

**** เอกสารฉบับนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง โปรดอย่านำไปอ้างอิง ****

เอกสารประกอบการสัมมนาอันดับ 5

การสัมมนาระดับชาติ

วรรณกรรมโพสต์โคโลเนียลนานาชาติ

หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ
ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ร่วมกับ
โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

Feminine Postcoloniality and Resistance:

Asian American And Afro-Caribbean Women's Fiction

อาจารย์ ดร. ชลาธิป วสุวัต

ห้องประชุม 105 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

** เอกสารฉบับนี้เป็นเอกสารฉบับร่าง โปรดอย่านำไปอ้างอิง **

Feminine Postcoloniality and Resistance: Asian American and Afro-Caribbean Women's Fiction

Dr. Chalathip Wasuwat

In a colonial context, diasporas[1] were primarily constituted through imperialist conquest, colonization, and slavery. For colonized peoples, the experience of diaspora had a tremendous impact upon their lives since it involved geographical dislocation, loss of home, and alienation. Avtar Brah describes diaspora as a journey about "setting down, about putting roots 'elsewhere'" (182). Thus, home for diasporic people has a special meaning; it is, in Brah's words, "a mythic place of desire in the diasporic imagination. In this sense, it is a place of no return, even if it is possible to visit the geographical territory that is seen as the place of 'origins'" (192). However, diasporas also constitute a sense of shared history among displaced peoples. Robin Cohen describes diasporas as communities in which the members "acknowledge that 'the old country'—a notion often buried deep in language, religion, custom or folklore—always has some claim on their loyalty and emotion" (ix). People with diasporic experience are united by "an acceptance of an inescapable link with their past migration history and a sense of co-ethnicity with others of a similar background" (Cohen ix). Diasporas entail a reconstruction of identity on the part of those who have had to learn to live in their "in-between" position in a way that does not sever their emotional connection to their roots. Despite the impossibility of returning to their old countries, home can be rebuilt through an act of remembering the past.

Many contemporary ethnic minority writers, who are driven by the nostalgic desire to return to their home countries, choose writing as a means to recapture their lost "home," and memory serves as the vehicle enabling them to make an imaginary return to their ethnic origins. Salman Rushdie's essay "Imaginary Homelands" reflects a paradigm of the postcolonial[2] discourse written by diasporic writers attempting to negotiate their "in-between" position. In the essay, Rushdie describes the situation faced by Anglo-Indian writers, whose condition, I would argue, is applicable to many diasporic writers of other ethnic origins as well:

> It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must also do so in the knowledge—which gives rise to profound uncertainties—that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind. (10)

Migrants, in Rushdie's view, envision their home countries in fragments, for they usually recall only fragmentary memories. Their reflections of home thus are figuratively composed of "broken mirrors." Even though many of its pieces "have been irretrievably

lost . . . [t]he broken mirror may actually be as valuable as the one which is supposedly unflawed" (11). In this sense, a transnational writer learns to value bits and pieces of memory and takes into consideration minute details of things from different perspectives. As Rushdie remarks, "The shades of memory acquired greater status, greater resonance, because they were remains; fragmentation made trivial things seem like symbols, and the mundane acquired numinous qualities" (12).

True, these diasporic writers, like many other people with a migration history, may not feel "at home" in their adoptive countries and may experience instead a sense of spiritual fragmentation and rootlessness. However, living a migrant life can be advantageous. The "in-between" position offers migratory writers better viewing positions that in turn enable new perspectives on the home countries. As Rushdie cogently puts it, "If literature is in part the business of finding view angles at which to enter reality, then once again our distance, our long geographical perspective, may provide us with such angles" (14). Like Rushdie, Homi K. Bhabha considers migration as offering new ways of seeing the world. Bhabha refers to migrants who live between two cultures and locations as those living on the borderlines. The "in-between" position enables a migrant to rethink conventional ways of representing identity, history, and community/nation. This is because the circumstances migrants confront in their new home often challenge them to consider traversing the boundaries to "the realm of the *beyond*." According to Bhabha, the "*beyond*" in this sense is "neither a new horizon, nor a leaving behind of the past." Rather, it is "the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion" (1). In this betwixt and between space, the conventional paradigms of thoughts are often contested. It is also in this space that "the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest, or cultural value are negotiated" (2). In other words, migrancy and transnational identity not only challenge received notions of national identity but also introduce new perspectives that disrupt "essentialist" concepts of nationality that attempt to define and naturalize nations in terms of homogeneous traditions.

Rushdie's and Bhabha's perspectives on migrant viewing positions serve as a framework for my study of four postcolonial texts written by three contemporary women writers from different ethnic origins: from South Korea, Theresa Hak Kyung Cha's Dicté e (1982); from the Philippines, Jessica Hagedorn's Dogeaters (1990); and from Jamaica, Michelle Cliff's Abeng (1984) and No Telephone to Heaven (1987). This research aims to explore the way these writers employ writing as a means to articulate the sense of their migratory ethnicity and to portray the shared experiences of postcolonial women from various ethnic groups. In bringing these writers together, this study involves interrogating the ethnic and cultural boundaries in Bhabha's sense. Despite the fact that they are immigrants to the U.S., these authors write from their sense of expatriation as they connect themselves to their native origins. In writing about their home countries and their ethnicity from their "in-between" position, these writers invite their readers to reconsider received notions of national identity and the conventional conceptions of home/nation as they themselves mediate various geographical and ethnic affiliations.

By means of writing and remembering, these ethnic writers feel that distance is no longer an obstacle preventing them from returning to their roots and reclaiming their ethnic identity. On the one hand, writing through memories is the authors' attempt to

reconcile themselves to their multi-cultural position. On the other hand, this act of writing provides these authors with the privilege of attaining a critical perspective on colonialism and its impact upon third world people, particularly women. In all of these postcolonial texts, the authors seek to reinterpret U.S. and British imperialist histories and uncover the hitherto undocumented damages done to colonized people and their descendants. Additionally, as a reflection of the authors' migrant lives, these texts explore the theme of spiritual fragmentation and alienation of a "migratory subject" in Carole Boyce Davies' terms, and that subject's struggle to search for her roots and a self-determined identity that acknowledges or transcends the fragmentation and alienation.[3]

My discussion of the common experiences shared by women of the Asian and the African diasporas should not be considered as an attempt to homogenize their postcoloniality[4] on the basis of their color or racial identifications. Rather, I intend to articulate how the histories and struggles of third world women[5] against (neo) colonialism, racism, sexism, and global capitalism constitute a sufficient common ground of alliance. As a study of texts portraying women-centered experiences of colonization, this research is written in the light of feminist postcolonial theory and the ramifications of its central issues: history, memory, identity, and nation. The four texts reflect the authors' feminist and postcolonial perspectives on these interconnected issues, which are crucial to the formation of a postcolonial woman's identity. These women writers have found alternative modes of documenting the postcolonial experience in a context that incorporates all of the four issues along with the intersections of race, gender, and class in the ways that extend beyond the constraints of conventional literary paradigms. Therefore, I argue that these four texts are indeed "feminine texts" representing an evolving tradition of literary works that depicts feminine postcoloniality.

I. Postcolonialism and Feminism

Postcolonial writing emerged in the mid-twentieth century when most of the colonized nations gained their independence. According to the authors of The Empire Writes Back, postcolonial literatures refer to all literary productions of the peoples affected by colonialism (Ashcroft et al. 2). [6] In this sense, postcolonial literatures are concerned with writing from the periphery back to the center. Prominent postcolonial theorists such as Frantz Fanon, Edward Said, Homi K. Bhabha, and Gayatri Chakravorty Spivak are actively engaged in a process of interrogating and exploring colonial discourses, which attempt to inculcate in the colonized the belief that they are in every aspect inferior to their colonizers.

Fanon and Said, for example, probe colonial discourses to see how Western[7] discursive representations based on colonial sets of values are employed to subjugate other peoples. In Black Skin, White Masks (1967), Fanon, a psychiatrist from Martinique, examines how the colonial imposition of self/identity psychologically affects a large number of colonized people, particularly Blacks.[8] For Fanon, the experience of Black people, himself included, is traumatic, for they have to live in a world in which they must accept a status inferior to the white colonizers: "The white world, the only honourable one, barred me from all participation. A man was expected to behave like a man. I was expected to behave like a black man—or at least like a nigger" (Black Skin 114). To avoid being deemed stereotypically, Black people then strive to accept the ideal

values of their white colonizers. In Fanon's view, colonial oppression cannot be truly demolished unless the conception of identity imposed upon the colonized is interrogated: "It is through the effort to recapture the self and to scrutinize the self, it is through the lasting tension of their freedom that men will be able to create the ideal conditions of existence for a human world" (Black Skin 231).

In Orientalism (1978), Said examines textual representations of the Orient to find out how imperialism creates distinctive binary oppositions between the East and the West. Based on this "ontological and epistemological distinction," Orientalism, in Said's view, is "a style of thought" that forms the hierarchical order and the knowledge about the colonies that are used to justify the European subjugation of colonized people (2):

> Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient—dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. (3)

Said problematizes the accuracy of the colonial representations of colonized peoples, which he describes as containing a "collection of dreams, images, and vocabularies available to anyone who has tried to talk about what lies east of the divining line" (73). Said then concludes that since "there is no such thing as a delivered presence, but a represence, or representation," discursive representations can never realistically depict the Orient (21). In other words, all the images projected in hegemonic discourses are reconstructed and therefore need to be interrogated for ideological content.

In a similar way, third world feminists are particularly concerned about the fact that discursive representations of women in the colonizing culture distort the realities and experiences of colonized women and inscribe their inferiority. Postcolonial feminists strive to address the subordinate status of women under colonial ideology and interrogate how these women become the objects of racialized and gendered projections. In fact, both postcolonial and feminist criticisms have mutually attempted to deconstruct the dominant mode of representation and search for new ways of expression and languages that give voice to colonized peoples. Feminism also helps contribute new possibilities to postcolonial studies by interrogating issues unexplored within postcolonial discourses. Feminist Carole Boyce Davies, for example, raises the question of postcolonialism as a male-centered field: "[W]here are the women in the theorizing of post-coloniality? Although there are growing numbers of titular identifications of post-colonial feminist discussions, it seems so far that the discourse of post-coloniality is not, at this point in history, overly populated by 'post-colonial women'" (80).

From a feminist viewpoint, most postcolonial critiques are indeed drawn from male perspectives and therefore run the risk of overlooking gender issues pertinent to women-centered experience. Said's Orientalism, for instance, has received much criticism for its elision of gender differences. Said's theory of Western representations of the Orient is made largely by men: "[Orientalism] . . . was an exclusively male province" (207). While the Orient in Western perception is associated with women and sexuality, women in Orientalist writings and travel narratives are usually represented as "the creature of a male power-fantasy" (207). However, Reina Lewis argues that "women did

produce imperialist images," and their perspective on "the Orient and the Orientalized 'Other'" was different from men's (3, 4). In her criticism of Said's exclusion of women, Lisa Lowe proposes that Orientalism needs to be reconceptualized as an "uneven matrix of orientalist situations across different cultural and historical sites" in which each Orientalism is 'internally complex and unstable'" (qtd. in Lewis 4). Lowe's conception of Orientalism, in Lewis' view, "allows us to look for evidence of counterhegemonic or subaltern (embryonically counter hegemonic) voices that may contest and to varying extents transform the power relations of hegemonic discourse" (4).

Additionally, Anne McClintock stresses how gender studies illuminate postcolonial theory by pointing out the interconnection between gender and imperialism: "[I]mperialism cannot be fully understood without a 'theory of power'" (Imperial 6) because it enables us to understand the complexity of women's colonial experience. According to McClintock, imperialism affected men and women differently: "European imperialism was, from the outset, a violent encounter with preexisting hierarchies of power that took shape not as the unfolding of its own inner destiny but as untidy, opportunistic interference with other regimes of power" (Imperial 6). The preexisting power dynamics to which McClintock refers have long been oppressive to women. Even before colonial rule, women were "invariably disadvantaged within their societies" (Imperial 6). In many societies globally, women, like the colonized, have been relegated to the position of "Other," already oppressed by various forms of patriarchal domination. McClintock's perspective on gender and imperialism brings to mind the notion of double colonization, which refers to the fact that women are colonized both by colonial and patriarchal realities and representations. Reiterating McClintock, feminist Ketu Katrak points out that despite the withdrawal of political control, colonialism continues in the form of "dual oppression—patriarchy that . . . inscribes the concepts of womanhood, motherhood, traditions such as dowry, bride-price, polygamy, and a worsened predicament within a capitalist economic system introduced by the colonizers" (173). Colonialism and patriarchy support each other in producing representations of women in sexualized and objectified terms. These stereotypes not only debase women but also perpetuate violence against them.

However, double colonization is not the only issue addressed in postcolonial feminist discourses. Chandra Talpade Mohanty indicates that women's agency and resistance also needs to be addressed. In Mohanty's view, there have been too many "victim-oriented" discourses featuring colonized women as victims, but only few represent women as "subjects—as agents who make choices, have a critical perspective on their own situations, and think and organize collectively against their oppressors" ("Cartographies" 29). Mohanty thus reminds third world women that women's resistance coexists with their oppression, but "it is not always identifiable through organized movements; resistance inheres in the very gaps, fissures, and silences of hegemonic narratives. Resistance is encoded in the practices of remembering, and of writing. Agency is thus figured in the minute, day-to-day practices and struggles of third world women [emphasis added]" ("Cartographies" 38).

I would argue that the writings of Cha, Hagedorn, and Cliff portray how women are doubly colonized by (neo) colonial and patriarchal forces under the façade of various forms of domination and discursive representation. To a certain extent, these four texts can be described as "victim-oriented" in Mohanty's terms. However, Cha, Hagedorn, and