

อัตลักษณ์เพื่อ ‘วันพรุ่งนี้’: บทวิพากษ์การเมืองเชิงอัตลักษณ์จาก สำนักคิดหลังอาณานิคม

สลิลสา ยุกตะนันท์

บทคัดย่อ:

บทความชิ้นนี้อาศัยแนวคิดสำนักหลังอาณานิคมในการศึกษาถึงข้อจำกัดของการเมืองเชิงอัตลักษณ์โดยข้อเสนอหลักของบทความ คือ วาทกรรมเรื่องความเป็นแก่นสารนิยมของการเมืองเชิงอัตลักษณ์นั้น ได้ถูกผลิตสร้างจากมุมมองและองค์ความรู้ของโลกตะวันตก เพื่อนำไปใช้เป็นพื้นฐานในการปกครองดินแดนอาณานิคม ทว่าในเวลาต่อมา วาทกรรมดังกล่าวกลับถูกหยิบใช้โดยขบวนการต่อต้านอาณานิคมเสียเอง โดยมีได้ตระหนักว่าแท้ที่จริงแล้วภาพแทนอัตลักษณ์แห่งอดีตกาลที่พวกเขากล่าวอ้างกลับเป็นเพียงภาพแทนที่ผิดพลาดของอัตลักษณ์ที่ไม่เคยดำรงอยู่จริง และยิ่งไปกว่านั้น ในการที่ขบวนการต่อต้านอาณานิคมกล่าวอ้างความชอบธรรมจากอัตลักษณ์ร่วมแห่งอดีตกาล ขบวนการดังกล่าวกลับกดทับ “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลภายในขบวนการ อีกทั้งยังผลิตซ้ำความเป็นเหยื่อให้กับกลุ่มผู้ที่ถูกกดทับบางกลุ่มด้วย

นอกจากนี้ บทความชิ้นนี้ยังได้เสนอว่าปฏิบัติการของวาทกรรมอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมภายใต้สังคมที่มีการเหยียดสีผิว นั้น ได้นำไปสู่การกักขัง “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลไว้ภายในทวิลักษณ์ของความขัดแย้งระหว่าง “อัตลักษณ์แห่งอดีตที่มีได้ดำรงอยู่จริง” กับ “อัตลักษณ์ที่พวกเขาปรารถนา” โดยมองข้ามความเป็นจริงที่ว่า ในกระบวนการระบุตัวตนของปัจเจกบุคคลนั้น พวกเขาประกอบสร้าง “ตัวตน” ภายใต้บริบทของโครงสร้างสังคมและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แตกต่างหลากหลายกันออกไป อันส่งผลให้ในความเป็นจริงแล้ว อัตลักษณ์ของพวกเขามีลักษณะคลุมเครือและเป็นลูกผสมเสียมากกว่า ทั้งนี้ ความขัดแย้งระหว่างอัตลักษณ์กลุ่มที่เน้นความเป็นแก่นสารนิยมกับอัตลักษณ์แห่งความเป็นตัวตนของปัจเจกบุคคล ได้ส่งผลให้เกิดภาวะจิตเภทรวมหมู่ในกลุ่มผู้ถูกกดทับ

เพราะฉะนั้นแล้ว บทความชิ้นนี้จึงได้เสนอว่า ในการก้าวข้ามข้อจำกัดของการเมืองเชิงอัตลักษณ์ซึ่งมุ่งแสวงหาอดีตกาล เราจำเป็นต้องนำตัว

ประธานที่ “ตระหนักรู้ในตัวตนของตนเอง” กลับเข้าสู่การเมืองเชิงอัตลักษณ์อีกครั้ง โดยมี “ความปรารถนาถึงอนาคตที่ดีกว่า” เป็นแรงผลักดัน ซึ่งความปรารถนาถึงอนาคตที่ดีกว่านี้ จะเป็นกุญแจสำคัญที่โน้มน้าวให้ขบวนการอัตลักษณ์แสวงหาความร่วมมือและมุ่งสื่อสารทำความเข้าใจกับสังคมในวงกว้าง เพื่อนำไปสู่การสร้างสรรค์สังคมที่ยุติธรรมและการปฏิรูปโครงสร้างสังคมให้เปิดกว้างต่อกลุ่มคนที่แตกต่างหลากหลายอย่างเท่าเทียม

คำสำคัญ: ลัทธิอาณานิคม, อัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยม, อัตลักษณ์ที่คลุมเครือ, อัตลักษณ์ลูกผสม, การระบุตัวตน, วาทกรรม, จิตวิเคราะห์แนวลาทิง

Identity for a ‘Tomorrow’: A Postcolonial Critique of Identity Politics

Salisa Yuktanan

ABSTRACT: This article offers a postcolonial perspective to investigate the limitations of the so-called essentialist identity politics. It reveals that at the outset, the discourses on identities were created and represented by the West in order to serve colonial practices during the European colonial era. However, these Western-constructed images were thence adopted by the anti-colonial struggles regardless to their unreal origins. Therefore, by ways of proclaiming on their inborn-essentialist collective identities, the struggles carelessly subjugated vary individual subjects into mere group categories. In this way, the subalterns within identity groups were double-victimized. Furthermore, this article also explores the practices of the discourses of essentialist identities in racist societies that eventually enchained individual ‘selves’ into the ‘in-betweenness’ of unreal past and unachieved future. It suggests that we should understand individual ‘selves’ as uncertain and hybrid ones since in reality, the ‘selves’ were constructed in accordance to the relationship of power and the social structure in their own contexts. Nonetheless, the dialectic between ‘self’ identities and ‘collective identity’ resulted in collective schizophrenia among the inferior groups. Henceforth, so as to overcome the problems of essentialist identity politics in which the nostalgia for the past was constantly repeated whilst the possibility for a better future was recklessly neglected, there is a need to bring back the ‘self-realized’ subjects into identity movements. With a will to communicate and cooperate with the others, this article argues that the identity groups can go beyond their own identities only by ways of calling for social justice, as well as reforming an unequal structure of power so as to create a better society for all.

KEYWORDS: colonialism, essentialist identity, uncertain identity, hybridity, identification, discourse, Lacanian psychoanalysis

“The social revolution...cannot draw its poetry from the past, but only from the future. It cannot begin with itself before it has stripped off all superstition in regard to the past.”

- Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte^[1] -

นับตั้งแต่การปฏิวัติวัฒนธรรมในช่วงทศวรรษที่ 1960s เป็นต้นมา แนวคิดเรื่องความเป็นพหุวัฒนธรรม (multiculturalism) และการเมืองเชิงอัตลักษณ์ (identity politics) ได้กลายเป็นกระบวนทัศน์หลักแทนที่แนวคิดเรื่องการต่อสู้ทางชนชั้น (class struggle) ซึ่งเคยรุ่งโรจน์ในช่วงศตวรรษที่ 19 ถึงกลางศตวรรษที่ 20 และคงปฏิเสธมิได้ว่าในปัจจุบันนี้ แนวคิดเรื่อง “อัตลักษณ์” ได้กลายเป็นแนวคิดที่สำคัญที่สุดแนวคิดหนึ่ง ที่ได้รับการหยิบยกและพูดถึงเป็นอย่างมากทั้งในแวดวงรัฐศาสตร์ ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ สังคมวิทยา มานุษยวิทยา หรือแม้กระทั่งแวดวงภาษาศาสตร์ การต่อสู้ของขบวนการสิทธิสตรี ขบวนการสิทธิคนผิวสี และขบวนการสิ่งแวดล้อมต่างๆ ในโลกตะวันตก ได้กลายมาเป็นตัวแบบที่สำคัญของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ (new social movements) ที่เกิดขึ้นอย่างแพร่หลายในกลุ่มประเทศโลกที่สาม ซึ่งได้ผลักดันให้ประเด็นเรื่อง “กลุ่มคนชายขอบ” “กลุ่มชาติพันธุ์” และ “สิทธิชุมชน” กลายเป็นกรอบวาระหลักของนักวิชาการในกลุ่มประเทศซีกโลกใต้

อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมาได้เกิดกระแสการวิพากษ์วิจารณ์การเมืองเชิงอัตลักษณ์อย่างหนักหน่วงจากทั้งกลุ่มนักวิชาการฝ่ายซ้ายใหม่ สำนักคิดหลังสมัยใหม่ และสำนักคิดหลังอาณานิคม โดยประเด็นที่การเมืองเชิงอัตลักษณ์ถูกวิพากษ์วิจารณ์มากที่สุดคงหนีไม่พ้นการที่การเมืองเชิงอัตลักษณ์ไม่ได้แต่ต้องโครงสร้างความอยู่ดีธรรมของสังคม ดังที่แนนซี เฟรเซอร์ (Nancy Fraser) นักวิชาการซ้ายใหม่ได้วิจารณ์ไว้ว่า การเมืองเชิงอัตลักษณ์มิได้นำไปสู่อะไรนอกเสียจากการแบ่งแยก (separatism) การสยบยอม (conformism) หรือภาวะที่ปราศจากความอดทนอดกลั้น (intolerance) ซึ่งสำหรับเฟรเซอร์แล้ว การเมืองเชิงอัตลักษณ์เช่นนี้ไร้อนาคตเพราะมันได้แทนที่ขบวนการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมทางเศรษฐกิจด้วยขบวนการชุมชน

นิยมล้าหลัง (regressive communitarianism)^[2] นอกจากนี้ การเมืองเชิงอัตลักษณ์ยังถูกวิพากษ์วิจารณ์ถึงความเป็นแก่นสารนิยม (essentialist) ที่หมกหมุ่นอยู่กับจินตนาภาพของอดีตกาลอันแสนหวาน (nostalgia) ทว่าในขณะเดียวกันกลับผลิตสร้างเส้นแบ่งระหว่าง “พวกเรา/พวกเขา” ขึ้น และกีดกันความเป็นอื่นออกไป (exclusion) โดยเวนดี้ บราวน์ (Wendy Brown) นักวิชาการซ้ายใหม่อีกท่านหนึ่งได้วิพากษ์การเมืองเชิงอัตลักษณ์ว่า มันมิได้นำไปสู่อนาคตแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม มันกลับเป็นการเมืองที่มุ่งผลิตซ้ำบาดแผลในอดีต เพื่อตอกย้ำสภาพความเจ็บปวดและความไร้อำนาจในปัจจุบัน และเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับการกีดกันความเป็นอื่น สำหรับบราวน์แล้วการเมืองเชิงอัตลักษณ์จึงเป็นเพียงปฏิกิริยา (reaction) ของกลุ่มคนที่มุ่งแสวงหาอดีตอันมีอาชวาทคืน^[3]

ข้อหาณรรจ์ที่ว่าการเมืองเชิงอัตลักษณ์ไร้ซึ่งอนาคต คงมิใช่ข้อกล่าวหาที่รุนแรงจนเกินไปนัก เนื่องจากข้อหาดังกล่าวได้รับการสนับสนุนและตอกย้ำจากนักคิดสำนักหลังอาณานิคม (postcolonialism) หลายต่อหลายท่าน ดังเช่นที่ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) ได้ตั้งข้อสังเกตอันน่าสนใจไว้ว่า แท้ที่จริงแล้วอัตลักษณ์ของสิ่งที่เรียกว่า “โลกตะวันออก” (the Orient) นั้นไม่มีอยู่จริง หากแต่ถูกประกอบสร้างจากโลกทัศน์แบบยุโรปนิยม (Eurocentrism) ที่มุ่งเสาะแสวงหาราสชาติแปลกใหม่ของความเป็นตะวันออกแบบดั้งเดิม และสร้างภาพแทนของอัตลักษณ์แบบตะวันออกนิยม (represented Orientalism identity) โดยละเลยความเป็นจริงที่สังคมตะวันออกในขณะนั้นมีองค์ประกอบของความเป็นสมัยใหม่และความแตกต่างหลากหลายตามแต่ละท้องถิ่นอยู่มาก^[4] อาจกล่าวได้ว่าสำหรับซาอิดแล้ว อัตลักษณ์คือภาพแทนที่มีได้สะท้อนความเป็นจริงแต่อย่างใด โดยนอกจากนี้ แอนี ลูมบา (Ania Loomba) นักคิดสำนักหลังอาณานิคมอีกท่านหนึ่งยังได้เสนอเพิ่มเติมว่า อัตลักษณ์ที่มีได้สะท้อนถึงอดีตที่เป็นจริงเหล่านี้ กลับถูกผลิตซ้ำโดยขบวนการต่อต้านอาณานิคม (anti-colonial struggles) ในประเทศต่างๆ ที่วิเคราะห์ปัญหาความขัดแย้งระหว่างดินแดนอาณานิคม/เจ้าอาณานิคมในเชิงทวิลักษณ์ของความขัดแย้ง (binary oppositions) ระหว่างผู้กระทำ/ผู้ถูกกระทำ ซึ่งการวิเคราะห์ปัญหาในลักษณะทวิลักษณ์ของความ

ขัดแย้งเช่นนี้ได้สร้างความชอบธรรมให้กับการต่อสู้ของขบวนการอัตลักษณ์ โดยที่ในความเป็นจริงแล้วอัตลักษณ์ดังกล่าวมิได้สะท้อนถึงตัวตนที่ไม่รวมศูนย์ของผู้กระทำการ (decentred subjects) แต่อย่างใด ทว่ามันกลับกดทับให้ปัจเจกบุคคลที่หลากหลายต้องยอมจำนนต่อปฏิบัติการในนามของอัตลักษณ์ร่วม (collective identity)^[5]

หากเราพิจารณางานเขียนชิ้นสำคัญที่ได้ศึกษาเรื่องการเมืองเชิงอัตลักษณ์ อย่างเช่นงานเขียนของสจิวต์ ฮอลล์ (Stuart Hall) ที่อาศัยมุมมองวัฒนธรรมศึกษา เราจะพบว่าข้อเสนอประการหนึ่งที่มีคุณูปการอย่างยิ่ง คือ ข้อเสนอที่ว่าการเมืองเชิงอัตลักษณ์นั้นเกิดจากการผสมผสานกันอย่างสอดคล้องขององค์ประกอบที่สำคัญ 2 ประการ คือ “วาทกรรม” (discourse) และ “ปฏิบัติการ” (practices) อันก่อให้เกิดกระบวนการผลิตสร้างตัวแสดงที่แข็งขัน (active subject)^[6] ซึ่งหากเรานำกรอบมโนทัศน์ของฮอลล์มาผสานกับแนวคิดหลังอาณานิคมแล้ว เราจะพบว่าความเป็นแก่นสารนิยมและอดีตที่การเมืองเชิงอัตลักษณ์ถวิลหา คือ “วาทกรรมหลัก” ที่ทำหน้าที่ผลิตสร้างภาพแทนอัตลักษณ์ในขณะที่การมองปัญหาความขัดแย้งแบบทวิลักษณ์นิยมของผู้กระทำ/ผู้ถูกกระทำซึ่งถูกผลิตซ้ำโดยขบวนการต่อต้านอาณานิคมเรื่อยมาก็คือ “ปฏิบัติการ” ของการเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่สร้างความชอบธรรม ขำขัน รักษา และผลิตซ้ำการเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่โหยหาอดีตการอันแสนหวาน

ดังนั้น บทความชิ้นนี้จึง มุ่ง “รื้อถอน” (deconstruct)^[7] และ “เปิดโปง” (explore) วาทกรรมและปฏิบัติการของการเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่ไร้อนาคตจากมุมมองหลังอาณานิคม ซึ่งเป็นมุมมองที่ได้วิพากษ์ความเป็นแก่นสารนิยม ด้วยการสืบย้อนไปถึงจุดเริ่มต้น (beginning) ของวาทกรรมเพื่อเปิดโปงว่า แท้ที่จริงแล้ววาทกรรมอัตลักษณ์แก่นสารนิยมนั้นมิได้ดำรงอยู่จริง หากแต่ถูกประกอบสร้างด้วยองค์ความรู้ชุดหนึ่ง ซึ่งก็ได้สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงที่หลากหลายภายใต้บริบทสังคมในช่วงเวลาที่วาทกรรมอัตลักษณ์แก่นสารนิยมถูกประกอบสร้างขึ้นแต่อย่างใด นอกจากนี้ บทความยังมุ่งชี้ให้เห็นว่า “ปฏิบัติการ” ของอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยม นอกจากจะเป็นการทำลายอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลในนามของอัตลักษณ์ร่วมแล้ว ปฏิบัติการดังกล่าวยังส่งผลกระทบในแง่ลบในเชิงจิตวิทยาต่อตัวปัจเจกบุคคลที่ถูกกดทับด้วยอัตลักษณ์ร่วมอีกด้วย

บทความชิ้นนี้ แบ่งออกเป็น 3 ส่วนที่สำคัญ โดยใน ส่วนแรก ‘อดีตที่ไม่มีจริง’ ผู้เขียนมุ่งรื้อถอน แนวคิดเรื่องการเมืองเชิงอัตลักษณ์ ด้วยการย้อนกลับไปพิจารณาถึงต้นกำเนิดของวาทกรรมอดีตนิยม ส่วนที่สอง ‘เสียงที่ไม่ได้ยิน’ ผู้เขียนมุ่งเปิดโปงปฏิบัติการในนามของการเมืองเชิงอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมที่กดทับทำลายความแตกต่างหลากหลาย (differences) และ “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลในนามของอัตลักษณ์ร่วม (collective identity) ในส่วนสุดท้าย ‘เพื่อวันพຽງนี้’ ผู้เขียนมุ่งเสนอแนวทางในการ “ประกอบสร้างใหม่” (reconstruct) การเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่พร้อมก้าวเดินสู่นาคตอันสดใสในวันข้างหน้า โดยทั้งนี้ ผู้เขียนมองว่า แม้การเมืองเชิงอัตลักษณ์จะมีลักษณะอนุรักษนิยมที่มุ่งโหยหาอดีต ปฏิเสธการก้าวเดินไปสู่วันข้างหน้า อย่างไรก็ตาม เรามีอาจปฏิเสธได้ว่าทุกวันนี้การเมืองเชิงอัตลักษณ์ได้กลายเป็นรูปแบบของการแสดงออกร่วม (collective action) ที่เปี่ยมล้นด้วยพลังงานและยังเป็นรูปแบบที่ทรงพลังมากที่สุดรูปแบบหนึ่ง^[9] เพราะฉะนั้นแล้ว ผู้เขียนเห็นว่าการทำให้การเมืองเชิงอัตลักษณ์ละทิ้งความเป็นอดีตนิยม และเริ่มต้นก้าวเดินสู่ ‘วันพຽງนี้’ ต่างหากที่เป็นโจทย์หลักที่เราควรพิจารณาต่อไป

I. ‘อดีตที่ไม่มีจริง’: วาทกรรมของการเมืองเชิงอัตลักษณ์

“The Orient was Orientalized not only because it was discovered to be “Oriental”...but also because it could be - that is, submitted to being - made Oriental”

- Edward Said, Orientalism^[9] -

ข้อเสนอหลักของซาอิดที่ว่า “ความเป็นตะวันออกนิยม (Orientalism)^[10] ล้วนเป็นผลผลิตของโลกทัศน์แบบตะวันตกที่เสาะแสวงหาความโรแมนติก ความแปลกใหม่พิสดาร (exotic) ความทรงจำอันน่าหวาดหวั่นของดินแดนอันไกลโพ้น และประสบการณ์ที่ยากจะลืมเลือน”^[11] นับได้ว่าเป็นธรรมเนียมหลักของนักคิดสำนักหลังอาณานิคมก็ว่าได้ เพราะสิ่งหนึ่งที่ซาอิดได้เสนอไว้อย่างชัดเจน คือ อัตลักษณ์ความเป็นตะวันออกนิยมนั้นมีรากฐานอยู่บนวิธีคิดแบบ

แยกขั้วระหว่างความเป็นตะวันออก/ความเป็นตะวันตก หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ อาณานิคม/เจ้าอาณานิคม และสำหรับชาติดแล้วอัตลักษณ์ดังกล่าวนอกจากจะมีส่วนช่วยให้ชาวตะวันตกสามารถระบุตัวตน (identification) และประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นตะวันตกแล้ว มันยังสร้างความชอบธรรมให้แก่ลัทธิล่าอาณานิคม (colonialism) อีกด้วย

ข้อเสนอข้างต้นของชาติดสอดคล้องกับแนวคิดของนักปรัชญาในสำนักปรากฏการณ์นิยม (Phenomenology) อย่างปอล ริเกอร์ (Paul Ricoeur) ซึ่งได้เสนอว่าตัวตนของ “เรา” ล้วนถูกประกอบสร้างจากการปฏิเสธการจัดหมวดหมู่ (category) ด้วยการพยายามจำแนกว่ากลุ่มเรานั้นแตกต่างไปจากหมวดหมู่เหล่านั้นอย่างไร ในขณะที่ “ความเป็นอื่น” กลับถูกทำความเข้าใจจากการสร้างหมวดหมู่และคำนิยามจำกัดความเป็นเอกภาพ^[12] ทั้งนี้ หากเราพิจารณาถึงที่มาของ “หมวดหมู่” ที่ชาวยุโรปพยายามยึดยึดและสร้างภาพแทนให้กับชาวตะวันออกแล้ว เราจะพบว่าข้อสังเกตที่น่าสนใจประการหนึ่งที่ชาติดพยายามเปิดเผย คือ องค์ความรู้เกี่ยวกับโลกตะวันออกดังที่สอนในมหาวิทยาลัยต่างๆ ในยุโรปหรือที่ถูกรังสรรค์ในนวนิยายคลาสสิกหลายต่อหลายเรื่องจนกระทั่งก่อให้เกิดสามัญสำนึก (common sense) ของชาวตะวันตกต่ออัตลักษณ์ของความเป็นตะวันออก ล้วนมีจุดเริ่มต้นหรือที่มาตั้งแต่ในช่วงต้นของยุคสมัยใหม่ (pre-modern era) ซึ่งเป็นยุคที่องค์ความรู้เกี่ยวกับโลกตะวันออกมักถูกบันทึกและบอกเล่าเผยแพร่โดยกลุ่มนักเดินทาง นักสำรวจ และพ่อค้าชาวคริสต์ ภายหลังจากที่เส้นทางการค้าไปยังโลกตะวันออกได้ถูกฟื้นฟูขึ้นใหม่ พวกเขาเหล่านั้นมักบรรยายถึงโลกตะวันออกในฐานะที่เป็นดินแดนอันมีกลิ่นอายของอดีตกาล เรื่องราวแปลกประหลาดพิศดาร และสวรรค์สำหรับคนเจ้าสำราญ เรื่องราวเหล่านี้ได้กลายเป็นภาพฝันหวาน (fantasy) ที่ชาวตะวันตกพร่ำหา ทว่าท่ามกลางวิมานที่แสนสวยงามนี้ ภาพของชาวตะวันออกกลับถูกบอกเล่าผ่านประสบการณ์สงครามศาสนาระหว่างโลกตะวันตกและโลกตะวันออก ซึ่งทำให้ไม่น่าแปลกใจเลยที่อดีตต่อชาวอาหรับที่ว่าพวกเขา “เชื่อซ้ำ ไร้พลังงานและความคิดสร้างสรรค์ ชอบประจบประแจง เจ้าเล่ห์คดโกง ทารุณสัตว์ หลอกหลวง เชื่องซึม มีพิธี และมึนสภาพจิตไม่ปกติ^[13]” และ “กองกำลังอิสลามเปรียบดังฝูงผึ้งฝูงมดที่พร้อมทำลายทุกสิ่งทุกอย่าง

และอิสลามคือสัญลักษณ์ของความหวาดกลัว การทำลายล้าง อสุรกาย และความเกลียดชังของเหล่าคนเถื่อน^[14] ได้กลายเป็นวาทกรรมตั้งต้นและภาพแทนของความเข้าใจของชาวตะวันตกที่มีต่อชาวตะวันออก

จากวาทกรรมตั้งต้นดังกล่าว ซาอิดยังได้ชี้ให้เห็นว่าในราวศตวรรษที่ 18 เมื่ออิทธิพลของโลกตะวันตกได้ขยายขอบเขตครอบคลุมโลกตะวันออกผ่านลัทธิล่าอาณานิคม วาทกรรมโลกตะวันออกอันแปลกใหม่พิศดารนี้มิได้ถูกกล่าวขานเพียงในหมู่นักเดินทางและนักสำรวจเท่านั้น หากแต่นักประวัติศาสตร์ นักมานุษยวิทยา และนักภาษาศาสตร์ชาวยุโรป ยังรับเอาวาทกรรมดังกล่าวเป็นรากฐานตั้งต้นของการศึกษาสังคมตะวันออก (Oriental Studies) โดยซาอิดตั้งข้อสังเกตว่าในงานศึกษาของเหล่านักประวัติศาสตร์และนักมานุษยวิทยาทั้งหลาย ความสนใจที่พวกเขามีต่อประวัติศาสตร์หรืออารยธรรมตะวันออกนั้น มิใช่การศึกษาสังคมตะวันออกพร้อมสมัยที่มีองค์ประกอบของความเป็นสมัยใหม่แต่อย่างใด หากแต่เป็นการศึกษาโดยมุ่งที่อดีตกาลที่ผ่านพ้นมายาวนานเพื่อแสวงหาความแปลกใหม่พิศดารและความเก่าแก่ดั้งเดิมทั้งในวัตถุและคัมภีร์โบราณแทน ในขณะที่เดียวกันนักภาษาศาสตร์ชาวยุโรปก็มุ่งศึกษาโครงสร้างภาษาของโลกตะวันออกโดยเปรียบเทียบกับตัวแบบภาษาตะวันตก และเสนอว่าความด้อยกว่าของโครงสร้างภาษาของโลกตะวันออกได้ตอกย้ำถึงความด้อยกว่าในด้านศักยภาพและสติปัญญาของเผ่าพันธุ์ จนอาจกล่าวได้ว่า องค์ความรู้แบบตะวันตกได้ลบเลือนภาพของสังคมตะวันออกที่เป็นจริงและแทนที่ด้วยภาพแทนที่ผิดพลาด (misrepresent) อันเปี่ยมด้วยภาพมนต์เสน่ห์แห่งอดีตกาล และวาทกรรมความด้อยกว่าของโลกตะวันออกกลับได้รับการผลิตซ้ำและสร้างความชอบธรรมโดยหลักวิชาการที่อ้างความเป็นวิทยาศาสตร์บังหน้า ดังนั้น สำหรับซาอิดแล้ว ภาพแทนอัตลักษณ์ของความเป็นตะวันออกนิยมมิได้สะท้อนถึงความเป็นตะวันออกที่แท้จริงแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม มันกลับถูกผลิตสร้างจากโลกทัศน์และอคติแบบยุโรปนิยม ดังจะเห็นว่าองค์ความรู้แบบตะวันออกนิยมนี้ ได้ละเลยอารยธรรมตะวันออกที่ยิ่งใหญ่อย่างอารยธรรมในยุคไบแซนไทน์ (Byzantine) หรือยุคออตโตมัน (Ottoman) อย่างมีนัยยะสำคัญ ในขณะที่ภาพของความล้าหลังไร้อารยธรรมกลับถูกผลิตขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่า

นอกจากนี้ ชาอิตยังได้เสนออีกว่าภาพแทนอัตลักษณ์ตะวันออกนิยมที่ถูกผลิตสร้างโดยโลกตะวันตกนี้ ยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ช่วยในการประกอบสร้างอัตลักษณ์ของโลกตะวันตกอีกด้วย โดยสำหรับชาวตะวันตกแล้ว “หากโลกตะวันออกคือความไร้เหตุผล ยุโรปคือเหตุผล หากโลกตะวันออกคือความป่าเถื่อนล้าหลัง ตัณหาราคะ และความเกียจคร้าน ยุโรปคืออารยธรรม การรู้จักควบคุมตนเอง และจริยศาสตร์ของการทำงานอย่างขยันขันแข็ง หากโลกตะวันออกคือโลกที่หยุดนิ่ง ยุโรปคือการพัฒนาและความเจริญก้าวหน้า และหากโลกตะวันออกคือเพศหญิง (feminine) ยุโรปคือเพศชาย (masculine)^[15]” จะเห็นได้ว่า “ตัวตน” (self)^[16] และอัตลักษณ์ของโลกตะวันตกได้ถูกประกอบสร้างจากการปฏิเสธอัตลักษณ์ตะวันออกนิยมนั่นเอง และยิ่งไปกว่านั้นอัตลักษณ์ของความเป็นตะวันตกที่เหนือกว่า (superior) ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นนี้ยังได้กลายเป็นวาทกรรมหลักที่สร้างความชอบธรรมให้แก่ยุโรปในการผนวกโลกตะวันออกที่ด้อยค่า (inferior) ให้สยบยอมต่อลัทธิอาณานิคมของชาติตะวันตกที่ยิ่งใหญ่ ผู้ซึ่งมีพันธกิจสำคัญในการนำความเป็นอารยะมาสู่สังคมตะวันออก

ในเวลาต่อมา แนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ตะวันออกนิยมของชาอิตได้ถูกนำมาพัฒนาต่อยอดโดยนักคิดสำนักหลังอาณานิคมจำนวนมาก ซึ่งลุ่มบาได้ตั้งข้อสังเกตว่าการสร้างภาพแทนของความล้าหลังและด้อยกว่าให้แก่ “ความเป็นอื่น” โดยมุมมองแบบยุโรปนิยมนั้นเกิดขึ้นกับดินแดนอาณานิคมทุกหนแห่งเพื่อตอกย้ำความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างอาณานิคมกับเจ้าอาณานิคม อย่างไรก็ตาม ลุ่มบาก็ยอมรับว่าการสร้างภาพแทนเหล่านั้นมิได้เป็นผลผลิตของลัทธิอาณานิคมเพียงอย่างเดียว เนื่องจากนับตั้งแต่สมัยกรีกและโรมันชาวตะวันตกก็มีทัศนะต่อความเป็นอื่นว่า “ป่าเถื่อน” และ “เป็นคนนอก” (outsiders) แม้แต่ในคัมภีร์สำคัญของคริสต์ศาสนาอย่างคัมภีร์ไบเบิล ก็ได้รังสรรค์ภาพของคอนฟีวดา โดยเชื่อมโยงกับทายาสของแฮม (Ham) บุตรชายที่ชั่วร้ายของโนอาห์ (Noah) อีกทั้งยังผูกโยงผิวสีดำเข้ากับพลังอำนาจของปีศาจร้าย ทั้งนี้ ลุ่มบาได้สรุปว่าในยุคกลางและยุคสมัยใหม่ช่วงต้น อัตลักษณ์ของชาวคริสต์นั้นได้ถูกประกอบสร้าง ในฐานะสิ่งตรงข้ามหรือการปฏิเสธอิสลาม ยิว และคนป่าเถื่อนนอกกรีต^[17]

นอกจากนี้ ลูมบายังได้อธิบายขยายความความสัมพันธ์ระหว่างวาทกรรมอัตลักษณ์ความเป็นอื่นที่ล่าหลังซึ่งถูกผลิตสร้างจากมุมมองแบบยุโรปนิยม กับโครงสร้างอำนาจในยุคล่าอาณานิคมซึ่งชาติได้อธิบายแต่เพียงเล็กน้อยว่า วาทกรรมดังกล่าวได้เป็นเครื่องมือสำหรับเจ้าอาณานิคมในการปกครองและควบคุมอาณานิคมในอาณานิคมบริเวณต่างๆ อีกด้วย ดังเช่นในแอฟริกาและอินเดีย ชาติตะวันตกได้ทำการศึกษาและแบ่งประเภทชนพื้นเมืองชาติพันธุ์ต่างๆ ด้วยการสร้างภาพแทนอัตลักษณ์ให้แก่กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้น อาทิ ชาวอินดูที่อ่อนโยน ชนเผ่าจักรบซูลู (Zulu) พวกเดิร์กที่ป่าเถื่อน มนุษย์กินคนจากโลกใหม่ (New World Cannibal) และคนดำนักข่มขืน ทั้งนี้ ก็เพื่อจัดระบบให้กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้นทำงานที่เหมาะสมกับแก่นแท้ของกลุ่มชาติพันธุ์ของตน ไม่ว่าจะเป็นแรงงานในภาคเกษตรกรรม ทหาร คนงานเหมือง หรือคนรับใช้ภายในบ้าน^[18]

ข้อสังเกตที่สำคัญประการหนึ่งที่ลูมบาได้ตั้งไว้ คือ ภายหลังจากที่วาทกรรมแก่นแท้และอัตลักษณ์ความเป็นอื่นที่ล่าหลังได้ถูกผลิตสร้างโดยชาติตะวันตกและยึดยึดให้แก่นชนพื้นเมืองต่างๆ ในโลกอาณานิคม วาทกรรมดังกล่าวกลับได้รับการตอบสนองและผลิตซ้ำโดยตัวขบวนการต่อต้านอาณานิคมเสียเอง ซึ่งลูมบาได้ยกตัวอย่างงานศึกษาสังคมเมารี (Maori) ของกานานาธ โอเบซีเกอร์ (Gananath Obeyesekere) ที่เสนอว่าภาพของสังคมเมารีในฐานะสังคมมนุษย์กินคนตามที่ได้ปรากฏในบันทึกของนักเดินทางชาวอังกฤษนั้น แท้ที่จริงแล้วกลับเป็นภาพสะท้อนที่เกิดจากความต้องการของกลุ่มผู้ฟังชาวอังกฤษเองที่ต้องการฟังเรื่องราวเกี่ยวกับมนุษย์กินคน ดังนั้น ความต้องการดังกล่าวได้ผลักดันให้นักเดินทางชาวอังกฤษเข้าไปสอบถามชนพื้นเมืองในทุกหนทุกแห่งที่เขาไปเยือนว่าพวกชนพื้นเมืองเหล่านั้นเป็นมนุษย์กินคนหรือไม่ โดยทั้งนี้โอเบซีเกอร์ได้ตั้งข้อสังเกตว่าจากคำถามดังกล่าว ชนพื้นเมืองทั้งที่เป็นมนุษย์กินคนและไม่ใช้จึงเกิดการตั้งสมมติฐานกลับ (counter-assumption) ว่าคำถามของชาวอังกฤษนั้นเกิดจากการที่ชาวอังกฤษเหล่านี้เป็นมนุษย์กินคนที่ต้องการกินพวกเขา คำตอบเพื่อปกป้องตนเองของเหล่าชนพื้นเมืองจากผู้มาเยือนที่มีอำนาจทุพโรปกรณ์เหนือกว่าจึงกลายเป็น "ใช่" และยิ่งเวลาผ่านไปภายใต้บริบทของการที่ชนเผ่าเมารีตกเป็นทาสอาณานิคมแก่อังกฤษ การ

กินเนื้อมนุษย์อันเป็นการแสดงออกถึงอัตลักษณ์ดั้งเดิมของชาวเมารี ซึ่งในความเป็นจริงแล้วเป็นนาทกรรมที่ถูกผลิตสร้างโดยชาติตะวันตกนั้น กลับถูกรื้อฟื้นและนำไปปฏิบัติอย่างกว้างขวางเพื่อตอบโต้ต่อเจ้าอาณานิคมอังกฤษ^[19]

เมื่อกล่าวถึงขบวนการต่อต้านอาณานิคมและการต่อสู้เชิงอัตลักษณ์ของเหล่าผู้ถูกกดขี่ภายใต้ลัทธิอาณานิคมแล้ว สิ่งหนึ่งที่ลุ่มบาเสนอว่าเราจะมองข้ามเสียมิได้ก็คือ โครงสร้างอำนาจดั้งเดิมภายในดินแดนอาณานิคมเหล่านั้นอย่างโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้น วรณะ เผ่าพันธุ์ และเพศสภาพ โดยลุ่มบาได้อธิบายว่าโครงสร้างที่เหลื่อมล้ำนี้มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อการประกอบสร้างความเข้าใจและองค์ความรู้ของโลกตะวันตกที่มีต่อดินแดนอาณานิคม และยังไปกว่านั้น เมื่อเวลาผ่านไประยะหนึ่ง องค์ความรู้เหล่านั้นนอกจากจะถูกผลิตสร้างและผลิตซ้ำโดยเจ้าอาณานิคมแล้ว มันยังถูกอ้างอิงและนำไปปฏิบัติตามโดยขบวนการต่อต้านอาณานิคมอีกด้วย ซึ่งลุ่มบาเชื่อว่าการที่ขบวนการต่อต้านอาณานิคมนำนาทกรรมที่ถูกผลิตสร้างโดยลัทธิอาณานิคมไปใช้เช่นนี้ ยังได้ทำให้คนบางกลุ่มในสังคมตกเป็นเหยื่อของนาทกรรมที่มีได้ยึดโยงกับอดีตที่เป็นจริง^[20]

ทั้งนี้ ในงานศึกษาพิธีกรรมสติของชาวอินเดียนยุคอาณานิคมของลาตา มานี (Lata Mani) ได้เสนอว่า แท้ที่จริงแล้วพิธีกรรมสติที่มีลักษณะแข่งกร้าวและขัดต่อหลักสิทธิมนุษยชนดังที่ปฏิบัติกันทั่วไปในอินเดีย กลับเป็นเพียงพิธีกรรมท้องถิ่นของสตรีวรรณะกะตริย์ในทางตอนใต้ของอินเดีย ในบริเวณเมืองโกลคัตตาและท้องถิ่นใกล้เคียงอื่นๆ ในแถบอ่าวเบงกอล ซึ่งมีสตรีเพียงร้อยละ 0.2 ของประชากรทั้งหมดในบริเวณนี้เท่านั้นที่ประกอบพิธีกรรมสติ อีกทั้ง พิธีกรรมนี้เองก็เพิ่งจะทวีความสำคัญขึ้นในยุคที่อินเดียดกเป็นอาณานิคมของอังกฤษเท่านั้น^[21] โดยเมื่ออังกฤษได้ย่างก้าวเข้าปกครองอินเดีย สิ่งแรกๆ ที่เจ้าอาณานิคมอังกฤษกระทำ คือ การประกอบสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับอินเดียเพื่อใช้เป็นหลักในการปกครองดินแดนอาณานิคม ดังนั้น ในปฏิบัติการสร้างองค์ความรู้นี้เองเจ้าหน้าที่อังกฤษจึงได้เข้าไปสอบถามกลุ่มบัณฑิต (Pandits) หรือกลุ่มคนในวรรณะพราหมณ์ที่เชี่ยวชาญในคัมภีร์ทางศาสนาฮินดูว่า “พิธีกรรมสติเป็นพิธีที่บัญญัติอยู่ในคัมภีร์ทางศาสนาหรือไม่?” โดยแม้ว่าคำตอบของเหล่าบัณฑิตคือ “แม้ว่าพระคัมภีร์จะ

มิได้บัญญัติถึงพิธีกรรมดังกล่าวไว้ ทว่าพิธีกรรมดังกล่าวก็ถูกอนุโลมให้กระทำได้ในบางกรณี” อย่างไรก็ตาม ในเอกสารทางการของเจ้าอาณานิคมอังกฤษ กลับบันทึกบทสรุปจากการสนทนาดังกล่าวว่า “พิธีกรรมสตีเป็นพิธีกรรมในศาสนาฮินดู”^[22] ในแง่นี้ เราจะเห็นได้ว่าโลกทัศน์แบบตะวันตกที่มุ่งแสวงหาความแปลกใหม่พิสดารและเรื่องราวอันน่าสะพรึงกลัวของโลกตะวันออกอันไกลโพ้นดังที่ซาอิดเสนอไว้ ได้มีส่วนสำคัญในการกำกับกระบวนการประกอบสร้างความรู้ของโลกตะวันตกที่มีต่ออินเดีย และยิ่งไปกว่านั้น ในกระบวนการประกอบสร้างองค์ความรู้นี้ วรรณะสูงอย่างบัณฑิตได้ถูกยกย่องให้เป็นผู้แทนของชาวฮินดูซึ่งมีความหลากหลายและแตกต่างกันไปตามแต่ละท้องถิ่นของอินเดีย จนอาจกล่าวได้ว่าโครงสร้างอำนาจที่เหลื่อมล้ำภายใต้ระบบวรรณะของอินเดียได้ถูกผลิตซ้ำ สร้างความชอบธรรม และถูกทำให้เข้มข้นยิ่งขึ้นโดยลัทธิอาณานิคม

ข้อเสนอของมานีนั้นยังได้รับการสนับสนุนจากงานเขียนของนักคิดสำนักสตรีนิยม-หลังอาณานิคม (feminist postcolonialist) อย่างมาเรีย ไมส์ (Maria Mies) ที่ได้เสนอว่า โครงสร้างสังคมแบบอาณานิคมได้ส่งผลกระทบอย่างมีนัยยะสำคัญต่อความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิง-ผู้ชายในดินแดนอาณานิคม เนื่องจากมันได้ทำให้ชนพื้นเมืองเพศชายมีที่ทางในพื้นที่สาธารณะ (public sphere) ลดลง ดังนั้นโดยหลักจิตวิทยาแล้ว มันได้ส่งผลให้พวกเขาทวีรุนแรงในบ้านมากยิ่งขึ้น จนกระทั่งพวกเขาแอบอ้างว่าพื้นที่ในบ้านและสิทธิเหนือผู้หญิงของเขานั้นเป็นสิทธิดั้งเดิมจากวัฒนธรรมอันบริสุทธิ์ ต่อประเด็นนี้ไมส์ยังได้หยิบยกกรณีพิธีกรรมสตีมาอภิปรายต่อว่า พิธีกรรมสตีได้กลายเป็นตัวอย่างของพิธีกรรมที่ถูกรื้อฟื้นโดยชนพื้นเมืองเพศชายที่ถูกกดขี่ภายใต้สังคมแบบอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังจากที่อังกฤษได้ออกกฎหมายห้ามการประกอบพิธีกรรมสตีในปี ค.ศ. 1813 จำนวนการประกอบพิธีกรรมกลับเพิ่มขึ้นอย่างมีนัยยะสำคัญ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าพิธีกรรมสตีได้กลายเป็นการแสดงออกรวมถึงอัตลักษณ์ของชนพื้นเมืองที่ต้องการปกป้องวัฒนธรรมท้องถิ่นดั้งเดิมของตน และยังเป็นการแสดงออกซึ่งการต่อต้านต่อเจ้าอาณานิคมอังกฤษ^[23] โดยในหลายๆ กรณีพิธีกรรมสตีกลับเกิดขึ้นจากการบังคับของครอบครัวสามี ให้สตรีสังเวชชีวิตเพื่อแสดงออกถึง

การต่อต้านและยับยั้งความไร้อำนาจของเจ้าอาณานิคมที่ไม่สามารถปกปักรักษาชีวิตของสตรีอินเดียจากวัฒนธรรมอันยิ่งใหญ่และความเป็นอินเดียได้ สาสน์ที่ชัดเจนที่ถูกประกาศผ่านพิธีกรรมสตรี คือ “อินเดียจะเป็นผู้กำหนดชีวิตร่างกาย และความตายของชาวอินเดียด้วยตนเอง”^[24] ด้วยเหตุนี้ สิ่งที่เราคควรพึงตระหนักคือ แม้ว่าพิธีกรรมสตรีจะได้รับการฟื้นฟูในฐานะการต่อต้านของชนพื้นเมือง แต่รูปแบบการต่อต้านดังกล่าวกลับเป็นการกดขี่และทำให้ผู้หญิงตกเป็นเหยื่อของวาทกรรมการต่อสู้เพื่ออัตลักษณ์ดั้งเดิมในที่สุด

โดยสรุปแล้ว จะเห็นได้ว่าอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมที่ถูกยึดเย็ดจากมุมมองของโลกตะวันตกภายใต้บริบทสังคมในยุคล่าอาณานิคมนั้น ได้มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อชนพื้นเมืองในการสร้างความตระหนักรู้และผลิตซ้ำภาพแทนอัตลักษณ์ที่ผิดพลาดของตน ซึ่งท้ายที่สุดแล้ว ภาพแทนที่ผิดพลาดดังกล่าวได้นำไปสู่การกดทับกลุ่มคนในสังคมเดียวกันเองในนามของอดีตกาล ดังที่ กัลยาตี สปิวัค (Gayatri Spivak) นักคิดสำนักหลังอาณานิคม ผู้บุกเบิกการศึกษากลุ่มคนที่ถูกกดทับ (Subaltern Studies) ได้เสนอว่าแท้ที่จริงแล้ว อัตลักษณ์อดีตนิยมที่กดทับเช่นนี้ เป็นผลผลิตของการตกผลึกกันระหว่างองค์ความรู้ที่ถูกผลิตสร้างและขยายความโดยลัทธิอาณานิคมกับวัตรปฏิบัติหรือประเพณีดั้งเดิมเฉพาะถิ่นที่ถูกตีความผ่านมุมมองของชนชั้นนำในโครงสร้างอำนาจเก่าของดินแดนอาณานิคม ทว่ากลับถูกนำไปประยุกต์อธิบายและใช้กับสังคมในวงกว้างเสมือนว่าเป็นวัฒนธรรมร่วมของกลุ่มชนอินเดียที่หลากหลาย โดยทั้งนี้ ผู้ที่ได้ประโยชน์ตลอดกาลจากการประกอบสร้างอัตลักษณ์แก่นสารนิยม มิใช่ใครเลยหากแต่เป็นชนชั้นนำผู้ซึ่งได้เปรียบจากโครงสร้างสังคมเดิมในดินแดนอาณานิคม^[25] จากกรณีพิธีกรรมสตรี เราจะเห็นได้ว่าสุดท้ายแล้วการผสมผสานกำลังกันระหว่างโลกทัศน์แบบชายเป็นใหญ่ (patriarchy) กับแนวคิดแบบจักรวรรดินิยม (imperialism) ได้ทำให้ ‘เสียง’ ของผู้หญิงที่ถูกกดทับระหว่างอัตลักษณ์ของความเป็นอดีตกาลที่มีได้ดำรงอยู่จริง/โครงสร้างสังคมสมัยใหม่ และระหว่างวัฒนธรรมประเพณีดั้งเดิม/กระบวนการทำให้เป็นอารยะ ถูกปกปิดอย่างทารุณ^[26]

II. 'เสียงที่ไม่ได้ยิน': ปฏิบัติการของการเมืองเชิงอัตลักษณ์

"The black man wants to be like the white man. For the black man there is only one destiny. And it is white. Long ago the black man admitted the unarguable superiority of the white man, and all his efforts are aimed at achieving a white existence."

- Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*^[27]-

เมื่อเราศึกษาถึงความสัมพันธ์ระหว่างลัทธิอาณานิคมกับอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยม เราจะพบว่าข้อขัดแย้งสำคัญประการหนึ่งที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง คือ ในขณะที่ชาติตะวันตกมักอวดอ้างถึงพันธกิจอันศักดิ์สิทธิ์ของตนในการสร้างความเป็นศิวิไลซ์ให้แก่ชนพื้นเมืองทั้งหลายนั้น ชาติตะวันตกก็ได้ประกอบสร้างภาพแทนอัตลักษณ์ของความเป็นอื่นที่มีลักษณะหยุดนิ่งและเป็นนิรันดร์ขึ้นพร้อมๆ กัน^[28] จากข้อขัดแย้งนี้ โฮมี บาบาส (Homi Bhabha) นักคิดสำนักหลังอาณานิคมคนสำคัญได้ตั้งข้อสังเกตว่า แท้จริงแล้วในทางปฏิบัติ การสร้างภาพแทนอัตลักษณ์ที่หยุดนิ่งกลับเป็นปฏิบัติการอันแนบเนียนที่ตอกย้ำถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างอาณานิคม/เจ้าอาณานิคม โดยปฏิบัติการดังกล่าวได้กักขังเหยื่อแห่งลัทธิอาณานิคมไว้ในภาพแทนที่ตายตัว (fixity) มิอาจเปลี่ยนแปลงได้ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าสำหรับเจ้าอาณานิคมแล้ว สิ่งสำคัญมิใช่การประกอบสร้างองค์ความรู้ที่สะท้อนความเป็นจริง (reality) แต่อย่างใด หากแต่เป็นการสถาปนาระบอบแห่งความจริง (regime of truth)^[29] ซึ่งความแตกต่างระหว่าง "ความเป็นจริง" กับ "ระบอบแห่งความจริง" ที่بابาสได้กล่าวถึงนี้ จะเป็นประเด็นที่บทความชิ้นนี้มุ่งพิจารณาต่อไป

งานศึกษาเชิงจิตวิเคราะห์แนวลาเกียง (Lacanian psychoanalysis) ของฟรานซ์ ฟานอน (Frantz Fanon)^[30] นักคิดหลังอาณานิคมยุคแรกผู้บุกเบิกการศึกษาจิตวิทยาของผู้ย้ายถิ่นภายใต้บริบทอาณานิคม นับได้ว่าเป็นงานชิ้นสำคัญที่ได้วิเคราะห์ความแตกต่างระหว่าง "อัตลักษณ์แก่นสารนิยม" ในฐานะที่เป็นระบอบแห่งความจริงที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นโดยโลกตะวันตก กับ "อัตลักษณ์ที่คลุมเครือ" (uncertain identities) หรือ "ตัวตน" (self) ที่แท้จริง

ของเหยื่อที่ถูกกดทับโดยลัทธิอาณานิคม โดยฟานองได้ตั้งข้อเสนอบ้างต้นว่า ในขณะที่ระบอบแห่งความเป็นจริงนั้นถูกสถาปนาขึ้นโดยยึดโยงกับ “ร่างกายตามธรรมชาติ” (natural body) ของปัจเจกบุคคล ซึ่งในงานศึกษาของฟานอง คือ คนผิวดำ อัตลักษณ์ที่คลุมเครือกลับเป็นสิ่งที่สะท้อนถึง “จิตวิญญาณ” (soul) ของกลุ่มคนที่ถูกกดทับ^[31] นอกจากนี้ ฟานองยังได้กล่าวต่อไปว่าความขัดแย้งระหว่างเรือนร่างตามธรรมชาติกับจิตวิญญาณของเหยื่อผู้ถูกกดทับโดยลัทธิอาณานิคม ได้ส่งผลกระทบยาวต่อการประกอบสร้างตัวตน อีกทั้งยังทิ้งบาดแผลทางจิตวิทยาแบบถาวร ดังนี้

ในขั้นแรก หากเราพิจารณากระบวนการประกอบสร้างอัตลักษณ์ที่คลุมเครือของกลุ่มผู้ถูกกดทับ เราจะพบว่าในทำนองเดียวกับที่ฌัก ลาก็อง (Jacques Lacan) ได้อธิบายถึงกระบวนการระบุตัวตน (identification) ของทารกในระยะพัฒนาขึ้น “กระจกสะท้อนตัวตน” (mirror stage) ว่ามันเกิดจากการที่ทารกรับรู้ตัวตนผ่านการมองภาพกระจก (mirror-image) หรือผ่านการมีปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น และจากนั้นก็ประกอบสร้างตัวตนด้วยการเลียนแบบ “ภาพอุดมคติความเป็นฉัน” (ideal-I) หรือผ่านการลอกเลียนแบบภาพของผู้อื่นที่เขาเห็นในกระจก^[32] ฟานองได้วิเคราะห์ว่าสำหรับคนผิวดำที่เกิดและเติบโตขึ้นในสังคมของชาวตะวันตกผิวขาว ภาพของอารยธรรมตะวันตกได้กลายเป็นภาพกระจกที่ทำให้พวกเขารับรู้และประกอบสร้างตัวตน ดังนั้นสำหรับพวกเขาแล้วการรับรู้ที่พวกเขามีต่ออัตลักษณ์ของตนจึงไม่ต่างอะไรจากที่ชาวตะวันตกผิวขาวตระหนักรู้ตนเอง

“ฉันเป็นคนผิวขาว ฉันเกิดในยุโรป เพื่อนๆ ของฉันล้วนเป็นคนผิวขาว ในเมืองของฉันมีนิโกรอยู่แค่ 8 คน ฉันคิดเป็นภาษาฝรั่งเศส และฝรั่งเศสคือศาสนาของฉัน คุณเข้าใจหรือไม่ว่าฉันเป็นชาวยุโรป ฉันไม่ใช่ไนโกร และเพื่อพิสูจน์ให้คุณดูว่านิโกรจริงๆ เป็นเช่นไร ฉันจะพิสูจน์ให้คุณดูว่าฉันแตกต่างจากพวกเขาขนาดไหน”^[33]

นอกจากนี้ ภายใต้บริบทโลกอาณานิคมที่อคติต่อความเป็นอื่นของคนผิวดำนั้นถูกผลิตขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่าผ่านทางอุตสาหกรรมวัฒนธรรม (cultural industry) ประเภทต่างๆ แม้แต่ความหวาดกลัวและเกลียดชังที่

ชาวตะวันตกผิวขาวมีต่อคนผิวดำ ก็ได้หยั่งรากลึกลงภายในตัวตนคนผิวดำ ด้วยเช่นกัน

“เธอคือนิโกร ฉันหรือ? นิโกร? เธอไม่เห็นหรือว่าฉันเหมือนคนผิวขาวทุกประการ แม้ว่าฉันจะเป็นนิโกร แต่นิโกรนะตัว همین พวกเขาสกปรกและขี้เกียจ อย่าพูดถึงนิโกรต่อหน้าฉันอีกนะ^[34]”

อาจกล่าวได้ว่า ในกระบวนการระบุตัวตนนี้ แม้อัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของกลุ่มผู้อพยพจะเป็นสีดำไม่ต่างอะไรจากเหล่านิโกรในทวีปแอฟริกา ทว่าจิตวิญญาณของพวกเขานั้นกลับมีลักษณะเฉกเช่นเดียวกับชาวยุโรปผิวขาวทุกประการ

อย่างไรก็ตาม ดังที่ลาก็องได้อภิปรายถึง ขั้นที่สอง ของกระบวนการระบุตัวตนไว้ว่า ปัจเจกบุคคลที่รับรู้ตัวตนผ่านภาพกระจกนั้น ต้องเผชิญกับสถานะความขัดแย้งเป็นครั้งแรกเมื่อเขาได้เข้าไปมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลที่สาม (third person) ซึ่งทำให้เขาตระหนักว่าโครงสร้างสัญลักษณ์ (symbolic order) หรืออัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของเขาในความเป็นจริง (the Real) นั้นได้สร้างข้อจำกัด (limitation) อันทำให้เขาไม่สามารถที่จะไปถึงภาพฝันในจินตนาการ (imaginary) หรือบรรลุอัตลักษณ์แห่งตัวตนที่แท้จริงของเขาได้ตั้งนั้นแล้ว ฝันหวานที่ค้างคาและไม่อาจเป็นจริงดังกล่าวจึงได้ส่งผลให้อัตลักษณ์แห่งความเป็นตะวันตกผิวขาวกลายมาเป็นวัตถุแห่งความปรารถนา (object of desire) ของเขาแทน^[35] ฟานองได้นำแนวคิดดังกล่าวมาประยุกต์อภิปรายถึงสภาพจิตวิทยาของกลุ่มผู้ย้ายถิ่นผิวดำซึ่งมีจิตวิญญาณของชนผิวขาวว่า เมื่อพวกเขาต้องเผชิญกับสังคมในความเป็นจริงที่มีการเหยียดสีผิวอย่างรุนแรง พวกเขาก็ค้นพบว่าอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมของความเป็นคนผิวดำที่ชาวตะวันตกผิวขาวได้หยิบบั่นและยึดเยียดให้กับเขาผ่านการตีความอัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของเขานั้น ได้กลายเป็นกรงที่กักขังพวกเขาเอาไว้

“ในเวลาเดียวกันฉันต้องรับผิดชอบต่อสีผิวของฉัน ต่อเผ่าพันธุ์ ต่อบรรพบุรุษ ฉันกลายเป็นวัตถุของการพินิจพิเคราะห์ ฉันค้นพบว่าฉันเป็นคนผิวดำ มีลักษณะเฉพาะของเผ่าพันธุ์ ฉันถูกทำลายลงด้วยเสียงกลองของคนป่า ด้วยความเป็นมนุษย์กินคน ด้วยความขาดตกบกพร่องทางสติปัญญา ด้วยเวทย์มนตร์ ด้วยข้อบกพร่องของเผ่าพันธุ์ ด้วยเรือทาส....ในวันนั้น ฉันกลายเป็นคนที่อยู่ผิดที่ผิดทางอย่างสมบูรณ์ ฉันไม่สามารถอยู่บนเรือลำเดียวกันกับคนผิวขาวผู้ซึ่งจงจำฉันอย่างทารุณได้ ฉันกลายเป็นบุคคลที่อยู่ห่างไกลจากความเป็นตัวตนของฉัน ฉันกลายเป็นเพียงวัตถุ^[36]”

เราจะเห็นได้ว่าในขั้นที่สองนี้ อัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติหรืออัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมได้กลายเป็นข้อจำกัดของคนผิวดำที่ทำให้พวกเขาถูกกลดทอนความเป็นตัวตนลง โดยสังคมเหยียดผิวที่มองสรรพสิ่งในลักษณะทวิลักษณ์ของกลุ่มตรงข้ามระหว่างขาว/ดำ อารยะ/ป่าเถื่อน และเหนือกว่า/ด้อยกว่า นอกจากนี้ ฟานองยังได้อธิบายอีกว่าความเป็นตัวตนที่แท้จริงของปัจเจกบุคคลผิวดำนั้น ได้ติดอยู่ ในกับดักคู่ตรงข้ามระหว่างอัตลักษณ์แก่นสารนิยม 2 ประเภท คือ อัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของคนผิวขาว และอัตลักษณ์ตามเรือนร่างของคนผิวดำแทน ด้วยเหตุนี้แล้วปัจเจกบุคคลผู้ติดอยู่ในกับดักอัตลักษณ์แก่นสารนิยมนดังกล่าว จึงได้เริ่มแปลสภาพความเป็นคนผิวขาวที่เขาไม่อาจบรรลู่ให้กลายเป็นวัตถุแห่งความปรารถนา

“สำหรับหญิงผิวสีทั้งหลายที่กำลังรอคอยชายผิวขาว ในวันหนึ่งพวกเธอจะต้องค้นพบว่าพวกเธอไม่ต้องการกลับไป[หาชายผิวดำ]อีกแล้ว พวกเธอจะเฝ้าฝันรอคอยค่าคืนที่แสนหวาน คนรักที่แสนพิเศษ ชายผิวขาว^[37]”

อาจกล่าวได้ว่า สำหรับฟานองแล้ว ความปรารถนาของหญิงผิวดำในการแต่งงานกับชายผิวขาวนั้น คือ กลไกทางจิตวิทยาที่สะท้อนถึงความต้องการในชำระล้างสีผิวของตนให้ขาว

“เมื่อเธอพยายามหาคำตอบว่าสามีของเธอหล่อเหลาหรืออัปลักษณ์ เธอกลับกล่าวว่า ‘ทั้งหมดที่ฉันรู้ คือ เขามีตาสีฟ้า ผมสีทอง ผิวสีอ่อน และนั่นแหละคือเหตุผลที่ฉันรักเขา’^[38]”

จากกระบวนการระบุตัวตนของผู้ย้ายถิ่นผิวดำที่ฟานองได้อธิบายในสองขั้นตอนที่ได้กล่าวมา เราจะเห็นได้ว่า “องค์ประธาน” (subject) นั้นได้ติดอยู่ในกับดักระหว่าง “อัตลักษณ์แก่นสารนิยม” ที่ถูกผูกโยงกับโครงสร้างสัญญาชนเรือนร่างของเขา ในขณะที่ตัวตนที่แท้จริงของเขากลับมี “อัตลักษณ์ที่คลุมเครือ” ที่ติดอยู่ในกับดักระหว่างความปรารถนาที่จะเป็นคนผิวขาว/ความเป็นจริงที่เขาไม่ยอมรับว่าตนมีเชื้อชาติสีดำ และระหว่างความเป็นจริงที่เขาไม่ยอมรับว่าตนมีเชื้อชาติสีดำ/จิตวิญญาณแบบชาวตะวันตกผิวขาวของตัวเอง ทั้งนี้ ฟานองได้อธิบายว่าสิ่งที่ทำให้เกิดความตึงเครียดดังกล่าวคงมิใช่สิ่งอื่นใด หากแต่เป็นสังคมเหยียดผิวที่มุ่งปฏิบัติการโดยยึดอิงกับโครงสร้างสัญญาชนเรือนร่างของปัจเจกบุคคลหรืออัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมนั่นเอง

นอกจากนี้ ฟานองยังได้อธิบายต่ออีกว่า ในขั้นที่สาม ปฏิบัติการของสังคมเหยียดผิวที่ยึดอิงกับอัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของปัจเจกบุคคลนั้นได้สร้าง “ปม” (complex) ขึ้นมา 2 ประเภท คือ “ปมผู้ด้อยกว่า” (inferior complex) และ “ปมผู้เหนือกว่า” (superior complex) ซึ่งสำหรับฟานองแล้ว ปมผู้ด้อยกว่าเกิดจากความตึงเครียดระหว่างอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมกับจิตวิญญาณที่แท้จริงของปัจเจกบุคคลที่อยู่ในสังคมเหยียดผิว

“เพราะชาวแอฟริกันไม่เคยแม้แต่จะรับรู้ว่าเป็นคนผิวดำ พวกเขาเชื่อว่าพวกเขาคือชาวแอฟริกัน นิโกรอยู่ในทวีปแอฟริกา ในขณะที่ชาวแอฟริกันมีวิถีชีวิตทุกอย่างเช่นคนผิวดำ แต่เขามีผิวสีดำ เขาต้องเผชิญกับความจริงที่ว่าทุกหนทุกแห่งที่เขาท่องเที่ยวไปในยุโรป คำว่านิโกรเหมารวมเอาตัวเขาเช่นเดียวกับมันที่เหมารวมชาวเซเนกัลไปด้วย”^[39]

ดังนั้น หากอัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของเขาคือสิ่งที่ก่อให้เกิดปมแล้ว ฟานองได้วิเคราะห์ต่ออีกว่าปมดังกล่าวได้ส่งผลให้ผู้ย้ายถิ่นผิวดำ

ตกอยู่ในสภาวะจิตใจสลาย (psychic disintegration) ทำให้ทางเลือกที่หลงเหลือสำหรับเขา คือ “กลายเป็นคนขาว หรือไม่ก็หายตัวไป” (turn white or disappear)^[40] ดังเราจะเห็นได้จากความปรารถนาของสตรีผิวดำที่ต้องการชำระล้างสีผิวของตนผ่านการแต่งงานกับชายชาวยุโรปผิวขาวและเข้าร่วมในโลกของคนผิวขาว อย่างไรก็ตาม ฟานองก็ได้ชี้ให้เห็นถึงปัญหาสำคัญเมื่อคนผิวดำพยายามเข้าสู่โลกของคนผิวขาวนั้นก็คือ แม้ว่าพวกเขาจะพยายามชำระล้างตนเองเช่นไรสำหรับบุคคลอื่นแล้ว อัตลักษณ์บนเรือนร่างธรรมชาติก็ยังเป็นภาพแทนของปัจเจกบุคคลผู้นั้นอยู่ดี หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า สำหรับชาวตะวันตกผิวขาวแล้ว นิโกรก็คือนิโกรอยู่วันยังค่ำ

“พวกผู้หญิงต่างพากันจ้องมองมาที่ฉันอย่างหวาดวิตกซึ่งมันทำให้ฉันรับไม่ได้ ฉันรู้สึกว่าคุณแต่งหน้ามากเกินไปและแต่งตัวไม่ถูกกาลเทศะ ฉันรู้สึกว่าฉันได้ทำให้อังเดรเสียหน้า หรือจริงๆ แล้วมันอาจเป็นเพราะเหตุผลง่ายๆ สีผิวของฉันไง ภายหลังจากคำคืนที่หืดหั่นนั้น ฉันตัดสินใจว่าจะเลิกxorองให้อังเดรพาฉันไปกับเขาอีก^[41]”

อาจกล่าวได้ว่าแม่ปมผู้ด้อยกว่าของคนผิวดำจะผลักดันให้พวกเขาพยายามเข้าสู่สังคมชาวยุโรปผิวขาวเพื่อแสวงหาการยอมรับ ทว่าบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างอาณานิคม/เจ้าอาณานิคมก็ได้ประกอบสร้างปมผู้เหนือกว่าขึ้นในกลุ่มคนผิวขาวด้วย เงื่อนปมดังกล่าวได้ถูกสะท้อนผ่านการหวาดระแวง ความหวาดกลัว หรือแม้แต่ความรู้สึกสงสารเห็นใจที่กลุ่มคนผิวขาวมีต่อคนผิวดำ ดังนั้น ฟานองจึงได้สรุปว่าสภาวะการณดังกล่าวได้ส่งผลให้เกิดสภาวะโรคประสาท (neurotic situation) ขึ้นในกลุ่มคนผิวดำ ปฏิกริยาของคนผิวดำที่ตอบโต้ต่อคำชมของหญิงผิวขาวชาวตะวันตกที่ว่า “ดูสิ นิโกรคนนั้นหล่อจังเลย” โดยการสบถคำทอ “จูบกันนิโกรที่หล่อเหลาสี มาตาม^[42] ได้สะท้อนถึงสภาวะจิตเภท (schizophrenia) อันเกิดจากปมผู้ด้อยกว่า

จะเห็นได้ว่า คุณูปการที่ยิ่งใหญ่ของงานเขียนของฟานอง คือ การที่เขาได้แสดงให้เห็นว่าภาพแทนอัตลักษณ์แก่นสารนิยมของคนผิวดำในฐานะที่เป็นกลุ่มคนที่ป่าเถื่อน หยาบช้า และมีสภาวะบกพร่องทางจิตนั้น แท้ที่จริง

กลับเป็นผลผลิตของปฏิบัติการภายใต้ลัทธิอาณานิคมเหยียดผิว ที่ได้สร้างสภาพแวดล้อมอันเป็นบ่อเกิดของโรคจิตเภทรวมหมู่ (collective schizophrenia)^[43] ขึ้นในกลุ่มผู้ย้ายถิ่นที่มีอัตลักษณ์ที่คลุมเครือติดอยู่ภายใต้กับดักคู่ตรงข้ามของอัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติและยิ่งไปกว่านั้น คุณูปการที่สำคัญอีกประการ คือ งานเขียนของฟานองยังได้วิพากษ์การเมืองเชิงอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมซึ่งยึดโยงอยู่กับมายาคติว่าด้วยแก่นแท้เรือนร่างของปัจเจกบุคคลและนำองค์ประธานที่ไม่รวมศูนย์ (decentred subject) มาเป็นศูนย์กลางการศึกษาแทน ทำให้สำหรับฟานองแล้ว “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลมิได้ถูกกำหนดจาก “หมวดหมู่อัตลักษณ์” หรือความเป็นแก่นสารนิยมแต่เพียงอย่างเดียว ในทางตรงข้ามเขากลับมองว่า “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลนั้น เป็นพื้นที่สมรภูมิที่สำคัญระหว่าง “อัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยม” กับ “อำนาจเหนือตนเอง” (autonomy)^[44] หรือนัยหนึ่งคือระหว่างระบอบแห่งความจริงกับจิตวิญญาณของปัจเจกบุคคล อาจกล่าวได้ว่า ฟานองได้ปฏิเสธอัตลักษณ์ในลักษณะที่เป็นเอกพจน์ (singularity) โดยสิ้นเชิง เพราะสำหรับเขาแล้ว กระบวนการประกอบสร้างอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคล เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นในกลุ่มปัจเจกบุคคลที่หลากหลายที่ต่างมีประสบการณ์มากมายในกาละ-เทศะ (time-space) ที่แตกต่างกันออกไปมีการเพิ่มพูนและทบทวี (multiply) อยู่ตลอดเวลา

ในแง่นี้ หากพิจารณาถึงตัวอย่างกรณีการประกอบพิธีกรรมสดีของหญิงหม้ายชาวอินเดียแล้ว เราจะพบว่าคู่ตรงข้ามของอัตลักษณ์แก่นสารนิยมที่ถูกประกอบสร้างและถูกนำเสนอจากทั้งวาทกรรมของเจ้าอาณานิคม/อาณานิคมนั้น ได้มีบทบาทสำคัญในการกดทับจิตวิญญาณ ปกปิดเสียงและตัวตนที่แท้จริงของผู้หญิงที่ตกอยู่ภายใต้กับดักของอัตลักษณ์แก่นสารนิยมที่ผูกโยงอยู่กับเรือนร่างธรรมชาติของหญิงผิวน้ำตาล/หญิงผิวขาว โดยด้านหนึ่งเราจะพบว่าอัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติของผู้หญิงผิวน้ำตาล ชาวอินเดียนั้นได้ถูกผูกโยงกับวาทกรรมต่อต้านอาณานิคมที่พยายามนำเสนอภาพของหญิงอินเดียในฐานะวีรสตรีแห่งจารีตประเพณีผู้มีเจตจำนงค์แน่วแน่ในการเสาะแสวงหาความตายอันทรงเกียรติตามธรรมเนียมทางศาสนา (ซึ่งแท้จริงแล้วเป็นองค์ความรู้ที่ถูกผลิตสร้างโดยเจ้าอาณานิคม และผลิตซ้ำโดยขบวนการ

ต่อต้านอาณานิคม) ในขณะที่อีกด้านหนึ่ง จากมุมมองของเจ้าอาณานิคม ตะวันตกแล้ว ภาพอัตลักษณ์ของผู้หญิงผิวน้ำตาล กลับถูกนำเสนอในฐานะของเหยื่อแห่งความไร้อารยธรรมแทน ซึ่งปฏิบัติการของวาทกรรมนี้ได้สร้างความชอบธรรมให้แก่ข้ออ้างพันธุกิจอันศักดิ์สิทธิ์ของเจ้าอาณานิคมในการปกป้องผู้หญิงผิวน้ำตาลจากสังคมของเธอ และในขณะเดียวกันก็ได้สร้างความชอบธรรมให้แก่อัตลักษณ์คู่ตรงข้ามของผู้หญิงผิวน้ำตาลผู้ตกเป็นเหยื่อนั้นก็คือ หญิงผิขาวผู้มีอารยะและมีเจตจำนงเสรี (free will)^[45] ซึ่งอัตลักษณ์แก่นสารนิยมทั้ง 2 ประเภทนี้ ต่างเป็นอัตลักษณ์ที่พยายามจะเล่าเรื่อง (narrating) และสร้างภาพแทนอัตลักษณ์ที่มีลักษณะเป็นเอกพจน์ โดยละเลยที่จะศึกษาเสียงและตัวตนที่แท้จริงของผู้หญิงผิวน้ำตาลที่ต่างถูกบ่มเพาะ ชัดเกล้า และรับรู้ผ่านประสบการณ์ที่แตกต่างหลากหลายในบริบทสังคมและชีวิตประจำวันของพวกเขา

กรณีการฆ่าตัวตายด้วยการแขวนคอของ ภูปเนสวารี ภาดูรี (Bhubaneswari Bhaduri) เด็กสาวชาวอินเดียในปี ค.ศ. 1926 ได้เป็นกรณีตัวอย่างที่ทั้งคำถามต่อคู่ตรงข้ามอัตลักษณ์แก่นสารนิยมที่ถูกประกอบสร้างจากทั้งวาทกรรมเจ้าอาณานิคม/อาณานิคม ภาดูรีเป็นสมาชิกขบวนการต่อสู้เพื่ออิสรภาพแห่งอินเดีย (Indian independence) ที่ได้รับมอบหมายภารกิจลอบสังหารทางการเมือง ทว่าด้วยความตึงเครียดจากภารกิจที่หนักอึ้งเธอจึงตัดสินใจจบชีวิตของตนเองลง ภาดูรีเป็นชาวฮินดูที่ยึดมั่นในหลักศาสนาและมุ่งมั่นที่จะเป็นภรรยาที่ดีตามบัญญัติ แต่ชีวิตของเธอกลับถูกหลอกหลอนด้วยความตายของผู้เป็นบิดาและการถูกพี่ชายเยาะเย้ยถึงอายุที่ล่วงเลยเกินวัยแต่งงานของเธอ ภาดูรีจบชีวิตในสภาพที่น่ากังขา กล่าวคือ เธอได้รอให้รอบประจำเดือนมาถึงก่อนที่จะตัดสินใจแขวนคอตนเองจบชีวิตลง ซึ่งเป็นลักษณะที่ขัดต่อธรรมเนียมการประกอบพิธีกรรมสดีหรือการฆ่าตัวตายของผู้หญิงตามความเชื่อเดิมอย่างร้ายแรง^[46]

จากกรณีนี้ จะเห็นได้ว่าภาดูรีอยู่ในสถานะตึงเครียดจากการถูกกดทับและบีบคั้นด้วยคู่ตรงข้ามอัตลักษณ์แก่นสารนิยม 2 ประเภท นั่นก็คือ ความเป็นหญิงผิวน้ำตาลผู้มีเจตจำนงเสรีแน่วแน่ในการแสวงหาความตายที่เป็นเกียรติเพื่อความยิ่งใหญ่แห่งอารยธรรมอินเดีย (ผ่านการลอบสังหารและการ

สละชีวิต) กับอัตลักษณ์ของหญิงผิวขาวในโลกสมัยใหม่ (ผ่านการกำหนดชะตากรรมของตนเองด้วยตนเอง) ภาดูรีไม่สามารถที่จะเป็นหญิงผิวขาวผู้มีเจตจำนงเสรี ตามแบบหญิงชาวตะวันตกได้ ในขณะที่เดียวกัน เธอก็ปฏิเสธแนวทางการแสวงหาความตายที่ยิ่งใหญ่เพื่อแผ่นดินแม่ตามจารีตดั้งเดิม เธอจึงจงใจปลิดชีวิตตนเองด้วยการทำให้ความตายของเธอไม่บริสุทธิ์มีมลทิน การฆ่าตัวตายของเธอจึงสะท้อนถึงภาวะจิตเภทอันเกิดจากการเป็นสมาชิกของสังคมที่มีข้อความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมระหว่างเจ้าอาณานิคม/อาณานิคม และระหว่างผู้ชายผิวน้ำตาล/ผู้หญิงผิวน้ำตาล ทั้งนี้ แม้ว่ากรณีของภาดูรีจะสะท้อนถึงการเลือกในสภาวะที่อับจนหนทาง ที่ได้หยิบเอาพิธีกรรมความเชื่อดั้งเดิม (ที่ถูกผลิตขึ้นโดยเจ้าอาณานิคมและถูกผลิตซ้ำโดยขบวนการต่อต้านอาณานิคม) มาเขียนเสียใหม่ (re-writing) และมาใช้เสียใหม่ โดยการแทนที่ด้วยศาสน์ที่แตกต่างออกไป เพื่อแสดงออกถึงการประท้วงต่อความอยุติธรรมดังกล่าว ทว่าท้ายที่สุดเสียงของภาดูรีก็ถูกกลบให้เงียบหายไปด้วยวาทกรรมอัตลักษณ์แก่นสารนิยมจากทั้งฝั่งเจ้าอาณานิคม (ที่เสนอภาพผู้หญิงอินเดียในฐานะเหยื่อ) /อาณานิคม (ที่เสนอภาพผู้หญิงอินเดียในฐานะผู้กระทำการที่ตระหนักรู้และต้องการเสียสละเพื่อความยิ่งใหญ่แห่งอินเดีย)⁴⁷

งานของฟานองได้ถูกนำไปพัฒนาต่อยอดโดยبابา ผู้ซึ่งได้ตั้งข้อสังเกตอันน่าสนใจไว้ในกระบวนการที่ผู้ย้ายถิ่นผิวดำได้จ้องมองชาวตะวันตกผิวขาวในฐานะวัตถุแห่งความปรารถนา ในขณะที่เดียวกัน พวกเขา ก็พยายามลอกเลียน (mimicry) อัตลักษณ์ของคนผิวขาวด้วยเช่นกัน การลอกเลียนอัตลักษณ์ปรากฏผ่านการพยายามเข้าสู่สังคมผิวขาว หรือการพยายามทำให้คนผิวขาวตระหนักรู้และยอมรับพวกเขาในฐานะที่เป็นมนุษย์ที่เท่าเทียม โดยแม้بابาจะยอมรับว่าในความเป็นจริง ไม่ว่าคนผิวดำจะพยายามลอกเลียนคนผิวขาวมากเพียงไหน พวกเขา ก็ไม่สามารถที่จะเป็นดังชาวตะวันตกผิวขาวได้ แต่สำหรับبابาแล้ว “อาการของการลอกเลียน” ได้สะท้อนว่าคนผิวดำซึ่งเป็นเหยื่อที่ถูกกักขังโดยสังคมอาณานิคมเหยียดผิวและระบอบแห่งความจริงที่ถูกประดิษฐ์สร้างโดยชาวตะวันตก ได้ปฏิเสธโครงสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างเจ้าอาณานิคม/อาณานิคม และระหว่างคนผิวขาวที่เหนือกว่า/คนผิวดำที่ต่ำต้อย สำหรับคนผิวดำแล้ว สิ่งที่พวกเขาเรียกร้อง

ต้องการคือการปฏิรูประบบความสัมพันธ์นั้นเสียใหม่^[48] เพื่อให้พวกเขาได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมเฉกเช่นเดียวกับชาวตะวันตกผิวขาว และให้พวกเขาสามารถเรียกเกียรติภูมิและความภาคภูมิใจในตนเอง (self-esteem) กลับคืนมาได้อีกครั้ง

อย่างไรก็ตาม บาบ่าได้ตั้งข้อสังเกตว่า แม้เจตนาในการลอกเลียนของเหล่าผู้ถูกกดทับจะเป็นไปเพื่อสร้างความประนีประนอมกับสังคมเหยียดผิว เพื่อให้สังคมที่เหยียดผิวเปิดที่ทางให้แก่พวกเขาบ้าง ทว่าสำหรับสังคมเหยียดผิวแล้ว การลอกเลียนดังกล่าวนับได้ว่าเป็นการทำลายอย่างอาจหาญต่อโครงสร้างสัญญาและต่อระบอบความจริงที่ถูกผลิตสร้างเพื่อรักษาโครงสร้างอำนาจของสังคมนั้นๆ โดยการลอกเลียนนับได้ว่าเป็นการตั้งคำถามอย่างตรงไปตรงมาที่สุดต่อการจัดหมวดหมู่ลำดับชั้นของความสูงต่ำทางวัฒนธรรม เผ่าพันธุ์ และประวัติศาสตร์ อันเป็นหมวดหมู่ที่ชาติตะวันตกใช้เป็นเครื่องมือสำคัญในการจำแนกลำดับชั้นของความเป็นมนุษย์และใช้เป็นเครื่องมือที่สร้างความชอบธรรมให้กับความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบลัทธิอาณานิคม^[49] ดังนั้น คำถามที่ว่า “หากความมีอารยะมิใช่คุณสมบัติตามธรรมชาติที่จำกัดอยู่เฉพาะชาวตะวันตกผิวขาวแล้ว พวกเขายังมีความชอบธรรมหรือไม่ที่จะอ้างถึงความเหนือกว่าทางชาติพันธุ์เพื่อใช้ในการกดขี่ กีดกัน และปกครอง?” จึงกลายเป็นคำถามสำคัญที่ “การลอกเลียน” ได้ท้าทายต่อโครงสร้างอำนาจของระบอบอาณานิคมและสังคมที่ชนผิวขาวเป็นใหญ่ (white supremacy) อย่างรุนแรง

ยิ่งไปกว่านั้น ข้อสังเกตที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งที่باب่าได้ตั้งไว้คือนอกจากการลอกเลียนจะสะท้อนถึงการที่กลุ่มคนผู้ถูกกดทับปฏิเสธแนวคิดอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมอันเป็นระบอบแห่งความจริงที่เจ้าอาณานิคมได้ประดิษฐ์สร้างและหยิбыนให้แก่พวกเขาแล้ว การลอกเลียนแบบยังนับได้ว่าเป็นการสร้างเสริมพลัง (empower) ให้แก่กลุ่มผู้ถูกกดทับ ด้วยการปรับสถานภาพของพวกเขาเสียใหม่ จากการเป็น “วัตถุแห่งการศึกษา” (object of study) มาเป็น “องค์กรประธานที่มีความกระตือรือร้น” (active subject) ผู้ซึ่งสามารถเปลี่ยนแปลง หยิบยก และต่อต้านวาทกรรมของโลกตะวันตกได้ตั้งใจปรารถนา หรืออาจกล่าวได้ว่า การลอกเลียนได้สะท้อนถึงอำนาจ

เหนือตนเองของปัจเจกบุคคลในการกำหนดชะตากรรมของตนท่ามกลางโครงสร้างสังคมที่อยู่ดิฐธรรม^[50]

แม้จะยังไม่มีความกระจ่างชัดในกรณีของภาตุรีว่า การตัดสินใจจบชีวิตของเธอนั้นมีเหตุผลประการใดกันแน่ที่กำกับอยู่เบื้องหลัง แต่เราอาจตีความได้ว่าในขณะที่ภาตุรีได้เริ่มปฏิเสธอัตลักษณ์ของความเป็นผู้หญิงผิวน้ำตาลที่ถูกกำกับโดยวาทกรรมต่อต้านอาณานิคมซึ่งได้กำหนดให้เธอต้องรับบทเป็นผู้เสียสละเพื่อแผ่นดินแม่ ในขณะที่เดียวกันเธอก็ไม่อาจบรรลุถึงความเป็นหญิงผิวน้ำตาลผู้มีเจตจำนงเสรีได้ ท่ามกลางสภาวะบีบคั้นดังกล่าวเธอจึงได้เลือกที่จะลอกเลียนอัตลักษณ์ของความเป็นหญิงตะวันตกที่มีเสรีภาพและมีเจตจำนงเป็นของตนเอง ด้วยการเลือกที่จะกำหนดความเป็นความตายด้วยตัวของเธอเองภายใต้ข้อจำกัดของสังคมชายเป็นใหญ่ของอินเดีย ในแง่นี้ การตัดสินใจปลิดชีพตนเองทั้งๆ ที่มีประจำเดือนของภาตุรี ยังได้สะท้อนถึงการขบถต่อทั้งเจ้าอาณานิคมและจารีตประเพณีของอินเดียเอง โดยด้านหนึ่งภาตุรีประท้วงต่อเจ้าอาณานิคมที่อ้างสิทธิ์ในการปกป้องพิทักษ์และกำหนดชะตากรรมของผู้คนในอินเดีย ด้วยการแสดงออกว่าความตายของเธอเป็นสิ่งที่เธอจะตัดสินใจกำหนดด้วยตัวเธอเอง และอีกด้านหนึ่ง เธอก็ได้ประท้วงต่อจารีตประเพณีของอินเดีย (ที่ถูกประกอบสร้างโดยองค์ความรู้ของเจ้าอาณานิคมและถูกผลิตซ้ำด้วยขบวนการต่อต้านอาณานิคม) ด้วยการจงใจทำให้ขนบธรรมเนียมพิธีกรรมสดีต้องแปดเปื้อนมีมลทินด้วยการฆ่าตัวตายที่ผิดประเพณีเป็นอย่างยิ่ง ในแง่นี้ การขจัดขึ้นด้วยการปลิดชีพตนเองของภาตุรีจึงเป็นการตั้งคำถามอย่างถึงแก่นต่อโครงสร้างสังคมอินเดียที่สตรีเพศถูกกดทับจากทั้งเจ้าอาณานิคมและจากความเป็นอินเดียที่ถูกหิบบกโดยขบวนการต่อต้านอาณานิคม อีกทั้งยังเป็นการแสดงออกถึงความเป็นองค์ประธานผู้กระตือรือร้นของผู้หญิงที่เลือกที่จะทำลายและมีอำนาจเหนือชะตากรรมของตนเอง

จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมดในส่วนที่สองของบทความ จะเห็นได้ว่า “เสียงที่ไม่ได้ยิน” ที่ถูกปกปิดโดยปฏิบัติการของการเมืองเชิงอัตลักษณ์ซึ่งถูกผลิตสร้างโดยระบอบแห่งความจริงของสังคมตะวันตกและถูกผลิตซ้ำโดย

ขบวนการต่อต้านอาณานิคมนั้น ก็คือ “เสียง” ของเหล่าผู้ถูกกดทับทั้งหลาย ที่ต่างปฏิเสธหมวดหมู่อัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมซึ่งถูกยึดเยียดโดยมุมมองของคนผิวขาวชาวยุโรป รวมไปถึงความพยายามของพวกเขาในการต่อสู้ต่อ รองกับโครงสร้างอำนาจแบบลัทธิอาณานิคมด้วย โดยงานเขียนของฟานอง และบาบาต่างชี้ให้เห็นตรงกันว่า ในความเป็นจริงแล้วอัตลักษณ์ของ บัจเจกบุคคลมิได้มีความเป็นแก่นแท้-แต่กำเนิด (inborn-essentialist) แต่ ประการใด ในทางตรงข้าม บัจเจกบุคคลกลับมีอัตลักษณ์ที่คลุมเครือและเป็น ลูกผสม (hybridity) ซึ่งติดอยู่ “ใน-ระหว่าง” (in-between)^[51] ความปรารถนา ที่จะเป็นชนผิวขาวชาวตะวันตกกับข้อจำกัดของโครงสร้างสัญญาบนเรือนร่าง ของตน เพราะฉะนั้นแล้ว สำหรับทั้งฟานองและบาบา ปฏิบัติการของการเมือง เชิงอัตลักษณ์ที่พยายามลดทอนความแตกต่างหลากหลายภายในกลุ่มผู้ถูก กดทับ และลดรูปสิ่งเหล่านี้สู่หมวดหมู่อัตลักษณ์ที่แน่นอนตายตัวต่างหากที่ เป็นอันตรายอย่างแท้จริง

III. ‘เพื่อวันพรุ่งนี้’: การเมืองเชิงอัตลักษณ์สู่วันข้างหน้า

“[Me] and you, we got more yesterday than anybody. We need some kind of tomorrow”

- Toni Morrison, *Beloved*^[52] -

หากเราย้อนพิจารณาถึงข้อกล่าวหาของนักคิดฝ่ายซ้ายใหม่ นักคิด สำนักหลังสมัยใหม่ และนักคิดสำนักหลังอาณานิคมที่ต่างวิพากษ์วิจารณ์ การเมืองเชิงอัตลักษณ์อย่างรุนแรงว่า “ไร้อนาคต” แล้ว เราจะพบว่านักคิด เหล่านี้ล้วนมอง “อัตลักษณ์” จากฐานคิดที่ว่ามโนทัศน์ดังกล่าวเปรียบเสมือน ภาษนะที่บรรจุองค์ประกอบที่ขัดแย้งกัน 2 ประการ ซึ่งก็คือสิ่งที่ทรีเกอร์เรียกว่า “อัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นสิ่งเดียวกัน” (sameness identity; idem) หรือ อัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมที่เน้นความเหมือนกันที่เป็นเอกภาพและคงทน ถาวร รวมไปถึงการสถาปนาเส้นแบ่งระหว่างอัตลักษณ์ “ในกลุ่ม” กับ “นอกกลุ่ม” และ “อัตลักษณ์ของความเป็นตัวตน” (selfhood identity; ipse) หรืออัตลักษณ์

ที่คลุมเครือและเป็นลูกผสม อันเกิดจากการสังเคราะห์ประสบการณ์อันแตกต่างหลากหลายและพัฒนาการทางจิตวิทยาของปัจเจกบุคคล โดยสำหรับนักวิจารณ์การเมืองเชิงอัตลักษณ์ การที่อัตลักษณ์ชนิดแรกซึ่งเป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคม (social construction) ที่ถูกผลิตสร้างขึ้นโดยองค์ความรู้แบบยุโรปนิยมได้มองข้ามและพยายามกดทับตัวตนของปัจเจกบุคคลหรืออัตลักษณ์ชนิดที่สองนั้น เป็นสาเหตุหลักที่ทำให้พวกเขามองว่าการเมืองเชิงอัตลักษณ์เช่นนี้ไร้อนาคต ดังนั้นแล้ว ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนขอเสนอว่าด้วยการนำอัตลักษณ์ของความเป็นตัวตนกลับคืนสู่การเมืองเชิงอัตลักษณ์เท่านั้น จึงจะทำให้การเมืองเชิงอัตลักษณ์ก้าวเดินไปสู่ “วันข้างหน้า”

ในงานเขียนชิ้นสำคัญอย่าง *Black Skin, White Mask* ฟานองได้วิพากษ์วิจารณ์นักคิดฝ่ายซ้ายที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดวิชาวิธีของเฮเกิล (Hegelian dialectic) ว่า แนวคิดดังกล่าวมุ่งศึกษาเฉพาะวิชาวิธีของอัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นสิ่งเดียวกันเท่านั้น โดยได้มองข้าม “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลไป และยิ่งกว่านั้น วิชาวิธีดังกล่าวยังได้กักขังปัจเจกบุคคลเหล่านี้ไว้ในสังคมสมบูรณ์ (absoluteness) ที่อัตลักษณ์ของทุกคนต่างเป็นสิ่งเดียวกันในคุณภาพที่สูงขึ้น ดังที่เขาได้วิจารณ์งานเขียนของ ฌอง ปอล ซาร์ต (Jean-Paul Sartre) นักคิดสำนักอัตถิภาวนิยม (Existentialism) ที่ได้วิเคราะห์ความขัดแย้ง-การปฏิเสธซึ่งกันและกันระหว่างอัตลักษณ์แบบแก่นแท้นิยมของคนผิวขาวชาวตะวันตก/คนผิวดำผู้ถูกกดทับจากลัทธิอาณานิคมโดยอาศัยวิชาวิธีแบบเฮเกิล ทั้งนี้ ฟานองได้กล่าวโจมตีว่าการที่ซาร์ตเสนอถึงความขัดแย้งระหว่าง “บทเสนอ” (thesis) ที่ว่าด้วยความเหนือกว่าโดยธรรมชาติของชาวตะวันตกผิวขาว กับ “บทขัดแย้ง” (anti-thesis) อันได้แก่ขบวนการเหยียดผิวที่ต่อต้านการเหยียดผิว (anti-racist racism) ของกลุ่มคนผิวดำที่มุ่งปฏิเสธอารยธรรมตะวันตกและแสวงหาถึงคุณค่าอันยิ่งใหญ่กว่าโดยธรรมชาติของคนผิวดำภายใต้บริบทความขัดแย้งระหว่างลัทธิอาณานิคม/ลัทธิต่อต้านอาณานิคม (colonialism/anti-colonialism) จะนำไปสู่ “บทสรุป” (synthesis) ซึ่งก็คือ การเป็นสังคมที่ปราศจากเชื้อชาติและอัตลักษณ์ โดยท้ายที่สุดแล้วขบวนการเหยียดผิวที่ต่อต้านการเหยียดผิวจะหายไปนั้น^[53] สำหรับฟานองแล้วซาร์ตเพียงแต่วาดภาพของคู่ขัดแย้งระหว่าง “ความเป็น

สิ่งเดียวกัน” ในสองกลุ่มอัตลักษณ์ และยังอธิบายอีกว่าความขัดแย้งนั้นจะจบลงเมื่อสังคมบรรลุถึงภาวะที่เป็นสิ่งเดียวกันอย่างสมบูรณ์ (unify absolute of the sameness) หรือการที่สังคมไร้อัตลักษณ์ได้ปฏิเสธอัตลักษณ์คู่ขัดแย้งทั้งสองประเภทนั่นเอง ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่าสำหรับฟานองแล้ว งานเขียนของชาร์ตนอกจากจะมีได้กล่าวถึง “ตัวตน” ที่แท้จริงของปัจเจกบุคคลที่หลากหลายแล้ว ชาร์ตก็ได้เสนอให้เปลี่ยนแปลงสังคมโดยเริ่มจากองค์ประธานที่ตระหนักรู้ในตนเอง (self-realization) แต่อย่างใด

ในแง่นี้ หากเรานำวิภาษวิธีของชาร์ตมาใช้ในการอธิบายขบวนการต่อต้านอาณานิคม ดังที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงไปแล้วในตอนต้นของบทความ เราจะเห็นได้ว่าไม่น่าแปลกใจเลยที่ขบวนการเหล่านั้นเป็นขบวนการปฏิกริยา (reactionary movements) ที่รับเอาภาพแทนอัตลักษณ์แก่นสารนิยมในฐานะที่เป็นสิ่งเดียวกันจากมุมมองของโลกตะวันตกมาใช้โดยมิได้ตระหนักถึง “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคล อันส่งผลให้ในท้ายที่สุดแล้ว การเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่เน้นความเป็นแก่นสารนิยมภายในกลุ่มได้เข้ากดทับและผลิตซ้ำความเป็นเหยื่อให้กับกลุ่มคนบางกลุ่มภายในกลุ่มอัตลักษณ์เอง โดยแม้ว่าสังคมเหล่านี้จะเข้าสู่ยุคหลังอาณานิคมในเวลาต่อมา ซึ่งในทางทฤษฎีแล้วความขัดแย้งระหว่างอัตลักษณ์ของเจ้าอาณานิคม/อาณานิคมจะต้องหมดไป และสังคมจะเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ที่ปัจเจกบุคคลทุกคนต่างเป็นพลเมืองที่เท่าเทียมกันภายใต้รัฐชาติ (nation-state) ทว่าหากเราพิจารณาถึงความเป็นจริง เราจะพบว่าภายใต้รัฐชาติสมัยใหม่นี้เอง การกดทับที่อัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมกระทำต่อปัจเจกบุคคลยังคงไม่ยุติลงในทางตรงข้ามมันกลับทวีความรุนแรงมากยิ่งขึ้น อีกทั้งยังได้รับความชอบธรรมจากสังคมไปโดยปริยายด้วย ดังตัวอย่างกรณีพิธีกรรมสดีและการใช้ความรุนแรงต่อผู้หญิงในสังคมอินเดีย^[54]

ดังนั้น เพื่อเป็นการก้าวข้ามข้อจำกัดของอัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นสิ่งเดียวกันอันไร้อนาคต ฟานองจึงได้เสนอให้นำปัจเจกบุคคลที่ตระหนักรู้ถึงตัวตนของตนเองและพร้อมเผชิญหน้ากับความอยุติธรรมทางสังคมกลับเข้าสู่การเมืองเชิงอัตลักษณ์อีกครั้ง ทั้งนี้ สำหรับฟานองแล้ว ปัจเจกบุคคลที่ตระหนักรู้เหล่านี้ คือ ญูญแจสำคัญที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสังคมให้เป็นไปดังที่พวกเขาได้ตั้งเป้าปรารถนา (desire) โดยฟานองได้เสนอว่า “การตระหนักรู้”

คือ การเพิ่มอำนาจให้แก่องค์กรประธาน เพราะมันทำให้เขาสามารถเปลี่ยนแปลงสถานภาพของตนเองจากการเป็นวัตถุแห่งการศึกษา (object of studies) มาเป็นองค์กรประธานที่แข็งขัน (active subject) ที่สามารถนำข้อจำกัดทางเงื่อนไขร่างของตนเองมาสร้างเป็นพลังอันจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างต่อไป^[55]

“ชาร์ตได้เสนอแนวทางการต่อสู้ที่มีได้ตอบโจทย์ที่แท้จริงแต่ประการใด เขาได้เสนอเพียงแนวทางที่อดีตได้ถูกผลิตสร้างและผลิตซ้ำอย่างเข้มข้น เพื่อที่จะบอกกับปัจเจกบุคคลว่าพวกเขาถูกกระทำอย่างไรบ้าง มันคืออดีตที่ถูกผลิตสร้างให้มีคุณค่ามากยิ่งขึ้น แต่สำหรับข้าพเจ้าแล้ว อดีตคือสิ่งที่เราสามารถหยิบเลือก ตรวจสอบความถูกต้องของมัน คำหิและประณามมันได้ตลอดเวลาตามแต่ที่เราต้องการ”^[56]

อาจกล่าวได้ว่าสำหรับฟานองการเมืองเชิงอัตลักษณ์ต้องมีใช้การต่อสู้ที่บูชาอดีต (fetishize the past) โดยนำอดีตมาเป็นจุดตั้งต้น เครื่องมือ และจุดจบในตัวเอง ในทางตรงข้าม ฟานองได้เสนอให้อดีตเป็นจุดอ้างอิงร่วมกัน (common reference) ที่ปัจเจกบุคคลที่หลากหลายสามารถเลือกหยิบใช้เพื่อบอกกล่าวและบอกเล่าเรื่องราวของความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นในสังคม และเพื่อสื่อสารกับสังคมในวงกว้างให้ตระหนักรู้ถึง “ตัวตน” ของพวกเขา พร้อมร่วมมือกันแก้ไขปัญหาดังกล่าวให้ลุล่วงไป

ทั้งนี้ นักคิดสำนักหลังอาณานิคมร่วมสมัยอย่างกูร์มินเดอร์ บัมบรา และวิกตอเรีย มาร์กรี (Gurminder Bhambra and Victoria Margree) ได้นำแนวคิดของฟานองไปต่อยอดและพัฒนาเป็นข้อเสนอที่ว่า “ความปรารถนาถึงอนาคตที่สดใส” (desire for the future) คือ สิ่งที่ทำให้ขบวนการอัตลักษณ์เพื่อวันข้างหน้าแตกต่างไปจากขบวนการอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยม โดยสำหรับบัมบราและมาร์กรีแล้ว อัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นสิ่งเดียวกันจะเป็นแผนที่แห่งความหมาย (map of meaning) ที่ปัจเจกบุคคลซึ่งตระหนักรู้ในตัวตนของตนเองหยิบใช้ในการสื่อสารกับสังคมวงกว้างถึงเรื่องราวและบาดแผลอันเกิดจากโครงสร้างสังคมอันอยุติธรรม และยิ่งไปกว่านั้น ความปรารถนาถึงอนาคตที่สดใสอันแตกต่างไปจากอดีตกาลแห่งความเจ็บปวดนั้น จะกลาย

เป็นแรงผลักดันให้พวกเขาก้าวเดินสู่เส้นทางแห่งการเจรจาและการแสวงหาความร่วมมือจากสังคมในวงกว้างเพื่อแก้ปัญหาดังกล่าวต่อไป ซึ่งในแง่นี้ จะเห็นได้ว่า สำหรับบัมบราและมาร์กรี การเมืองเชิงอัตลักษณ์เพื่อวันข้างหน้าจะต้องไม่ใช่การเมืองที่กีดกันความเป็นอื่นออกไป (exclusive form of identity politics) หากแต่มันต้องแสวงหาความร่วมมือจากกลุ่มคนที่หลากหลายหรือแม้แต่มุมที่ได้เปรียบในความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วย (inclusive form of identity politics)^[57]

ตัวอย่างที่สำคัญที่สะท้อนถึงความสำเร็จของการเมืองเชิงอัตลักษณ์เพื่อวันข้างหน้าของบัมบราและมาร์กรี ได้แก่ ขบวนการสตรีนิยมที่แพร่หลายในประเทศต่างๆ ทั่วโลก (feminist movements) โดยสำหรับบัมบราและ

มาร์กรีแล้ว สิ่งที่ทำให้อัตลักษณ์ความเป็นหญิงของขบวนการสตรีนิยมมีความแตกต่างออกไปจากอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมที่เน้นการลากเส้นแบ่งระหว่างกลุ่มเรา/เขา คือ แม้อัตลักษณ์ความเป็นหญิงจะถูกผูกติดอยู่กับโครงสร้างสัญญาบนเรือนร่างของปัจเจกบุคคลเพศหญิง และขบวนการสตรีนิยมจะเกิดขึ้นเพื่อตอบโต้กับโครงสร้างสังคมที่อยู่ติดกันเช่นเดียวกับขบวนการอัตลักษณ์อื่นๆ แต่เป้าหมายของขบวนการสตรีนิยมที่ต่อสู้กับโครงสร้างสังคมชายเป็นใหญ่ (patriarchy) มิใช่การลากเส้นแบ่งระหว่างผู้หญิง/ผู้ชายหรือระหว่างเรา/เขา เพื่อขจัดคู่ตรงข้ามของความขัดแย้งออกไปและสถาปนาอำนาจให้แก่กลุ่มอัตลักษณ์เพศหญิง ในทางตรงข้าม สิ่งที่ขบวนการสตรีนิยมเรียกร้อง คือ การปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างเพศ เพื่อให้ผู้หญิงมีความเสมอภาคกับผู้ชายและกลุ่มเพศสภาพอื่นๆ ในสังคม ซึ่งการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจนี้จะต้องอาศัยการปรับทัศนคติของผู้ชายและกลุ่มเพศสภาพอื่นๆ ที่เป็นผู้ได้เปรียบจากโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วย ในแง่ของข้อเรียกร้องและยุทธศาสตร์ในการเคลื่อนไหวของขบวนการสตรีนิยมจึงเป็นการแสวงหาแนวร่วมกับกลุ่มผู้ชายและกลุ่มอื่นๆ ให้เข้ามามีบทบาทในกระบวนการเคลื่อนไหวโดยตรง หรือเรียกอีกอย่างได้ว่า เป็นการเมืองที่ดึงดูดให้กลุ่มคนที่หลากหลายได้เข้าร่วมเป็นพันธมิตร (inclusive politics) ทั้งนี้ บัมบราและมาร์กรีมองว่า หากข้อเรียกร้องของกลุ่มสตรีนิยมประสบผลสำเร็จก็จะก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจไปสู่สังคม

ที่เพศหญิงและเพศชายมีความเท่าเทียมกัน และเมื่อสังคมบรรลุเป้าหมายนี้แล้ว ประเด็นเรื่องเพศสภาพหรือความเป็นหญิง/ความเป็นชายจะมีปัญหาอีกต่อไป เพราะทุกคนในสังคมจะมีความเท่าเทียมกันในฐานะพลเมือง (citizen) การกดขี่ทางเพศจะหมดไป ส่งผลให้ท้ายที่สุด การเรียกร้องสิทธิของผู้หญิง และการรวมตัวเป็นขบวนการสตรีนิยมค่อยๆ เลือนหายไป^[58]

นอกจากอัตลักษณ์ความเป็นหญิงที่ขบวนการสตรีนิยมใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้จะเป็นอัตลักษณ์ที่เปิดกว้างและเรียกร้องต้องการให้คนกลุ่มต่างๆ ในสังคมตระหนักรู้และร่วมกันแก้ไขปัญหาโครงสร้างที่อยู่ดิฐธรรมแล้ว อัตลักษณ์ความเป็นผู้หญิงยังเป็นตั้งแผนที่แห่งความหมายที่กลุ่มสตรีอันหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มผู้หญิงในโลกที่หนึ่ง, กลุ่มผู้หญิงผิวสี, กลุ่มสตรีชนพื้นเมือง, กลุ่มสตรีกรรมาชีพ, กลุ่มแม่บ้าน, หรือแม้แต่กลุ่มเพศทางเลือกที่มีอัตลักษณ์บนเรือนร่างร่วมกันของความเป็นสตรีเพศ ใช้เป็นจุดอ้างอิงเพื่อสะท้อนถึงสภาพปัญหาที่หลากหลายภายใต้บริบททางสังคมที่แตกต่างแต่มีจุดร่วมกันบางประการ นั่นก็คือ มีโครงสร้างสังคมที่มีความไม่เท่าเทียมทางเพศ ทั้งนี้ อัตลักษณ์ความเป็นหญิงที่ถูกหยิบใช้โดยขบวนการสตรีนิยมจึงมิได้มีจุดมุ่งหมายที่จะกลืนกลายความหลากหลายภายในกลุ่มผู้หญิงหรือกดทับความแตกต่างเหล่านี้ไว้ภายใต้อัตลักษณ์ร่วมของความเป็นสตรีเพศแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม ขบวนการสตรีนิยมกลับมุ่งใช้อัตลักษณ์สตรีเพศเพื่อระบุสภาพปัญหา (identify the problems) ที่กลุ่มผู้หญิงในบริเวณต่างๆ ทั่วโลกต้องเผชิญ เพื่อกระตุ้นให้กลุ่มสตรีทั่วโลกผู้ตระหนักรู้ในตัวตนของตนเองและมีความปรารถนาถึงอนาคตที่ดีกว่า ได้เห็นถึงสภาพปัญหา ออกมาให้ความสนับสนุน รณรงค์ และแสวงหาความร่วมมือจากทุกฝ่ายอย่างเปิดกว้างไม่ว่าจากกลุ่มผู้หญิง กลุ่มผู้ชาย หรือกลุ่มเพศสภาพอื่น^[59]

ในปัจจุบันนี้ เราจะพบว่ามีองค์กรสตรีสากลจำนวนมากที่ปฏิบัติหน้าที่อยู่ทั่วทุกมุมโลก ซึ่งมีบทบาทในการรณรงค์และระดมความช่วยเหลือแก่กลุ่มสตรีที่เผชิญกับความอยุติธรรมทางเพศในที่ต่างๆ อย่างเช่น สมาพันธ์ปกป้องสิทธิสตรีสากล (Women Human Rights Defenders International Coalition), พันธมิตรเพื่อสิทธิสตรีสากล (Alliance for International Women's Rights), องค์กรจับตาสหิทธิสตรีในระดับสากล (International Women's Rights Action

Watch: IWRAW), และองค์กรสตรีสากลอื่นๆ ภายใต้สังกัดองค์กรระหว่างประเทศอย่างองค์กรนิรโทษกรรมสากล (Amnesty International) และสหประชาชาติ (United Nation) เป็นต้น ซึ่งแม้ว่าองค์กรเหล่านี้จะเน้นการรณรงค์โดยหยิบยกอัตลักษณ์ของความเป็นผู้หญิงมาเป็นประเด็นเรียกร้องเพื่อให้ทุกภาคส่วนในสังคมโลกตระหนักถึงปัญหาร่วมกัน อย่างไรก็ตาม องค์กรเหล่านี้ก็ได้มุ่งลดทอนความหลากหลายในแต่ละท้องถิ่นทั่วโลก ให้กลายเป็นเพียงปัญหาความขัดแย้งระหว่างชั่วคราวข้ามผู้หญิง/ผู้ชายแต่อย่างใด แต่ยังคงคำนึงถึงความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรมในแต่ละท้องถิ่น ทั้งยังให้ความสำคัญและมุ่งธำรงรักษาความหลากหลายเหล่านี้เอาไว้ ดังในกรณีของการเรียกร้องสิทธิสตรีชาวมุสลิมในการสวมใส่ฮิญาบในประเทศฝรั่งเศส ที่องค์กรสิทธิสตรีสากลทั้งหลายได้ร่วมรณรงค์โดยตระหนักถึงประเด็นที่ละเอียดอ่อนในด้านความเชื่อทางศาสนาและสิทธิเสรีภาพ, การรณรงค์ให้สังคมตระหนักถึงปัญหาการข่มขืนสตรีในอินเดีย ที่เน้นสะท้อนปัญหาโครงสร้างสังคมชายเป็นใหญ่และกระบวนการยุติธรรมที่เลือกปฏิบัติของอินเดีย เป็นต้น ซึ่งเราจะเห็นได้ว่าแม้การณรงค์เหล่านี้จะออกมาในนาม “เพื่อผู้หญิง” แต่แท้ที่จริงแล้วองค์กรสตรีสากลได้ตระหนักถึงความหลากหลายของผู้หญิงในสังคมและวัฒนธรรมต่างๆ ทั่วโลก และพยายามเข้ามามีส่วนร่วมในการรณรงค์แก้ไขปัญหามีความเปราะบางอย่างระแวดระวังและเคารพในความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรมของแต่ละท้องถิ่น

กล่าวโดยสรุปแล้ว จะเห็นได้ว่านัยยะสำคัญประการหนึ่งที่ทั้งฟานองและบัมบราบกับมาร์กรีตาเห็นพ้องต้องกันว่าจะนำไปสู่ “อนาคตในวันข้างหน้า” ก็คือ การเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่มุ่งเรียกร้องและต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งความเป็นธรรม (justice) และความเท่าเทียม (equality) ทางสังคม ซึ่งเมื่อสังคมบรรลุถึงข้อเรียกร้องดังกล่าวแล้ว อัตลักษณ์ในฐานะของแผนที่แห่งความหมายที่กลุ่มผู้ด้อยกว่าในสังคม (inferior group) ใช้เป็นจุดอ้างอิงร่วมกันนั้นจะคลายความสำคัญและเลือนหายไปที่สุด ซึ่งในแง่ “อัตลักษณ์เพื่อวันพรุ่งนี้” (identity for a tomorrow) คือ อัตลักษณ์ในเชิงยุทธศาสตร์ที่ทำให้กลุ่มคนที่มีประสบการณ์อันแตกต่างหลากหลายสามารถระบุปัญหาและแสวงหาความร่วมมือจาก

สังคมในวงกว้างในการคลี่คลายปมปัญหาเหล่านั้นร่วมกันได้ โดยเราอาจกล่าวในสำนวนของจิล เดอร์ลูซ และฟีลิกซ์ กุอตตารี (Gilles Deleuze and Felix Guattari) ได้ว่า “อัตลักษณ์เพื่อวันพรุ่งนี้” ก็คือ อัตลักษณ์ที่ไม่คงทนถาวร (uncertain) มีพลวัตและลื่นไหล (dynamic and flux) สามารถถูกประกอบสร้างในพื้นที่ (territorialization), ถูกรื้อถอนออกจากพื้นที่ (deterritorialization) และถูกประกอบสร้างใหม่ในพื้นที่ (reterritorialization) ได้^[60] ดังเช่น อัตลักษณ์ของเพศหญิงที่ถูกหยิบใช้โดยขบวนการสตรีนิยม ที่มุ่งนำเสนอและสื่อสารถึงสภาพปัญหาที่สตรีต้องเผชิญในโครงสร้างสังคมชายเป็นใหญ่ เพื่อแสวงหาแนวร่วมจากกลุ่มคนที่หลากหลายในสังคมรวมไปถึงกลุ่มผู้ชายเองด้วย ซึ่งเมื่อความเป็นธรรมและความเท่าเทียมทางเพศเกิดขึ้น อัตลักษณ์ของเพศหญิงก็จะถูกรื้อถอนออกจากพื้นที่สาธารณะแห่งการต่อสู้และเรียกร้องทางการเมืองไป แต่ก็สามารถถูกหยิบยกขึ้นมาได้ใหม่ในกาละ-เทศะ (time-space) ที่แตกต่างออกไปหากเกิดเหตุการณ์ความอยุติธรรมทางเพศขึ้น, กรณีของขบวนการคนผิวดำในสังคมตะวันตกผิวดำ ที่ต้องการปฏิรูปโครงสร้างอันอยุติธรรมของสังคมเหยียดผิวก็เช่นเดียวกัน กล่าวคือ ข้อเรียกร้องของพวกเขาจะประสบความสำเร็จมิได้เลย หากปราศจากความร่วมมือ ความตระหนักรู้ และความเข้าใจในเรื่องสิทธิมนุษยชน ความเป็นธรรม และความเท่าเทียมกันทางสังคมจากกลุ่มคนผิวดำ ซึ่งหากคนผิวดำและคนผิวดำประสบความสำเร็จในการร่วมมือกันทำลายโครงสร้างสังคมเหยียดผิวแล้ว อัตลักษณ์ตามเรือนร่างธรรมชาติก็จะมีใช้ประเด็นสำคัญที่ได้รับการหยิบยกในพื้นที่สาธารณะเพื่อนำมาสู่การแบ่งเรา/เขาอีกต่อไป, และกรณีของขบวนการจินตลาลในสังคมชนชั้นวรรณะของอินเดียจะสามารถขจัดระบอบวรรณะออกไปและบรรลุถึงความเป็นพลเมืองที่มีโอกาสทางสังคมอย่างเท่าเทียมและเป็นธรรมได้ ก็ด้วยความร่วมมือของทุกภาคส่วนทุกชนชั้นวรรณะในสังคม และเมื่อใดก็ตามที่ระบอบวรรณะได้ถูกล้มล้างไป อัตลักษณ์ของจินตลาลรวมทั้งอัตลักษณ์ของวรรณะต่างๆ จะหมดสิ้นลง เพราะทุกคนในสังคมได้กลายมาเป็นพลเมืองที่เท่าเทียมกันเป็นต้น

หากพิจารณาในแง่ “อัตลักษณ์เพื่อวันพรุ่งนี้” จึงเป็นอัตลักษณ์ที่มุ่งเน้นการสร้างฉันทามติของการอยู่ร่วมกันในสังคม โดยยอมรับในความแตกต่างหลากหลาย และ “ตัวตน” ของปัจเจกบุคคลทุกคนภายใต้การตระหนักถึงความเป็นพลเมือง ความเท่าเทียม และความเป็นธรรมทางสังคม อันสะท้อนถึงความปรารถนาของกลุ่มคนที่หลากหลายในทุกภาคส่วนในการที่จะร่วมมือกันแก้ไขปัญหาเชิงโครงสร้างอย่างสร้างสรรค์ โดยขอเรียกร้องเพื่อให้ได้มาซึ่งความเป็นธรรมและความเท่าเทียมทางสังคมของการเมืองเชิงอัตลักษณ์เพื่อวันข้างหน้าจะมีได้นำไปสู่การกำหนด (determinist) ตำแหน่งแห่งที่และอัตลักษณ์อันตายตัวของปัจเจกบุคคลที่พึงปรารถนาในอนาคตแต่อย่างใด เพราะในที่สุดแล้ว อัตลักษณ์จะมลายหายไป ซึ่งเป็นการเปิดทางไปสู่การเป็นสังคมที่ยอมรับและเปิดกว้างต่อทางเลือกในการกำหนดชะตาชีวิตของตนเอง ด้วยตนเอง (self-determination) ของปัจเจกบุคคลที่แตกต่างหลากหลาย ผู้เป็นพลเมืองของสังคมอย่างเต็มตัว (full-fledged citizenship)^[61]

บทส่งท้าย: การเมืองเชิงอัตลักษณ์ในสังคมไทย กับย่างก้าวสู่ ‘วันพรุ่งนี้’

“There are in every part of the world men who search.

I am not a prisoner of history. I should not seek there for the meaning of my destiny.

I should constantly remind myself that the real leap consists in introducing invention into existence.

In the world through which I travel, I am endlessly creating myself.

I am a part of Being to the degree that I go beyond it.”

- Frantz Fanon, Black Skin, White Mask^[62]-

เป็นเวลากว่าสองทศวรรษที่แนวคิดเรื่องการเมืองเชิงอัตลักษณ์ได้เบ่งบานและแพร่หลายในหมู่นักวิชาการ นักกิจกรรมทางสังคม และถูกหยิบยกไปใช้โดยขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมที่ได้ชื่อว่า “ก้าวหน้า” มากที่สุดในสังคมไทยหลายต่อหลายขบวนการจนอาจกล่าวได้ว่า การเมืองเชิงอัตลักษณ์

ได้กลายเป็นตัวแบบที่ศักดิ์สิทธิ์ของประชาสังคมไทยไปแล้วก็ได้ โดยที่อุดมคติหรืออุดมการณ์สำคัญที่ขับเคลื่อนแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์นั้น ได้แก่ ภาพฝันของความเป็นชนบทดั้งเดิมที่ผู้คนต่างใช้ชีวิตอย่างพอเพียง สันโดษ และไม่พึ่งพาระบบเศรษฐกิจแบบตลาด รวมไปถึงภาพของสังคมที่มีลักษณะแทบจะหยุดนิ่งไม่เปลี่ยนแปลงอันสวยงามและน่าทึ่งวิเศษ^[63] ซึ่งภาพแทนแห่งอดีตดังกล่าว มีความแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับความเป็นจริงในปัจจุบันที่กลุ่มชนวนการอัตลักษณ์ต้องเผชิญกับการกดขี่คุกคามในรูปแบบต่าง ๆ จากโครงสร้างสังคมที่มีรัฐสมัยใหม่เป็นตัวแสดงที่สำคัญ ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจแต่อย่างใดเลย หากยุทธศาสตร์หลักของชนวนการอัตลักษณ์ทั้งหลายจะนำไปในรูปแบบของการต่อต้านและปฏิเสธอำนาจรัฐอย่างสิ้นเชิง ด้วยการยืนยันถึงอัตลักษณ์ความเป็นชุมชนดั้งเดิมและสิทธิตามธรรมชาติที่กลุ่มอัตลักษณ์จะสามารถกำหนดชะตาชีวิตของคนในชุมชนในวันข้างหน้าด้วยตนเองได้โดยไม่ต้องยุ่งเกี่ยวกับใคร^[64]

ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนต้องการตั้งคำถามทิ้งท้ายบางประการต่อการเมืองเชิงอัตลักษณ์แบบชุมชนนิยมในประเทศไทย เพื่อจุดประกายให้เกิดการถกเถียงกันต่อไปในวงกว้างถึงอนาคตของการเมืองเชิงอัตลักษณ์แบบที่เป็นอยู่ ทั้งนี้ หากเราพิจารณาถึง “วาทกรรม” และ “ปฏิบัติการ” ของการเมืองเชิงอัตลักษณ์แบบชุมชนนิยมแล้ว คำถามประการสำคัญที่เราคงหนีไม่พ้น คือ ภาพอดีตกาลที่แสนหวานที่ถูกหยิบยกขึ้นครั้งแล้วครั้งเล่า นั้น แท้ที่จริงแล้วมีความสอดคล้องกับความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์มากน้อยเพียงใด? หรือ ภาพดังกล่าวเป็นเพียงระบอบความจริงที่ถูกผลิตสร้างขึ้นเพื่อรับใช้เป้าหมายบางอย่าง? ทั้งนี้ หากข้อเท็จจริงที่นักมานุษยวิทยาหลายต่อหลายท่านพยายามเปิดโปงก็คือ การที่ภาพฝันแห่งอดีตกาลอันแสนหวานนั้นเป็นเพียงสิ่งที่ถูกประดิษฐ์สร้างโดยรัฐไทยในยุคสร้างชาติหรือยุคล่าอาณานิคมภายใน (inner-colonialism) เพื่อตอบสนองต่อเป้าหมายในการปกครองประเทศ โดยละเลยข้อเท็จจริงที่ว่า การแต่งงานข้ามกลุ่มและการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมได้เกิดขึ้นอย่างทั่วไปในอดีตกาล อีกทั้งระบอบเศรษฐกิจในสมัยก่อนนั้นก็มีการพึ่งพิงกับระบบตลาดเป็นอย่างมาก ส่งผลให้ความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลมีลักษณะเป็นเครือข่ายในระดับภูมิภาค (network in

regional level) มากกว่าที่จะเป็นชุมชนนิยม (communitarianism)^[65] ดังนั้น เราจะสามารถทำความเข้าใจอดีตในมุมมองที่ต่างออกไปเพื่อก้าวข้ามข้อจำกัดของการเมืองเชิงอัตลักษณ์ในปัจจุบันที่มุ่งแสวงหาความเป็นแก่นสารนิยมที่กีดกันความเป็นอื่น ทว่าในขณะเดียวกันกลับไม่ได้จะต้องโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้หรือไม่? นอกจากนี้ หากการต่อสู้ของกลุ่มคนที่ถูกกดทับในอดีตมิได้ถูกแสดงออกในรูปของขบวนการท้องถิ่นนิยมตามที่เราเข้าใจ แต่มีลักษณะของการเป็นขบวนการขนาดใหญ่ในระดับภูมิภาคอันเกิดจากการรวมตัวกันของกลุ่มคนจำนวนมากที่มีความหลากหลาย^[66] เราจะสามารถทำความเข้าใจถึงข้อจำกัดของยุทธศาสตร์ของการเมืองเชิงอัตลักษณ์ในปัจจุบันได้อย่างไร? และยิ่งไปกว่านั้น หากเรา “อ่าน” อดีตเสียใหม่ เราจะสามารถหยิบใช้อดีตเพื่อสื่อสารให้สังคมในวงกว้างเข้าใจถึงความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง โดยไม่ถูกภาพอดีตอันหอมหวานนั้นชักขังและครอบงำได้หรือไม่? และอย่างไร? เป็นไปได้หรือไม่ว่าการเข้าใจ “อดีต” และ “ตัวตน” ในปัจจุบันของปัจเจกบุคคลจะผลักดันให้การเมืองเชิงอัตลักษณ์ก้าวไปสู่วันข้างหน้า เพื่อปฏิรูปโครงสร้างสังคมให้มีความเป็นธรรมและเคารพในความแตกต่างหลากหลายอย่างเท่าเทียม?

[1] Karl Marx, “The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte”, in Karl Marx: Selected Writings, ed. David McLellan, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 331

[2] Nancy Fraser, “Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics”, in Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency and Power, ed. Barbara Hobson (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 32

[3] Wendy Brown, *State of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 73-74

[4] Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1978)

[5] Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005)

[6] Stuart Hall, "Who Need 'Identity'?", in *Identity: A Reader*, eds. Paul du Gay, Jessica Evans and Peter Redman (London: Sage, 2000), 19

[7] "รื้อถอน" (deconstruct) ในที่นี้ หมายถึง วิธีวิทยาแบบรื้อถอนประกอบสร้าง (deconstructionist) ที่ได้รับอิทธิพลจากนักคิดหลังโครงสร้างนิยม (post-structuralism) คนสำคัญอย่างฌัก เดอริดาร์ (Jacques Derrida) ที่เน้นการอ่านตัวบท (text) เสียใหม่ โดยเน้นการจ้องจับผิด/เปิดโปงความขัดแย้งและคู่ขัดแย้งที่ถูกปิดซ่อนอยู่ภายในตัวบทเอง เช่น คำว่า "เพศชาย" (male) หรือ "เสรี" (free) ที่ปรากฏในตัวบทนั้น อาจมีบทบาทสำคัญในการกดขี่และเบียดบังชั่วคราวข้ามที่มีได้ถูกกล่าวถึงโดยตรงในตัวบทอย่างคำว่า "เพศหญิง" (female) หรือ "ผู้ถูกขูดรีด" (oppressed) เป็นต้น ดู Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 90

[8] Gurinder K. Bhambra and Victoria Margree, "Identity Politics and the Need for a 'Tomorrow'", in *Economic & Political Weekly* xlv: 15 (2010), 59-60

[9] Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1978), 6

[10] ตะวันออกนิยม (Orientalism) ในความหมายของชาตินั้น หมายถึงเฉพาะภูมิภาคตะวันออกกลางเท่านั้น เนื่องจากในช่วงยุคสมัยใหม่ช่วงต้น เป็นยุคยุโรปมีปฏิสัมพันธ์กับตะวันออกกลางเป็นหลัก ในขณะที่คำว่า "ตะวันออกนิยม" ที่หมายถึงอาณาบริเวณตะวันออกไกล (Far East) นั้น ได้ถูกหยิบยกมาใช้ในช่วงสงครามเย็นที่สหรัฐอเมริกาเป็นมหาอำนาจโลก ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าว สหรัฐอเมริกาต้องเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มประเทศในภูมิภาคตะวันออกไกลอย่างจีน ญี่ปุ่น เกาหลี และประเทศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นอย่างมาก ดู *ibid*, 1-2

[11] *ibid*, 1

[12] Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 27-30

[13] Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1978), 38-39

[14] *ibid*, 59

[15] Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), 45

[16] ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนใช้คำว่า “ตัวตน” (Self) โดยมีนัยยะถึงการรับรู้และการตระหนักรู้ที่มีต่ออัตลักษณ์ของตนเองของปัจเจกบุคคล

[17] *ibid*, 91-93

[18] *ibid*, 85

[19] Gananath Obeyesekere, “ “British Cannibals”, Contemplation of an Event in the Death and Resurrection of Jame Cook, Explorer” in *Critical Inquiry* 18 Summer (1992), 630-654 อ้างถึงใน Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), 88-90

[20] Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), 141

[21] Lata Mani, “Contentious Tradition: The Debate on Sati in Colonial India”, in *Cultural Critique* 7 (Autumn 1987), 119

[22] *ibid*, 130-134

[23] Maria Mies, *Indian Women and the Patriarchy* (New Delhi: Concept Books, 1980) อ้างถึงใน Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), 142

[24] Ania Loomba, “Dead Women Tell No Tells: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Post-Colonial Writings on Widow Immolation in India”, *History Workshop* 36 (Autumn, 1993), 213-214

[25] Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, in *Reflections on the History of an Idea ‘Can the Subaltern Speak?’*, ed. Rosalind C. Morris (New York: Columbia University Press: 2010), 39

[26] *ibid*, 61

[27] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 187

[28] Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), 145

[29] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 95-96

[30] แม้ว่างานเขียนของฟานองจะถูกเขียนขึ้นในปี ค.ศ. 1952 ซึ่งนับเป็นเวลาถึง 2 ทศวรรษก่อนที่กระแสแนวคิดเรื่องการเมืองเชิงอัตลักษณ์จะเบ่งบานในโลกวิชาการตะวันตกในช่วงทศวรรษที่ 1970 แต่งานของฟานองก็นับว่าเป็นงานชิ้นสำคัญที่วางรากฐานของการปฏิเสธแนวคิดแบบแก่นสารนิยม โดยงานเขียนของฟานองได้ถูกหยิบยกและอ้างถึงเป็นอย่างมากโดยนักคิดสำนักหลังอาณานิคมในเวลาต่อมา ตัวอย่างเช่น งานของโฮมี บาบา ที่ได้นำแนวคิดเรื่องจิตวิทยาผู้ที่ถูกกดทับโดยอัตลักษณ์แบบแก่นสารนิยมของฟานองมาพัฒนาต่อ ยอดจนกลายเป็นแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ใน-ระหว่าง (in-between identity) ซึ่งเป็นแนวคิดหลักอีกแนวคิดหนึ่งสำหรับผู้ที่ศึกษาแนวคิดหลังอาณานิคมตั้งนั้นแล้ว อาจกล่าวได้ว่างานของฟานองมีคุณูปการเสมือนเป็นงานเขียนหลักชิ้นหนึ่งของสำนักหลังอาณานิคมนั่นเอง

[31] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 63

[32] ดู Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the I Function", in *Écrits* (London: W.W.Norton & Company, 2006), 75-81

[33] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 50-51

[34] *ibid*, 35

[35] ดู Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the I Function", in *Écrits* (London: W.W.Norton & Company, 2006), 75-81

[36] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 84-85

[37] *ibid*, 34

[38] *ibid*, 29

[39] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 114

[40] *ibid*, 75

[41] *ibid*, 30

[42] *ibid*, 86

[43] ภาวะจิตเภทรวมหมู่ (collective schizophrenia) คือ สภาวะป่วยใช้ทางจิต ซึ่งมักจะพบผู้ป่วยโรคนี้ในสัดส่วนเพียงร้อยละ 1 ของประชากรทั้งหมดในแต่ละประเทศเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ในสหราชอาณาจักร ตัวเลขของผู้ป่วยภาวะจิตเภทในกลุ่มชาวอังกฤษเชื้อสายแอฟริกัน-แคริบเบียนนั้นสูงกว่าผู้ป่วยที่มีสีผิวขาวถึง 6-18 เท่า ดังนั้นแล้ว นักสังคมวิทยาจำนวนหนึ่งรวมทั้งฟานองจึงเชื่อว่าภาวะจิตเภทมีสาเหตุมาจากการประสบการณร่วมของปัจเจกบุคคลจากการเป็นสมาชิกของสังคมที่มีการเหยียดสีผิวและเชื้อชาติ ดู Clare Xanthos, "Racializing Mental Illness: Understanding African-Caribbean Schizophrenia in the UK", in *Critical Social Work* 9:1 (2008)

[44] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 71

[45] Ritu Birla, "Postcolonial Studies", in *Reflections on the History of an Idea: Can the Subaltern Speak?*, ed. Rosalind C. Morris (New York: Columbia University Press), 94

[46] ข้อห้ามในการประกอบพิธีกรรมสตีประการหนึ่ง คือ ห้ามหญิงที่มีประจำเดือนประกอบพิธีกรรมเนื่องจากตามความเชื่อแล้ว สตรีที่มีประจำเดือนอยู่ในสภาพ "ไม่สะอาด" ดังนั้น ผู้หญิงที่มีประจำเดือนจึงจำเป็นต้องรอนกระทั้งประจำเดือนหมดและได้ผ่านการอาบน้ำชำระล้างแล้ว จึงจะสามารถประกอบพิธีกรรมได้ ดูกรณีการฆ่าตัวตายของภาคีใน Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in *Reflections on the History of an Idea 'Can the Subaltern Speak?'*, ed. Rosalind C. Morris (New York: Columbia University Press: 2010), 62-63

[47] Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in *Reflections on the History of an Idea 'Can the Subaltern Speak?'*, ed. Rosalind C. Morris (New York: Columbia University Press: 2010), 63

[48] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 122

[49] *ibid*, 126

[50] *ibid*, 126-127

[51] ใน-ระหว่าง (in-between) ในความหมายของบาบ่า คือ สภาวะที่ปัจเจก

บุคคลติดอยู่ระหว่างอัตลักษณ์แก่นสารนิยม 2 ประเภท โดยประการแรก คือ อัตลักษณ์แก่นสารนิยมที่ผูกติดอยู่กับโครงสร้างสัญญาะบนร่างกายของปัจเจกบุคคล และประเภทที่สอง คือ อัตลักษณ์ที่ปัจเจกบุคคลปรารถนา แต่ไม่สามารถบรรลุได้เนื่องจากข้อจำกัดทางเรือนร่าง บุคคลที่ติดอยู่ในสภาวะนี้จะมีการลอกเลียนอัตลักษณ์ที่เขาปรารถนา จนส่งผลให้ตัวเขามีอัตลักษณ์ที่เป็นลูกผสมพันธุ์ทางของอัตลักษณ์ทั้งสอง

[52] Toni Morrison, *Beloved* (New York: Knops, 1987), 273

[53] ดู Jean-Paul Sartre, "Orphée noir", preface to *Anthologie de la nouvelle poésie nègre* (Paris, Presses Universitaires de France, 1948), xl ff. อ้างถึงใน Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 101-102

[54] Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), 164

[55] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 175

[56] *ibid*, 177

[57] Gurinder K. Bhambra and Victoria Margree, "Identity Politics and the Need for a 'Tomorrow'", in *Economic & Political Weekly* xlv: 15 (2010), 65

[58] *ibid*

[59] *ibid*

[60] จิล เดอร์ลูซ และฟีลิกซ์ กุอตตารี (Gilles Deleuze and Felix Guattari) เป็นนักประวัติศาสตร์ปรัชญาและนักจิตวิเคราะห์ (psychoanalysis) ตามลำดับ โดยงานเขียนของพวกเขามีจุดเน้น คือ การต่อต้านแก่นสารนิยมและการวิเคราะห์แบบองค์รวม โดยพวกเขาได้เน้นถึงความลื่นไหล (flux) ขององค์ประฐานและปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นจริงเป็นสำคัญ โดยสำหรับแนวคิดเรื่องการประกอบสร้างในพื้นที่ (territorialization), การรื้อถอนออกจากพื้นที่ (deterritorialization) และการประกอบสร้างใหม่ในพื้นที่ (reterritorialization) นั้น เดอร์ลูซและกุอตตารี พยายามอธิบายถึงความลื่นไหลของอัตลักษณ์ในเชิงยุทธศาสตร์ซึ่งสามารถถูกหยิบยืมมาใช้เพื่อต่อสู้กับ

โครงสร้างความอยู่ดีศรีธรรมโดยขบวนการเคลื่อนไหวกทางสังคมในพื้นที่ทางกายภาพจริง และเมื่อสภาพปัญหาดังกล่าวถูกแก้ไข อัตลักษณ์ในเชิงยุทธศาสตร์จะเลื่อนหายไปจากพื้นที่ทางกายภาพ แต่ทว่าก็สามารถถูกหยิบยกมาใช้ได้ใหม่ในอนาคต เพื่อระดมความสนับสนุนจากกลุ่มคนที่หลากหลายเมื่อเกิดประเด็นปัญหาใหม่ ๆ หรือเกิดโครงสร้างความอยู่ดีศรีธรรมขึ้นอีก

ดู Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 92 และ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (London: University of Minnesota Press, 2005), 174

^[61] ดูเรื่องขบวนการอัตลักษณ์กับสิทธิความเป็นพลเมือง ใน Chantal Mouffe, “Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics”, in *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, eds. Linda Nicholson and Steven Seidman (Cambridge: University of Cambridge), 315-331

^[62] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986), 179

^[63] ภาพของความเป็นชนบทดั้งเดิมได้ถูกผลิตสร้างและผลิตซ้ำโดยนักวิชาการหลายต่อหลายท่าน ตัวอย่างเช่น Chatthip Nartsupha, *The Thai Village Economy in the Past*, trans. Chris Baker and Pasuk Phongpaichit (Bangkok: Silkworm Books, 1999)

^[64] ดูบทวิจารณ์ขบวนการอัตลักษณ์ในประเทศไทยใน ใจ อึ้งภากรณ์, “อิทธิพลของแนวคิดอนาธิปไตย โปสท์โมเดิร์น และ “แนวทางที่สาม” ในขบวนการเคลื่อนไหวกทางสังคมไทย”, ใน *ขบวนการเคลื่อนไหวกทางสังคมในไทย*, บก. ใจ อึ้งภากรณ์ และคณะ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประชาธิปไตยแรงงาน, 2549), 31-72

^[65] ดู Katherine Bowie, “Unraveling the Myth of the Subsistence Economy: Textile Production in Nineteenth-Century Northern Thailand”, in *The Journal of Asian Studies* 51:4 (1992), 979-823; Jeremy Kemp, “The Dialectics of Village and State in Modern Thailand”, in *The Village Concept in the Transformation of Rural Southeast Asia*, eds. Mason C. Hoadley and Christer Gunnarsson (Surrey: Nordic Institution of Asian Studies, 1996) และ Shigeharu Tanabe, “Introduction: Imagined and

Imagining community”, in *Imagining Community in Thailand: Ethnographic Approaches*, ed. Shigeharu Tanabe (Chiangmai: Mekhong Press, 2008)

[66] ดู Victor P. Karunan, “If the Land Could Speak, It Would Speak for Us...” Volume 1: A History of Peasant Movements in Thailand and the Philippines (Hong Kong: Plough Publisher, 1984) และ Somchai Phatharathananunth, *Civil Society and Democratization: Social Movements in Northeast Thailand* (Malaysia: NIAS Press, 2006)