

”KUNSTIGE BLOMSTER ER ALLTID VAKRE”

- En studie av *kathoey* og thailandske kjønnsforståelser -



Masteravhandling av Julie Eriksen

Institutt for sosialantropologi

Universitetet i Bergen

Høst 2007

FORORD

En rekke mennesker har bidratt til at dette prosjektet har blitt mulig å gjennomføre. Jeg ønsker først og fremst å rette en stor takk til alle informantene i Thailand som lot meg ta del i deres hverdag. Jeg er spesielt takknemlig for all hjelp som Sindy og Mot har bidratt med.

I løpet av arbeidet med masteravhandlingen har jeg hatt to faglige veiledere. Takk til Olaf H. Smedal for interessante diskusjoner om tema forut for skriveprosessen, og takk til Eldar Bråten for inspirerende samtaler og konstruktiv kritikk under arbeidet med avhandlingen. Takk til mine språklige hjelpere May og Apilux for verdifull assistanse med transkribering og oversettelser av thailandske intervjuer. Takk til Trude(lutt) for korrekturlesning samt en flott forstyrrelse av min arbeidsro i sommer.

Stor takk til Lars og Sara som med sitt nærvær gav meg et pusterom av noe kjærkomment og norsk under mitt opphold i Thailand. En spesiell varm takk til alle på kullet mitt, høst 2005, som har vært sammen om bestrebelsen mot å bli sosialantropologer. Jeg ønsker også å takke alle andre i 8. etasje som har deltatt i engasjerende samtaler om prosjektet mitt, og som til tider har tatt over familiefunksjonen. En takk må også rettes til kaffeautomaten i 8. som har bidratt til å gjøre det praktisk mulig for meg å tilbringe såpass mye tid på instituttet.

Takk til min familie og alle venner. Nå kan dere få meg tilbake.

Bergen, 19.12.2007.

Julie Eriksen.

INNHold:

LISTE OVER ILLUSTRASJONER VII

KAPITTEL 1: INTRODUKSJON 1

| | |
|--|----|
| INNLEDNING | 2 |
| PROBLEMSTILLING | 2 |
| PRESENTASJON AV TEMA: <i>KATHOEY</i> | 3 |
| FAGLIG KONTEKST: SØRØST ASIA, THAILAND OG KJØNNSFORSKNING | 6 |
| SØRØST-ASIA OG KJØNN | 6 |
| KJØNN I ANTROPOLOGIEN | 7 |
| REGIONENS "TREDJE KJØNN" I HISTORISK OG KOMPARATIVT PERSPEKTIV | 10 |
| TIDLIGERE FORSKNING PÅ <i>KATHOEY</i> | 14 |
| METODE | 16 |
| AVHANDLINGEN | 18 |
| FORMÅLET MED STUDIEN | 18 |
| TEORETISK INNFALLSVINKEL | 19 |
| STUDIENS AVGRENSNING | 19 |
| BEGREPSBRUK | 20 |
| OPPGAVENS STRUKTUR OG KAPITTELINNDELING | 21 |

KAPITTEL 2: KJØNN OG BUDDHISME 25

| | |
|---|----|
| INTRODUKSJON | 26 |
| SYNKRETISME | 26 |
| BUDDHISME | 27 |
| HVEM VAR BUDDHA? | 27 |
| BUDDHAS LÆRE | 28 |
| VERDENSBILDE OG MENNESKESYN | 30 |
| MORALSK BEDØMMING AV <i>KATHOEY</i> IFØLGE BUDDHISTISK LÆRE | 31 |
| KJØNNENES RELIGIØSE OG IDEELLE ROLLER | 33 |
| MANNENS RELIGIØSE OG IDEELLE ROLLE SOM MUNK | 33 |
| KVINNENS RELIGIØSE ROLLE SOM <i>MEA CHI</i> OG KVINNENS IDEALROLLE SOM MOR OG FORSØRGER | 34 |
| <i>KATHOEY</i> OG DE RELIGIØSE KJØNNSCROLLERNE | 36 |
| KATHOEY OG ROLLEN SOM BIKKHU | 37 |
| KATHOEY OG ROLLEN SOM <i>MEA CHI</i> | 39 |
| <i>KATHOEY</i> OG DET BUDDHISTISKE KVINNEIDEALET | 40 |
| KONKLUSJON | 42 |

KAPITTEL 3: "BEING BEAUTIFUL" 45

| | |
|--|----|
| INTRODUKSJON | 46 |
| ARBEIDSDELING OG GENERELLE KJØNNSNORMER | 46 |
| SEKSUELLE NORMER | 49 |
| <i>KATHOEY</i> SINE NORMORIENTERINGER OG YRKESMULIGHETER | 50 |
| THAILANDSKE SKJØNNHETSIDEAL | 54 |
| SKO OG KLÆR | 55 |
| HÅR OG HUD | 56 |

| | |
|---|------------|
| KROPPSFASONG | 59 |
| FEMININ ESTETIKK OG THAILANDS NASJONSBYGGING | 61 |
| <i>KATHOEY</i> OG DEN MODERNE KVINNEROLLEN | 65 |
| OPPSUMMERING | 68 |
| KAPITTEL 4: KATEGORISERING AV KJØNN I THAILAND | 71 |
| INTRODUKSJON | 72 |
| KJØNNBEGREPET I THAILAND | 73 |
| <i>GAY</i> | 74 |
| <i>GAY</i> SOM "KJØNN": <i>QUEEN</i> SOM <i>KATHOEY</i> OG <i>KING</i> SOM MANN | 75 |
| <i>GAY</i> SOM SEKSUALITET: DEN "NYE" <i>GAY</i> -IDENTITETEN | 79 |
| VANLIG KJØNNFORSTÅELSE VS. MANGFOLD I BANGKOK | 81 |
| SEKSUALPRAKSIS, KJØNNUTTRYKK OG KATEGORISERING AV KJØNN | 85 |
| ANSTENDIGHET OG FASADER | 88 |
| "DEN ANNE TYPE KVINNE" | 92 |
| BIOLOGIENS BETYDNING FOR KJØNNSLIG KATEGORISERING AV <i>KATHOEY</i> | 94 |
| FELLESTREKK MELLOM MENN OG <i>KATHOEY</i> | 96 |
| KONKLUSJON | 97 |
| OPPSUMMERINGSTABELL OVER DE FORSKJELLIGE KJØNNSVARIANTENE | 99 |
| KAPITTEL 5: DET VAR EN GANG ET TREDJE KJØNN? | 101 |
| INTRODUKSJON | 102 |
| ET TRADISJONELT "TREDJE KJØNN"? | 102 |
| <i>PHET TH SAAM</i> | 106 |
| <i>KATHOEY</i> FRA ET AKADEMISK PERSPEKTIV | 108 |
| <i>KATHOEY</i> FRA ET JURIDISK PERSPEKTIV | 108 |
| SÆREGNE TREKK VED FORHOLD MELLOM <i>KATHOEY</i> OG MENN | 111 |
| PO OG MOT | 111 |
| FORHOLD MELLOM MENN OG <i>KATHOEY</i> | 112 |
| TYPISK <i>KATHOEY</i> ? | 114 |
| <i>KATHOEY</i> SOM INNOVATIVE ORDKUNSTNERE | 114 |
| <i>KATHOEY</i> SOM NORMBRYTERE | 115 |
| <i>KATHOEY</i> SOM TALENTFULLE OG ARBEIDSOMME | 117 |
| AVSLUTNING | 117 |
| AVSLUTNING | 119 |
| KORT OPPSUMMERING AV AVHANDLINGEN | 119 |
| KONKLUSJON | 120 |
| IMPLIKASJONER AV <i>GAY</i>-KATEGORIEN | 121 |
| AVSLUTTENDE BEMERKNINGER | 122 |
| FORSLAG TIL VIDERE FORSKNING | 125 |
| REFERANSER: | 126 |

LISTE OVER ILLUSTRASJONER:

| | |
|---|---------|
| En <i>kathoey</i> i sine yngre og penere dager, privat foto..... | forside |
| Min ferieøy, foto av Julie Eriksen..... | s.1 |
| Buddha fra Wat Pho, Bangkok, foto av Julie Eriksen..... | s.25 |
| Jente i syvårsalderen, klargjort for en danseoppvisning, foto av Julie Eriksen..... | s.45 |
| <i>Gay sao</i> , illustrasjon av Jan Charles Jaunn..... | s.71 |
| Hermafroditt, illustrasjon av Jan Charles Jaunn..... | s.100 |

Mine informanter er ikke gjengitt på illustrasjonene i denne avhandlingen. Ingen av de hendelsene eller personene jeg beskriver kan dermed knyttes til fotografiene. Jeg har fått tillatelse av de avbildede personene til å anvende bildene i denne oppgaven.

KAPITTEL 1: INTRODUKSJON

Under en ferie i Thailand i 2004 ble jeg gjennom felles venner kjent med Sindy, min aller første ladyboy-venninne. Jeg kan huske at jeg skrev postkort hjem og fortalte om henne. Hun hadde dukket opp en morgen da jeg satt og spiste frokost sammen med to norske kompiser. I motsetning til meg hadde de allerede tilbrakt noen dager på ferieøya, og i løpet av denne tida hadde de også møtt våre thailandske venner fra fjorårets opphold. Sindy var imidlertid ny i vennegjengen, og jeg må innrømme at jeg ikke var så rent lite fascinert av hennes selvsikre fremtreden og milde vesen da vi hadde vår første samtale i løpet av den morgenen. Hun fortalte at mange turister feilaktig trodde at hun var født som kvinne, noe jeg lett kunne forstå. Thaiendere var derimot vant til at en viss andel av befolkningen var kvinneliggjorte biologiske menn, og hadde ikke problemer med å se at Sindy var en såkalt kathoey.

I løpet av den neste uka tilbrakte jeg mye tid med Sindy, og vi ble gode venner. Før avreise til Bangkok hadde vi en avslutningsfest i Sindy sin hjemby Sukothai. Den kvelden møtte jeg flere av hennes venninner som også var kathoey, og jeg stusset over at jeg ikke hadde lagt merke til thailandske ladyboys under tidligere ferier i landet. Etter å ha overnattet i Sindys turistkontor var jeg morgenen etter klar for togreisen nordover til Bangkok. Sindy skulle følge meg til stasjonen, men først måtte vi innom en frisørsalong da hun ville gi en beskjed til ei venninne som arbeidet der. Det viste seg at også denne venninnen var en ladyboy. I salongen var hun travelt opptatt med arbeidet. Hun utvekslet noen ord med Sindy, mens jeg ble stående litt usynlig i bakgrunnen. Lite visste jeg da om at tre år senere ville denne salongen være mitt hverdagslige oppholdssted i en periode på flere måneder.



INNLEDNING

At alle mennesker kan deles inn i ett av to kjønn er en antagelse som ofte tas for å være en gitt sannhet. Da jeg ble kjent med at det finnes et kjønn i Thailand som refereres til som ”det tredje kjønn” (Jackson 1995, Van Esterik 2000, Totman 2003), vokste min nysgjerrighet på hvordan thailendere oppfatter kjønnslig mangfold, og hvorvidt de deler kjønn inn i to eller flere kategorier. Som et ledd i min sosialantropologiske utdannelse satte jeg meg fore å undersøke thailandske kjønnsforståelser med utgangspunkt i kjønnskategorien *kathoey*, et forskningsprosjekt som har resultert i denne avhandlingen.

I dette kapittelet ønsker jeg å introdusere og belyse sentrale temaer for avhandlingen, blant annet ved plassere min studie i en faglig kontekst av tematisk, teoretisk og regional art. Jeg kommer også inn på hvordan feltarbeidet ble utført, og hvordan denne teksten er bygget opp. Aller først gjør jeg rede for min sentrale problemstilling.

PROBLEMSTILLING

Min sentrale problemstilling har jeg formulert som følgende: ”Bidrar *kathoey* til en opprettholdelse eller utfordring av dikotomien mann-kvinne i Thailand?”. Jeg forstår dikotomien mann-kvinne som en opposisjon mellom to kjønnskategorier. Jeg ønsker altså å finne ut hvorvidt *kathoey* bidrar til å utfordre skillelinjene mellom menn og kvinner, eller opprettholder, eventuelt forsterker, en inndeling av kjønn i to kategorier.

Mitt implisitte utgangspunkt har vært at dersom *kathoey* klassifiseres som et genuint ”tredje kjønn”, vil dette føre til en sentral utfordring av binær kjønnstenkning, og åpne opp for at det kan finnes flere enn to kjønn i Thailand. Skillelinjene mellom menn og kvinner kan også forstyrres i den grad *kathoey* klassifiseres som enten menn eller kvinner, men da på måter som bryter med vanlige oppfatninger av de to kjønnene. Alternativt vil *kathoey* bidra til opprettholdelse av kjønnsdikotomien. Dette er mulig dersom *kathoey* plasseres innenfor kjønnsdikotomien, og ikke nevneverdig skiller seg fra normative kjønn.

PRESENTASJON AV TEMA: *KATHOEY*

I begynnelsen av feltarbeidet forsøkte jeg å stille et spørsmål om *kathoey* til en thailandsk mann. Jeg ble overrasket over at mannen ikke så ut til å forstå hva jeg mente. Han rynket øyenbrynene og stirret uforstående på meg. *Kathoey* er tallrike i Thailand, og jeg gikk ut i fra at mesteparten av landets befolkning kjente til fenomenet. Med en endring i tonefallet, så nyansert at den grenset til hva et norsk øre kunne oppfatte, gjentok mannen ordet ”*kathoey*”, og lyste opp i et oppklaringens øyeblikk. Min antagelse var dermed bekreftet. *Kathoey* er en veldig vanlig type kjønn i Thailand.¹ De fleste thailendere har personlige relasjoner til mennesker som identifiserer seg som *kathoey*, det være seg familiemedlemmer, skolekamerater eller arbeidskollegaer.

Thailendere kan ha noe ulikt syn på hva slags kjønn som plasseres under rubrikken ”*kathoey*”. Enkeltmennesker kan også identifisere seg som *kathoey* av ulike årsaker og i ulik grad. Termen ”*kathoey*” har en lang historie, og tidligere rommet begrepet mange ulike varianter av ”mellomkjønn”, både hermafroditter og biologisk sett entydige kjønn. Dersom man enten hadde tvetydige kjønnsorgan, eller en kjønnsmessig atferd som ikke svarte til ens biologiske kjønn, ble man kalt ”*kathoey*” (Jackson og Sullivan 1999a).

I dagens Thailand refererer begrepet *kathoey* stort sett til biologiske menn som uttrykker kvinnelighet i større eller mindre grad. Den prototypiske *kathoey* har en kvinnelig kjønnsidentitet, endrer sitt utseende i tråd med kvinnelige skjønnhetsideal, og følger kvinnelige kjønnsnormer generelt. Det er denne kjønnsvarianten som er avhandlingens fokus, og som jeg omtaler når jeg benytter begrepet *kathoey*. På daglig basis kvinneliggjør *kathoey* sitt utseende først og fremst ved bruk av klær og sminke. De aller fleste har langt hår og lakker neglene. *Kathoey* tar kvinnelige hormoner for å få lysere stemmer og mer feminine former, og enkelte ser seg nødt til å benytte laserbehandling for å stoppe skjeggvekst. Noen få av mine informanter hadde operert inn silikonimplantater i brystene, mens andre benyttet skumgummiinnlegg eller lignende for å gjøre både bryster og rumpe mer fyldige. For å frembinge feminine trekk, hadde enkelte *kathoey* fått oljer injisert i ansiktet.

¹ Det er usikkert hvor mange *kathoey* som finnes i Thailand, og det har blitt foreslått alt fra 10 000 til 300 000 (Winter 2002).

Det er mye som tyder på at de fleste *kathoey* ikke gjennomgår kjønnsbekreftende operasjon. I Thailand møtte jeg aldri noen *kathoey* som hadde blitt operert. I en spørreundersøkelse med *kathoey* var det bare 22 % av utvalget² som hadde endret genitalt kjønn (Winter2002a). Jeg har snakket med flere *kathoey* som gav uttrykk for at de ønsket en genital kjønnsendring. Økonomiske forhold ble oppgitt som den vanligste årsaken til at det var uaktuelt å la seg operere. Til tross for slike utsagn var jeg vitne til at flere *kathoey* tilegnet seg materielle goder som prismessig overgikk hva en kjønnsbekreftende operasjon ville ha kostet. Hensyn til familien ble også nevnt som et hinder for å endre anatomisk kjønn, og jeg antar at dette kan være en vel så viktig årsak til at mange *kathoey* avstår fra å la seg operere. Det eksisterer også en del oppfatninger om at kjønnsoperasjoner kan gjøre en psykisk syk. I Thailand kan man heller ikke endre juridisk kjønnsstatus, så ens rettigheter forblir de samme, uavhengig om man har forandret sitt genitale kjønn eller ikke.

Kathoey identifiserer seg som kvinner, og ønsker å omtales og behandles deretter. De har et feminint kroppsspråk, og følger stort sett kvinnelige atferdsnormer. Stemmemessig snakker *kathoey* i et forholdsvis høyt toneleie, de benytter kvinnelige høflighetsord og refererer til seg selv gjennom hunkjønnsvarianten av "jeg" [*chan* eller *di-chan*]. *Kathoey* begrunner sin kjønnsidentitet med at de har samme interesser som kvinner, spesielt med hensyn til å gjøre seg vakker gjennom bruk av klær og sminke. I tillegg uttrykker *kathoey* at de elsker menn på samme måte som kvinner gjør. *Kathoey* forventes å være den "passive" seksualparten, og søker partnere som betraktes som "vanlige" menn, altså menn som elsker kvinner i motsetning til *gay*. Flesteparten av *kathoey* jeg har vært i kontakt med, jobber i yrker som assosieres med skjønnhet og estetikk. Frisør, danseinstruktør, massøse, syerske eller klesselger, er eksempler på vanlige *kathoey*-yrker. I turistområdene og de større byene finnes det en del *kathoey* som jobber som profesjonelle underholdningsartister. Det eksisterer også et marked for prostituerte *kathoey*.

I Thailand arrangeres det hvert år flere nasjonale missekonkurranser for *kathoey*, hvorav "Miss Tiffany's Universe" og "Miss Alcazar" er to av de mest prestisjefylte. Begge konkurransene arrangeres i anerkjente showhus i Pattaya, og direktesendes på thailandsk TV for millionvis av seere. Skjønnhetsdronningen som går av med seieren blir beundret stort, ikke bare blant *kathoey*, men av thailendere flest. På lokalt nivå arrangeres det også jevnlige

² Utvalget besto av 165 *kathoey* med gjennomsnittsalder på 25 år.

skjønnhetskonkurranser for *kathoey*, og begivenhetene blir betraktet som god familieunderholdning (Borthwick 1999).

Thailand fremstilles ofte som en tolerant nasjon (Jackson 1999, Totman 2003, Allyn 2003, Winter 2002b). Thailandske verdier som knyttes til buddhistisk filosofi sees som en viktig årsak til at etniske, religiøse og seksuelle minoriteter nyter forholdsvis stor grad av ytringsfrihet. Buddhismen betrakter for eksempel ikke seksuelle handlinger mellom mennesker av det samme biologiske kjønn som syndig eller umoralsk atferd.³ Turister lar seg sjokkere av hvordan *kathoey* tilsynelatende utgjør et naturlig innslag i den thailandske hverdagen. I løpet av min tid i landet opplevde jeg aldri at thailendere ropte ukvemsord eller på andre måter gjorde *kathoey* til gjenstand for negativ oppmerksomhet. Mine informanter mente at de ble akseptert av samfunnet, men ofte under forbehold om at de var gode mennesker som tilpasset seg kulturelle normer for respektabel oppførsel. Aller helst bør *kathoey* ha evner som kan komme fellesskapet til gode, for eksempel gjennom arbeid i skjønnhetsindustrien.

I motsetning til flere nasjoner i den vestlige verden, hvor seksuelle minoriteter har blitt straffeforfulgt, har thailandske myndigheter aldri angrepet homofile eller *kathoey* med begrunnelse i at deres seksualitet, eller måter å være kjønn på, er i strid med thailandsk lovverk (Jackson 2003). På begynnelsen av 1900-tallet, i en tid da thailandske lover ble endret for å tilpasses europeiske ideer om sivilisasjon, fantes det allikevel en lov mot sodomi. Loven førte ikke til noen straffeforfølgelse, og paragrafen ble senere fjernet (ibid.).

Selvfølgelig finnes det negative holdninger til *kathoey* i Thailand, men ofte uttrykkes disse i mer skjulte former enn det vi forbinder med diskriminering i vestlig tradisjon (Jackson 1999). Thailandske normer vektlegger ikke-konfrontasjon, men andres blikk, unnvikende oppførsel, eller ignorering kan være tegn på at man ikke verdsettes (ibid.). En *kathoey* i nabolaget fortalte at hun overhodet ikke fikk noen kommentarer fra familien, da hun i sine yngre dager begynte å kle seg i kvinneklær. Hun mente at familien åpenbart ikke sto på hennes side i saken, ettersom de ikke oppmuntret hennes valg om å stå frem som *kathoey*. I utgangspunktet hadde flere av foreldrene til mine *kathoey*-bekjente hatt problemer med å akseptere at deres sønner ønsket å leve som kvinner, men jeg fant ingen eksempler på at familiebåndene hadde blitt brutt eller at konfliktene forble uløselige.

³ Se side 31 om moralsk bedømming av *kathoey* ifølge buddhismen.

De tydeligste formene for diskriminering av *kathoey* foregår på arbeidsmarkedet og i tilknytning til sivile rettigheter. Det hender at *kathoey* utestenges som arbeidstakere, spesielt i offentlig sektor, fordi *kathoey* oppfattes ikke som respektable representanter for staten. Hva sivile rettigheter angår, har jeg tidligere nevnt at *kathoey* ikke kan endre formell kjønnsstatus. Selv om alle biologiske menn er like for loven, så setter mannlig status de kvinneliggjorte *kathoey* i en spesiell sårbar situasjon. Eksempelvis blir *kathoey* innkalt til militæret, de kan ikke gifte seg med menn, og de beskyttes heller ikke av den thailandske voldtektsloven da denne definerer voldtekt som overgrep mot kvinner (Matzner nedlastet 21.4.2005).⁴

I underkapittelet nedenfor vil thailandske *kathoey* settes inn i en større sammenheng ved å trekke frem ”lignende” typer kjønn i regionen Sørøst-Asia. Jeg vil også ta nærmere for meg kjønnsforskning i regionen, samt samfunnsvitenskapelige forståelser av kjønn.

FAGLIG KONTEKST: SØRØST ASIA, THAILAND OG KJØNNSFORSKNING

Thailandske menn er fredelige munkere og aggressive thai-boksere. Kvinnene bader delvis påkledd, eller synger karaoke halvveis nakne. Slike kontraster bidrar til å gjøre kjønn i Thailand til et spennende, men komplisert tema. Nedunder ønsker jeg å se nærmere på de grove linjene i kjønnsforskningen i regionen Sørøst Asia, men først gir jeg noen tørre fakta om Thailand.

SØRØST-ASIA OG KJØNN

Fram til 1990 var kjønn i regionen Sørøst-Asia et tema som hadde mottatt lite antropologisk oppmerksomhet. Komplementær arbeidsdeling og relativ mangel på rituell og økonomisk differensiering, var gjennomgangsmelodien for beskrivelser av kjønnsrelasjoner i regionen (Errington 1990) Kvinner i Sørøst-Asia ble ansett for å ha relativt høy status, noe som blant annet har blitt begrunnet med bilaterale slektskapssystemer,⁵ kvinners deltagelse i økonomisk liv og kvinners ansvar for familiens finanser (Errington 1990). Den generelle beskrivelsen av Sørøst-Asias kjønnsrelasjoner som komplementære og økonomisk egalitære, gjenspeiles også i studier av thailandske forhold (Mulder 2000, Van Esterik 2000).

⁴ <http://home.att.net/~leela2/inlegallimbo.htm>

⁵ Betyr at et barn tilhører mors og fars slekt i like stor grad.

I 1990 ble den innflytelsesrike antologien "Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia" gitt ut (Atkinson og Errington 1990). For første gang var kjønnsforskning i regionen rettet mot temaet kjønn som sosial konstruksjon og kulturelle meningssystem. Kvinners liv ble sett i lys av feministisk eller antropologisk teori. Artikkelsamlingen viser hvordan "makt" og "status" kan ha andre kulturelle uttrykk enn det som forbindes med begrepene i europeisk-amerikansk tradisjon. Kvinnenes relativt høye status som sådan ble det ikke stilt spørsmålstegn ved. I de senere årene har flere studier fokusert på regionens kvinner, og undersøkt de kulturelle betydningene av deres posisjon (Ong og Peletz 1995, Brenner 1998).

Fra 90-tallet og frem til i dag har kjønn i Sørøst-Asia blitt fortolket som flytende prosesser, karakterisert av ambivalens, endring og omstridte meningssystem, forstått i en materiell, dynamisk, globaliserende og moderniserende kontekst (Ong og Peletz 1995). I likhet med andre land i regionen har Thailand de siste tiårene gjennomgått en enorm økonomisk utvikling. På slutten av 80-tallet hadde landet det raskest voksende BNP i verden (Van Esterik 2000). En stor andel av Thailands arbeidsstokk har beveget seg bort fra jordbruksnæringen, til fordel for ansettelse i tjenesteyrker og industrielle yrker. Økende urbanisering har gitt nye innfallsvinkler til antropologiske undersøkelser av kjønn i Thailand, og flere studier har i den senere tid forsøkt å vise sammenhenger mellom moderne samfunnsliv og kjønnsrelaterede tema (Mills 1997, Wilson 2004, Sinnott 2004).

KJØNN I ANTROPOLOGIEN

Studier på kjønn i Sørøst-Asia gjenspeiler til en viss grad utviklingen i kjønnsforskningens og antropologiens historie. Faghistorien er selvfølgelig altfor omfattende til at jeg kan gi en rettferdig gjennomgang her. Jeg ønsker å nevne hvilke teoretiske hovedperspektiver på kjønn som er gjeldene i samfunnsfagene, før jeg tar nærmere for meg begrepene "det tredje kjønn" og "transgender" og viser til noen antropologiske anvendelser av disse begrepene.

Etnografiske og antropologiske studier av andre kulturers organisering av kjønnslige forhold har vært en viktig bidragsyter til å modifisere tanken om kjønn som biologisk determinert.⁶ En pioner på området var Margaret Mead, som gjennom sine studier på Samoa og Ny-Guinea viste at kjønn var noe man ble lært opp til å praktisere på bestemte måter (Mead 1928, 1935

⁶ Biologisk determinisme er forestillingen om at egenskaper og verdier som klassifiseres som maskuline eller feminine er rotfestet i det biologiske kjønnnet.

ifølge Lorentzen og Mühleisen 2006). Egenskaper som ble ansett som feminine i en kultur, kunne lett bli betraktet som maskuline i en annen, og med dette viste Mead hvordan kjønn kunne være kulturelt eller sosialt konstruert. Hun stilte allikevel ikke spørsmålsteget ved antagelsen om en universell inndeling av kjønn i to kategorier (ibid).

Forståelser av kjønn som en sosial konstruksjon er i dag rådende innenfor samfunnsfagene, og følger ulike retninger som for eksempel teorier om "den refleksive modernitet", kjønn som "habitus", og kjønn som "performativitet" (Lorentzen og Mühleisen 2006). Jeg ønsker kort å forklare hva som menes med "kjønn som performativitet". Teorier om kjønn som en gjøren, altså performativitet, er inspirert av filosofen Michel Foucault sine teorier i "Seksualitetens Historie" (1995). Ifølge Foucault refererer ikke kjønnsforskjeller til annet enn diskurser, det vil si historisk skapte måter å omtale sosialt liv på. Filosofen Judith Butler (1990) har utviklet en teori om kjønn som performativitet. Et av hennes hovedpoeng er at mennesker får bekreftelse som et gjenkjennelig subjekt gjennom å iscenesette kulturelle normer, eller diskurser, på en konsistent og repeterende måte. Teorier om kjønn som performativitet har vist seg å være nyttige innfallsvinkler for de senere års forskning på ulike typer "transgender" (Garber 1992, Johnson 1997, Manderson 1995, Rasmussen 2005).

Begrepet "det tredje kjønn" ble sannsynligvis introdusert av M. Kay Martin og Barbara Voorhies i 1975 (Towle og Morgan 2002). De ønsket å trekke oppmerksomheten mot etnografiske studier som viste at det fantes kulturer hvor kjønn ikke med enkelthet kunne forklares innenfor et tokjønnets rammeverk. I USA fikk begrepet "det tredje kjønn" stor innvirkning på utviklingen av kjønnsteori, og ble anvendt for å beskrive atferd som overskred eller utfordret opposisjonen mannlig-kvinnelig (ibid.). Begrepet var også anvendbart til å referere til det som virket som institusjonaliserte "mellomkjønn" i ikke-vestlige samfunn (Wikan 1978, Millar 1983, Roscoe 1993, Morris 1994).

I 1993 ble antologien "Third sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History" gitt ut. Redaktøren Gilbert Herdt er en av de mest kjente tilhengerne av tredjekjønnsbegrepet. Med samlingen ønsket han å sette spørsmålsteget ved antagelsen om at tokjønnssystemer er en naturlig og universell inndeling av kjønn. Herdt skriver i forordet at begrepet "det tredje kjønn" ikke må tas for bokstavlig, men at det benyttes som et heuristisk hjelpemiddel: "...the third is emblematic of other possible combinations that transcend dimorphism." (1993:20). Han fortsetter allikevel med å foreslå at det nettopp er spørsmålet

om en tredje kjønnskategori som ser ut til å prege kjønnsvariantene som presenteres i boka: “However, as the reader also will see, many historical and cultural examples seem to pivot around the question of a third category, which impinges on characteristics of the ”deep structure of the ontology and epistemology of how humans categorize...” (1993:20). I denne boka benyttes begrepet ”third sex/gender” som et samlebegrep for en rekke ulike historiske eller kulturelle kjønnsvarianter. Ifølge Herdt har kjønnsvariantene som presenteres enten overskredet eller utfordret inndelingen av kjønn i to kategorier.

I de senere år har ”third gender” i stor grad blitt erstattet av begrepet ”transgender” (Towle og Morgan nedlastet 29.08.2006). ”Transgender” benyttes også som et samlebegrep, og brukes på ulike måter av forskjellige forskere. Peletz (2006) støtter seg på Ong sine beskrivelser av forstavelen ”trans-” når han forsøker å forklare begrepet. Ong skriver:

”*Trans* denotes both moving through space or across lines, as well as changing the nature of something” (as in ”transformation” or ”transfiguration”) or going beyond it (as in transcend), be it a bounded entity or a process or a relationship between two or more phenomena” (Ong 1999:4)

Evelyn Blackwood forholder seg til en bred definisjon av begrepet ”transgender”, og refererer til alle kjønn som overskrider kjønnsnormer som ”transgender” (personlig kommunikasjon med Peletz, ifølge Peletz 2006). Etter min forståelse av antropologisk anvendelse av begrepene ”third sex/gender” og ”transgender”, refererer de som oftest til kjønnsroller eller kjønnspraksiser som bryter med en kulturs kjønnsnormer. Kjønn som følger kjønnsnormene som gjelder for det motsatte kjønn fra ens biologiske kjønn, eller til kjønnsvarianter som ikke lett lar seg plassere innenfor kategoriene mann og kvinne har blitt betegnet som ”third sex/gender” eller ”transgender” (Wikan 1978, Millar 1983, Herdt 1993, Roscoe 1993, Morris 1994, Johnson 1997, Kulick 1998, Littlewood og Young 2005, Costa og Matzner 2006). Nedunder ønsker jeg å se nærmere på ulike typer kjønn i regionen Sørøst Asia som har blitt beskrevet som ”det tredje kjønn” og/eller ”transgender”.

REGIONENS ”TREDJE KJØNN” I HISTORISK OG KOMPARATIVT PERSPEKTIV

Over flere århundrer har det blitt rapportert om ulike typer ”transgender” rundt om i store deler av Sørøst-Asia (Peletz 2006). Informasjon som finnes er fordelt ulikt over de forskjellige nasjonene, blant annet på grunn av ustabile politiske situasjoner. Vi vet for eksempel lite om situasjonen til ”transkjønn” i dagens Vietnam, da myndighetene er motvillige til å la forskere studere ulike typer kjønn og seksualitet (Walters nedlastet 11.11.2007).⁷

I dette underkapittelet ønsker jeg å trekke frem noen av regionens kjønn som går under merkelappen ”transgender”. Jeg gjør oppmerksom på at kjønnskategoriene jeg beskriver nedunder ikke nødvendigvis har annet til felles enn at det er snakk om biologiske menn som bryter med mannlige kjønnsnormer. Begrepet ”transgender” skjuler store ulikheter i hvordan de omtalte kjønnene oppfatter seg selv, eller blir kategorisert som kjønn av sin nasjons befolkning forøvrig. Det finnes også variasjoner i hvorvidt ulike kulturers ”tredje kjønn” blir akseptert eller integrert i samfunnene de lever i.

Peletz (2006) skriver at regionen Sørøst-Asia har en tradisjon for institusjonalisert kjønnspluralisme. Han mener at i tidligere tider fungerte flere typer ”transgender” som rituelle spesialister. I dag er regionens ”transgender” mest synlige i sekulære sfærer som skjønnhetsindustrien og underholdningsbransjen, og har mistet mye av sin religiøse og politiske betydning (Peletz 2006). I løpet av 1700- og 1800-tallet var Sørøst-Asia preget av store endringer, blant annet nasjonsbyggingsprosesser, økt handel, sentralisering av politiske system og verdensreligionenes inntog. Peletz skriver:

”The strong historical bonds throughout Southeast Asia between politically connected ritual specialist and transgenderism almost guaranteed that radically changed cultural political contexts would result in attacks on transgendered ritual practitioners” (2006:326)

Nedunder vil jeg gi noen eksempler på ulike typer av kvinneliggjorte biologiske menn i Sørøst-Asia, fra både historisk tid og i dag.

⁷ http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country_report_vietnam.htm

Ifølge Peletz (2006) finnes det bevis for at en spesiell type kjønn fungerte som før-islamske prester i Malaysia under tidlig moderne tid, det vil si 1400-1700-tallet. Denne presteklassen, kalt *sida-sida*, var biologiske menn som kledde seg i kvinneklær. Det ble sagt at de hadde en androgyn atferd (ibid.). Tidlige observatører som møtte *sida-sida* trodde feilaktig at de var evnukker. Sannsynligvis bodde prestene i palassene og hadde som oppgave å bevare herskerens spirituelle makt (Andaya 2000 ifølge Peletz 2006). På 1960-tallet fantes det også en kategori av biologiske menn som ble høyt verdsatt for sine kunstneriske evner som transvesittunderholdere. De ble tilsynelatende ikke fordømt av sin samtid. Underholderne bodde i egne landsbyer som kun besto av menn, som også inngikk i seksuelle forhold med hverandre (Rayback 1986 ifølge Peletz 2006).

Dagens kvinneliggjorte menn i Malaysia, *mak nyah*,⁸ lever under harde kår, mye på grunn av sterke islamske føringer. Til tross for at denne kategorien oppfatter seg som kvinner, er det ifølge islam forbudt for en biologisk mann å kle seg i kvinneklær, ta på seg sminke eller forandre kroppen gjennom kirurgiske inngrep (Teh 2002). Mange velger allikevel å gå imot religiøse forskrifter, og tar i tillegg hormoner for å kvinneliggjøre sine utseender. I Malaysia finnes det også buddhistiske, kristne og hinduistiske *mak nyah*. Da malaysisk lov forbyr biologiske menn å kvinneliggjøre sine utseender, kan også disse kan bli fengslet (ibid.). Av problemer ellers har *mak nyah* vanskeligheter med å skaffe seg husvære og jobber. I en spørreundersøkelse hvor 507 *mak nyah* deltok, oppga 65 % at de jobbet i prostitusjon⁹ (Teh og Khartini 2000 ifølge Teh 2002). Av deltagerne svarte 25 % at de var ansatt i enten skjønnhetsindustrien eller underholdningsbransjen (ibid.), sektorer som også er populære arbeidsarenaer for thailandske *kathoey*.

Kvinneliggjorte menns historie på Filippinene kan fortelle om lignende statusendringer som i Malaysia. På 15- og 1600-tallet ble det rapportert om sjamanistiske menn, som oppnådde privilegier og status ved å identifisere seg med feminine prinsipper (Brewer 1999). De spanske kolonistene assosierte denne kjønnsvarianten med sodomi og synd mot naturen, og den religiøse praksisen ble fjernet (ibid.).

Biologiske menn som har kvinnelig kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk, kalles i dag *bakla* i det katolske nord, og *bantut/bayot* i det sørlige muslimske området (Peletz 2006). *Bakla/bantut*

⁸ "Mak" betyr mor.

⁹ Som passive seksualpartnere med menn.

har en del fellestrekk med thailandske *kathoey*. På filippinsk TV, og i det offentlige rom, er synligheten av *bakla/bantut* forholdvis stor. En del *bakla/bantut* arbeider i underholdningsbransjen eller i skjønnhetsrelaterte yrker, og skjønnhetskonkurranser for kjønnskategorien er også populært (Sasot 2002). På samme måte som i Thailand og i Malaysia, finnes det også på Filippinene et forholdvis stort prostitusjonsmarked for denne typen kjønn (Winter nedlastet 2003).

Av ulikheter mellom *kathoey* og *bantut/bayot* er det tegn på at sistnevnte diskrimineres mer åpenlyst. En filippinsk *bakla* forteller:

”As "machismo" is very dominant in the Philippines, it is common to see male-to-female trans people being harassed (either sexually or verbally), and being ridiculed on a daily basis while walking in the street...Most don't finish school because of conflicts between their gender expression and most schools' strict enforcement to gender norms” (Sasot 2002)

Sam Winter (2006) hevder at både *bakla* sitt syn på seg selv og andres holdninger overfor *bakla*, er sterkt preget av katolisisme.

En annen kjønnsvariant som har mange fellestrekk med *kathoey*, er indonesiske *waria*,¹⁰ også kalt *banci* eller *béncong* (Boellstorff 2004). Fra midten av 60-tallet ble arbeid i skjønnhetssalonger det prototypiske yrket for *waria*, og kjønnsvarianten ble mer synlig i offentligheten. *Waria* arbeider også som underholdere og syersker, eller de kan drive små butikker. Man kan ofte observere *waria* i skjønnhetskonkurranser eller situasjonskomedier på TV. *Waria* gir uttrykk for at de har kvinnelige sjeler, og de oppfatter sitt begjær etter menn som et aspekt ved deres kvinnelighet. *Waria* kler seg som kvinner på daglig basis, og kan endre kroppene sine på mer permanent vis gjennom hormonbruk eller operative inngrep (ibid.).

Kjennetegnene ved *waria* som omtales ovenfor, kunne like gjerne ha beskrevet *kathoey*. Det finnes allikevel noen ulikheter mellom de to kjønnsvariantene, blant annet oppfatter flere muslimske *waria* sin kvinnelige identitet som syndig (Boellstorffs 2004). Boellstorffs informanter uttrykte også at de satte pris på å utgjøre den penetrerende parten i seksuelle

¹⁰ *Waria* er en kombinasjon av termene *wanita*, kvinne og *pria*, mann (Boellstorff 2004).

møter med mannlige prostitusjonskunder, en praksis som de fleste *kathoey* avstår fra. I tillegg benytter *kathoey* offentlige toaletter for kvinner, mens *waria* grupperes sammen med menn.

I Indonesia er det i tillegg til *waria* en type rituelle spesialister som også betegnes som ”transgender” (Peletz 2006, Millar 1983, Graham 2002). Disse kalles *bissu*, og finnes blant den etniske gruppen bugis i Sør-Sulawesi. I likhet med andre ”transgender” i Sørøst-Asia, har også *bissu* mistet mye av sin religiøse og politiske makt. I Indonesia har *bissu* tapt status gjennom historiske endringer knyttet til islamisering, nederlandsk kolonistyre og moderniseringsprosesser (Peletz 2006).

Ved å la seg besette av ulike guddommer velsigner dagens *bissu* alt fra risplanting til pilgrimsreiser til Mekka. *Bissu* har lyktes i å synkretisere før-islamisk tro med Islam. Før-islamisk tro æret for eksempel en gud kalt PaTotoe, og flere bugis tror i dag at dette er den samme guden som Allah. *Bissu* ber også om veiledning og velsignelse fra Allah før de besettes. *Bissu* blir ofte oppfattet som hermafroditter, men er vanligvis biologiske menn. De kler seg på måter som kombinerer maskuline og feminine prinsipper. For å oppnå kontakt med gudeverdenen er det essensielt at *bissu* har åndelige elementer i seg, men for å kunne bli besatt må de også være menneskelige. *Bissu* forstås som delvis menneske og delvis ånd, og deres kjønn er en kombinasjon av mann og kvinne (Graham 2002).

I Burma finnes det også rituelle spesialister, *acault*, som betraktes som ”transgender” (Coleman, Colgan, Gooren 1992). I likhet med Thailand er Burma et buddhistisk land med innslag av animistisk tro. Ånder i Burma kalles *nat*, og den kvinnelig *nat* Manguedon kan besette biologiske menn. Besettelsen synliggjøres gjennom mennenes feminine klesstil, og de føler en åndelig tiltrekning mot Manguedon. En mann kan oppnå formell status som *acault* ved å gjennomgå en seremoni hvor han gifter seg med Manguedon. *Acault* verdsettes i burmesisk samfunn fordi Manguedon er ånden for hell og lykke, og hun kan bare nås ved hjelp av *acault* (ibid.). I Burma blir seksuelle relasjoner mellom menn sett på som motbydelig, og er også forbudt ved lov. Seksuelle forhold mellom menn og *acault* faller derimot utenfor slike sanksjoner. *Acault* assosieres med den kvinnelige ånden Manguedon, og det er hennes begjær etter menn som tilfredstilles når *acault* har sex med menn (Coleman, Colgan, Gooren 1992).

Malaysiske *mak nyah*, filippinske *bakla/bantut/bayot* og indonesiske *waria* minner om thailandske *kathoey*, både yrkesmessig og gjennom måter de kvinneliggjør sitt utseende på. De ulike rituelle spesialistene skiller seg fra *kathoey* i større grad. Flere forskere har imidlertid rapportert om *kathoey* i det nordlige Thailand som kan sies å ha sjamanistiske evner (Morris 2000, Totman 2003, Irvine 1982 ifølge Matzner nedlastet 1.12.2007¹¹). Dette var allikevel et ukjent fenomen for mine thailandske venner. Det hendte faktisk at folk lo da jeg spurte om *kathoey* ble forbundet med spesielle åndelige evner.

I dette underkapittelet har jeg gitt eksempler på sørøstasiatiske kjønnsvarianter over ulike tidsperioder og i forskjellige nasjoner. Alle variantene karakteriseres som ”transgender”, eventuelt ”third sex/gender”. Fenomenene kan ha visse likhetstrekk, men skiller seg også fra hverandre på mange måter. På lignende vis kan man heller ikke være sikker på om urbane frisører og rituelle spesialister i Thailand, som begge går under betegnelsen *kathoey*, faktisk representerer det samme fenomenet.

TIDLIGERE FORSKNING PÅ *KATHOEY*

Til tross for at *kathoey* er et velkjent og synlig kjønn i Thailand, så har både thailandske og utenlandske akademikere forsket svært lite på temaet. Nedunder ønsker jeg å gi en kort oversikt over faglitteratur som omhandler *kathoey*.

Peter Jackson (1997a) har forsøkt å kartlegge thailandsk forskning på fenomener han betegner som ”Homosexuality and Transgenderism”. Av materialet han fant fokuserte 38 av 207 tekster på ”*kathoey*”. Nesten halvparten av de 38 tekstene dreide seg om legale spørsmål i forhold til kjønnsbekreftende operasjon. Resten av *kathoey*-materialet fordeler seg på temaene fysiologi,¹² og det Jackson karakteriserer som ”transsexual *kathoey*s”, altså biologiske menn med kvinnelig kjønnsidentitet (ibid.).

Jackson er historiker og har utgitt en bok, en rekke artikler og to antologier som omhandler kjønn og seksualitet i Thailand (Jackson 1995, 1997a, 1997, 2003, Jackson og Cook 1999, Jackson og Sullivan 1999). Hans interessefelt er hovedsakelig historiske fremvekster av

¹¹ <http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/TGinThailandSpirit.htm>

¹² I de eldste tekstene omfatter begrepet ”*kathoey*” også biologiske hermafroditter.

mannlige former for *gay* i Thailand, og i den forbindelse har han skrevet mye om *kathoey*. Senere i denne avhandlingen går jeg nærmere inn på flere av Jackson sine studier.

Av vestlige ikke-antropologiske studier som utelukkende fokuserer på *kathoey* har vi historikeren Richard Totman og psykologen Sam Winter sine arbeider. Totman (2003) har skrevet en populærvitenskapelig bok om en gruppe *kathoey* som arbeider som ”kabarétartister”.¹³ Totman plasserer informantenes narrativer i lys av thailandsk historie, tradisjon og mytologi. Sam Winter har de senere årene publisert en rekke artikler om *kathoey*, både i tidsskrift og på internettbaserte sider (Winter 2002, 2002a, 2002b, 2003, 2006). Winter har også bidratt til utførelsen av en spørreundersøkelse som omhandler *kathoey* sine syn på kjønnslige stereotyper (Winter og Udomsak 2002).

Av antropologiske studier som utelukkende omhandler *kathoey*, finnes det to studier. I antologien ”Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys” advarer Brummelhuis (1999) mot en forståelse av *kathoey* som en homoseksuell kategori. Artikkelen bygger på intervjuer med elleve *kathoey* i Thailand og i Amsterdam. Det er også utgitt en bok om *kathoey*, ”Male Bodies, Women’s Souls” (Costa og Matzner 2007), hvor en av to forfattere, Costa, er antropolog. Forfatterne har oppfordret *kathoey* til å skrive essay om sine liv, med den hensikt å opplyse vestlige lesere om hvordan det er å være en thailandsk *kathoey*. Boka inneholder 13 slike narrativer i sin helhet, hvorpå Costa og Matzner forsøker å peke på likheter og ulikheter i narrativene, uten å teoretisere og analysere materialet noe videre. Matzner har også skrevet artikler om *kathoey* på internettbaserte sider, blant annet på Sam Winter sin internettside, ”Transgender Asia”¹⁴ (Matzner 2002).

Det er altså svært få forskere, uansett disiplin, som har gjort *kathoey* til hovedfokus for sine studier. I antropologien nevnes *kathoey* i analyser av thailandske forståelser av kjønn og seksualitet generelt (Morris 1994, Manderson 1995, Van Esterik 2000). Slike studier er ofte tekstbaserte, og analyserer *kathoey* uten at forskerne har personlig kjennskap til *kathoey* gjennom metoder som intervju eller deltagende observasjon.

¹³ I Thailand refererer ”Cabaretshow” så godt som utelukkende til underholdning hvor *kathoey* danser og mimer etter musikk.

¹⁴ <http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/index.htm>

METODE

Jeg utførte mitt feltarbeid i Thailand i løpet av det første halvåret av 2006. Ved begynnelsen og slutten av feltarbeidet tilbrakte jeg en del tid i Bangkok, men min feltarena har i hovedsak vært geografisk avgrenset til en by på omtrent 50 000 innbyggere i den sørlige regionen av Thailand. I denne avhandlingen har jeg valgt å kalle byen Sukothai. Mot grensen til Malaysia i sør øker den muslimske befolkningen i Thailand, men Sukothai er situert for langt nord til at den muslimske kulturen gjenspeiles der. De aller fleste innbyggerne i Sukothai er etniske thaier og betrakter seg som theravada-buddhister.

Sukothai har et forholdsvis lavt innslag av turister. Byen byr ikke på særskilte turistattraksjoner, men fungerer heller som en transittby med transporttilbud mot øyer i øst og vest, samt togforbindelse mot større byer i nord og sør. Noen få turister blir værende i Sukothai for å hvile ut en natt eller to, før de setter kursen mot mer ferievennlige destinasjoner.

Som fortalt innledningsvis ble jeg, tre år forut for feltarbeidet, kjent med en *kathoey* som var fra Sukothai. Jeg anså Sukothai for å være en forholdsvis oversiktlig by, med få turister og mange *kathoey*. Da jeg i tillegg hadde en *kathoey*-bekjent i Sukothai, virket det åpenbart som om denne byen var et perfekt sted å utføre feltarbeidet. I planleggingsfasen av feltarbeidet gjenopprettet jeg kontakten med min venn Sindy, og håpet med dette å skaffe hjelp til å få innpass i Sukothai. Jeg var svært glad da jeg fikk tilbakemeldingen: "I am happy to take care of you!".

Da jeg ankom Sukothai viste det seg at ikke alt skulle gå som planlagt. Etter en måned med språkopplæring i Bangkok gledet jeg meg til å møte Sindy, og ivret etter å finne en sosial arena for feltarbeidet. Jeg ble litt paff da jeg ringte henne fra Sukothai, og fant ut at vi allerede hadde holdt til i det samme strøket i en måned. Hun hadde flyttet til hovedstaden, og bodde nå sammen med sin skandinaviske kjæreste. Sindy hadde møtt ham gjennom sitt arbeid i en prostitusjonsbar.

Etter telefonsamtalen med Sindy ble jeg nødt til å bruke noen dager på å tenke ut hva slags strategi jeg skulle legge opp til. Sindy hadde sagt at jeg var velkommen tilbake til Bangkok,

men jeg kunne ikke se at denne byen var en passende feltarena for min studie. Heldigvis sa Sindy seg villig til å reise til Sukothai for å hjelpe meg med å finne kontakter i byen.

Da Sindy ankom Sukothai reiste vi til en øy i nærheten. Etter å ha frisket opp vårt vennskap, kom vi i felleskap frem til en løsning som kunne være et fruktbart utgangspunkt for mitt feltarbeid. Før hun reiste hjem til Bangkok ble jeg presentert for hennes *kathoey*-venninne, Mot, som drev en ”beauty-parlour” i Sukothai. Sindy forklarte hva som var formålet med mitt opphold, og Mot sa seg villig til å la meg ta del i hverdagslivet i salongen. Jeg hilste også på en annen *kathoey*, Chit, som jobbet med utleie av bryllupskjoler, rett rundt hjørnet for Mot sin salong.

Det skulle vise seg at Mot og Chit ble mine hovedinformanter i Sukothai. Etter å ha tilbrakt omtrent en ukes tid i salongen, fikk jeg tilbudt om å leie et rom i den samme bygningen. I de tre etasjene over salongen fantes det 8 rom, hvorav Mot og Chit bodde på hvert sitt sammen med sine mannlige kjærester. Jeg kunne selvfølgelig ikke si nei til å flytte inn.

En vanlig dag i Sukothai besto for det meste av å tilbringe tid i salongen. Det var ikke så lett å få lov til å hjelpe til med arbeidet der, men jeg snakket mye med kunder og ansatte. Jeg følte ikke at det var ubehagelig å ikke delta i arbeidet, da det alltid var mange mennesker som bare kom innom, eller oppholdt seg i salongen av sosiale årsaker. Det fantes ikke kjøkken i huset vi bodde i, så jeg delte alle måltidene sammen med Mot, Chit, deres samboere og et felles vennepar. Disse menneskene utgjorde min nærmeste vennekrets i Sukothai.

Min omgangskrets i Sukothai økte forholdsvis fort. Jeg ruslet rundt i nabolaget og snakket med venner og bekjente i løpet av arbeidsdagen. I tillegg har jeg deltatt på ulike begivenheter som bryllup, begravelser, bursdagsfeiringer, familiebesøk og utflukter.

Halvveis ut i feltarbeidet satte jeg også i gang med mer formelle intervjuer, hvorav de aller fleste er utført på thailandsk språk. Fjorten *kathoey*, i et aldersspenn fra 18 til 44 år, og ca. tjue menn og kvinner deltok. Ved disse anledningene benyttet jeg intervjuguiden som var oversatt fra engelsk til thailandsk, og gjorde opptak på diktafon. Jeg oppfordret intervjusubjektene til å snakke om temaene som var formulert i guiden, og har senere fått hjelp til å transkribere og oversette intervjuene. Når jeg gjengir sitat i denne avhandlingen har jeg endret utsagnene noe for å gjøre teksten mer leservennlig.

Av metodiske problem oppfatter jeg de språklige barrierene som mest sentrale for hva slags kunnskaper om kulturelle forhold jeg har vært i stand til å tilegne meg. De fleste av mine informanter behersket ikke engelsk særlig godt, men som jeg vil komme tilbake til nedunder er det bestemte årsaker til at jeg primært ikke har oppholdt meg blant engelsktalende thailendere. Til tross for deltagelse på flere språkkurs forut for feltarbeidet, samt min språkutvikling i felten, setter feltarbeidets varighet på bare seks måneder en grense for hvor språkkyndig man kan bli, før det er på tide å reise hjem igjen. Halvveis ut i feltarbeidet mestret jeg forholdsvis godt å føre samtaler på tomannshånd, men det var ofte krevende å få med meg hva som ble sagt når flere thailendere kommuniserte sammen. Språkbarrierer har helt klart begrenset mitt forsøk på å forankre avhandlingens analyse i sosiale situasjoner som utspilte seg i den thailandske hverdagen.

Til slutt vil jeg kort nevne noen kulturelle verdier som kan ha bidratt til å vanskeliggjøre mine undersøkelser. Senere i avhandlingen kommer jeg nærmere inn på thailandske normer som vektlegger at man bør bestrebe å ”oppretholde fasaden”, og ha kunnskap om hva som er ”passende” atferd i ulike sosiale kontekster.¹⁵ Slike normer knyttes til kulturelle verdsettelse av ikke-konfrontasjon, høflighet og respekt. Jeg antar at verdier av denne typen har begrenset thailenderes ønske om å samtale med meg om tematikk knyttet til kjønn og seksualitet. Spesielt menn så ut til å vise liten interesse for å uttale seg om *kathoey*. Det kan være at det å snakke med en utenlandsk kvinne om dette tema oppfattes som upassende, eller at mennene har et negativt syn på *kathoey* som de ikke ønsker å dele.

AVHANDLINGEN

FORMÅLET MED STUDIEN

Som vist er thailandske *kathoey* et tema det ikke har blitt forsket så mye på. De få gangene akademikere har diskutert *kathoey* som kjønn, har drøftingene ofte søkt å utvikle vestlig kjønnsteori, eller tatt form av historiske analyser. Formålet med denne studien er å gi en antropologisk fortolkning av hvordan *kathoey* kategoriseres som kjønn, rotfestet i thailenderes kjønnsforståelser. Jeg ønsker dermed å bidra til økt akademisk innsikt om kjønnsforståelser i

¹⁵ Se for eksempel side 88-91.

Thailand. Denne avhandlingen faller også inn i rekken av studier som viser hvordan kjønn konstrueres ulikt i andre samfunn enn vårt eget, og gir således en implisitt utfordring av aspekt ved kjønn som oppfattes som naturaliserte i egen kultur.

TEORETISK INNFALLSVINKEL

Mitt ønske er å vise emiske kjønnsforståelser, og jeg har derfor valgt å fortolke og resonnerer over thailandske forhold, uten å gjennomgående vise til overordnede vestlige kjønnsteorier. Min teoretiske tilnærming til temaet kjønn bygger allikevel på samfunnsvitenskapelige forståelser av kjønn som sosialt og kulturelt konstruert. Innen retningen som argumenterer for at kjønn er performativt, eller noe som mennesker gjør, er meningene delte på hvorvidt ”transgender” omvelter dominerende kjønnssystem, altså fungerer subversivt (Garber 1992), eller bekrefter rådende kjønnsdikotomier (Kulick 1998). Gitt min problemstilling, ”bidrar kjønnskategorien *kathoey* til en utfordring eller bekreftelse av kjønnsdikotomien mann-kvinne i Thailand”, blir det etter endt analyse naturlig å komme tilbake til debatten om hvorvidt ”transgender” har en subversiv eller opprettholdende virkning på kjønnsdikotomier.

STUDIENS AVGRENSNING

Kjønnsforståelser i Thailand er et komplekst tema der ingen overordnet ideologi alene er bestemmende for hvordan kjønn kategoriseres. Ong og Peletz skriver:

“...gender relations in Southeast Asia and elsewhere cannot be considered fixed systems, if only because they are typically comprised of contradictory ideologies which are constantly undergoing change, and which are equally constantly creating new possibilities of subversion and resistance” (1995:4)

Når man arbeider med antropologisk fortolkning er det selvfølgelig viktig å ta i betraktning at samfunn er komplekse og i konstant endring. Kjønnsforståelser vil selvfølgelig variere noe mellom for eksempel ulike klasser, etniske grupper, aldersgrupper og geografiske regioner. Denne avhandling gjør ikke krav på å gi et fasitsvar på thailandske kjønnsforståelser, men er en fortolkning som har utspring i et bestemt feltarbeid, utført til en bestemt tid, på et bestemt sted, og av en bestemt person. Det er allikevel ingenting som tyder på at den kunnskapen jeg

har tilegnet meg representerer isolerte eller særegne oppfatninger, og min analyse vil dermed være en gyldig fortolkning som gir innsikt i thailandske kjønnsforståelser generelt.

Forut for feltarbeidet så jeg meg nødt til å ta bevisste valg for å avgrense studien. Jeg ønsket ikke å utføre feltarbeidet i et turistområde, da et sterkt innslag av utlendinger kunne bidra til å utydeliggjøre thailandske kjønnsnormer. I ettertid har det for eksempel blitt klart for meg at forhold mellom *kathoey* og utenlandske menn bygger på andre premisser enn relasjoner mellom *kathoey* og thailandske menn. Thailandere som snakker godt engelsk er ofte tilknyttet turistnæringen eller annet type arbeid med engelskspråklige, så jeg regnet også med å utføre feltarbeidet blant thailandsktalende.

Jeg valgte også å se bort i fra *kathoey* i prostitusjon, da problematikk knyttet til dette yrket kunne stå i fare for å overskygge min sentrale problemstilling. Jeg har heller ikke tatt for meg *kathoey* som arbeider som profesjonelle ”kabaretartister” eller deltar i nasjonale skjønnhetskonkurranser, fordi jeg ønsket å fokusere på ”vanlige” *kathoey*. Slike aktiviteter har definitivt en plass i *kathoey* sine liv, og øker også deres generelle anseelse. Flere av mine *kathoey*-informanter hadde deltatt i lokale skjønnhetskonkurranser eller underholdt i ”kabareter”, men å gjøre en karriere i disse yrkene kan sies å være forbeholdt spesielt suksessrike *kathoey*.

BEGREPSBRUK

I den engelskspråklige litteraturen har *kathoey* blitt beskrevet som blant annet ”transgendered males” (Brummelhuis 1999), ”transvestites” (Manderson 1995), ”transsexuals” (Jackson 1995), ”third sex” (Morris 1994), ”Male-to-Female transgenders” (Winter og Udomsak 2002) og ”feminine men (presumed to be homosexual)” (Sinnott 2004). Til tross for at disse begrepene refererer til kjønn eller kjønnsuttrykk som kan minne om *kathoey*, er alle uttrykkene kulturelt forankret utenfor Thailand, og de kan ikke sidestilles med *kathoey*-begrepet. I vestlig kultur sees for eksempel kjønnsuttrykk, kjønnsidentitet og seksuell legning som forholdsvis uavhengige variabler, og gjør at man kategoriserer kjønn og seksualitet på andre måter enn i Thailand. Etter thailandsk kjønnsforståelse er de nevnte aspektene ved

kjønn tettere sammenknyttet, noe som for eksempel gjør at kategorien ”heterofil transvestitt” ikke gir mening i Thailand.¹⁶

I denne avhandlingen benytter jeg det thailandske begrepet ”*kathoey*” som betegnelse på mine studiesubjekt. Selv om jeg unngår overgeneralisering, er ikke anvendelsen av dette begrepet helt uproblematisk. Weston (1993) hevder at fremmedspråklige termer forsterker forskjeller og konstruerer studiesubjektet som ”always and already Other...implicated in a renewed form of Orientalism.” (Weston 1993:348). Ifølge Weston vil man få like verdiladede konsekvenser ved bruk av fremmedspråklige termer, som når man anvender etnosentriske og overgeneraliserende begrep (Weston 1993).

Et annet problem er at begrepet ”*kathoey*” kan oppfattes som litt uhøflig og nedverdiggende av *kathoey* selv, da de helst ønsker å bli betraktet som kvinner. Betegnelsen kan til tider assosieres med biologisk tvetydige kjønn eller kjønnsavvikere (Jackson 2003). Til tross for at jeg ser ulemper ved å benytte termen, mener jeg allikevel at en betegnelse av mine studiesubjekt som ”*kathoey*” er den beste løsningen. I thailandsk dagligtale anvendes ”*kathoey*” om kvinneliggjorte biologiske menn, av både *kathoey* selv og thailandske menn og kvinner. Med unntak av Costa og Matzner sin bok fra 2007,¹⁷ har også begrepet vært enerådende i den vestlige litteraturen om denne typen kjønn i Thailand.

I denne avhandlingen har jeg valgt å benytte hunkjønnspronomen når jeg omtaler *kathoey*. *Kathoey* selv benytter kvinnelige høflighetsord og refererer til seg selv gjennom hunkjønnsvarianten av ”jeg” [*chan* eller *di-chan*]. I Thailandske pronomen differensieres det ikke mellom kjønn i tredjeperson, men på engelsk omtaler thailendere *kathoey* som ”she”. De menneskene i Thailand som identifiserer seg som *kathoey*, men som ikke kvinneliggjør sitt utseende,¹⁸ har jeg valgt å omtale med hankjønnspronomen. Denne ordbruken er i tråd med hvordan disse refererer til seg selv.

Jeg gjør oppmerksom på at til tross for at begrep som ”vestlig” og ”kategori” kan sies å være problematiske, så har jeg valgt å anvende de på en hverdagslig måte, uten å utdype denne ordbruken nærmere.

¹⁶ Dette forklares nærmere i kapittel 4.

¹⁷ Her benyttes ”*sao praphet song*”, som kan oversettes med ”den annen type kvinne”.

¹⁸ For eksempel kategorien ”*gay sao*”.

OPPGAVEN STRUKTUR OG KAPITTELINNDELING

I min bestrebelse etter å finne ut hvorvidt *kathoey* utfordrer eller opprettholder dikotomien mann-kvinne i Thailand, ønsker jeg først å undersøke thailandske kjønnsroller, eller forventede måter å leve som mann og kvinne på. Ifølge Morris (2000) innebærer et liv som *kathoey* å "...inhabit an ideal form of femininity" (Morris 2000:131). Formålet med de to neste kapitlene, kapittel 2 og 3, er å vise hvordan *kathoey* orienterer seg etter verdsatte thailandske kjønnsroller. Spørsmål jeg stiller her er for eksempel: Kan *kathoey* ønske å tre inn i verdsatte mannsroller? Finnes det i verdsatte kvinnelige kjønnsroller som er åpne for *kathoey*? Hva slags strategier benytter *kathoey* for å få anerkjennelse som menneske, og bekreftelse på sin kjønnsidentitet?

De to neste kapitlene, kapittel 4 og 5, tar i hovedsak for seg thailandske måter å kategorisere kjønn på. Man kan si at jeg går fra å undersøke sosial organisering av kjønn i kapittel 2 og 3, til å se nærmere på meningsstrukturer i kapittel 4 og 5. Før jeg kan svare på min hovedproblemstilling, ønsker jeg i de to siste kapitlene å finne ut hvordan *kathoey* oppfattes som kjønn. Viktige spørsmål som jeg kommer tilbake til her er: Hvordan blir et menneske kategorisert som mann eller kvinne i Thailand? Hva betyr "det tredje kjønn"? Hvilket kjønn blir *kathoey* kategorisert som?

Kapittelinnndelingen og tematisk rekkefølge i oppgaven blir grovt sett som følger:

Kapittel 2: Kjønn og Buddhisme.

I kapittel 2 gjør jeg rede for sentrale tanker i buddhistisk filosofi. Jeg undersøker både hvilke religiøse posisjoner, eller kjønnsroller, som finnes i Thailand, og hvilke kjønnsroller som ifølge buddhismen regnes som mannlige og kvinnelige idealer. Jeg avslutter med å se nærmere på hvilke muligheter og begrensninger *kathoey* har til å leve opp til de diskuterte kjønnsrollene, samt hvilke roller *kathoey* selv ønsker å tre inn i.

Kapittel 3: "Being Beautiful".

I kapittel 3 tar jeg for meg kjønnsnormer som er av en mer sekulær art enn normene og kjønnsrollene som jeg skal diskutere i kapittel 2. Jeg gjør først rede for generelle kjønnsnormer og arbeidsdeling. Deretter forsøker jeg å belyse hvordan *kathoey* orienterer seg

etter disse normene, og om de har muligheter til å leve i tråd med verdsette sekulære kjønnsroller. Verdier knyttet til feminin estetikk vil stå sentralt i dette kapitlet.

Kapittel 4: Kategorisering av kjønn i Thailand.

Før jeg kan svare på min hovedproblemstilling må jeg gjøre rede for hvordan *kathoey* forstås som kjønn. I kapittel 4 tar jeg for meg hvordan kjønn kategoriseres i Thailand. Ved hjelp av å analysere ulike underkategorier av *gay*, forsøker jeg å si noe om hvilke faktorer som er med på å bestemme en persons kjønn i Thailand, og hvilke av disse som er mer betydningsfulle enn andre når kjønn kategoriseres. Til slutt forsøker jeg å plassere *kathoey* inn i dette systemet.

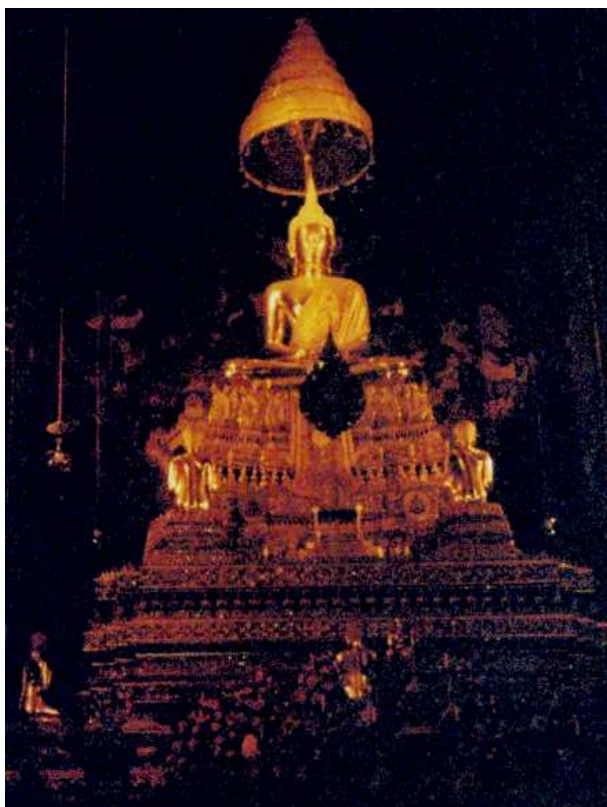
Kapittel 5: Det var en gang et tredje kjønn?

I kapittel 5 tar jeg for meg hva som skiller *kathoey* fra kvinner, og ser på implikasjoner av *kathoey* sin mannlige biologi. Jeg undersøker om *kathoey* har særegne trekk som ikke forbindes verken menn eller kvinner, og går nærmere inn på hva som menes med begrepet ”det tredje kjønn”.

Avslutning:

I avhandlingens siste del gir jeg en konklusjon på min hovedproblemstilling. I tillegg viser jeg hvordan denne studien kan være relevant for bredere diskusjoner innen antropologien. Jeg avslutter med å gi forslag til videre relevant forskning.

KAPITTEL 2: KJØNN OG BUDDHISME



Det er ettermiddag i Bangkok. Solen er på vei ned og pensler den disige eksoslufta i sterke rosafarger. "Sathanii dtå bpai: Siam Sakver. Next station: Siam Square". Jeg etteraper stemmen fra høytaleranlegget inni hodet mitt. Jeg kan alle annonseringene på rams nå, etter å ha kjørt "skytrain" nesten hver dag i en måned. Toget bremsar ned, stopper og åpner dørene i en av Bangkoks mest travle shoppingområder. Den nedkjølte lufta og stillheten her inne blander seg med varmen og støyen utenfor. Velkledd bangkokianere strømmer inn og plassene fylles fort opp. Et venninnepar setter seg på setene rett til høyre for inngangsdøra, til tross for at et lite skilt i neshøyde informerer: For monks only. Idet et pipesignal markerer at vi er i ferd med å kjøre, løper ei ung kvinne nedover perrongen i sine klakkende hæler. Hun rekker akkurat å komme innenfor før passasjen lukkes. Det er så fullt av mennesker her nå at hun ikke har annet valg enn å bli stående rett på innsiden av de gjennomsiktige dørene. Toget ruller videre. Stillheten og den kjølige lufta kommer tilbake i vogna. Vi svinger sørover, bort fra handlegatene. På hjørnet av lyskrysset mellom Ploenchit og Ratchadamri Road kan jeg se at det skinner i gull der nede mot bakken. Miniaturtempelet Erawan er omkranset av knelende buddhister som ofrer blomsterkranser og røkelse. Den unge kvinnen ved døren har også øynene rettet mot Erawan. Hun samler håndflatene foran haka og beveger hodet nedover, til pannen nesten når fingertuppene. Gjennom en wai viser hun sin respekt til guddommen under oss idet vi suser forbi. "Sathanii dtå bpai: Ratchadamri. Next station: Ratchadamri".

INTRODUKSJON

Det religiøse livet i Thailand er ikke noe som alene er forbeholdt munkefelleskapet, *sangha*. Vanlige menneskers hverdag preges i stor grad av buddhisme gjennom rituell liv og den verdensanskuelsen som Buddhas lære, *dharma* eller *dhamma*, staker ut. Jeg har valgt å begynne min analyse med utgangspunkt i buddhistiske tanker, da religionen danner bakteppet for thailenderes forestillinger om kjønn (Van Esterik 2000). I dette kapittelet gjør jeg først kort rede for hva slags type buddhisme som utøves i Thailand, før jeg kommer inn på sentrale tanker i buddhistisk filosofi. I lys av religiøse forestillinger forsøker jeg å si noe om hvordan *kathoey* og *gay* bedømmes moralsk. Jeg ser deretter nærmere på hvilke buddhistiske posisjoner, eller kjønnsroller, som finnes i Thailand, og hvilke kjønnsroller som ifølge buddhismen regnes som mannlige og kvinnelige idealer. Til slutt diskuterer jeg hvilke muligheter og begrensninger *kathoey* har til å leve opp til de diskuterte kjønnsrollene. Jeg undersøker også hvilke roller *kathoey* selv ønsker å tre inn i.

SYNKRETISME

Thailand er et buddhistisk land, og så mange som 95 % av befolkningen regner seg som theravada-buddhister (Totman 2003). Denne formen for buddhisme er, foruten i Thailand, utbredt i Sri Lanka, Myanmar, Kambodsja, Laos og Chittagong i Bangladesh. Tradisjonen regnes som den mest opprinnelige form for buddhisme, og kalles også "de eldres tradisjon" (Rahula 1991). Lærde fra India spredte buddhismen til Thailand omkring det tredje århundre før vår tidsregning (Totman 2003). Hinduistisk kultur og folkløse utgjør tydelige elementer i religiøst liv i Thailand. Erawan-helligdommen, som jeg nevnte innledningsvis, består faktisk av en statue av den hinduistiske guden Brahman, og er et godt eksempel på denne synkretiseringen. På internettsiden "www.thailandguidebook.com"¹⁹ kan man lese følgende om guden Brahman: "He is full of kindness, mercy, sympathy, and impartiality. These four precepts comprise the "Conscientious Behaviour" corresponding to Buddhist teaching which instructs Buddhist of the four Dharma".

¹⁹ <http://www.thailandguidebook.com/erawanshrine.html> Nedlastet 8.2.2007.

Religionen som praktiseres i Thailand har også sterke innslag av animisme. Ånder er allestedsnærværende, og kan være til både hjelp og fare. Små åndehus finnes over hele Thailand, plassert i hotellresepsjoner, restauranter, bakgårder og langs veiene. Som oftest har husene form som et tempel, og er plassert oppå en pøle på omtrent en og en halv meter. Åndehusene fungerer både som hjem for landområdets ånder, og som et alter hvor man kan be og ofre. Tradisjonen tilsier at så snart et byggeprosjekt avsluttes bør det lages et permanent åndehus på en nøye utvalgt plass på tomta (tour-bangkok-legacies.com/erawan-shrine.html).²⁰ Erawan-helligdommen er et spesielt berømt åndehus, og ble opprinnelig konstruert i forbindelse med byggingen av et hotell i nærheten. Arbeidet var preget av mange problemer og stadige utsettelse. Byggmesteren ble anbefalt å snarest mulig reise et åndehus med en statue av Brahman. Helligdommen ble innviet på et nøye gjennomtenkt tidspunkt, og i ettertiden gikk bygningsarbeidet smertefritt (ibid.). Å vise denne helligdommen respekt sees som en vanlig buddhistisk skikk, til tross for at Erawan-helligdommen ble bygget til ånders tilfredsstillelse og består av en hinduistisk gudeskikkelse

BUDDHISME

HVEM VAR BUDDHA?

Den historiske Buddha, Siddharta Gautama, var en indisk prins som levde for ca. 2500 år siden. Han hadde gode materielle kår i barndommen, og levde et skjermet og bekymringsfritt liv, uvitende om all lidelse. Sent i tjuetårene oppdaget Gautama at det fantes sykdom, død og elendighet i verden. Han valgte da å forlate palasset og familien for å søke svar på åndelige spørsmål. De første årene av sin søken utøvde Gautama en streng askese, men heller ikke denne metoden ga ham noen tilfredsstillende innsikt om livet og verden. "Oppvåkningen", eller det avgjørende gjennombruddet, opplevde Siddharta under meditasjon. Etter dette vandret han rundt og spredte sin viten i de gjenværende årene av sitt liv. Han etablerte også munkefellesskapet, *sangha*, og regnes som buddhismens grunnlegger (Saddathissa 1987, Rahula 1991).

²⁰ <http://tour-bangkok-legacies.com/erawan-shrine.html> Nedlastet 8.2.2007

Buddha betyr "en som har våknet". Siddharta Gautama gjorde ikke krav på å være en gud, men et menneske som var blitt opplyst ved egen anstrengelse. *Buddha* betegner ethvert menneske som har forstått virkelighetens sanne natur, og dermed er frigjort fra verdslige bestrebelse (Saddathissa 1987, Rahula 1991).

BUDDHAS LÆRE

Prinsippene som ligger til grunn for at en person kan oppnå innsikt om sannheten kalles *dharma* eller "de fire edle sannhetene". Jeg vil nå gjøre rede for de mest sentrale læresetningene i denne filosofien, med utgangspunkt i "Buddhas lære" av Rahula (1991).

Den første edle sannhet: *Dukkha*

Den første edle sannhet kalles *dukkha*, og blir ofte feilaktig oversatt med "lidelse". En lærd buddhist vil nok kunne si seg enig i at alt er *dukkha*, men det velkjente utsagnet om at alt er lidelse er ikke tilstrekkelig for å beskrive hva *dukkha* består i. Alt som er uvarig er *dukkha*. Dette rommer selvfølgelig det vi vanligvis forbinder med begrepet lidelse, men også alle resultater av forandringer, og alle betingede tilstander er aspekter ved *dukkha*. *Dukkha* består av de fem involveringsgruppene:

a) Form-/materiegruppen. Denne gruppen omfatter all materie. Ytre og indre sanser er de sentrale bestanddelene av denne gruppen, fordi vi erfarer verden gjennom våre sanser. Ifølge Buddhas lære har vi seks sanser: Synssans, hørselssans, luktesans, smakssans, berøringssans og tankesans. Sinnet betraktes altså som en egen sans. Sinnet sanser tankeobjektene verden.

b) Primærfølelsene. Denne gruppen består av alle følelsesinntrykk. De seks sansene kan gi oss seks typer følelsesinntrykk.

c) Persepsjons-/identifikasjonsgruppen. Denne gruppen gjenkjenner, sammenligner og kategoriserer. Disse handlingene oppstår når en sans møter et sanseobjekt. Det finnes seks ulike nivåer av persepsjon, avhengig av hvilken sans som benyttes.

d) Handlingsimpulser. Denne gruppen består av 52 ulike mentale handlinger eller intensjoner. Eksempler på disse kan være: Motvilje, konsentrasjon, visdom. Tankehandlingene, eller

intensjonene, *er* karma. Karma betyr *villet* handling. Ifølge Rahula (1991) er det feilaktig å bruke begrepet ”karma” om resultater av handling eller handling i seg selv.²¹ Handlingsimpulsene gir også et godt eksempel på at *dukkha* innebærer mye mer enn det vi vanligvis forbinder med ordet *lidelse*.

e) Bevissthetsgruppen. Denne gruppen består av responser som oppstår i sansers møte med ytre objekt. Bevissthet er et eksempel på en slik respons.

De fem involveringsgruppene henger nøye sammen, og de fleste er også avhengig av hverandre. Det er eksempelvis umulig å registrere noe bevisst uten å ha et følelsesinntrykk. En person er ikke annet enn ulike kombinasjoner av de fem gruppene, kombinasjoner som er i konstant endring.

Menneskets oppgave i forhold til ”den første edle sannhet” er å forstå *dukkha*. Dersom man forstår *dukkha*, vil man blant annet innse at forestillinger om enheter som ”personer” er illusorisk.

Den andre edle sannhet: *Samudaya*

Den andre edle sannhet er læren om hvordan *dukkha* oppstår. Begjæret i alle slags former er en altoverskyggende faktor til at *dukkha* oppstår, men begjæret må ikke sees som en første beveggrunn. I buddhistisk filosofi er alt avhengig av andre betingelser, i en sirkel som kalles *betinget tilblivelsesprosess*. Begjæret er for eksempel avhengig av primærfølelsene, som igjen er betinget av andre aspekter ved *dukkha*.

Begjæret viderefører eksistens. Vilje, karma, begjær og intensjon står for en og samme ting, nemlig viljen til å leve eller eksistere. Uavhengig av om begjæret er godt eller dårlig, så har det samme virkning, nemlig styrke til å holde fram. *Dukkha* oppstår altså av en handlingsimpuls i *dukkha* selv, og ikke av noen utenomliggende faktorer.

Menneskets oppgave i forhold til *samudaya* er å forsøke å avvise begjæret.

²¹ Mange av mine informanter oppfattet allikevel sin livssituasjon som et resultat av tidligere livs handlinger. Deres lodd i livet var deres ”karma”.

Den tredje edle sannhet: *Nirodha*

Den tredje edle sannhet omhandler hvordan *dukkha* tar slutt. *Dukkha* opphører når begjæret slukkes. Karmateorien sier at virkningene av en handling kan fortsette å manifestere seg i en annen form etter døden, ved at vi blir født på ny. Kretsløpet fortsetter så lenge vi har viljen til å eksistere. På samme måte som *dukkha* oppstår som en følge av noe i *dukkha* selv, tar også begjæret slutt gjennom en handlingsimpuls i *dukkha* selv. Visdom er handlingsimpulsen som slukker begjæret.

Menneskets oppgave i forhold til *nirodha* er å nå frem til den absolutte sannhet, *nirvana*, ved hjelp av visdom. Vi har ikke ord eller kategorier for å beskrive hva *nirvana* er. *Nirvana* er verken sted, tid, rom eller tilstand. Man kommer ut av gjenfødelsessirkelen når begjæret slukkes, og man har blitt en *buddha*.

Den fjerde edle sannhet: *Magga*

Den fjerde edle sannhet er veien som fører frem til *nirvana*. Veien kalles også ”middelveien” eller ”den åttedelte vei”. ”Middelveien” består av åtte trinn som henger nøye sammen, og bør utvikles mer eller mindre parallelt. De åtte trinnene er: Rett syn (forstå de fire edle sannheter), rett intensjon (kjærlighet og ikke-vold), rett tale (ikke lyve el. prate i utide), rett handling (hjelp frem handling som er fredsommelig), rett levevei (ikke tjene til livets opphold på måter som skader andre), rett bestrebelse (unngå usunne tanker og tenke sunne tanker), rett oppmerksomhet (oppmerksom på kropp, følelser, tanker og sanseobjekt), rett konsentrasjon (fører frem til dyp-meditative-tilstander).

Menneskets oppgave i forhold til ”den fjerde edle sannhet” er å følge ”veien”, og praktisere selvutvikling. Dersom man følger ”middelveien” kan man gjennom egen bestrebelse oppnå frelse i dette livet.

VERDENSBILDE OG MENNESKESYN

Ifølge *dharma* finnes det ingen høyere makt enn mennesket. Verden har derfor ikke oppstått som et resultat av en guddommelig skaperkraft, og ingen gud vil komme til å dømme menneskene til himmel eller helvete. Buddhismen har ingen begrep for syndige handlinger, i hvert fall ikke av samme betydning som flere av de andre verdensreligionene opererer med. Karmateorien er en naturlov om årsak og virkning. Alle individer har selv ansvar for sine

handlinger, og avhengig av sammensatte årsaker vil vi bli gjenfødt i en mer eller mindre fordelaktig situasjon. Ulike eksistensplan kan selvfølgelig være alt fra det som kristne forbinder med helvete, til mer himmelaktige forhold. Sinnet vil uansett søke å bli gjenfødt. Mennesket er i en heldig posisjon fordi det har mulighet til å reflektere over virkeligheten, og nå fram til visdom som kan lede ut av reinkarnasjonen. Vi kan gjøre oss fri fra alt som binder ved hjelp av egen forstand. Roten til alt vondt er uvitenhet, og buddhismen vektlegger kunnskap og forståelse heller enn tro. Mennesker oppfordres til å respektere hverandre, lytte til andres meninger, og vise gjensidig velvilje (Rahula 1991).

Anatta er læren om ikke-sjel eller ikke-selv. Som nevnt under den første edle sannhetene, så er en person bare et praktisk navn på ulike kombinasjoner av de fem involveringsgruppene. Når de fem gruppene jobber sammen, får vi forestillingen om "selvet". Ifølge buddhismen er denne forestillingen en illusjon. Det eksisterer ingen aktør bak en handling, bare handlingen i seg selv (Rahula 1991).

MORALSK BEDØMMING AV KATHOEY IFØLGE BUDDHISTISK LÆRE

I vestlige media fremstilles ofte Thailand som et samfunn med høy grad av toleranse overfor *gay* og *kathoey*. I "backpackernes bibel", Lonely Planet, kan man lese: "Thai culture is very tolerant of homosexuality, both male and female...[T]here is no 'gay movement' in Thailand as such since there's no anti-gay establishment to move against" (Cummings 1997 ifølge Matzner nedlastet 11.9.2005).²² I Bangkok finnes det et vell av puber og møtesteder for homofile, og turistnæringen har satt denne subkulturen på agendaen gjennom publikasjoner av reisehåndbøker som spesifikt henvender seg til homofile reisende. Thaienderes toleranse ovenfor homofile og *kathoey* sees ofte som et resultat av buddhistiske holdninger (Jackson 1999, Totman 2003, Winter 2002a).

Fra et buddhistisk perspektiv vil både homoseksuelle og heteroseksuelle relasjoner være et uttrykk for jordiske tilknytninger. Den ene typen seksualitet er ikke mer høyverdig enn den andre. Tac, en 28 år gammel kvinne fra Bangkok, forteller meg at hun aldri har hørt uttalelser om at seksuelle relasjoner mellom menn er syndige.

²² <http://home.att.net/~leela2/paradisnot.htm>

På samme måte som menneskene forestiller seg at vi utgjør bestemte personer, vil buddhistisk filosofi også forklare kjønn og seksualitet som illusjoner:

“At the higher level of consciousness, there is no male, no female. In the logic of Theravada Buddhism, we hold false beliefs that there are male and female humans with separate identities and selves. The concept of the person is the conventional truth of the unenlightened (Collins 1982:179). “(sitert i Lindberg Falk 93:2002)

Karma-teorien er en naturlov som ikke har noe med belønning og straff og gjøre, men alt vi tenker og gjør har årsaker og virkninger (Rahula 1991). Bunmi (ifølge Totman 2003) har skrevet en artikkel hvor han hevder at en fødsel som *kathoey* er et resultat av tidligere livs handlinger, assosiert med uverdige seksuell atferd, for eksempel seksuelt misbruk. En person kan ikke klandres i dette livet for hvordan han eller hun har oppført seg i et tidligere liv. Den tilværelsen man blir født inn i er en uunngåelig skjebne. Bunmi hevder også at alle mennesker før eller senere vil bryte et seksuelt tabu, og dermed bli gjenfødt som *kathoey* (ibid.).

Kathoey er fri til å utøve sin religion på lik linje med thailandske kvinner og menn. Mine *kathoey*-venner besøkte det lokale tempelet på helligdager. Der deltok de i buddhistiske ritual sammen med sine familier og ofret mat til munkene. Mine informanter sto også for et underholdningsinnslag på en fest som markerte en ung manns inntreden i munkeordenen.

Når thailandske kvinner og menn inngår ekteskap, gjennomgår de først et religiøst ritual før giftermålet registreres hos en offentlig embetsmann. Legalt sett kan ikke *kathoey* gifte seg med sine partnere, men buddhistmunker vil utføre bryllupsritualet og velsigner kjærlighetsforhold mellom menn og *kathoey* (Sam Winter 2002a).

Buddhismen kan nok gi en del av forklaringen på hvorfor åpen trakassering mot seksuelle minoriteter, eller ”annerledeskjønn”, er nær sagt fraværende i Thailand. Buddhistisk filosofi vektlegger respekt og toleranse for alle levende vesen, og min opplevelse av livet i Thailand stemmer overens med forestillinger om landet som et ikke-homofobt samfunn. Jeg kunne ikke se at andre mennesker oppførte seg ovenfor *kathoey* på måter som avvok fra vanlig høflig oppførsel. I Thailand kan man imidlertid identifisere andre former for diskriminering enn det vi er vant til i ”den vestlige verden”. Til tross for at Buddhas lære i teorien sier at kjønn er en

illusjon, så orienterer folk seg i hverdagen gjennom kjønnede kropper. Selv blant lærde buddhister er kjønn av absolutt viktighet.

KJØNNENES RELIGIØSE OG IDEELLE ROLLER

MANNENS RELIGIØSE OG IDEELLE ROLLE SOM MUNK

Overalt i Thailand kan man se munkene med sine gyldengule kapper og barberte hoder. *Sangha*, eller munkefellesskapet, utgjør sammen med Buddha og Buddhas lære ”de tre juveler”, eller hjørnesteinene, i buddhismen. Munkene er høyt respekterte, og det regnes som beundringsverdig å vie sitt liv til religiøse studier. Gjennom bønn og meditasjon arbeider munkene aktivt for å bli kjent med sitt eget sinn slik at de kan utøve kontroll over tanke- og følelsesliv, og dermed dyrke frem positive egenskaper.

Munker skal være gode forbilder for lekfolk, og samværet mellom de to gruppene er strengt normstyrt (Lindberg Falk 2002). Når en verdslig skal samtale med en munk, må man markere rangsmessig avstand ved å først hilse gjennom en særskilt høflig form for *wai*, og deretter benytte spesielle typer av personlige pronomen. I et rom skal ingen rage høyere enn en munk, og kvinner, inkludert *kathoey*, har ikke lov til å berøre en mann som er en del av *sangha*. Lekfolk og munker er gjensidig avhengig av hverandre. De verdslige holder liv i *sangha* gjennom donasjoner, mens munkene kan tilkalles for å utføre religiøse ritualer i forbindelse med ekteskap, begravelser eller andre religiøse markeringer (ibid.).

Dersom en ung mann ønsker å bli en del av *sangha*, må han gjennom et ordineringsrituale. Ritualet er et overgangsritual, eller *rite de passage*,²³ som markerer statusendring fra en verdslig til en religiøs posisjon. Den unge munkenovisen, *bikkhu*, må gi avkall på sitt jordiske liv, noe som omfatter personlige eiendeler, seksualitet og verdslige bånd, som for eksempel familieforpliktelser. Lindberg Falk mener at menn blir sosialt modne og realiserer sin maskuline identitet gjennom en slik overgang: ”...Thai men become true males through sexual abstinence and prove that they can have control over their sexuality. The monk is depicted as an ideal male who has strength and qualities to overcome temptations” (2002:95).

²³ Jf. Van Gennep sitt begrep fra 1909 (Van Gennep 1960).

I Thailand er det sosialt akseptert at man vender tilbake til det verdslige liv etter en tid i *sangha*. Det forventes at unge menn ordineres som *bikkhu*, men de færreste velger å dedikere hele sitt liv til åndelige studier. En viktig side ved munkerollen er at den gir religiøs meritt til andre. En munk kan altså bidra til å gi andre mennesker en god gjenfødelse.

I thailandsk buddhistisk kultur anses barna for å stå i gjeld til sine foreldre (Mulder 2001). Det eksisterer et hierarki av respekt og forpliktelser gjennom relasjoner av eldre og yngre, *pii-norng*. Dersom en sønn velger å leve som munk, om enn for en kort periode, vil han gjennom dette valget oppfylle en sentral forpliktelse overfor foreldrene, spesielt overfor moren som ikke selv kan la seg ordinere. Kirsch (1985) mener at mange menn lar seg ordinere av kjærlighet til sine mødre: "Thus, many real-world young men who might otherwise be reluctant are ordained precisely because of their love for their mothers and their desire to provide them with the enormous religious reward they can only receive in this way..." (1985:308). Rundt om i Thailand kan man blant annet se røykende munker, noe som kan sies å være et eksempel på at en del unge menn ikke er villige til å følge munkenes levereregler til punkt og prikke, men er munkenoviser av mer pragmatiske årsaker.

Munkerollen er høyt respektert i Thailand, og ifølge buddhistisk tankegang er et liv som munk det høyeste mannlige ideal.

KVINNENS RELIGIØSE ROLLE SOM *MEA CHI* OG KVINNENS IDEALROLLE SOM MOR OG FORSØRGER

Den beste måten å oppnå religiøs meritt på, samt nå det høyeste buddhistiske målet, er å leve et liv i sølibat som munk. I buddhismens opprinnelse var denne rollen åpen for begge kjønn, men i dag kan ikke thailandske kvinner ordineres som *bhikkuni*, kvinnelige munker. (Lindberg Falk 2002). Det finnes allikevel omtrent 20 000 thailandske kvinner som lever i templer eller nonnekloster, og forplikter seg til et religiøst liv (ibid.). I engelskspråklige tekster betegnes disse som oftest som *nuns*, altså nonner, men mer presist kan man benytte det thailandske begrepet *mea chi*, som kombinerer *mea*, her kvinnelig, og *chi*, asket i hvite klær (Keyes 1984).

Nonnene lever etter bestemte regler som vektlegger buddhistiske verdier, innbefattet fravær av verdslige nytelser og forpliktelser. De signaliserer sitt religiøse engasjement til omverdenen gjennom å barbere seg på hodet og ikle hvite drakter. En sentral forskjell mellom *bikkhu* og *mea chi* er at sistnevnte ikke konstituerer et merittfelt for andre, fordi de ikke er ordinert som munk. Nonnene har dermed ikke legitim status som religiøse personer. Gjennom overgangsritualet atskilles mannlige munkenoviser fra lekfolk, i motsetning til nonnene som forblir i en verdslig posisjon (Keyes 1984, Van Esterik 2000, Lindberg Falk 2002). Van Esterik (2000) påpeker at thailandske kvinner allikevel snakker om ofring av almisser til nonnene som om det skulle ha gitt religiøs meritt til dem selv.

Lindberg Falk (2002) mener at kvinnene som forlater det sekulære liv til fordel for nonnetilværelsen, går imot foreskrevne kjønnsnormer. En mann kan velge om han enten vil ta steget inn i en religiøs verden gjennom medlemskap i *sangha*, eller fortsette å være en av lekfolket. Kvinner som trer inn i en religiøs rolle, utfordrer en kjønnsdikotomi hvor kun menn har tilgang til både den religiøse og sekulære sfære. Lindberg Falk hevder at rollen som *mea chi* ikke holdes opp som et kvinnelig ideal: “For Thai women, female identity is not realized by celibacy. In contrast, women achieve maturity and female identity through marriage and motherhood, which are firmly tied to the secular realm.” (2002:95).

På åttitallet debatterte Keyes og Kirsch om hvorvidt kvinnen kan sies å stå i et ufordelaktig forhold til buddhismen, sammenlignet med menn og deres tilgang til den høyt anerkjente posisjonen som munk. En vanlig oppfatning er at en kvinne er sterkt tilknyttet det jordiske gjennom fruktbarhet, samt ansvar for barn og økonomi. Tilknytning hindrer veien mot opplysning (Rahula 1991). Keyes (1984) mente at både menn og kvinner må kjempe hardt for å frigjøre seg fra verdslige anliggende. Kjønnene kan sies å ha ulike strategier for å nå dette målet, i kraft av deres forskjellige posisjoner som mann og kvinne. Han argumenterte for at buddhistiske tekster ikke sier noe om at kvinnen er i en ufordelaktig posisjon i forhold til menn (Keyes 1984). Kirsch (1985) sto derimot fast på at både buddhistiske fremstillingsmåter av kvinner, og deres faktiske situasjon i Thailand, underbygger påstanden om at kvinnen er knyttet til det verdslige i større grad enn menn. Han mener også at arbeidsdelingen mellom kjønnene er slik at menn spesialisere seg innenfor religiøs og politisk sektor, mens kvinnene er dominerende i økonomiske virksomheter (Kirsch 1985).

Keyes (1984) og Kirsch (1985) er begge enige i at det sentrale kvinneidealet i Thailand er morsrollen, men splittes i synet på denne rollens religiøse verdi. Uansett hva man måtte mene om kjønnes relative religiøse status, og hvorvidt man fortolker morsrollen som en religiøs eller sekulær rolle, så er det bred enighet om at ”moren/forsørgeren” er det sentrale kvinneidealet i Thailand (Keyes 1984, Kirsch 1985, Van Esterik 2000, Lindberg Falk 2002). Det er først og fremst gjennom å utfylle sine forpliktelser innenfor denne rollen at en kvinne kan øke sin moralske anseelse. De får respekt gjennom å fostre opp barn, og kan forbedre sitt karma gjennom sønnes tilslutning til *sangha*. Under feltarbeidet ble jeg til stadighet spurt om jeg var gift, og hvorvidt jeg hadde barn. På thailandsk språk har disse spørsmålene en ordlyd som forteller man før eller senere bør gifte seg og få barn. Eksempelvis kan spørsmålet ”*dteng-gnan lair-o rø yang?*”, oversettes med ”har du giftet deg ennå, eller fortsatt ikke?”.

Kirsch (1985) foreslår at kvinnes forsørgerrolle er foreskrevet, i motsetning til menns munkerolle som er frivillig eller ervervet. Det dominerende bildet av den thailandske kvinnen som mor og forsørger, har vært utgangspunkt for fortolkninger av et vidt spekter av kvinneroller i Thailand. Keyes (1984) henviser for eksempel til en studie basert på intervjuer av prostituerte i Bangkok, og hevder at intervjusubjektene trekker på rollen som forsørger for å gjøre sine liv meningsfulle: ”But perhaps the most remarkable thing about sample girls was their conception of themselves as family bread-winner” (Phongpaichit 1980:61, sitert i Keyes 1984:237). Det er altså mange ulike roller som kan fortolkes som et uttrykk for det buddhistiske kvinneidealet.

KATHOEY OG DE RELIGIØSE KJØNNSROLLENE

Ovenfor har jeg vist hvilke roller som regnes som idealet til både menn og kvinner. Mannens religiøse rolle som munk samsvarer med idealrollen, i motsetning til kvinnens religiøse rolle, *mea chi*, som bryter med kvinneidealet, altså rollen som mor og forsørger. Diskusjonen har tatt utgangspunkt i buddhistisk filosofi og praksis, som kan sies å være bærebjelken i thailandske forestillinger om kjønn (Van Esterik 2000). Videre i dette kapitlet ønsker jeg å analysere *kathoe* sine muligheter og begrensninger til å tre inn i de diskuterte kjønnsrollene, samt hvilke av disse rollene som *kathoe* selv ønsker å assosieres med.

KATHOEY OG ROLLEN SOM BIKKHU

Som vist ovenfor er det mannlige idealet å vie en del av sitt liv til buddhistiske studier gjennom å tilknyttes munkefellesskapet, *sangha*. Ettersom *kathoey* er født som menn, og har legal status som menn, kan *bikkhu*-rollen være åpen for *kathoey* i større grad enn for biologisk-fødte kvinner, som kategorisk utestenges fra munkefellesskapet. Imidlertid er det ikke tilstrekkelig å ha legal status som mann for å kunne la seg ordinere som munkenovise. Lindberg Falk mener at rekruttene i tillegg må ha en mannlig identitet:

“When a person asks for Buddhist ordination in the Thai *sangha*, sex and gender identity are of crucial importance. Not all men fulfil the conditions necessary for becoming a monk. The candidate must be male and have a masculine identity. The *kathoey* (transgender males) are not admitted into the *sangha* with reference to their gender identity, neither are women with reference to their sex” (2002:94)

Tac, en 28 år gammel kvinne, forteller meg derimot at en biologisk mann med kvinnelig kjønnsidentitet kan la seg ordinere, men bare dersom holder sin kjønnsidentitet skjult:

” *In Buddhism we believe that if a boy has been a monk, his parents will go to heaven when they die. Even though the son is a ladyboy, he might still want to become a monk for his parents’ sake. But if the temple knows that he is a ladyboy, they will not allowing him to become a monk The ladyboy might cut his hair before he goes to the temple and say: ”Okay, I would like to be a monk”. If he’s not expressing himself so much, it might be difficult to know that he is actually a ladyboy.*

Lindberg Falk (2002) gir eksempel på at det finnes *kathoey* som har latt seg ordinere. I en samtale med en *mae chi* spør Lindberg Falk om hun kjenner til ordinering av *kathoey*:

”She said there were two *kathoey*s from her home village who had gone to Chiang Mai and received monks’ ordination at a temple there. She explained that they could not reveal their *kathoey* identity, because in that case the *sangha* would not have accepted them” (2002:99).

Den siste uken av mitt opphold i Thailand var det en *kathoey* i min omgangskrets som stolt var i gang med å dele ut innbydelser til sin ordineringsfest. Dessverre fikk jeg ikke muligheten til å delta på markeringen, da hjemreisen var et faktum. Hovedpersonen selv var av det slaget *kathoey* som ikke kvinneliggjør sitt utseende eller lar håret gro, og som til vanlig går kledd i mannsklær. I kapittel 4 vil jeg gjøre nærmere rede for denne typen kjønn, som jeg har valgt å kalle kvinnehomse, av det emiske uttrykket *gay sao*.

Jeg antar at de *kathoey* som Lindberg Falk refererer til også er av *gay sao*-typen, som betyr at de ikke har gjort store operative inngrep eller vært igjennom omfattende hormonbehandlinger. For å få innpass i munkefellesskapet må man overbevise som mann, noe som vil være veldig vrient dersom en over lengre tid har kvinneliggjort sitt utseende. Biologiske menn med en kvinnelig kjønnsidentitet, som ikke dresser seg opp som damer eller har langt hår, altså *gay sao*, vil lettere leve opp til de kjønnsmessige kravene som stilles til novisene.

Jeg vil hevde at dersom man skal få tilgang til *sangha*, må man ha et mandig kjønnsuttrykk. Kjønnsidentiteten kan holdes skjult, og så lenge man fremstår som maskulin, vil man få innpass i munkestanden. Det avgjørende er altså kjønnsuttrykket, og ikke kjønnsidentiteten som er den komponenten Lindberg Falk vektlegger. Imidlertid er det ikke nok å ha et maskulint kjønnsuttrykk. En munkenovise må også være en biologisk mann. Biologiske kvinner som har en mandig kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk, kalt *tom* fra *tomboy*, kan ikke ordineres til munker.

Det finnes altså tilfeller hvor *kathoey* har tredd inn i munkefellesskapet. En *kathoey*-munkenovise må skjule sin kjønnsidentitet og fremstå som mandig, noe som er spesielt vanskelig for *kathoey* som har kvinneliggjort sitt utseende over lengre tid. Flere *kathoey* fortalte at dersom man er den eneste sønnen i familien, vil forpliktelsen til å gå i munkelære oppfattes som spesielt påtrykkende. Det kan virke sannsynlig at noen *kathoey* velger munkerollen for å hedre sine foreldre.

De aller fleste av mine *kathoey*-venner hadde ingen ønsker om å tre inn i en rolle som munkenovise. Et slikt valg kan være et uttrykk for deres selvidentifikasjon som kvinne, og et ønske om å ta avstand fra roller som knytter dem til sitt biologiske kjønn. Gjennom sitt biologiske kjønn har *kathoey* en viss tilgang til munkerollen. Denne rollen er en av de mest

respekterte posisjonene i thailandsk samfunn.²⁴ *Kathoey* ønsker allikevel ikke å bli munk. I neste underkapittel ønsker jeg å undersøke *kathoey* sitt forhold til den religiøse kvinnerollen, *mea chi*.

KATHOEY OG ROLLEN SOM MEA CHI

Chit var den av mine *kathoey*-venner som virket mest interessert i å fordype seg i Buddhas lære. Hun snakket mye om sin religiøsitet, og leste jevnlig i buddhistiske magasiner. En dag jeg besøkte henne på jobb, i en salong hvor hun broderte og leide ut brudekjoler, satt hun og leste i et slikt blad. Vi diskuterte hennes drømmer for framtida, og muligheten til å leve et religiøst liv. Chit fortalte at hun ikke ønsket å tilknyttes et tempel på daglig basis. Hun var nødt til å ha en jobb, men kunne gå i tempelet på søndagene. Chit ville leve et rolig liv alene, og markere sitt religiøse engasjement ved å kle seg i hvite klær.²⁵

Nonneordenen er et religiøst samfunn for kvinner. Lindberg Falk mener at *kathoey* ikke har noen muligheter til å bli *mea chi* (e-post korrespondanse 21.2.2007). *Kathoey* utestenges fordi de ikke er biologiske kvinner. Imidlertid har det blitt gitt eksempler på *tom*²⁶ som har vært nonner (Lindberg Falk 2002), så i motsetning til munkeordenen kan se ut til at innpass i nonneordenen er utelukkende basert på biologisk kjønn.

Chit har ikke muligheten til å bli verken *bikkhu* eller *mea chi*. Det er allikevel ikke sikkert at hun hadde hatt andre ønsker for fremtiden dersom det var mulig. Fordi hun ikke kan leve i tempel, så vil hun imidlertid være avhengig av å ha lønnsmessig arbeid for å livnære seg i fremtiden. Chit kan markere seg som en religiøs engasjert, men verdslig person, ved å kle seg i hvitt og besøke templer på jevnlig basis. På spesielle helligdager, eller over lengre religiøse perioder, kan lekfolk kle seg i hvitt, fokusere på "middelveien", og gå i templene. I praksis er det bare kvinner som gjør dette (Lindberg Falk e-post korrespondanse 21.2.2007). Jeg fortolker Chit sitt ønske om å kle seg i hvitt som et tegn på å markere seg som religiøs kvinne, om enn utenfor nonneordenen.

²⁴ Sannsynligvis den mest respekterte posisjonen, med unntak av medlemmer i kongefamilien.

²⁵ Samme farge som *mea chi* (kvinnelig hvitkledd asket, ifølge Keyes 1984:229).

²⁶ Biologiske kvinner med mannlig kjønnsidentitet.

KATHOEY OG DET BUDDHISTISKE KVINNEIDEALET

Tidligere i dette kapittelet har jeg vist at mor og forsørgerrollen er den dominerende og verdimesig anerkjente kvinnerollen i Thailand, i følge buddhistisk ideologi. *Kathoeey* kan ikke bli mødre i reell forstand, men nedenunder ønsker jeg å se hvilke muligheter *kathoeey* har til å assosieres med denne rollen.

I Thailand er det vanlig at familien hjelper til med å fostre opp barn for hverandre, uten å adoptere barna legalt sett. Ingen av mine informanter kjente til at et par bestående av en *kathoeey* og hennes mannlige partner var blitt tildelt et slikt ansvar. Med mye humor snakket flere av mine *kathoeey*-venner om sine fremtidige barn, og hvor mye de lignet på sine mødre, forstått som dem selv. *Kathoeey* uttrykte ønsker om å få barn, men spøkte mye om temaet. De var klar over at de ikke kunne bli mødre, og at det var vanskelig for en *kathoeey* å få lov til å oppdra barn for andre.

Kathoeey kan assosieres med morsrollen gjennom å vise omsorg ovenfor yngre mennesker i familien eller i nabolaget. I skjønnhetssalongen, hvor jeg opphold meg til daglig, var det som oftest stor stas dersom et barn var innom. De *kathoeey* som var til stede gav ungene mye oppmerksomhet gjennom å leke og snakke med dem. Det hendte også at enten Chit eller Mot²⁷ tok med det besøkende barnet på en runde i nabolaget, for å vise det frem og fortelle om sin relasjon til barnet. Tidvis fortalte de også at det var deres eget barn de bar på, noe som ble møtt med smil og latter.

Mot hadde en liten nevø som hyppig var på overnattingsbesøk hos henne og kjæresten. Jeg fikk inntrykk av at Mot var stolt av å ha det lille familiemedlemmet hos seg, og at relasjonen dem imellom ble viet ekstra oppmerksomhet fra kunder og andre gjester i salongen. For eksempel i situasjoner hvor Mot irettesatte barnet, kommenterte hun ofte hendelsen ovenfor de voksne som var til stede. Kundene gav kommentarer av både positiv og negativ art. I salongen ble morsrollen og omstendigheter knyttet til barneoppdrag diskutert på en mer eksplisitt måte, enn ved lignende forhold som angikk en mor og hennes barn. Jeg er av den oppfatning at fordi *kathoeey* ønsker å overbevise som kvinner, så er det viktig for dem å vise sin interesse for forsørgerroller og dermed eksponere seg selv i morsrollen.

²⁷ Den *kathoeey* som drev salongen.

Kathoey kan også markere seg som omsorgsfulle kvinner gjennom å gi omsorg til kjæledyr. De aller fleste av mine thailandske venner eide små hunder. Det var ikke sjeldent at hundene fikk hårsløyfer plassert på ørene, og ble dresset opp i miniatyrklær. Ukentlig fikk de spesialbad hos en hundesalong, hvor de også ble klippet en gang innimellom. I skjønnhetssalongen til Mot spratt hennes hunder rundt som små parfymeluktende ”dotter” og var gjenstand for mye kos, i tillegg til skryt om hvor søte de var. Den minste fikk plass i Mot sin veske, og var med oss på både restauranter og karaokekvelder på byen. Jeg tvilte ikke på at Mot og hennes kjæreste var glad i hundene sine, men i det offentlige rom lå fokuset på hundenes positive atferd og nusselige utseende, noe som sto i kontrast til deres oppførsel ovenfor dyrene i det private. Da var ofte hundene til mer bry enn glede, og ble satt på plass ved kjefting og slåing.²⁸ På samme måte som jeg mener at *kathoey* sine relasjoner til barn kan bidra til å skape et bilde av dem som mor, ser jeg på Mot sin atferd ovenfor hundene i offentligheten som et uttrykk for hennes ønske om å presentere seg som en kjærlig forsørger.

I forholdet mellom en *kathoey* og deres mannlige partnere, er det også visse aspekt som kan minne om en morsrolle. Kjærestene til de *kathoey* som jeg kjente best var uten arbeid, og ble økonomisk forsørget av sine partnere. Det er heller ikke uvanlig at mennene er en del yngre enn sine *kathoey*-kjærester,²⁹ noe som i både Chit og Mot sitt tilfelle utgjorde en aldersforskjell på ca. åtte år. Ved flere anledninger ble det gjort klart for meg at mannen ikke var den som bestemte i forholdet. En kveld etter at Po, altså Mot sin kjæreste, en av hans venner og jeg var kommet hjem etter en tur på diskoteket, ble vi stående utenfor huset og diskutere hvorvidt vi skulle dra til en annen pub for å fortsette festen. Vi var alle enige om at det hadde vi lyst til, men Po insisterte på at vi måtte vente til Mot hadde kommet hjem, slik at vi kunne få hennes tillatelse først. Han prøvde å overbevise meg om at det var jeg som måtte spørre om lov, fordi han selv ikke torde. Da Mot først kom hjem var det ingen ”kjære mor”, og vi ble alle beordret til å gå og legge oss. Mot sin autoritet ovenfor Po kan sammenlignes med en mors forhold til sin sønn, da begge har bestemmelsesrett gjennom sin økonomiske forsørgelse. I tillegg består både forhold mellom mor og sønn, og relasjoner mellom *kathoey* og partneren, i et respekthierarki mellom eldre-yngre, *pii-norng*.

Keyes (1984) mener at kvinneidealet ikke bare innebærer å være mor i reell forstand, men at en kvinne også er en symbolsk mor ved å ”livnære” religionen. *Sangha* er avhengig av både

²⁸ Fysisk avstraffelse er vanlig hundeoppdragelse i Thailand.

²⁹ Årsakene til dette kommer jeg tilbake til i kapittel 5.

rekruttering og økonomiske donasjoner for opprettholdelse. De fleste av mine *kathoey*-informanter besøkte jevnlig templer for å ofre mat til munkene, og kan således følge kvinneidealet gjennom hverdagslige religiøse ritualer. Munkestanden er avhengig av lekfolket generelt, så det er ikke utelukkende kvinnenenes oppgave å forsørge *sangha*, men kvinnene utgjør majoriteten av lekfolk som bidrar til daglige tempelaktiviteter (Lindberg Falk 2002).

En *kathoey* kan vise seg som en forsørger ikke bare overfor dyr, religionen, yngre mennesker og kjæresten, men også gjennom være gode ”døtre”. Det er først og fremst døtrene sin oppgave å bistå foreldrene, mens sønnene har forpliktelser som i større grad er knyttet til den religiøse sfære:

”Spending a few months as a monk remains among the most important obligations a son has to his mother and father, one that can often take precedence over economic contribution. Daughters, however, are raised to express their gratitude and loyalty by attending to the day-to-day need of households members” (Mills 1997:42)

Det blir forventet at en datter som tjener penger skal gi en andel av lønna si til moren og faren (Mills 1997). Sindy, en *kathoey* som gjennom prostitusjon i Bangkok har fått utbetalt forholdsvis gode lønninger, fortalte meg ved flere anledninger hvordan hun alltid prioriterte å sende penger til foreldrene. Hennes økonomiske bidrag har blant annet ført til at familien har blitt i stand til å bygge seg et nytt hus. Sindy la stor vekt på hvor mye foreldrene betydde for henne, og at hun ville gjøre alt hun kunne for å hjelpe dem økonomisk. I så måte er hun et praktksempel på hvordan en god datter bør oppføre seg.

KONKLUSJON

I dette kapittelet har jeg vist hvilke formelle religiøse posisjoner, eller kjønnsroller, som finnes i Thailand, og hvilke kjønnsroller som ifølge buddhismen regnes som mannlige og kvinnelige idealer. Formålet har vært å undersøke *kathoey* sine begrensninger, muligheter og eventuelle ønsker til å tre inn i disse rollene.

Da *sangha* kun er åpen for biologiske menn med et mandig kjønnsuttrykk, og nonneordenen er lukket for alle som ikke er biologiske kvinner, så finnes det ikke formelle buddhistiske

kjønnsroller som er åpne for *kathoey*. Ved å skjule sin kjønnsidentitet har *kathoey* en viss mulighet til å tre inn i munkeordenen, men de fleste ønsker ikke å la seg ordinere. *Kathoey* kan forsøke å markere seg som religiøst engasjerte kvinner ved leve etter buddhistiske regler og kle seg i hvitt.

Ifølge buddhismen er mannens idealrolle munkerollen, mens kvinnens idealrolle er rollen som mor og forsørger. *Kathoey* er kategorisk utestengt ifra å bli mødre i reell forstand, men de kan uttrykke verdier som er forenlig med morsrollen. I dette kapitlet har jeg vektlagt forsørger- og omsorgsaspektet ved kvinneidealet som eksempler på hvordan *kathoey* har muligheten til å markere seg som kvinner etter buddhistiske ideal.

Kathoey har svært begrensede muligheter til å orientere sine liv etter rollen som *bikkhu*, *mea chi* eller rollen som mor og forsørger. *Kathoey* som kjønnete mennesker kan ikke verdsettes gjennom buddhistiske kjønnsideal eller religiøse roller i tempeltilværelsen. I Thailand finnes det selvfølgelig mange mennesker som lever sine liv uten å orientere seg etter rollene som har blitt diskutert i dette kapitlet. Selv om buddhismen er en sentral filosofi i thailenderes verdensbilde generelt sett, så representerer for eksempel de buddhistiske idealrollene en norm ifølge en bestemt ideologi. Denne ideologien er ikke enerådende i Thailand.

I neste kapittel vil jeg undersøke om det finnes andre verdsette kvinneroller, som er tilgjengelige for *kathoey* i større grad enn rollene som har blitt diskutert her.

KAPITTEL 3: "BEING BEAUTIFUL"



INTRODUKSJON

Jeg hadde ikke oppholdt meg i Thailand mange dagene før jeg ble klar over befolkningens massive fokus på kroppslige overflater generelt, og feminin estetikk spesielt. Alle vet hvem ”Miss Universe” er, noe som kanskje ikke er så rart i og med at hun figurerer på alt fra ølreklame til nuddelbokser. I Bangkok finnes det en rekke kroppspleie- og skjønnhetssalonger som tilbyr foredling av enhver kroppsdel. I enkelte av kjøpesentrene kan man gjennom store glassvinduer se thailendere ligge innsmurt i all slags sunn ”guffe”. ”Thai massage” er nok de ordene jeg har lest aller flest ganger rundt om i gatene i Bangkok, men også negledeign, pedikyr, manikyr, hårstyling og frisering, ansiktsbehandling og kroppsskrubbing, tannbleking, hårfjerning og kosmetisk kirurgi er eksempler på vanlige kroppspleietilbud i Thailand.

I dette kapittelet ønsker jeg å se nærmere på kjønnsnormer som er av en mer sekulær art enn normene som ble diskutert i forrige kapittel. Det vil komme frem at thailandske kvinner er svært opptatt av utseendemessig skjønnhet, og derfor vil normer knyttet til feminin estetikk stå sentralt i kapittelet. Først gjør jeg kort rede for generelle kjønnsnormer og arbeidsdeling, før jeg forsøker å belyse *kathoey* sin orientering i forhold til kjønnsnormer og arbeidsmarkedet. Deretter går jeg nærmere inn på hvilke kriterier som er gjeldende når utseendemessig skjønnhet skal bedømmes, og hvordan kvinner modifierer sin kropp i tråd med idealene. For å sette skjønnhetsverdiene inn i en større kulturell og historisk kontekst, peker jeg på nasjonsbyggingsprosesser som en medvirkende årsak til at feminin estetikk har blitt en sentral thailandsk verdi. Til slutt forsøker jeg å diskutere *kathoey* sin rolle i lys av dette kapittelets diskusjon angående kvinnelig skjønnhet. Formålet her er å undersøke hvorvidt *kathoey* har større muligheter til å leve et liv i samsvar med verdsatte kvinnelige roller av en mer sekulær art, enn det som tillates gjennom den religiøse kvinnerollen og morsidealet som ble diskutert i forrige kapittel.

ARBEIDSDELING OG GENERELLE KJØNNSNORMER

Menn og kvinner bidrar omtrent like mye til Thailands arbeidsstokk, med en fordeling på 43, 6 % kvinner og 56,4 % menn (<http://web.nso.go.th/eng>).³⁰ Arbeidsdelingen mellom kjønnene er relativt lav, men ”National Statistical Office” (NSO), har allikevel gjort noen funn som er

³⁰ Tall fra første kvartal av 2004. http://web.nso.go.th/eng/en/stat/lfs_e/table8_0107.xls Nedlastet 28.6.2007.

verdt å nevne. I dette underkapittelet gjør jeg kort rede for generelle kjønnsnormer, og kobler noen av normene opp mot informasjon fra NSO (ibid.).

Thailandske menn står ovenfor to motstridende normsett, nemlig forventninger knyttet til et liv som munk kontra normer som forbindes med en verdslig tilværelse. En religiøs livsførsel er, som vist i kapittel 2, absolutt den mest ærverdige måten en mann kan leve på. En tilværelse som munk står i sterk kontrast til grunnpilarene i thailandsk maskulinitet, som i stor grad baseres på drikking, gambling og seksuell virilitet. Mannen skal vise sin styrke i verden utenfor hjemmet (Mulder 2001, Sinnott 1999).

Maskulinitet assosieres med autoritet og lederskap, en kobling som muligens fører til at kvinner vegrer seg mot å tiltre i ledende stillinger. FN-sambandets interaktive leksikon, "Globalis", oppgir at det kun er 9 % kvinnelige representanter i den thailandske nasjonalforsamlingen (<http://www.globalis.no>).³¹ Under et intervju med den kvinnelige lederen av det som fra et vestlig ståsted vil betraktes som en organisasjon for "lesbiske" i Bangkok, ble jeg fortalt at kvinner gjerne stiller opp, men at ingen vil lede. Kvinnen jeg pratet med hadde så godt som egenhendig bygget opp organisasjonen. Hun anså oppgaven med å finne en kvinnelig arvtager som nærmest umulig. Hun fryktet at organisasjonen ville oppløses etter hennes avtrekk, med mindre hun greide å bygge opp en organisasjonsstruktur som kunne føre til at foreningen opprettholdt seg selv.

Menn blir sett på som mentalt og fysisk sterkere enn kvinner. På spesielt varme dager i Bangkok la jeg merke til at kvinner bar parasoller for å beskytte seg mot sola. Da jeg spurte mine venninner om hvorfor ikke menn gjorde det samme, fikk jeg til svar at det ville få dem til å se svake ut. Menn skal ikke vise utad at de plages av heten, og en mann bør kunne tåle store fysiske påkjenninger. Kjønnsnormer som forventer at menn, i motsetning til kvinner, skal være fysisk sterke og utholdende, gjenspeiles i arbeidsdelingen i industrielle yrker. I bransjer som gruvedrift, bygningsarbeid og elektrikeryrker, utgjør menn så mye som 80-85 % av de ansatte (<http://web.nso.go.th/eng>).³²

³¹ Tall fra 2005. [http://www.globalis.no/statistikk/likestilling/likest_i_politikken/\(country\)/348/](http://www.globalis.no/statistikk/likestilling/likest_i_politikken/(country)/348/), Nedlastet 28.6.2007.

³² <http://web.nso.go.th/eng/en/stat/gender/table/etab47.htm> Nedlastet 28.6.2007.

Ifølge de statistikkene jeg har fått tilgang til, skiller sjåføryrket seg ut som den tydeligste mannsdominerende bransjen, med omtrent 90 % menn (web.nso.go.th).³³ Allerede i Bangkok la jeg merke til at så godt som alle yrkessjåførene var menn. Bare noen få ganger observerte jeg kvinnelige bilister, og da alltid i privatbiler. Å være sjåfør i storbyen regnes med rette for å være et risikofylt yrke. Ulykker inntreffer hyppig, og all eksosen kan på sikt medføre helsemessige skader for de som befinner seg på veiene hele dagen. Min venninne Tac fortalte med bakgrunn i nevnte årsaker, at sjåføryrket var altfor farlig for kvinner. Menn forventes derimot å være modige. Tac mente også at det ville være skummelt for en kvinnelig yrkessjåfør å ha mannlige passasjerer.³⁴ Jeg har ikke tall på hvor mange ganger kvinner har fortalt meg at menn er farlige, og jeg fortolker Tac sitt utsagn som et uttrykk for denne generelle oppfatningen.

Som vist ovenfor finnes det en del yrkesgrupper i Thailand hvor menn er i overtall. Kvinner utgjør imidlertid størsteparten av de ansatte i geistlig arbeid og salgsvyrker, med en fordeling på omtrent 60 % kvinner og 40 % menn (<http://web.nso.go.th/eng>).³⁵ Den aller største forskjellen mellom kjønnslig arbeidsdeling i Thailand knyttet allikevel til forpliktelser utenfor den offentlige arbeidsarenaen. Av mennesker som ikke var en del av arbeidsstokken i 1998, oppgav ca. 40 % av kvinnene at de var husmødre, i kontrast til bare 1,36 % hjemmeværende menn (ibid.).³⁶ Til tross for at thailandske kvinner innehar alle tenkelige posisjoner i offentlig liv, så er det i hjemmet hun bør finne sin fullbyrdelse gjennom rollen som mor og ektefelle (Mulder 2001).

Thailandske menn kan vise sin maskulinitet gjennom å tilbringe mye tid og penger på drikking, gambling og besøk hos prostituerte. Foreldre og slekt forventer at unge menn har større utgifter i forbindelse med underholdningsaktiviteter enn kvinner. Dersom unge arbeidsimmigranter i Bangkok ikke greier å sende penger hjem, vil familiene deres kritisere døtrene i større grad enn sønnene (Mills 1997). Mulder (2001) mener at mange menn forblir gutter, en slags voksen sønn i forhold til sine koner. Gifte menn bør kunne være i stand å forsørge sin familie, men kvinnene er ofte de som har kontroll over husholdets økonomi på daglig basis (Saengtienchai, Knodel, VanLandingham og Pramualratana 1999).

³³ NSO oppgir både 86,6 % (tabell 47, se fotnote 24) og 94,4 % (tabell 48, se fotnote 27) for mannlig andel i transportyrker, august 1998.

³⁴ Begrunnet i fare for vold og voldtekt.

³⁵ <http://web.nso.go.th/eng/en/stat/gender/table/etab48.htm> Nedlastet 28.6.2007.

³⁶ <http://web.nso.go.th/eng/en/stat/gender/table/etab40.htm> Nedlastet 28.6.2007.

Der menn har motstridende normsett å forholde seg til, et religiøst forankret normsett og forventninger knyttet til verdslig maskulinitet, forblir kvinneidealet det samme enten man orienterer seg etter verdslige eller religiøse normer. Thailandsk ideologi tilskriver kvinnen rollen som en pålitelig hustru og mor, en person som utgjør et stabilt holdepunkt som tillater mannen å føre et utsvevende liv (Mulder 2001). Kvinnesynet er sterkt polarisert, og åpner ikke for mellomliggende posisjoner (Harrison 1999). *Kulasatrii* er det thailandske begrepet som er dekkende for idealrollen som en dydig kvinne/mor og forsørger (Taywaditep, Coleman, Dumronggittigule nedlastet 04.10.2005).³⁷ Man kategoriseres som god eller dårlig kvinne avhengig av om man klarer å leve opp til forventningen som stilles til idealrollen.

For å bli definert som en dydig kvinne, *kulasatrii*, bør en ikke røyke eller drikke alkohol i offentligheten. Normen ble fulgt i både Bangkok og Sukothai, men puber og diskotek representerte fristeder fra eldre slektingers blikk, og en del unge kvinner både røykte og drakk alkohol i slike settinger. Denne type atferd er allikevel i strid med vanlige holdninger om hvordan anstendige kvinner bør te seg. Min venninne Tac fra Bangkok følte for eksempel at var hun for gammel til å gå på byen, nå som hun hadde blitt 28 år. Flere av mine kvinnelige bekjenskapet i Sukothai hadde heller aldri gjestet det lokale diskoteket.

Menn og kvinners kontrasterende kjønnsnormer oppfordrer til en viss sosial segregering mellom kjønnene. Ei venninne av meg som jobbet på kjøpesenteret i Sukothai kunne gjerne spise lunsj i kantina med sine mannlige kollegaer, men det var helt uaktuelt å omgås de samme menneskene på fritiden. Thailandske kvinner ga mange ganger uttrykk for at menn likte å ha mange elskerinner, brukte alle pengene sine på drikking og gambling med venner, og at de ikke var til å stole på. Kvinner var generelt sett svært skeptiske til menn, og det var som nevnt en vanlig oppfatning at menn var farlige. Sosialisering mellom menn og kvinner foregikk som oftest innenfor rammene av nære familie- eller vennerelasjoner.

SEKSUELLE NORMER

Thailendere oppfatter mannlig og kvinnelig seksualitet som fundamentalt forskjellig. På samme måte som kroppen trenger næring for å fungere, sees mannlig seksualitet som et iboende behov som må tilfredstilles ofte. Det forventes at en mann har behov for seksuell

³⁷ <http://www2.hu-berlin.de/sexology/IES/thailand.html>

variasjon i form av mange seksualpartnere (Saengtienchai, Knodel, VanLandingham og Lucas 1999). Thailandske kvinner tolererer ikke utroskap, men så lenge mannen opprettholder sin følelsesmessige tilknytning og økonomiske forpliktelser til sin kone og sine barn, oppfatter ikke kvinnene sine ektemenns besøk i prositusjonsbarer som verken uvanlig eller veldig upassende (Saengtienchai, Knodel, VanLandingham, Pramualratana, 1999).

Kvinnelig seksualitet knyttes til reproduksjon og ekteskapeleg sex. Det foretrekkes at hun er jomfru før inngåelse av ekteskap, og som gift kvinne bør hun absolutt være en trofast hustru. Det eksisterer således en dobbel standard for menn og kvinners seksualitet (Saengtienchai, Knodel, VanLandingham, Lucas, 1999). Tac sier:

Men can do many things in public that women can't do. If a man is married, and has an affair, then he is not considered a good person. That's all. But if a woman did the same thing it would be very bad. Not only has she had an affair, but she is a whore as well. She will be blamed by every person.

KATHOEY SINE NORMORIENTERINGER OG YRKESMULIGHETER

I første og andre kapittel kommer det frem at *kathoey* ønsker å oppfattes som kvinner, og derfor er det heller ikke så merkelig at de stort sett orienterer seg etter kvinnelige kjønnsnormer. Der menn sitter langs gatene og røyker og drikker, begrenser *kathoey* slike aktiviteter til neste diskotekbesøk, eller i det minste smugrøyker på toalettene slik enkelte ”anstendig” kvinner kan gjøre.

Generelt sett oppfører *kathoey* seg som kvinner, men de kan bryte kvinnelige atferdsnormer uten å utsettes for sanksjoner. Dersom en *kathoey* for eksempel røyker på gata er det ingen som vil se ned på henne av den grunn, men jeg antar at denne type atferd vil gå utover hennes anerkjennelse som kvinne. Ved å tilpasse seg kvinnelige normer øker *kathoey* sine muligheter til å bli oppfattet som kvinner. For eksempel var det flere thailendere som kategoriserte meg som *tom*,³⁸ og blant annet begrunnet dette i mine røykevaner.

³⁸ Biologisk kvinne som identifiserer seg som mann.

I likhet med kvinner oppfattes *kathoey* som lidenskapelige og sterkt følelsesladde. De sees generelt ikke som innehavere av den sterke mannlige psyken, og assosieres heller ikke med autoritet og lederskap. Både *kathoey* selv og andre sa at *kathoey* er ”kvinner i hjertet”. Metaforen ”hjerte”, ”*djai*”, er helt sentral i thailandske uttrykk for ulike følelser. I boka ”Heart Talk” skriver Christopher G. Moore at det finnes over 1000 thailandske fraser som beskriver ulike sinnstilstander ved å kombinere ”*djai*” med andre ord (1998). Det bør derfor ikke gå upåaktet hen at *kathoey* oppfattes som ”kvinner i hjertet”. Denne metaforen forteller at selv om *kathoey* er født i mannlige kropp, så blir deres psyke ansett som kvinnelig.

Det største spriket mellom kvinnelige normer og *kathoey* sin livsførsel finner vi i forhold til seksuelle drifter. En *kathoey* kan være seksuelt pågående og ha flere seksualpartnere uten å stemples som promiskuøs, fordi *kathoey* sin seksualdrift oppfattes som mannlige. Som vist tidligere sees mannlige og kvinnelige seksualitet som fundamentalt forskjellig.

Det finnes ingen statistisk oversikt over hvilke jobber *kathoey* ansettes i, fordi de etter thailandsk lov kategoriseres som menn. Offisielt sett vil *kathoey* utgjøre en andel av den mannlige arbeidsstokken, men vanligvis arbeider de i kvinnedominerende yrker, noe som kan bidra til å problematisere synet på Thailand som et land med lav grad av kjønnsmessig arbeidsdeling. De fleste *kathoey* sa at de kunne jobbe med hva som helst, men det finnes også noen restriksjoner for hva slags yrker som er tilgjengelige for *kathoey*.

Sittichai er en 39 år gammel *kathoey* som tidligere brukte sminke og kledde seg i kvinneklær. Nå har han kort hår, bruker mannlige pronomen for å omtale seg selv, og har på alle måter et mandig ytre. Sittichai beskrev seg selv som *ee aep*, en betegnelse som betyr: “a female being who surreptitiously has sex (with *puu-chai*)”³⁹ (De Lind van Wijngaarden, 1999:198). Han fortalte at han ikke lenger kan ha et feminint ytre: ”I can’t wear women’s clothes, because I work as a government official. It would be seen as a bad image, it’s not respectable”. Dersom en *kathoey* ønsker å jobbe i statlige yrker blir hun altså nødt til å skjule sin kjønnsidentitet. Sittichai fortalte at han ikke hadde endret syn på hvilket kjønn han var, og at alle vennene hans i Sukothai var klar over at han innerst inne følte seg som en kvinne. I jobbsammenheng måtte han imidlertid skjule sin kjønnsidentitet.

³⁹ ”*Puu-chai*” betyr ”vanlig mann”, i motsetning til *gay*.

Læreryrket er høyt respektert i Thailand, og flere av mine informanter sa at *kathoey* kunne jobbe som lærere. De nevnte ofte en velrenommert *kathoey*-lærerinne som het Lily, men jeg mistenker at hun representerer unntaket heller enn regelen, da hun ble nevnt som det eneste eksempelet.

I desember 1996 annonserte Rajabhat Teachers Colleges, det ledende organet for Thailands 36 lærerskoler, et forbud mot å la *kathoey* studere til læreryrket. Forut for offentliggjøringen hadde en *kathoey*-lærerstudent drept en bekjent, partert liket og plassert likdelene på ulike steder (Matzner nedlastet 21.4.2005).⁴⁰ Saken var gjenstand for stor mediedekning, og det ble diskutert hvorvidt *kathoey* i utgangspunktet var voldelige og i mental ubalanse. Fra både Rajabhat og Utdanningsdepartementet sin side ble det hevdet at *kathoey* var dårlige rollemodeller for barn, og saken endte som nevnt i et forbud mot å la *kathoey* studere til å bli lærere (ibid.). Etter store nasjonale og internasjonale protester ble imidlertid forbudet opphevet etter ett år, men debatten synliggjorde *kathoey*-fiendtlige holdninger som kan bidra til at *kathoey* kvier seg for å utdanne seg til lærere.

En *kathoey*, Gen, kunne i utgangspunktet tenkt seg å bli lærerinne. Hun studerte til yrket i to år, men ga opp fordi hun ikke klarte å se på seg selv som en god rollemodell for barn. Gen ga uttrykk for at dersom guttene likte henne, kunne de komme til å etterligne hennes feminine stil. Hun forklarte at ikke alle familier er like tolerante ovenfor *kathoey*, og at hun neppe ville bidra til å skape familiekonflikter.

Tidligere har jeg vist at et viktig aspekt ved kvinnerollen i Thailand er å gi omsorg. Sinnott skriver: "Thai girls, not boys, are taught to anticipate and be aware of others' needs constantly" (1999:112). Barn og eldre blir tatt hånd om av kvinnene i familien. Etter å ha vært på sykehusbesøk i Thailand har jeg inntrykk av at det er flere kvinnelige sykepleiere enn mannlige, men jeg har ikke klart å finne noen statistikker som kan bekrefte eller avkrefte denne antagelsen. Yrket har aldri blitt nevnt som en jobbmulighet for *kathoey*. Jeg antar at *kathoey* ikke betraktes som respektable i sykepleieryrket. Mange sykehus er statlige, og som vist er det vanskelig for *kathoey* å få arbeid i det offentlige. Yrkesmessig er det altså visse forskjeller mellom kvinner og *kathoey*, og ulikhetene kan skyldes statlige restriksjoner.

Til tross for at noen *kathoey* har fysisk sterke kropper, så ønsker de ikke å arbeide i industriyrker. I underkapittelet ovenfor viste jeg at kvinneandelen i slike yrker er svært lav.

⁴⁰ <http://home.att.net/~leela2/inlegallimbo.htm>

Sittichai mener *kathoey* ikke er egnet til å arbeide i fysisk krevende yrker. Ved en anledning fikk jeg et godt eksempel på at *kathoey* ikke anses for å være i stand til å bruke kroppen sin på en mandig måte:

En helg i begynnelsen av mitt feltopphold ble jeg invitert med på biltur til Bangkok. Mot, som drev skjønnhetssalongen i huset hvor vi bodde, hadde fått et sminkeoppdrag i storbyen. Hennes kjæreste Po og venninnen Oi skulle også være med. Vi fylte opp bilen fredag formiddag og satte av gårde. Vi hadde ikke kjørt lenge før Mot kom på at hun ville innom ei *kathoey*-venninne som også jobbet i skjønnhetsbransjen. I Bangkok burde vi muligens kjøpe med løshår til henne. På utsiden av Sukothai stoppet vi opp, og Mot skyndte seg inn i skjønnhetssalongen til venninnen. Vi tre andre ble sittende i bilen, stirret mot skjønnhetssalongen, og ventet på at Mot skulle komme tilbake. I vinduet ut mot veien kunne vi se at det sto utstilt flere pokaler som venninnen til Mot hadde vunnet i forskjellige bransjekonkurranser. Po begynte og le, sa noe, og dermed brøyt også Oi ut i latter. Jeg var lettere forvirret og spurte Oi om hva som var så morsomt. De hadde store problemer med å samle seg, men etter hvert fikk Oi forklart at den ene pokalen så ut som en fotballspiller. De syntes det virket kjempekomisk å forestille seg en fotballspillende *kathoey*.⁴¹ På lignende vis antar jeg at thailendere har problemer med å tenke seg *kathoey* i fysisk krevende yrker.

I Sukothai var det flere *kathoey* som jobbet med salg, og jeg har inntrykk av at mange eide sin egen bedrift. Gen sa at *kathoey* likte å være uavhengige, men jeg tror også at problemer med å skaffe arbeid kan bidra til at mange *kathoey* er selvstendig næringsdrivende. Som vist ovenfor er kvinner noe i overtall innenfor både salgsykker og geistlige yrker. Jeg er usikker på hvilke jobber som klassifiseres under rubrikken "clerical" (<http://web.nso.go.th/eng>),⁴² men det kan være arbeid knyttet til hoffet. Jeg har blitt fortalt at det finnes en del *kathoey* som arbeider i slike yrker.

I Thailand finnes det egne arbeidsmarkeder for både menn og *kathoey* i prostitusjon. I Bangkok er det flere prostitusjonsbarer hvor det kun ansettes *kathoey*. Sindy jobbet i en slik bar, og de aller fleste kundene var utenlandske turister. Hva meg er bekjent fantes det verken

⁴¹ Fotball er definitivt en mannssport i Thailand.

⁴² <http://web.nso.go.th/eng/en/stat/gender/table/etab48.htm> Nedlastet 28.6.2007.

menn eller *kathoey* i organisert prostitusjon i Sukothai, men bare i umiddelbar nærhet av mitt bosted var det så mye som fire kvinnelige prostitusjonsbarer.

I de større byene i Thailand er det også en del *kathoey* som arbeider i underholdningsbransjen. Det mest vanlige yrket for *kathoey* i denne sektoren er kabarétartist. I Thailand er ”cabaretshow” så godt som synonymt med underholdning hvor *kathoey* mimer og danser til musikk, ofte i overdådige kostymer. Man kan si at dette yrket er et særegent *kathoey*-yrke. Dersom en *kathoey* ønsker å arbeide som kabarétartist på heltid må hun være eksepsjonelt talentfull, og helst ha et kvinnelig utseende så naturtro som mulig. Kabarétartister utgjør en elite, men mange *kathoey* driver med denne type virksomhet på fritiden. På tampen av feltarbeidet ble jeg overrasket da noen av mine *kathoey*-venner plutselig fortalte at de skulle bidra med underholdning ved to lokale tilstelninger. Det ene arrangementet var en firmafest for Toyota, det andre en avslutningsfest for en ung mann som skulle påbegynne sin munkeperiode. På begge tilstelningene ble *kathoey* sine bidrag annonsert som ”cabaretshow”. De andre innslagene besto av dansende og syngende kvinner.

Som nevnt står ikke thailandske kvinner ovenfor to ulike normsett slik menn gjør. Både det religiøse og det sekulære kvinneidealet er basert på den samme moralen, og knytter kvinnen til rollen som *kulasatrii*. I tillegg til rollen som mor, forsørger og hustru er det et annet aspekt ved kvinnelighet som er svært sentralt i Thailand, nemlig kvinnelig skjønnhet. Veldig mange *kathoey* jobber i yrker relatert til feminin estetikk. Nedunder ønsker jeg først å vise hva som karakteriseres som vakkert og hvordan kvinner modifierer sitt utseende i tråd med skjønnhetskriteriene. Deretter trekker jeg inn historiske prosesser som kan si noe om hvorfor feminin estetikk er så høyt verdsatt i Thailand. Til slutt diskuterer jeg *kathoey* sin rolle i ”det skjønnhetselskende Thailand”.

THAILANDSKE SKJØNNHETSIDEAL

Mine informanter i skjønnhetssalongen i Sukothai diskuterte, naturlig nok, menneskers ytre på daglig basis. Jeg ønsker å vise at kvinnelig skjønnhet er en verdi som kan sies å ha en sentral plass i thailenderes hverdag generelt. Kvinnelig skjønnhet har blitt et av de sterkeste symbolene på Thailands modernitet og fremgang (Mills 1997). Disse symbolene har sitt utspring i det urbane Bangkok, men har i økende grad blitt gjort tilgjengelige for hele

nasjonen gjennom TV, trykte media og arbeidsmigrasjon fra provinsene. Bangkok setter således standarden for hva som betraktes som moderne, og dermed vakkert, i hele Thailand (ibid.).

I boka "Materializing Thailand" beskriver Penny Van Esterik (2000) hvordan skjønnhet har gått fra å være et personlighetstrekk som hang sammen med et menneskes moral, til å i økende grad bli oppfattet som noe man kan tilegne seg. Det er altså opp til ethvert menneske å gjøre sitt beste for å modifisere sin kropp i tråd med skjønnhetsidealene:

"As beauty is interpreted less as a natural attribute existing within the body and radiating outward, and more as something that can be purchased, placed on the surface, and enhanced, it becomes the responsibility of women to develop their own beauty potential rather than assume responsibility for meritorious acts that will result in inner beauty" (Van Esterik, 2000:154)

I dette underkapittelet ønsker jeg å se nærmere på hvilke kriterier som ligger til grunn når kvinners skjønnhet vurderes, og hva kvinner generelt sett gjør for å utnytte sitt skjønnhetspotensial.

SKO OG KLÆR

I løpet av den første måneden i Thailand hadde jeg gode muligheter til å studere det urbane motebildet i Bangkok. Den store andelen av kvinner med høyhælte sko forbløffet meg. Skoene kunne ha åpne tær eller være lukkede, og var ofte dekorert med glinsende paljetter eller broderier. Kvinner i alle aldre brukte slike sko, til og med barn kunne ha sko med litt høyde på hælen. I tillegg til de høyhælte skoene ble det også brukt en del fritidssko av den mer joggeskoaktige typen. Jeg fikk inntrykk av at slike sko generelt sett ble brukt av ungdommer eller unge voksne i 20-30-årsalderen. Skobruken i byene sto i kontrast til erfaringer fra mine tidligere opphold i Thailand, da et bedagelig øyliv inviterte mest til slippers- og sandalbruk.

Det blir forventet at kvinner i Thailand skal beherske å bruke høye hæler. Den dagen jeg prøvelånte Mot sine høyhælte sandaler ble jeg møtt med latter og forbauselse der jeg sjanglet

bortover gulvet i skjønnhetssalongen. De mente at jeg neppe kunne være en ”ordentlig” kvinne når jeg ikke engang mestret å gå med høyhælede sko. Mot gav meg noen demonstrasjonsrunder på riktig gange, og jeg begynte å øve for å disiplinere min kropp i tråd med thailandske kvinneidealene. Etter to fester med keitete gange gav jeg opp mitt forsøk på å late som om jeg var en thailandsk kvinne, og gikk tilbake til mine elskverdige plastikkslippers.

Klesmoten i Thailand skilte seg ikke nevneverdig fra det jeg forbinder med ”vestlig” mote. De yngre kvinnene kledde seg stort sett i blå jeans eller skjørt, og fargerike tettsittende topper eller kortermede bluser. I Bangkok var det også en del kvinner som var mer formelle i stilen, ikledd enten dresser eller blazer, og skjørt i mer nøytrale brun- og gråtoner. Selvfølgelig finner man et stort mangfold i en storby, og subkulturer som for eksempel punkere og skatere var sterkere til stede i Bangkok enn i Sukothai. Jeg vil allikevel påstå at klesstilen i storbyen generelt sett var mer formell enn i Sukothai. Singlet med bare skuldre er et plagg som var forbeholdt turistene i Bangkok, mens i Sukothai så jeg ofte thailandske jenter i dette plagget.

Klær og sko skulle selvfølgelig stå i stil med vesker, smykker, ørepynt og neglelakk. Veskene var ofte i sterke farger eller gull-/sølvglinsende. Mine venner brukte ikke så mye smykker til hverdags, men den store ørepynten var alltid på plass. Neglelakk og negledesign er populært i Thailand, og det finnes en rekke salonger hvor man kan få dekorert neglene. Man kan velge mellom ulike motiv fra kataloger i salongene, og alt fra superhelter til blomster kan trykkes på neglene. Kvinnene valgte ofte ”søte” motiv som for eksempel blomster, regnbuemønstre, små bamser eller tegneseriefigurer. Mine venner var innom slike neglesalonger flere ganger i uka for å bytte ut neglemønstrene, mens jeg var trofast mot min svarte neglelakk. Ved flere anledninger ble jeg spurt om hvor jeg hadde fått neglene mine lakkert, og da jeg svarte at jeg hadde gjort det selv, ble folk alltid imponerte og sa at jeg var flink. Skjønnhetspleie i Thailand er forholdsvis billig, og det er helt vanlig å la profesjonelle ta seg av både hårvask, barbering og negledesign.

HÅR OG HUD

Etter mitt opphold i Thailand har jeg begynt å lure på om det er en illusjon at asiatisk hår er naturlig slett og sølvglinsende. I salongen til Mot ble rettetangen flittig brukt. Kundene kunne

være alt fra rocka gutter til finere eldre damer, men den største andelen var allikevel unge kvinner. Noen ganger skulle håret vaskes, mens andre ganger sto mer omfattende behandling på agendaen. De ivrigste, eller kanskje de med mest penger, var innom ukentlig, noen ganger oftere. Mange skiftet hårfrisyre jevnlig. Hår ble limt av og på, farget, bleket, og farget igjen i stor skala. Klipping forekom derimot temmelig sjelden. Normen for thailandske jenter er å ha langt og velstelt hår. Det skal skinne og se sunt ut. Med andre ord var det ingen kvinner som betalte for å få et mer tjafsete hårstil, og jeg tror ikke unge ryggsekkuristers tovete hårløkker virker spesielt innbydende i thailenderes øyne.

Før jeg i det hele tatt hadde ankommet Sukothai la jeg merke til hvordan thailandske kvinner til stadighet sminket seg opp. Under mine private språktimer i Bangkok gikk alltid min lærerinne på do i pausen for å legge ny lepestift, og det til tross for at det bare var oss to til stede i lokalet. I kjøpesentrene satt jentene ofte bak disken med små speil og pudret seg. En av mine venninner som jobbet i kjøpesenteret i Sukothai hadde fått beskjed fra sin mannlige sjef om at hun burde bruke mer sminke.

Van Esterik (2000) hevder at atferdsnormer i Thailand er sterkt kontekstavhengig, noe jeg kommer nærmere inn på i neste kapittel. Det som kan være et passende utseende i en sammenheng kan være ukorrekt i en annen. Jeg antar at ansatte på et kjøpesenter bør fremstå som vakre og urbane for å ”passe inn” i en moderne setting. Jeg fikk inntrykk av at unge mennesker som jobbet på utendørsmarkeder ikke var like opptatt av å sminke og dresse seg opp som kvinnene i kjøpesentrene var. Denne forskjellen kan også ha rot i klasserelaterte årsaker.

På samme måte som det var forskjeller i sminkebruk mellom innendørs- og utendørsarbeidere, ble det også skilt mellom sminke til hverdag og fest. I helgene kunne Mot bruke flere timer på å gjøre seg klar til å gå ut på byen. Da gjaldt det ingen regel om at ”less is more”. Mot kunne sies å være et ekstremtilfelle, og andre kvinner sminket seg vanligvis ikke like mye som Mot, selv når de skulle ut i helgene. I og med at Mot var sminkøse av yrke la hun sin stolthet i å se pen ut. Hun fikk dessuten bekreftet sine yrkesmessige ferdigheter når andre ga henne komplimenter for sminkebruken.

Ved spesielle anledninger som bryllup eller oppvisninger av forskjellige slag, kunne både kvinner og barn sminkes opp til det ugjenkjennelige. Det var høysesong for bryllup i løpet av

den perioden jeg var i Sukothai. Hver uke var det kvinner i salongen som ble sminket i flere timer for å bli gjort i stand til vielsen. Mye av jobben besto av å legge lag på lag med forskjellige kremer og pudder for å gjøre all synlig hud så hvit som mulig. Man må ikke være en god observatør for å få med seg at thailendere er veldig opptatt av å ha så lys hud som mulig. Mills (1997) skriver:

”Indeed, one of the most valued benefits for migrants is that urban employment allows them to work indoors, away from the skin-darkening effects of the sun. White skin is a crucial marker of physical beauty in both urban and rural Thai aesthetic systems” (1997:43)

På thailandsk TV kan man se en rekke reklamer for fuktighetskremer med ”whitening effect”. Alle vennene mine i Sukothai benyttet seg av slike produkter daglig, og i tillegg sto det alltid en dåse med babypudder i nærheten. Flere ganger om dagen pudret mine venner seg i ansiktet. Om kveldene ble barn smurt godt inn med en sinklignende salve. Jeg ble fortalt at denne praksisen skulle bidra til at barna fikk en lysere hudfarge. De som er så uheldige at de har en mørk hudfarge må regne med å få negative kommentarer fra venner og kjente. Jeg oppfattet mine informanter dithen at det å være mørk i huden er ensbetydende med å være stygg.

En kveld satt jeg på rommet til Mot og hennes kjæreste. TV-en sto på, og de viste sportsnyheter. Tiger Woods hadde dratt i land nok en seier. Jeg spurte Mot om hun syntes Tiger var en kjekk mann. Hun svarte: ”Nei. Han er jo svart”. Ved en annen anledning var det jeg selv som mottok negativ respons på min hudfarge. I en ukes tid hadde jeg oppholdt meg på ei øy i nærheten, og sannsynligvis hadde jeg vært litt mer ute i sola enn til vanlig. Da jeg kom tilbake til Sukothai fikk jeg høre at jeg ikke var særlig pen lenger, nå som jeg hadde ”blitt så svart”.

I tillegg til lys hudfarge raget vestlige ansiktstrekk høyt oppe på ”skjønnhetsskalaen”. Kinnbeina burde være høye og nesene smale. Chit mente at nesa hennes var altfor bred, og hun fikk utført et operativt inngrep for å gjøre den smalere. Plastisk kirurgi er en enorm industri i Thailand. Behandlingene er kostbare, men det eksisterer også et svart marked hvor man kan få utført utseendemessige endringer. Det hendte at Mot lot en liten gruppe *kathoey* få komme til salongen for å utføre injiseringer der. Kundene, både unge menn og kvinner, hadde avtalt pris og tidspunkt for behandlingene på forhånd. De fleste fikk injisert en

silikonlignende væske i kinnbein, hake og panne, men det var også tilfeller hvor bryster eller lepper skulle forstørres. I Thailand var det forholdsvis vanlig at unge mennesker hadde modifisert sitt utseende på denne måten. Det viktige var å være så pen som mulig, og hvorvidt skjønnheten var ”naturlig” eller betalt for med penger var av mindre betydning.⁴³

For at utseendet skulle være så vakkert som mulig, var det også viktig å ha pene tenner. Det var svært mange unge voksne i Thailand som hadde tannregulering. Jeg antar at det først er etter endt skolegang at man har råd til tannregulering. Tennene skulle være rette og hvite. I tillegg til vanlig tannkrem med ”whitening effect” fantes det en rekke tannblekende urtemidler til salgs i apotekene og dagligvareforretningene.

KROPPSFASONG

Et av de aller første motsetningsparene jeg lærte på thailandsk språk var opposisjonen fet-tynn, *oan-phom*. Før jeg reiste til Thailand trodde jeg at min språklærerinne i Norge var spesielt opptatt av å holde en slank figur. På kursdagene hadde hun ofte med seg snacks til elevene, men fordi hun fryktet å legge på seg skulle hun aldri spise noe selv. Etter å ha bodd i Thailand i en liten periode, forsto jeg at min lærerinnes interesse i å holde seg tynn var noe som thailendere flest var opptatt av. I løpet av den første måneden i Bangkok tilbrakte jeg en del tid med en venninnegjeng i 20-årene. Etter mitt skjønn var de alle slanke jenter, men allikevel gikk de jevnlig på dietter og spiste aldri mat etter klokka seks på ettermiddagen. De fortalte meg at mat og fedme var samtaleemner på jobben hver dag, og at venner ofte kommenterte deres kroppsfasong. Å si at noen var tykke ble ikke ansett som uhøflig, selv om man sa det direkte til dem det gjaldt. Dersom man var overvektig måtte man bare regne med å få det påpekt fra andre. Jeg har vært vitne til en rekke kommentarer av denne typen, men vil bare nevne noen få her.

En kveld jeg så på TV ble det vist en musikkvideo hvor kjærlighet og fedme var tema. Videoen handlet om ei jente som var blitt forelsket i en overvektig gutt, og hun forsøkte å oppmuntre ham til å slanke seg. I bar overkropp løp han på tredemøller og løftet vekter til andres forlystelse, og noen ”tøffe” ungdommer i nærheten pekte og lo. To andre gutter prøvde å sjekke opp jenta, og mente at de var bedre for henne enn den overvektige gutten. Ved hjelp

⁴³ Jf. neste kapittel side 92 angående flere verdier knyttet til autentisitet vs. flott resultat.

av å velte sin store kropp over de to guttene klarte ”tjukkassen” å legge begge utfordrerne i bakken.. Han forble jentas helt. Til tross for at musikkvideoen kan fortolkes dithen at det å være overvektig har sine fordeler, var det ikke dette som var hovedbudskapet i videoen. Stilmessig var ikke videoen tåredryppende og romantisk, men humorfylt og komisk ved å fokusere på guttens kropp, hans dissende fett og klumsete bevegelser, samt hans kamp for å bli tynnere.

En dag mot slutten av feltarbeidet hadde jeg og ei thailandsk venninne overværet den siste sørgedagen i hennes bestemors begravelse. Folk var i ferd med å dra, og på parkeringsplassen satt det ei overvektig dame overskrevet på mopeden sin. Hun ventet på at noen familiemedlemmer skulle rydde seg ferdige slik at de kunne reise hjem samtidig. Min venninne løp bort til henne, gjemte seg bak ryggen hennes, lo, og ropte til meg: ”Julie! Yo-ho! Can you see me now?”. Jeg syntes ikke at dette var morsomt i det hele tatt. Min venninne prøvde å forklare at uttalelsen hennes ikke var seriøst ment. Senere da vi ankom hennes onkels hus var det en liten gutt som gjentatte ganger trykket på magen til den overvektige dama mens han sa: ”Feita, feita”.⁴⁴ Foreldrene hans var like i nærheten, men ingen av de skjente på ham eller ba ham om å la kvinnen være i fred. Kvinnen selv bare stirret formålsløst ut i luften.

De to nevnte episodene omhandler mennesker som i følge norsk standard vil regnes som overvektige, men også de som ikke er svære vil få kommentarer av denne typen i Thailand. Selv om jeg selv ikke veier mer enn litt over 50 kilo, fordelt på 162 centimeter, fikk jeg ofte høre at jeg var litt tykk. Når jeg kom tilbake til Norge så jeg en dansk dokumentarfilm om tsunamien i Thailand. Ei thailandsk dame fortalte om en av hennes danske stamgjester som hadde omkommet under naturkatastrofen. Et av de første adjektivene hun brukte for å beskrive ham var at han var ”litt tykk”.⁴⁵ Deretter ble det vist et bilde av den avdøde, som etter mitt skjønn hadde en normal kroppsfasong.

Van Esterik skriver: ”The potential for ranking individuals on the basis of their physical appearance is very strong in Thai society” (2000:129). Kommentarer knyttet til utseende gjelder alt som kan vurderes etter skjønnhetskriterier, og dermed mye mer enn hudfarge og kroppsfasong som er de eksemplene jeg trekker frem ovenfor. Under mitt opphold i Thailand

⁴⁴ ”*Oan, oan.*”

⁴⁵ ”*Oan nit noy*”. Denne kommentaren var ikke tatt med i den norske tekstoversettelsen.

gikk det knapt en dag uten at noen uttalte seg om klær, sko, negler, hår eller annet relatert til menneskers utseende. I motsetning til de negative eksemplene over var kommentarene som oftest i form av komplimenter heller enn kritikk. Aldri før har jeg fått så mye ros for alt fra kroppsdeler til ørepynt, til tross for at jeg til tider var ”litt feit og litt svart”.

Skjønnhetsbegrepet spenner vidt og omfatter mer enn de elementene jeg har diskutert ovenfor. Både kroppsspråk, stemmebruk, lukt og oppførsel inngår i thailandske forståelser av skjønnhet. Mulder (2001) mener at thailandske kvinner representerer skjønnhet og dydighet, og at de to begrepene nesten smelter sammen ifølge thailandsk tankegang. Å være en vakker kvinne betyr i tillegg til utseendemessig skjønnhet å kunne vurdere hva som er passende oppførsel i ulike sosiale kontekster.⁴⁶

I dette underkapittelet har jeg gjennom empiriske eksempler vist hvordan thailandske kvinner bør se ut, og hva de gjør for å leve opp til kvinnelige normer knyttet til skjønnhet. I neste underkapittel skal jeg se nærmere på historiske prosesser som kan fortelle noe om hvorfor kvinnelig skjønnhet har blitt så viktig i Thailand..

FEMININ ESTETIKK OG THAILANDS NASJONSBYGGING

Thailandsk identitet kommer til uttrykk gjennom respekt for nasjonen, religionen og monarkiet (Van Esterik 2000). På TV, radio og offentlige steder i Bangkok, som for eksempel t-banestasjoner, spilles nasjonalsangen hver dag klokken seks om ettermiddagen. Alt liv stoppes opp til melodien er slutt. Før kinoforestillinger reiser alle seg opp fra stolene idet en videosnutt viser kongefamilien på reise i de ulike provinsene av landet, akkompagnert av nasjonalsangen. Monarken er også avbildet i forgylte rammer langs bilveier og midtrabatter i hele Thailand, og hver dag er det en egen nyhetsending som tar for seg kongefamiliens gjøremål det siste døgnet. Alle thailendere jeg har snakket med uttrykker respekt for kongehuset, og de fleste turistbøker advarer utlendinger mot å uttale seg kritisk til monarkiet. I desember 2006 ble en sveitsisk mann dømt til ti års fengsel for å ha spraymalet over et bilde av kongen (www.theregister.co.uk).⁴⁷

⁴⁶ Begrepet ”*kalatesa*” er dekkende for denne ferdigheten, noe jeg kommer tilbake til i neste kapittel.

⁴⁷ Se: http://www.theregister.co.uk/2007/04/12/royal_pardon/ Nedlastet 1.8.2007.

Thailand er det eneste landet i Sørøst-Asia som aldri har vært en europeisk koloni. Nasjonen har dermed støtt på andre utfordringer i møte med europeiske styresmakter enn de kolonialiserte nabolandene Myanmar, Malaysia, Laos, Kambodsja og Vietnam. Fra thailandsk side var det om å gjøre å bevare nasjonens suverenitet. Studier av thailandsk nasjonalisme vektlegger ofte kongers og statsministeres evner til å forhandle med vestlige makter, og understreker dermed kulturell kontinuitet og monarkiets unike plass i Thailand (Van Esterik 2000).

I boka "Materializing Thailand" skriver Van Esterik (2000) om sammenhenger mellom representasjoner av thailandske kvinner og representasjoner av den thailandske nasjonalstat. Hun mener at det er fruktbart å ta utgangspunkt i den offisielle versjonen av thailandsk nasjonalisme når man skal se på betydningen av kjønn i nasjonsbyggningsprosesser. Anderson og Winichkul (i følge Van Esterik 2000) beskylder denne innfallsvinkelen for å fokusere på elitenes roller i for stor grad, og mener at nasjonalistisk historie i Thailand er mer allsidig enn tidligere hevdet. I resten av dette underkapittelet vil jeg allikevel ta for meg Rama VI's og statsminister Phibun Songkhrams nasjonalistiske politikk for å se på hvordan kvinnelig estetikk har vært viktig for representasjoner av den thailandske nasjonalstaten.

Rama VI, eller Kong Vajiravudh, regjerte under Chakri dynastiet fra 1910 til 1925. Forut for kroningen tok han utdannelse i England. Kong Vajiravudhs nasjonalistiske politikk tok sikte på å skape en homogen, standardisert høykultur med utgangspunkt i det Sentrale Thailand. Han dannet Wild Tiger Corps, en paramilitær gruppe hvis formål var å promotere nasjonal enhet. Rama VI's elitisme-politikk rettet seg først og fremst mot mannlige byråkrater, og var basert på propaganda og frivillighet, i den forstand at befolkningen ikke ble pålagt endringer ved lov (Van Esterik 2000).

Vestlige reisende hadde fra kolonitiden av kritisert Thailand for å være et barbarisk samfunn. Disse beskyldningene resulterte blant annet i at europeere og amerikanere ikke ville la sine utstasjonerte landsmenn dømmes etter thailandsk lov (Jackson nedlastet 13.11. 2006). Som et ledd i handelsavtaler ble det blant annet vedtatt at briter og franskmenn i Thailand skulle behandles etter legale prinsipper i sine respektive nasjoner, inntil thailandske lover var tilstrekkelig "siviliserte". Da Thailand ikke hadde ressurser til å bekjempe kolonimaktene med militær makt, ble det særskilt viktig å demonstrere nasjonens "siviliserte" status, og dermed gjenopprette landets legale suverenitet (ibid.).

I forhold til beskyldninger om barbari som angikk kjønn og seksualitet, var det spesielt tre anliggender som ble vektlagt av kolonimaktene og vestlige reisende. Thailandere ble kritisert for polygami, nakenhet og androgynitet (Jackson 2003), hvorav sistnevnte er mest interessant for diskusjonen her. Reisende var overrasket over lav grad av kjønnslig differensiering i Thailand med tanke på klær, hårfrisyrer og daglige aktiviteter (Van Esterik 2000). Denne kritikken førte blant annet til at thailandske styresmakter anså kvinners situasjon og utseende som en indikator på landets grad av sivilisasjon..

Thailandsk identitetspolitikk fokuserte på å vise et sivilisert ansikt utad, og Rama VI, eller Kong Vajiravudh, var interessert i å høyne kvinners status som et ledd i denne politikken (Van Esterik 2000). Vajiravudh ønsket at hans kvinnelige venner og familiemedlemmer skulle la håret gro og ikle seg et skjørtelignende plagg, til fordel for et bukseplagg som ble båret av både menn og kvinner. Han skriver: "Please understand that others are taking our measure" (Vella 1978:153 ifølge Van Esterik 2000). Den nye kongelige moten ble i stor grad imitert av den urbane eliten. Van Esterik (2000) mener at endringene i kvinnenes uttrykk og aktiviteter introduserte vestlige forestillinger om kvinnelighet, heller enn å forsterke thailandske uttrykk for femininitet.

Statsminister Phibun Songkhram (1938-44 og 1948-57) forsøkte, i motsetning til Kong Rama VI, å bruke makt og lovreguleringer for å fremme et enhetlig Thailand. Han vedtok en rekke lover som tok sikte på å fremstille Thailand for resten av verden som et moderne og sivilisert samfunn, og befolkningen ble oppfordret til å utvikle en materialistisk kultur som en motsats til kommunismen. Thailandske kvinner var en viktig komponent i denne prosessen. Van Esterik skriver: "Far from being invisible, women were the public embodiment of Thai culture, and the state made use of women's bodies in a number of ways" (2000:103). Som Kong Vajiravudh ville statsminister Phibun at thailandske kvinner skulle signalisere modernitet og vestlighet gjennom bruk av klær, sminke og hårfrisyrer. Det ble krevd at kvinnene skulle bruke skjørt, ikke bukser samt hatter og strømpes (Van Esterik 2000:103).

Til tross for at statsminister Phibun fremmet kvinners utdanningsmuligheter og opprettet lover som forhindret mer enn ett registrert ekteskap, mener Van Esterik at kvinnelige representasjoner, som et ledd i konstruksjon av thailandsk kulturidentitet, ikke fokuserte på deres status eller evner, men deres utseende: "There was certainly no consciousness of gender

equality evident in Phibun's use of women, only a continuation of a cultural pattern stressing the appearance of women as a measure of their worth" (2000:105).

I løpet av siste halvdel av 1900-tallet foregikk det store endringer i kjønnsrollemønstre i Thailand. Jackson har valgt å kalle prosessene "The Siamese Gender Revolution" (2003:20). I tillegg til kjønnes separate moter, brakte urbanisering og industrialisering nye kjønnssegregerte yrker:

" Tailored clothing has brought tailors for men and seamstresses for women. Nursing the sick is a female occupation; dentistry, a male occupation. Garage work, radio or electrical repair are masculine domains; needlework, beauty parlour operation and pre-school education are women's" (Hanks og Hanks 1963:447 sitert i Jackson 2003:20)

På 1970-tallet førte Thailands industrialisering til store demografiske endringer. En rekke unge kvinner forlot landsbygda for å skaffe arbeid i service- eller industrinæringen i byene (Sinnott 2004). Tidligere var kvinner avhengig av å gifte seg for å høyne sin status, men gjennom lønnsarbeid fikk de muligheter til stige i sosial rang. Fra 1970-tallet har gjennomsnittsalderen for inngåelse av ekteskap steget, og flere kvinner har forblitt ugifte (Guest og Tan ifølge Sinnott 2004). Utviklingen av en middelklasse, og kvinners tilgang på lønnsarbeid og utdanning, har muliggjort alternative levesett for thailandske kvinner.⁴⁸ I dag blir kvinnelighet i mindre grad definert gjennom morsrollen enn i tidligere tider (Winter 2003). Mills mener at moderne femininitet identifiseres gjennom bruk av mote og kroppslig fremvisning, samt navigeringsdyktighet i en urban setting (1997:43). Unge kvinner fra landsbygda som tar arbeid i Bangkok, har et håp om å markere seg som moderne kvinner, *phu-ying than samay*, samtidig som de forblir gode døtre ved å sende penger til familien på landsbygda. Gjennom autonome levesett, moteriktige klær og innkjøp av forbruksvarer, markerer de seg som moderne kvinner, men de står også ovenfor dilemmaet om hvor mye penger de bør bruke på seg selv versus familien.

Det kan trekkes paralleller mellom Kong Rama VIs og statsminister Phibuns opptatthet av kvinnelig estetikk, og modernitet og kvinners utseende i dagens Thailand. Vakre

⁴⁸ Sinnott mener at disse sosioøkonomiske endringene har fra 1980-tallet vært sentrale i utviklingen av *tom* og *dee* som egne kategorier.

fremstillinger av kvinner på blant annet plakater, TV-reklamer og dramaserier setter mektige standarder for å definere en moderne status. Som nevnt tidligere mener Mills (ibid.) at forestillinger om kvinnelig skjønnhet et av de sterkeste symbolene på Thailands modernitet og fremgang. Feminin estetikk vektlegges også i for eksempel tradisjonell litteratur, dans, drama og billedkunst (Jackson 2003), og nasjonsbyggingprosessen som gjøres rede for ovenfor må ikke sees som den eneste årsaken til at kvinnelig skjønnhet har blitt en sentral thailandsk verdi.

Styresmaktene i Thailand er nå, som før, opptatt av hvordan thailandsk nasjonalitet uttrykkes og representeres både innenfor og utenfor landet. Det legges stor vekt på respektabelhet og fasader, innebefattet kjønnslige overflater, noe som kan forklare hvorfor *kathoey* ikke ansettes i statlige yrker. Et annet eksempel på denne politikken kan man finne på idrettsarenaen. I 1996 vant et lag fra Lampang den nasjonale volleyballturneringen. Halvparten av spillerne på vinnerlaget var *kathoey* eller feminine menn. De greide derimot ikke å overbevise "Volleyball Association of Thailand" (VAT) om deres evne til å representere Thailand i internasjonale idrettskonkurranser (Rattachumthong 1999:xiv). Det ble sagt at dersom de ble valgt ut til å representere Thailand ville landets rykte bli skadet. VAT gjorde det klart at bare mandige menn kunne gjøre ære på Thailand, i motsetning til laget fra Lampang som kun ville bringe nasjonal ydmykelse (ibid.).

I forrige kapittel og tidligere i dette kapitlet har det blitt klart at *kathoey* forsøker å leve i samsvar med kvinnelige roller, men begrenses i denne bestrebelsen først og fremst fordi de ikke kan gifte seg eller bli mødre. Jeg vil nå forsøke å belyse *kathoey* sin situasjon i forhold til det jeg har sagt om kvinnelig skjønnhet og modernitet i Thailand.

***KATHOEY* OG DEN MODERNE KVINNEROLLEN**

Sukothai er en liten by, og selv om det finnes et stort utvalg puber og karaokebarer er det kun et utested som mine *kathoey*-bekjente foretrekker, og det er det lokale diskoteket Papa. Det alltid stor fryd blant mine venner forut for et diskobesøk. Mot kunne bruke store deler av ettermiddagen på å sminke seg og bestemme antrekk for kvelden. Ansiktet ble aldri tilstrekkelig pudret, og håret lå i hvert fall ikke som det burde. Man skulle tro at en god dose entusiasme og lange forberedelser, gjentatt i en rituell syklus minst to ganger per uke, ville

resultere i en skikkelig bra kveld på by'n, men ofte ble mine *kathoey*-venner stående lettere apatiske ved bordene på diskoteket, og så ut som om de kjedet vettet av seg. Jeg spurte Oi om hun hadde noen formening om hvorfor *kathoey* syntes utestedet var så stas i utgangspunktet, og treffende nok svarte hun: "No, I don't know. It doesn't even look like they are having any fun. They are just standing there, being beautiful". Jeg tror nettopp at "just standing there, being beautiful" forteller en hel del om *kathoey* sine hensikter med å besøke diskoteket.

I barneårene oppfatter mange *kathoey* seg som annerledes enn jevnaldrende gutter gjennom interesser for aktiviteter som assosieres med det motsatte kjønn. Der unge gutter spiller fotball og engasjerer seg i fysiske aktiviteter, ønsker vordende *kathoey* å leke med jenter. *Kathoey* har et ønske om å være vakker på en kvinnelig måte, og er opptatt av for eksempel fine klær og pleie av hud og hår. Chit sine foreldre skilte seg da hun var liten gutt, og deretter ble hun oppfostret av sin bestemor. Hun foretrakk å leke et paradislignende spill med jentene i nabolaget fremfor de mer voldsomme gutteaktivitetene. I bestemorens hus bodde det mange kvinnelige slektninger. Chit elsket å følge nøye med når de sminket seg, og var oppslukt i hvor vakre kvinnene ble seende ut. Som gutt drømte hun om å bli like vakker som sine "søstre". Hennes barndomsinteresser og -drømmer er typiske for *kathoey* sine oppveksthistorier.

Flere grunnskoler i Thailand er kjønnssegregerte, og de fleste av mine *kathoey*-venner har vært elever ved skoler for bare gutter. Der fikk de ikke lov til å kle seg i skjørt som jentene, men var nødt til å ikle seg påkrevd skoleuniform. Etter endt skolegang flytter mange ungdommer utenbys for å få nye erfaringer, finne seg en jobb eller begynne på universitetsutdanning. Det var i perioden etter "high school" at de fleste av mine *kathoey*-bekjente begynte å leve et liv som kvinne på daglig basis. Som uavhengige lønnsarbeidere eller universitetsstudenter sto de friere til å la håret gro, sminke seg og kle seg i kvinneklær, enn det de var vant til fra tidligere skoleår. Mange *kathoey* endrer også kroppene sine til å bli mer kvinnelige ved bruk av hormoner og elektrolysebehandlinger, og noen benytter seg av kosmetisk kirurgi.⁴⁹

Jeg har atskillige ganger blitt fortalt at *kathoey* har eksepsjonelle skjønnhetstalenter. Denne utbredte oppfatningen deles av så vel menn og kvinner, som av *kathoey* selv. Yrker forbundet med estetikk er tungt bemannet av *kathoey*, og mange jobber for eksempel med salg av klær,

⁴⁹ Beskrivelse av hvordan *kathoey* kvinneliggjør sitt utseende er tidligere vist i introduksjonskapittelet.

smykker, parfymer og kosmetikk, eller som danseinstruktører eller kabarétartister. Bare i Sukothai finnes det flere sminkøser og frisører som er *kathoey*. *Kathoey* anses for å ha et bedre blikk enn kvinner til å se hva som er vakkert eller ikke, og mange thailendere foretrekker å søke hjelp hos en *kathoey* når de for eksempel skal pynte seg til bryllupsdagen. Chit med sin brudesalong og Mot som sminkøse og frisør, utgjorde et godt team i så måte, og under høysesongen for bryllup hadde de slike oppdrag hver uke. Gjennom å perfektionere sine skjønnhetsferdigheter nyter *kathoey* en viss respekt. Spesielt kvinner beundrer dem for deres talenter knyttet til feminin estetikk, men fordi vakre kvinner verdsettes høyt vil *kathoey* sine estetiske begavelser være av verdi for samfunnet for øvrig.

Som vist tidligere er kvinnelig skjønnhet gjenstand for mye oppmerksomhet i Thailand, noe som blant annet kan skyldes at feminin estetikk har blitt et symbol på nasjonens moderne fremskritt. Som nevnt skriver Mills at moderne kvinnelighet blant annet identifiseres gjennom bruk av mote og kroppslig fremvisning (1997:43). Gjennom vakre utseender viser *kathoey* at de er moderne kvinner. I en diskusjon av thailenderes respekt for *kathoey* som er skjønnhetsdronninger skriver Jackson: "...the surface effect of feminine beauty is valorised while the sex or body upon which that effect is realised while not ignored or unremarked, has little impact on aesthetic appreciation." Kulturelle verdsettelse av kvinnelig skjønnhet rettes altså også mot *kathoey* sine kvinnelige utseender. Gjennom rollen som moderne kvinne, *phu-ying than samay*, og ved å assistere andre til å bli "up-to-date", kan *kathoey* føre et liv som verdsettes og respekteres av thailendere flest. Rollen som moderne kvinne innebærer også autonomi og seksuell frihet. Familiene til unge kvinner forventer derimot at døtrene deres skal være jomfrulige, og krever at de med tiden skal stifte familie (Mills 1997). Da *kathoey* ikke kan gifte seg eller bli mødre, og i tillegg anses for å ha en mannlig seksualdrift, vil de ikke stå ovenfor denne rollekonflikten i like stor grad som unge kvinner.

Dersom en *kathoey* ikke arbeider i skjønnhetsindustrien har hun altså muligheter til å skille med sine skjønnhetsferdigheter gjennom fremvisning av sin egen kropp og utseende. Hun vil være et levende bevis på at hun mestrer skjønnhetskodene som gjelder for moderne thailandske kvinner. Som vist ovenfor kommenteres menneskers utseende til stadighet i Thailand, og en vakker *kathoey* vil motta en rekke komplimenter for sitt kvinnelige ytre. På denne måten får *kathoey* bekreftet sin kjønnsidentitet som kvinne, og derfor er det kanskje ikke så merkelig allikevel at mine venner elsket å gå til diskoteket for "just standing there, being beautiful".

OPPSUMMERING

I de to foregående kapitlene har jeg gjort rede for mannlige og kvinnelige idealroller og kjønnsnormer i Thailand. Formålet med denne drøftningen har vært å undersøke hvilke kjønnsroller *kathoey* har tilgang til, og hvordan *kathoey* selv orienterer seg etter rådende kjønnsnormer.

I kapittel 2 diskuterte jeg i hovedsak kjønnes religiøse idealroller. Det ble vist at munkerollen oppfattes som den mannlige idealrollen, og at rollen som mor og forsørger sees som det kvinnelige idealet. *Kathoey* er født som menn, og har dermed muligheter til å leve i tråd med mannsidealet, men de får bare tilgang til tempeltilværelsen ved å holde sin kjønnsidentitet skjult. Noen få *kathoey* lar seg ordinere som munk, og jeg antar at en følelse av å stå i gjeld til sine foreldre er en stor motivasjonsfaktor i forbindelse med denne beslutningen. I følge buddhistisk tankegang i Thailand vil foreldrene til en munkenovise være gjenstand for store religiøse belønninger. I reell forstand er *kathoey* kategorisk utestengt fra kvinnens idealrolle som mor, men gjennom å vise seg som forsørgere og omsorgspersoner på andre måter forsøker *kathoey* å markere seg som kvinner, samt gi uttrykk for verdier som er forenlig med morsrollen. Kapittel 2 ble konkludert med at *kathoey* i det store og det hele har relativt begrensede muligheter til å leve i tråd med de buddhistiske idealrollene for både menn og kvinner.

I dette kapitlet har jeg sett nærmere på sekulære kjønnsnormer, og undersøkt om det finnes andre verdsatte kjønnsroller som *kathoey* lettere kan få innpass i. Det har blitt gjort klart at *kathoey* har en kvinnelig kjønnsidentitet og ønsker å bli oppfattet som kvinner. De avstår for det meste fra atferd som assosieres med mandighet, og forsøker å leve i tråd med kvinnelige kjønnsnormer. Jeg har også vist at sekulære og religiøse normer for menn er motstridende, mens sekulære normer for kvinner er bygget på det samme normsettet som den religiøse idealrollen. Som nevnt møter *kathoey* store begrensninger i sitt forsøk på å leve opp til denne rollen, først og fremst fordi de ikke har muligheter til verken å gifte seg eller bli mødre.

I kapitlet har det videre blitt gjort klart at kvinnelig skjønnhet er en sentral verdi i Thailand, noe som blant annet kan skyldes bruk av feminin estetikk i nasjonsbyggingsprosesser. Gjennom å være profesjonelle skjønnhetseksperter, orientere seg etter kvinnelige skjønnhetsnormer og vise frem sin egen kvinnelige skjønnhet, får *kathoey* en viss beundring

og respekt i Thailand. Jeg har foreslått at *kathoey* har store muligheter til å leve i samsvar med rollen som den moderne kvinne, *phu-ying than samay*.

Til tross for at det finnes en kvinnerolle som *kathoey* kan få innpass i, så betyr nødvendigvis ikke dette at thailendere oppfatter *kathoey* som kvinner. I neste kapittel ønsker jeg derfor å se nærmere på hvordan *kjønn* kategoriseres i Thailand, og spesielt ta for meg betydningen av kjønnslige overflater.

KAPITTEL 4: KATEGORISERING AV KJØNN I THAILAND



INTRODUKSJON

I løpet av feltarbeidet i Thailand brukte jeg mye tid på å forstå hvilke betydninger de ulike kjønnskategoriene har, og hva som skiller de fra hverandre. Jeg trodde flere ganger at jeg hadde grepet essensen i hvordan thailendere kategoriserer kjønn, for så å få snudd alle mine antagelser på hodet igjen. Motstridende utsagn om for eksempel hvilket kjønn en *gay* var, vitnet både om strid angående kjønnskategoriens meningsinnhold og ulike måter å definere kjønn og seksualitet på.

I introduksjonskapittelet ble det klargjort at den overordnede problemstillingen er hvorvidt *kathoey*-kategorien bidrar til en bekreftelse eller utfordring av dikotomien mann-kvinne. For å være i stand til å besvare dette spørsmålet ønsker jeg her å se nærmere på thailandske forståelser og kategoriseringer av kjønn generelt, for deretter å kunne si noe om hvilket kjønn *kathoey* kan sies å være. Betraktes *kathoey* for eksempel som menn i kvinneklær, kvinner i mannekropper eller et tredje selvstendig kjønn?

For å finne ut hvilke sider ved kjønn som er mer utslagsgivende enn andre når kjønn kategoriseres i Thailand, ønsker jeg som et analytisk grep å skille mellom kjønnsuttrykk, seksuelt begjær og seksuell praksis i diskusjonen nedenfor. Disse skillelinjene gjenspeiler ikke klart separerte domener i thailandske kjønnsforståelser, men ved å analysere aspektenes betydning og forbindelse kan vi få innsikt i hvordan thailendere oppfatter kjønn. Årsaken til at jeg har valgt ut de nevnte faktorene er at de har vist seg å være betydningsfulle for om en biologisk mann kategoriseres som ”vanlig” mann, *gay* eller *kathoey*. De ulike kjønnsaspektene vil dermed være sentrale elementer når man skal gjøre rede for hva slags kjønn *kathoey* oppfattes som, samt hva som ligger til grunn for denne forståelsen.

Først i dette kapittelet tar jeg for meg det thailandske kjønnsbegrepet, *phet*. Deretter gjør jeg rede for både ulike typer og ulike forståelser av *gay*-kategorier. Jeg viser at *gay* kan forstås både som en type seksualitet og en kjønnsvariant. I denne diskusjonen trekker jeg også inn kategorisering av *kathoey* sine partnere. Jeg nevner kort hva slags kjønnsforståelse som etter mitt inntrykk er mest vanlig i Thailand, inkludert Sukothai, og påpeker at det finnes et større kjønnslig mangfold i Bangkok, før jeg kommer med en konkluderende oppsummering om de ulike kjønnsaspektenes betydning for kategorisering av kjønn. For å underbygge mine argumenter, samt se thailandske kjønnsforståelser i en større kontekst, tar jeg deretter for meg

generelle kulturelle normer i Thailand. Til slutt viser jeg hvordan *kathoey* sitt kjønn bør forstås med bakgrunn i dette kapittelets resonnement, før jeg gir en foreløpig konklusjon på min hovedproblemstilling. Helt bakerst i kapittelet har jeg plassert en oversiktstabell over ulike kjønnsvarianter i Thailand, som det kan være hjelpelig å benytte seg av underveis.

KJØNNBEGREPET I THAILAND

For å forstå hvordan thailendere kategoriserer kjønn, er det en forutsetning at man kjenner til meningsinnholdet i det thailandske kjønnsbegrepet, ”*phet*”. Denne enkelttermen rommer flere fenomen enn det vi vanligvis forbinder med ordet ”kjønn”. Der man i det engelske språk skiller mellom biologisk kjønn, *sex*, og sosialt kjønn, *gender*, vil begge disse kjønnsaspektene inngå i den thailandske termen ”*phet*”. På denne måten vil for eksempel det thailandske begrepet ”*phet chai*” kunne bety både mann og mannlig (Cook og Jackson 1999). Et utsagn om at *kathoey* er *phet ying*, som betyr kvinne eller kvinnelig, vil ikke gjøre krav på at *kathoey* er biologiske kvinner, men at de oppfattes som kvinnelige eller feminine kjønn.

Seksuell orientering er også innvevd i kjønnsbegrepet ”*phet*”, og sees ikke som et domene uavhengig av kjønn i Thailand. Det vestlige begrepet ”seksuell orientering” forteller lite om et menneskes kjønn, og vil således være utilstrekkelig for å beskrive seksuelle relasjoner mellom mennesker av det samme biologiske kjønn i Thailand. Da jeg for eksempel ble spurt om hvilket kjønn jeg var [*koon pben phet nai?*], fortolket jeg dette utsagnet som et spørsmål om hvordan jeg oppfattet meg selv som kjønn, eller hvorvidt min seksualitet var av en mannlig eller kvinnelig art.⁵⁰ Sinnott (2004:28) benytter seg av begrepet ”gendered sexualities” for å beskrive den thailandske sammenblanding av kjønnsidentitet og seksuell legning, en kjønnsforståelse jeg kommer nærmere inn på senere i dette kapittelet.

I Thailand finnes det ikke veletablerte kategorier for mennesker som inngår i seksuelle relasjoner med det samme biologiske kjønn som en selv, men som ellers oppfattes som kjønnsnormative mennesker. Så lenge ens fremtoning og kjønnslike uttrykk er i samsvar med ens biologiske kjønn, vil man stort sett bli klassifisert som en ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*] eller en ”vanlig” kvinne [*phu-ying tammadaa*]. Dette betyr imidlertid ikke det

⁵⁰ Nedunder kommer jeg nærmere tilbake til hva som betraktes som henholdsvis mannlig og kvinnelig seksualitet.

samme som at det er uproblematisk å leve med en partner av det samme biologiske kjønn som en selv, eller at det ikke finnes sanksjoner mot homoseksuell atferd, men at et kjønnsmessig eller seksuelt avvik ikke baseres på dikotomien homofil/heterofil. Jackson skriver:

“Apart from semantically diffuse expressions such as “the usual man” (*phu-chai thammada*) or “the general man” (*phu-chai thua-pai*), the concept of “straight” (heterosexual) is poorly developed in Thai, and the straight/gay binary is comparatively weak” (1997:182-183).

En oppsplitting av det thailandske kjønnsbegrepet, *phet*, i separate aspekt som seksuell legning, biologisk kjønn og sosialt kjønn vil reflektere strukturen i vestlige diskurser heller enn thailandske forståelser av kjønn og seksualitet. Fordi det opereres med forskjellige kjønnslige skillelinjer i vestlige samfunn og i Thailand, vil man også få ulike kjønnskategorier. Det finnes for eksempel ingen kategori tilsvarende ”heterofil transvestitt” i Thailand. Ifølge thailandsk tankegang vil sosialt kjønn, biologisk kjønn og seksuell legning være integrert i ens kjønn, og *gay*, *kathoey*, *phu-chai* [mann], *phu-ying* [kvinne] og de ”lesbiske” kjønnsidentitetene *tom* og *dee* oppfattes alle som ulike variasjoner av *phet*, altså kjønn (Jackson og Sullivan 1999a:5).

I analysen av hvordan kjønn kategoriseres i Thailand ønsker jeg å gjøre rede for andre såkalt ikke-normative kjønn, med hovedvekt på ulike typer og forståelser av *gay*. En utgreiing om hvordan *gay* oppfattes vil fortelle noe om hvilke kriterier som er mer bestemmende enn andre når kjønn kategoriseres i Thailand. I tillegg vil redegjørelsen ta for seg likheter og forskjeller mellom *gay* og *kathoey*, og således bidra til en dypere forståelse av hvordan thailendere kategoriserer *kathoey* som kjønn.

GAY

I Thailand ble det engelskspråklige begrepet ”*gay*” første gang brukt til å referere til mannlig homoseksuell identitet på 1960-tallet. Opprinnelig var det menn fra urban middelklasse som identifiserte seg som *gay*, men betegnelsen har fra 1990-årene spredt seg utenfor urbane områder, og i dag kan også menn med bakgrunn fra landsbygda eller arbeiderklasse miljø

identifisere seg som *gay* (Jackson 1997). *Gay* er et velkjent og ofte brukt begrep i Thailand, men det betyr ikke nødvendigvis at begrepet innehar den samme betydningen som i engelskspråklige land.

I Thailand finnes det ulike, ofte motstridende, oppfatninger av hva det vil si å være *gay*. For noen vil grensene mellom kategoriene *kathoey* og *gay* være utydelige, og forskjellen vil da bestå av til hvilken grad man kvinneliggjør sitt utseende. Andre informanter tenker på *gay* som en type mannlig seksualatferd, og *gay*-kategorien kan i dette henseende sies å overlappe kategorien ”vanlig mann” [*phu-chai tammadaa*]. *Gay* deles også inn i flere underkategorier, og motstridende utsagn om betydningen av begrepet *gay* beror som oftest på enten hvilken undertype av *gay* man snakker om, eller ulike måter å forstå kjønn og seksualitet på. I dette underkapittelet ønsker jeg å klargjøre thailandske forståelser av *gay*.

GAY SOM ”KJØNN”: QUEEN SOM KATHOEY OG KING SOM MANN

Thailendere skiller vanligvis mellom to typer *gay*, nemlig *gay king* og *gay queen*. De fleste thailendere jeg har snakket med om dette tema forklarer at i seksuelle relasjoner mellom menn er *gay king* den penetrerende parten, en praksis som knyttes til maskulinitet, og *gay queen* den mottagende, eller kvinnelige, parten. På thailandsk språk begrepsfestes disse seksualpraksisene i begrepene *poo tam* og *poo tak gra tam*, som oversatt til engelsk vil bety ”to lead” og ”to follow”. For enkelhetens skyld vil jeg nedunder bruke begrepene ”aktiv” og ”passiv”. Etter å ha oppholdt meg en stund i Thailand forsto jeg at kategoriene *gay king* og *gay queen*, i tillegg til seksualpraksis, også henger sammen med kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk.

Under utflukten til Bangkok spurte min venninne Oi om jeg kun ønsket å intervju *kathoey* som dresset seg opp som kvinner, eller om det også ville være interessant å prate med *kathoey* som hadde et mer mandig ytre. Vi kunne sikkert møte hennes venn i Bangkok som var av den sistnevnte typen *kathoey*. Jeg var overrasket over at biologiske menn som ikke etterstrebet et kvinnelig ytre også kunne kategoriseres som *kathoey*, og svarte at det ville være spennende å snakke med alle som betraktet seg som *kathoey*, uavhengig av om deres kjønnsuttrykk var kvinnelig eller mannlig.

Senere på kvelden møtte jeg Oi sin venn Nou for første gang. Vi tilbrakte natta på rommet hans, og festet sammen med ham og hans venner som bodde i den samme bygningen. Nou var i midten av 20-årene, hadde halvlangt hår og var kledd i lyseblå piquet og jeans. Senere forsto jeg at den lyseblå skjorta er et plagg som *kathoey* i mannsklær ofte bruker, og som symboliserer hvilket ”kjønn” de er slik at det blir tydeliggjort for andre. Nou og hans bestevenn Lek underholdt oss med dansing, miming og andre morosomme innfall hele natta, og på morgenkysten dresset de seg også opp i kjoler. Både Nou og Lek var det jeg vanligvis ville ha betraktet som feminine homser. I løpet av festen hadde jeg en samtale med Nou sin søster der jeg forklarte henne at jeg var i Thailand som et ledd i min studie om thailandske *kathoey*. Med glimt i øyet sa hun at jeg burde intervju hennes søster.

Dersom man er ”synlig” *gay* i form av et feminint kroppsspråk, blir man i Thailand betraktet som *gay queen*. Inndelingen i *king* og *queen* ble som nevnt forklart med utgangspunkt i seksuelle praksiser mellom biologiske menn, men fordi seksuelle handlinger er private, ønsker jeg å foreslå at kjønnsuttrykket er det sentrale elementet når noen kategoriseres som *gay king* eller *gay queen*. Dersom det er kjent at en mandig mann begjærer andre menn, vil thailendere oppfatte ham som *gay king* på samme måte som en feminin *gay* vil klassifiseres som *gay queen*. Et mer emisk uttrykk for *gay queen* er *gay sao*, som kan oversettes med kvinnehomse/kvinnegay. De fleste jeg har snakket med om disse uttrykkene mener at *gay queen* og *gay sao* er forskjellige begrep for den samme typen kjønn eller seksualitet.

Oi sin onkel drev en restaurant like i nærheten av der jeg bodde i Sukothai. Han var en mann på 39 år med fire års universitetsutdannelse. Han har vært på flere reiser utenlands, og behersker engelsk språk godt. ”Onkel” hadde et mandig ytre og identifiserte seg som en *gay* mann.⁵¹ Jeg og ”Onkel” satt ofte ved et bord i bakgården til restauranten hans og diskuterte thailandske forståelser av kjønn og seksualitet, og jeg oppsøkte ham en dag i et forsøk på å forstå begrepene *gay queen* og *gay sao* bedre. ”Onkel” mente først at de to begrepene var ulike uttrykk for den samme kjønnskategorien. Han forklarte at en *gay sao*, altså en feminin *gay*, alltid vil være *queen*, forstått som ”passiv” seksualpart. Da jeg spurte om det gikk an å være ”passiv” seksualpart, *queen*, uten å nødvendigvis være *gay sao*, altså feminin, måtte ”Onkel” tenke seg nøye om. Han mente at temaet var veldig komplisert. Man kunne kanskje si at det var mulig å være *queen* uten å identifisere seg, eller bli betraktet av andre, som *gay sao*. Han begrunnet denne forståelsen med at han selv til tider var *queen* i seksuelle relasjoner

⁵¹ Nedunder kommer jeg nærmere inn på meningsinnholdet i identiteten ”*gay* mann”.

med menn som enten var tøffere eller eldre enn ham selv, og at ingen ville tenke på ham som en *gay sao* av den grunn. Etter min forståelse er det altså en forskjell i betydningene av begrepene *gay sao* og *gay queen*. *Queen* refererer først og fremst til seksualpraksis, og *sao* refererer i større grad til kjønnsuttrykk.

Mange informanter tenkte på *gay sao* og *kathoey* som det samme kjønnnet. Mennesker som identifiserer seg som enten *kathoey* eller *gay sao* forventes å ha et kvinnelig sinn, eller ”hjerte”, noe som inkluderer kvinnelige interesser, kvinnelig begjær, altså seksuelle preferanser for menn, og kvinnelig seksualpraksis som den ”passive” partneren. En *gay sao* har vanligvis kort hår og kler seg i mannsklær, og mange vektla utseende som den eneste forskjellen mellom *gay sao* og *kathoey*. De fleste *gay sao* som jeg selv har snakket med fortalte at de følte seg som kvinner. Noen av dem hadde tidligere kledd seg i kvinneklær, tatt hormoner og levd som *kathoey* på daglig basis. Enkelte av mine *gay sao* bekjente dresset seg fortsatt opp som kvinner, men bare når de skulle på fest eller underholde i *kathoey*-kabaréter. *Gay sao*-informantene oppga ulike årsaker til at de nå hadde et mer mandig ytre. Noen arbeidet i statlig sektor hvor *kathoey* i kvinneklær utestenges, mens andre hadde gått tilbake til et mandig ytre grunnet respekt for familien. Jeg har også pratet med noen som rett og slett gikk lei av å bruke mye tid og krefter på å kvinneliggjøre sitt utseende, eller som mente at de ikke vil være like pene som ”kvinner” nå som da de var yngre.

På en måte kan man si at *gay sao* er en kategori som ”ligger i mellom” *kathoey* og moderne forståelser av *gay*, altså oppfattelsen av *gay* som en maskulin kategori. Oi mente at Nou ikke var en ”virkelig” *kathoey* [*kathoey djing-djing*] fordi han kledde seg i mannsklær, men hun ville heller ikke betrakte ham som *gay*. Hun forklarte at *gay* er mandige menn, slik som hennes onkel, og at Nou var altfor feminin og ”soft hearted” til å være en virkelig *gay* [*gay djing-djing*]. Oi sin forklaring av hvordan en *gay* er, hennes plassering av Nou utenfor denne kategorien, samt hennes onkels selvidentifikasjon som en *gay mann*, vitner om nyere forståelser av seksuelle relasjoner mellom menn. Jeg skal senere gjøre nærmere rede for den ”nye” *gay*-identiteten, men først ønsker jeg å vise hvordan sex med det samme biologiske kjønnnet som en selv ikke nødvendigvis influerer ens kjønnsidentitet og/eller seksuelle identitet i Thailand.

I motsetning til homoseksualitetens historie i europeiske og nordamerikanske samfunn, har sex mellom menn aldri blitt straffeforfulgt eller utsatt for religiøse sanksjoner i Thailand

(Jackson 2003). Seksualitet har tradisjonelt sett vært en privatsak som falt utenfor statlig interesse, og derfor vet man ikke så mye om intime forhold mellom menn i tidligere tider. Jackson (1997) hevder at tabu i forbindelse med seksualitet og ikke-normative kjønn ble gjenstand for offentlig debatt i thailandske media først fra midten av 1960-tallet.

Å bli kategorisert som en ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*] er stort sett ikke avhengig av om man foretrekker mannlige eller kvinnelige seksualpartnere. Så lenge en følger mannlige kjønnsnormer og har et mandig utseende og kroppsspråk, vil man vanligvis bli oppfattet som en ”vanlig” mann. Skillelinjene mellom kategoriene ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*] og *gay king* er således utydelige, og flere informanter har gitt uttrykk for at de betrakter *gay king* som ”vanlige” menn [*phu-chai tammadaa*]. Jackson skriver:

”Until the last couple of decades, Thai culture and language have not recognized distinctive homosexual or heterosexual identities for those males or females who adhered respectively to normative masculine and feminine gender roles. Homosexual and heterosexual behaviors were recognized in Thai verbs, but not in any Thai nouns that denoted homosexual and heterosexual types of gender normative males and females” (1997:170)

Mange thailendere tenker ikke på *gay king* som utelukkende homoseksuelle. Jackson (1997) hevder at homoseksuelle handlinger kan sees på som en nytelse av seksuell variasjon, eller som en utprøving av nye former for seksuelle relasjoner. Slik atferd røkter ikke ved en normativ mannlig kjønnsidentitet, og homoseksuell eksperimentering kan rettferdiggjøres ved den thailandske kulturs verdsettelse av varierte sanseerfaringer. I boka ”Dear Uncle Go” fra 1995 analyserer Jackson innlegg til en rådgivningsspalte i det thailandske magasinet *Plaek*, der ”Uncle Go” veileder menn som har sex med menn. ”Uncle Go” anbefaler menn, som utelukkende har utgjort den penetrerende seksualparten i seksuelle relasjoner med menn, om å vende tilbake til et normativt heteroseksuelt liv, samt inngå ekteskap med en kvinne.

I Thailand blir *kathoey* sine kjærester stort sett oppfattet som ”vanlige” menn [*phu-chai tammadaa*], og assosieres ikke med verken avvikende kjønn eller seksualitet. *Kathoey* ønsker å bli sett på som kvinner, og derfor er det viktig for dem at deres kjærester er kjønnsnormative og maskuline menn som ikke betrakter seg som *gay*. Som vist over er det ikke nødvendigvis noen motsetning mellom å inngå i en seksuell relasjon med en annen biologisk mann, og

samtidig hevde at man er, eller blir betraktet av andre som, en ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*]. På samme måte som mandige *gay* forventes å være den penetrerende seksualparten, vil også *kathoey* sine mandige kjærester assosieres med maskulin seksualitet. *Kathoey*, deres kjærester og andre menn og kvinner mente vanligvis at *kathoey* sine partnere kunne inngå i seksuelle relasjoner med både kvinner og *kathoey*. Denne oppfattelsen ble ofte uttrykt som ”*phu-ying gor dai, kathoey gor dai*”, som betyr noe lignende som at det for *kathoey* sine kjærester er ”hipp som happ” om de er sammen med kvinner eller *kathoey*.

Hovedpoenget i dette underkapittelet er altså at *gay* kan forstås på en måte som nærmest sagt oppløser hele *gay*-kategorien. *Gay king* kan sees på som en type seksualitet utført av en ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*], og *gay sao* kan oppfattes som en type *kathoey*, altså en biologisk mann med kvinnelig kjønnsidentitet.

GAY SOM SEKSUALITET: DEN ”NYE” GAY-IDENTITETEN

I løpet av de siste tjue årene har en ny mannlig *gay*-identitet blomstret opp i Thailand. Jackson (1997) har studert den historiske fremveksten av denne identiteten. Han skriver blant annet: ”In the 1990s, the Thai image of ”gay” is increasingly masculine—gym-enlarged biceps and pectoral muscles, accentuated body and facial hair—and the Thai gay male is likely to proclaim, ”I’m gay and I’m a man.””(1997:166).

Ifølge kjønnsforståelsen som jeg har beskrevet i underkapittelet ovenfor, vil en mandig mann som inngår i seksuelle relasjoner med andre menn, oppfattes som en ”vanlig mann” [*phu-chai thammada*], og bare den kvinneliggjorte *kathoey*, eventuelt *gay sao*, er de eneste typene av biologiske menn som forventes å ha sex kun med menn. Den nye formen for *gay* utfordrer denne kjønnsforståelsen ved både å kreve at mandige menn utelukkende kan være tiltrukket av menn, og ved å vektlegge en kjønnslikhet mellom to maskuline parter. I kjønnsforståelsen som beskrives i underkapittelet ovenfor, vil seksuelle relasjoner mellom biologiske menn baseres på en opposisjon mellom en maskulin *king* og en feminin *queen*, med respektive kjønnsidentiteter som mann og kvinne. ”Nyere” forståelser av *gay* reduserer begrepene *king* og *queen* til kun å referere til seksuell praksis. Jackson forklarer:

”In particular, in Thai gayness, insertive and receptive anal sex are reduced from defining markers of sex/gender identity to mere personal preferences between which an individual man may alternate with different partners or with the same partner. In other words, Thai gay identity is defined by homoeroticism per se, not by any of its behavioural permutations.” (1997:185)

Allyn (2002) forklarer thailandske forståelser av *gay* på en måte som samsvarer med det jeg har skrevet i forrige underkapittel. Han forklarer at begrepet ”*mæn*” i Thailand refererer til en mann som er ”straight acting”, og at uttrykket ”*mæn king*” tilsynelatende er en overflødig sammensetning av ord (2002:4). Allyn mener at dersom en mann er ”straight acting”, altså *mæn*, vil dette innebære at han er den aktive seksualparten, *king*. *Mæn king* vil ifølge Allyn referere til enten ”a straight-looking male who is the inserter”, eller ”a straight man who is the inserter”(2002:4). Videre hevder Allyn at en *mæn-kween* vil være en umulighet ifølge thailandsk ”gay logic”(ibid.). Jackson (1997) refererer imidlertid til ”*man-queen*” i kontaktannonser for *gay*. Ifølge ”nyere” forståelser av *gay* trenger dermed ikke seksuell praksis som passiv partner nødvendigvis å korrespondere med et feminint kjønnsuttrykk og en kvinnelig kjønnsidentitet.

Noen informanter mente i tråd med ”nyere” forståelser av *gay* at ”virkelig *gay*” [*gay djing-djing*], er mandige menn som utelukkende foretrekker mannlige partnere, i tillegg til at de bytter på å være *king* og *queen*. Dersom det er kjent at en mandig *gay* er både ”passiv” og ”aktiv” seksualpartner, vil han kunne kalles *gay quing*. Dette begrepet sammenblender termene *king* og *queen*. Det var imidlertid mest vanlig blant mine informanter i Sukothai å skille mellom *king* og *queen*, og de fleste jeg snakket med hadde aldri hørt begrepet *gay quing* tidligere.

Morris (1994) mener at de to kjønnsforståelsene som jeg nå har gjort rede for representerer ulike kjønnsdiskurser som opererer samtidig i Thailand. Den eldste diskursen er basert på kjønn, *phet*, og ifølge denne kjønnsforståelsen vil altså seksuell legning være et aspekt ved et menneskes kjønnsidentitet.⁵² Morris skriver at den nyere kjønnsdiskursen tar utgangspunkt i seksuell legning og er ”an importation from the West”(1994:29). Hun plasserer den ”nye” *gay*-identiteten innenfor denne diskursen. Der Morris mener at de to ulike kjønnsforståelsene opererer samtidig, men uavhengig av hverandre. Jackson argumenterer derimot for at man

⁵² Jf. Sinnott sitt begrep ”gendered sexualities” (Sinnott 2004).

ikke kan snakke om to uavhengige kjønnsdiskurser, men at den nyere formen for mannlig *gay*-identitet springer ut av det ”tradisjonelle” og kjønnsbaserte systemet med røtter i Thailand (1997). Det radikale ved den nye *gay*-identiteten er kravet om maskulin status, til tross for at seksuelle relasjoner inngås utelukkende med andre menn. Den ”nye” formen for *gay* transformerer det som tidligere ble sett på som en type mannlig seksuell atferd til en identitet (Jackson 1997:180). I tillegg kan menn som identifiserer seg som *gay* foretrekke en passiv seksualrolle, uten at de oppfatter denne praksisen som en svekkelse av deres mandighet.

Nedenfor vil jeg vise at i Sukothai forventer folk generelt sett at det eksisterer et samsvar mellom kjønnsuttrykk og kjønnsidentitet, inkludert seksuell preferanse. Seksuell orientering oppfattes dermed ikke som en faktor uavhengig av kjønn. Det forventes at det kjønn man begjærer strukturelt sett er motsatt av ens egen kjønnsuttrykk og kjønnsidentitet.

VANLIG KJØNNFORSTÅELSE VS. MANGFOLD I BANGKOK

“Now there are not so many gay kings anymore. The society has become more accepting. The gay kings don’t have to conceal themselves, and many gay kings change to become gay queens. They might even change into a kathoey, because a kathoey can be together with a straight man, and that is everyone’s dream”

Opera, en *kathoey* på 28 år.

Sett i lys av diskusjonen ovenfor som omhandler ulike underkategorier av *gay*, samt det forskjelligartede meningsinnholdet som kan ligge i begrepet *gay*, så er det kanskje ikke så vanskelig å se at kjønnskategorier i Thailand er et komplekst tema. Ovenfor har jeg gjort rede for at en *gay king* kan sies å være en ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*] som tidvis er aktiv seksualpartner med en annen biologisk mann. Ifølge denne oppfattelsen er *gay king* en performativ term som ikke rokker ved en manns seksuelle eller kjønnsmessige identitet. Den andre måten å forstå *gay king* på vektlegger en særegen *gay*-identitet for menn som har sex kun med menn, men allikevel insisterer på å være menn. *Gay king* betyr i dette tilfellet at den *gay*-identifiserte mannen foretrekker en ”aktiv” seksualrolle. Slik jeg forstår Opera fra sitatet ovenfor ser hun ikke ut til å mene noen av disse to betydningene når hun snakker om *gay*

king, men orienterer seg allikevel etter en kjønnsoppfattelse hvor seksuell legning ikke kan skilles fra kjønn. Jeg forstår henne dithen at *gay king* er menn som begjærer utelukkende andre menn, men hun mener imidlertid ikke at denne kategorien kan gjøre krav på en mandig status. I tråd med denne forståelsen vil det være en umulighet at en mandig mann primært begjærer andre mandige menn. Opera mener dermed at *gay king* "egentlig" er *kathoey* med kvinnelige kjønnsidentiteter. En *gay king* sin maskulinitet vil i tråd med denne forståelsen være en fasade som skjuler at han er en *kathoey*. Opera hevder videre at det thailandske samfunnet har blitt mer aksepterende ovenfor "ikke-normative" kjønn. En konsekvens av denne aksepten er ifølge Opera at mange *gay* har gitt slipp på sitt mandige kjønnsuttrykk, *king*, og tør å vise seg i offentligheten som feminine menn, *queen*, eller til og med har begynt å dresse seg opp som kvinner, *kathoey*.

I Sukothai var det vanlig å mene at *gay* i grunnen var det samme kjønnnet som *kathoey*. Ton, en voksen dame som jobbet i kiosken i nærheten av mitt bosted i Sukothai, fortalte at hun syntes *kathoey* var modige som dresset seg opp som kvinner og ikke skjulte sin kvinnelige kjønnsidentitet slik som *gay* gjorde. En *kathoey* kalt Gen, uttrykket også at *gay* er mennesker som bevisst skjuler at de begjærer menn:

Some gays are very quiet and conceal themselves very well. If you only pass them on the street, or talk to them for a little while, you will not realize that they actually love men. But with kathoey it is different. You will understand at once, even if they are further than 100 metres down the road, because of their long hair and cosmetics.

Jeg forstår uttalelsene ovenfor som eksempler på en forståelse der *gay* oppfattes som den samme kjønnsvarianten som *kathoey*. Forskjellen mellom de to kategoriene er at en *gay* skjuler sin kvinnelige kjønnsidentitet og sitt seksuelle begjær for menn, der *kathoey* tydeliggjør at de oppfatter seg selv som kvinner, innebefattet et begjær etter menn. Tanken om at *gay* er en som gjemmer vekk sin kvinnelige kjønnsidentitet stemmer i noen tilfeller. Det var flere av mine bekjente som ble betraktet som "vanlige" menn [*phu-chai tammadaa*], til tross for at de hadde en kvinnelig kjønnsidentitet og refererte til seg selv som *kathoey* eller *gay sao*. Flere av disse hadde gjort et bevisst valg om å fremstå på en mandig måte.⁵³

⁵³ Dette kalles for *ee aep*, se side 51.

Den ”nye” typen *gay* som jeg beskriver i underkapittelet ovenfor, har utspring i urban middelklasse. Det er kanskje ingen tilfeldighet at ”Onkel”, som den eneste mandige *gay*-identifiserte personen jeg ble kjent med i Sukothai, hadde god nok økonomi til å eie og drive en innendørsrestaurant, snakket godt engelsk og virket forholdsvis velorientert i internasjonale spørsmål. I Bangkok finnes det en rekke kommersielle tilbud hvor *gay* er målgruppen, for eksempel barer, saunaer og magasiner. Jeg vil anta at man vil finne et større mangfold av kjønnsidentiteter, eller seksuelle identiteter, blant biologiske menn som tiltrekkes menn i storbyen.

I Sukothai var det som nevnt bare noen få mennesker som mente at de ”virkelige” *gay* [*gay djing-djing*] var mandige menn som begjærte andre mandige menn, men en del var allikevel klar over at denne kjønnskategorien fantes. Hovedpoenget er altså at de aller fleste av mine informanter ikke oppfattet ”seksuell legning” som en selvstendig faktor uavhengig av kjønn, altså kjønnsidentitet eller kjønnsuttrykk. Seksualitet kan således sies å være ”kjønnet”, og Sinnott sitt begrep ”gendered sexualities” passer godt med den generelle forståelsen av kjønn og seksualitet i Sukothai. I eksemplene under vil jeg vise at logikken om ”gendered sexualities” også vil gjelde for biologiske kvinner som begjærer andre kvinner.

På samme måte som et seksuelt forhold mellom biologiske menn forventes å bestå av en opposisjon mellom en maskulin og en feminin part, vil også forhold mellom to biologiske kvinner etter normen struktureres rundt ulike ”gendered sexualities”. Den ene parten har et mandig kjønnsuttrykk og mannlig kjønnsidentitet og kategoriseres som *tom*, fra engelskspråklige ”tomboy”. En *tom* sin partner oppfattes ofte som en ”vanlig” kvinne [*phu-ying tammadaa*], men kan kalles *dee*, fra det engelske begrepet ”lady”.

Joy var en ung kvinne som hadde kvinnelig kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk. Hun ble tiltrukket av ”vanlige” kvinner [*phu-ying tammadaa*], i motsetning til *tom*. Hun hadde tidligere vært i forhold med *tom*, men var blitt skuffet fordi hun syntes at de oppførte seg like dårlige som menn. Joys nære kollegaer og venner kjente til at hun ikke ønsket å innlede kjærlighetsforhold til menn, og mente at hun var unormal [*phit boggadti*] eller at det var noe ”feil” med hennes natur [*phit thammachaat*]. De hadde vanskeligheter med å begripe hvordan Joy kunne føle seg som en kvinne. Flere sa at hun ikke ”kjente” seg selv [*mai roo-djak tua-eng*]. Ifølge tankegangen om ”gendered sexualities” ville Joys seksuelle tiltrekning mot kvinner vært forståelig dersom hun hadde kledd seg i en mer mannlig stil, hatt kort hår og

omtalt seg selv som *pom*, den mannlige formen for ”jeg”. Alternativt kunne hun ha blitt oppfattet som en ”vanlig” kvinne [*phu-ying tammadaa*] dersom hun ønsket å være sammen med enten *tom* eller menn. Joy var frustrert over at ingen forsto henne, og hadde selv begynt å tvile på om hun virkelig var en kvinne.

På samme måte som et forhold mellom en biologisk mann og en biologisk kvinne er basert på en kjønnsforskjell, vil også en seksuell relasjon mellom to mennesker av det samme biologiske kjønn forventes å bestå av en opposisjon mellom en kvinnelig og en mannelig part. Det vil være misvisende å anvende vestlige begrep som ”homoseksualitet” eller ”homofili” på thailandske forhold, da disse begrepene vektlegger nettopp begjærsmessig kjønnslikhet. I Sukothai vil folk flest ha problemer med å forstå hvordan to mennesker med det samme kjønnsuttrykket og kjønnsidentiteten kan være tiltrukket av hverandre. Opera fra passasjen tidligere i dette kapittelet, mener for eksempel at en mann må være kvinnelig dersom han skal inngå i en relasjon med en kjønnsnormativ mann. På lignende vis vil også kjærlighetsrelasjoner mellom to biologiske kvinner være kjønnsmessig polarisert i Sukothai, og bestå av en kjønnsnormativ kvinne, *dee*, og en maskulinisert *tom*.

I Bangkok ble jeg derimot kjent med flere mennesker som åpnet opp for at en seksuell relasjon mellom to biologiske kvinner ikke nødvendigvis trengte å være kjønnsmessig polarisert. I tillegg opererte informanter i Bangkok med flere kategorier av ”gendered sexualities” enn det mine informanter i Sukothai gjorde. ”Lesla” er en Bangkok-basert organisasjon som tilbyr en rekke sosiale aktiviteter for kvinner som tiltrekkes kvinner. Lederen i Lesla fortalte at brukerne i tillegg til identitetene *tom* og *dee*, opererte med en tredje kategori *les*, fra engelske ”lesbian”, og at *les*-kategorien refererte til androgyne kvinner. I organisasjonens internettbaserte ”chatroom” hadde hun også observert nye begreper som TLT, *tom loves tom*, eller DLD, *dee loves dee*. Hun forsøkte selv å forklare organisasjonens medlemmer at de ikke verken trengte å klassifisere seg selv som *les*, *tom* eller *dee*, eller orientere seg etter respektive normsett.⁵⁴ Hun mente at de rett og slett var kvinner som elsket kvinner.

I Bangkok var det flere mennesker som kjente til begrepet ”lesbian”, og det ble sjeldent stilt spørsmål dersom jeg refererte til meg selv som ”lesbian”. I Sukothai var det derimot få som

⁵⁴ Seksuelle normer tilsier for eksempel at *tom* skal yte seksuelt for *dee*, og ofte tar ikke førstnevnte engang av seg klærne når hun (han) har sex med kjæresten sin (Sinnott 2004).

hadde hørt begrepet tidligere, og til tross for forklaringer om at jeg ikke følte meg som en mann, så ble jeg til stadighet presentert som *tom*. Jeg har imidlertid blitt usikker på hvilket meningsinnhold som ble lagt i begrepet "lesbian" i Bangkok. Sinnott (2004) skriver blant annet om en *tom*-informant som tar avstand fra å bli kalt "lesbian". Informanten mener at *tom* og *dee* tar hensyn til følelser, mens en "lesbian" bare er opptatt av sex (Sinnott 2004:30). Jeg burde muligens ikke ha insistert så kraftig på at jeg heller er "lesbian" enn *tom*.

Det kan altså se ut til at det finnes et større mangfold av kjønnsidentiteter, seksuelle identiteter og kjønnsmessige strukturer i kjærlighetsforhold i Bangkok enn i Sukothai. Storbyens kjønnslige mangfold vil nok virke inn på befolkningen generelt, men jeg vil hevde at den mest vanlige oppfatningen i Thailand, og i Sukothai, er at seksuell legning altså ikke sees som en faktor uavhengig av kjønn. De aller fleste av mine informanter vil mene at et forhold mellom to mennesker av det samme biologiske kjønn er basert på en opposisjon mellom en maskulin og en feminin part. De to partene forventes å ha ulike kjønnsuttrykk og kjønnsidentiteter, hvor den ene parten kan oppfattes som kjønnsnormativ, mens den andre orienterer seg på tvers av normene som knyttes til dets biologiske kjønn. Ovenfor har det nå blitt klart at det ikke er seksuelle relasjoner mellom to mennesker av det samme biologiske kjønn i seg selv som er bestemmende for hva slags kjønn man blir oppfattet som. Nedunder vil jeg diskutere hvilken betydning seksualpraksis har for kategorisering av kjønn i Thailand.

SEKSUALPRAKSIS, KJØNNSUTTRYKK OG KATEGORISERING AV KJØNN

Uavhengig av om seksuelle partnere er av det samme biologiske kjønn eller ikke, så vil opposisjonen mellom mannlighet og kvinnelighet, etter normen, gjenspeiles i seksuell praksis. Mannlig seksualitet forbindes med penetrering, mens den kvinnelig parten forventes å være "mottakeren". Denne kjønnsmessige rollefordelingen er en sentral seksualnorm i mange samfunn, for eksempel i Latin-Amerika (Prieur 1994, Kulick 1998). Don Kulick (1998) har studert brasilianske *travestis*, en type kjønn som har mye til felles med thailandske *kathoey*. *Travestis* er biologiske menn som kvinneliggjør sitt utseende, omtaler seg selv som "hun" og bor sammen med kjønnsnormative menn. Slik jeg ser det består en av de mest sentrale forskjellene mellom *kathoey* og *travesti* i at sistnevnte ikke identifiserer seg som kvinner. Fordi *travesti* ikke oppfatter seg som kvinner, vil de heller ikke tenke på sin seksualitet som normativ.

Opposisjonen mellom en part som begjærer menn, og en part som begjærer kvinner, står sentralt i forhold mellom menn og *travesti*. Dersom mannen i forholdet lar seg penetrere av *travesti*, vil forskjellen mellom de to partene bryte: "That act is transformative, like the wave of a magic wand; it changes a male from a man into a viado, a homosexual - a person who shares a sexuality with travestis" (Kulick 1998:124-125). Kulick mener at en brasiliansk kjønnsdikotomi baseres på seksualitet, ikke anatomisk kjønn. Både kvinner og menn som lar seg penetrere vil tilhøre den samme klassifikatoriske kategorien. Å være en *viado* [homosexual] innebærer dermed å være det samme kjønn [gender] som kvinner, fordi de begge tiltrekkes menn og lar seg penetrere (Kulick 1998:229).

I Thailand er heller ikke seksuell praksis likegyldig for kjønnsmessig status. I Sukothai var det mest vanlig å regne med at i forhold mellom mennesker av det samme biologiske kjønn, var det parten med kvinnelig kjønnsuttrykk som var "passiv", mens den mandige parten var den som penetrerte. Jeg ønsker allikevel å foreslå at dersom en mann lar seg penetrere, vil denne handlingen ikke være like undergravende for hans maskulinitet i Thailand som det vil være i Brasil (ifølge Kulick 1998). I underkapittelet angående "nye" forståelser av *gay*, ble det nemlig vist at seksualpraksis kan sees som preferanser som ikke har implikasjoner for en manns maskuline status. Som sagt ville de fleste av mine informanter i Sukothai ikke oppfatte sex mellom biologiske menn som uavhengig av en opposisjon mellom kvinnelig seksualpraksis, "passiv", og mannlig seksualpraksis, "aktiv". En biologisk mann sin seksuelle praksis som "passiv" partner kan allikevel sies å ha mistet noe av sin kraft til å undergrave maskulinitet, fordi det var kjent at en del menn lot seg penetrere og allikevel fastholdt at de var menn. Winter forklarer dette på en motsatt måte: "There is an overarching view that maleness is defined not in terms of what anatomy you have, but in terms of what you do with that anatomy...This belief perhaps waning, leading to an effective 'masculinisation' of gays over recent years" (2003:4).

Seksuelle praksiser mellom mennesker av det samme biologiske kjønn kan også være strukturert rundt ulike maktposisjoner. En mann kan yte seksuelle tjenester til sosialt overlegne menn ved å la seg penetrere. I slike situasjoner vil en handling som vanligvis knyttes til kvinnelig seksualitet sees som et resultat av en svakere posisjon, og ikke som en følge av kvinnelig kjønnsidentitet eller feminin status⁵⁵ (De Lind van Wijngaarden 1999). Tidligere har jeg nevnt at "Onkel" til tider lot seg penetrere av menn som var "tøffere eller

⁵⁵ Dette står i motsetning til seksuelle relasjoner mellom menn og *kathoey*.

eldre” enn ham selv. Jeg fortolker denne ”underkastelsen” som et resultat av et maktforhold mellom to mandige menn. Etter min oppfatning vil ikke ”Onkel” forspille sin generelle maskuline status ved at han tidvis lar seg penetrere av sosialt overlegne menn.

De aller fleste *kathoey* jeg intervjuet fortalte at mannen vanligvis var den penetrerende parten i forholdet. Det var kun en informant som understrekte at *kathoey* ikke burde være ”aktiv”, uten at hun utdypet dette nærmere. En annen sa at folk gjør det de foretrekker, men at hun personlig ikke kunne tenke seg å penetrere mannen. Unntaksvis kan seksuelle roller alternere mellom *kathoey* og menn, og noen få *kathoey* forklarte at de til tider byttet seksualroller med menn av nytelsesårsaker, for å få seksuelle erfaringer eller fordi de syntes det var gøy. De aller fleste forklarte at en mann ikke endret seksuell eller kjønnslig status dersom han var den ”passive” seksualparten. En *kathoey*-informant hevdet for eksempel at det var umulig for en mann å bli kjønnsmessig endret ved å la seg penetrere, fordi hormoner bestemmer om en biologisk mann er en ”vanlig” mann [*phu-chai tammadaa*] eller *kathoey*. De var derimot noen få *kathoey* som mente at en mann kunne utvikle seg til å bli *gay* dersom han satte veldig sterk pris på å bli penetrert. Den ”offisielle” versjonen sier da også at i forhold mellom menn og *kathoey*, så er det mannen som utgjør den penetrerende parten. Jeg antar at en viktig årsak til å insistere på at mannen er den ”aktive” seksualparten og *kathoey* den ”passive”, er å opprettholde seksuelle kjønnsnormer, og således ha en seksualpraksis som gjenspeiler de respektive partenes status som mannlig og kvinnelig.

Seksuelle roller i Thailand knyttes altså til mannlighet og kvinnelighet, og normen for seksuelle relasjoner mellom to mennesker av det samme biologiske kjønn er som sagt at forholdet består av opposisjonelle ”gendered sexualities” med respektive seksualroller. Jeg ønsker allikevel å foreslå at seksuelle praksiser ikke er avgjørende for kategorisering av kjønn i Thailand. I tillegg til argumentene ovenfor vil seksualitet være et domene som tilhører privatlivet, og eventuelle brudd på seksuelle normer vil dermed ikke ha noen betydning for hvordan man generelt sett blir kategorisert som kjønn. Slik jeg forstår Kulick er seksuell legning, definert gjennom seksuell praksis, mest avgjørende for om en biologisk mann defineres som kvinnelig eller mannlig i Brasil. I Thailand derimot er det etter min oppfatning menneskers kjønnsuttrykk som er mest gjennomgripende for om en biologisk mann oppfattes som kvinnekjønn eller mannekjønn.

Generelt sett kan man si at det i Thailand blir forventet at foretrukket seksualpraksis henger sammen med hvilket kjønn man begjærer. Dersom man er seksuelt interessert i kvinner bør man etter denne logikken være den penetrerende seksualpart, og dersom man begjærer menn bør man være ”passiv” seksualpart. Videre har jeg vist at seksualitet som vi i europeisk og nordamerikansk tradisjon klassifiserer som ”homofili” ikke kan skilles strengt fra kjønn, eventuelt kjønnsidentitet i Thailand. Etter normen bør man begjære det kjønnnet som er motsatt av ens eget, uavhengig om denne kjønnsforskjellen er biologisk basert eller ikke. Hvilket kjønn man er, eller hvilken kjønnsidentitet man har, blir synliggjort gjennom kjønnsuttrykket. Uavhengig av menneskers faktiske partnervalg, seksuelle praksis og hvilket kjønn de oppfatter seg selv å være, så vil man bli kategorisert som kvinnekjønn eller mannekjønn med bakgrunn i ens kjønnsuttrykk, fordi de andre faktorene er usynlige. Thaiendere kan kun vite noe om andre menneskers seksualitet og oppfattelse av seg selv som kjønn gjennom det de slutter av kjønnsuttrykket, så sant de ikke blir fortalt noe annet, eller får tilgang til denne informasjonen gjennom intime relasjoner. Et menneskes kjønnsuttrykk er altså mer bestemmende for om en biologisk mann kategoriseres som et kvinnekjønn eller mannekjønn enn både seksualpraksis og begjær. Eksempelvis vil en mann med et feminint kroppsspråk bli oppfattet som *gay sao*. Thaiendere vil forvente at han begjærer menn, foretrekker en ”passiv” seksualrolle og oppfatter seg selv som et kvinnekjønn.

Nedenfor ønsker jeg å gjøre nærmere rede for viktigheten av fasader generelt, og dermed utdype forståelsen av hvorfor kjønnsuttrykk eller kjønnslige overflater står så sentralt i kategorisering av kjønn i Thailand.

ANSTENDIGHET OG FASADER

Som vist vil thaiendere flest oppfatte *gay king* og *kathoey* sine partnere som ”vanlige” menn [*phu-chai tammadaa*], og *dee* som ”vanlige” kvinner [*phu-ying tammadaa*]. Det forventes som oftest at de med årene vil finne en kjønnsnormativ partner, gifte seg og få barn. Dersom man oppfyller disse forventningene, eller i det minste fremstår som kjønnsnormativ i offentligheten, spiller det mindre rolle om man ikke føler noen tiltrekking til det motsatte biologiske kjønnnet, eller eventuelt lever på tvers av foreskrevne kjønnsnormer, eller seksualnormer på privat basis. Dette må sees i en kulturell kontekst hvor det skilles strengt mellom offentlig og privat ”jeg”. Jackson skriver:

”...many ethnic Thai *kathoeyes* and gay men lead well-adjusted, happy lives by following the cultural maxim that you can do almost anything you want in Thailand, provided that you do not call attention to it and present yourself well in public” (1997:188)

Å integrere sin person i en enkelt identitet som er gjeldende for alle anledninger, i et forsøk på å vise sitt ”virkelige jeg”, er ikke av stor kulturell verdi i Thailand (Jackson 1997). Stort sett er det uvesentlig for andre hva du gjør bak lukkede dører, så lenge du fremstår som respektabel i offentligheten. Morris kaller denne logikken for “the Thai logic of visibility and invisibility”, og skriver: ”By the Thai logic of visibility and invisibility, however, virtually any act is acceptable if it neither injures another person nor offends others through inappropriate self-disclosure” (1994:32). Som et eksempel på denne logikken kan jeg nevne at flere av mine venninner røykte sigaretter privat, men aldri i offentligheten eller i nærheten av eldre slektninger.

Den 15.1.6, etter bare en ukes opphold i Thailand, har jeg skrevet følgende i mine feltnotater: ”Jeg har pelt meg en del i hue og ansiktet i dag, noe som sikkert ikke er bra”. Jeg fikk tidlig en mistanke om at det ville være fordelaktig å virke avbalansert og kontrollert i Bangkoks offentlighet. Jeg la merke til at spesielt kvinnene snakket med dempede stemmer, og beveget seg selvsikkert og rolig. De unngikk å gjespe, pille seg i hodet eller ansiktet, og dekket til munnen når de lo. Jeg så ingen i Bangkok som spiste mat eller røykte sigaretter samtidig som de var i bevegelse.

Tac, min venninne fra Bangkok, forklarte at thailendere er veldig opptatt av hva andre mener om dem. Man bør ikke gjøre noe for å ”stikke seg ut” i offentligheten. Hun fortalte for eksempel at under en ferie i Europa hadde hun sett en mann som byttet klær i offentligheten, og sa at hun personlig ikke kunne ha gjort noe lignende, om hun så aldri ville ha møtt iakttakerne igjen senere.

Mange normer som omhandler hvordan man bør te seg i offentligheten kan sies å være knyttet til hva som betraktes som høflig eller respektfylt. Tac forklarte for eksempel at det oppfattes som uanstendig å vise for mye munn eller tenner, og at det var derfor kvinnene dekket seg til når de lo. Denne uttalelsen fikk meg til å legge merke til alle situasjoner som på en eller annen måte var relatert til munnen, noe som igjen førte til at Tac involverte hele sin vennegjeng i en

diskusjon om hvorfor thailandere bruker sugerør i all slags drikke. Fordi mesteparten av leskedrikk serveres med isbiter, kom vi frem til at den utstrakte bruken av sugerør sannsynligvis var av praktiske årsaker, men vi var også enige om at det er mer anstendig å supe i seg drikke gjennom et sugerør enn å helle det i seg med hodet lent bakover.

Respekt og høflighet kommer også til uttrykk gjennom språkbruk og kroppslig disiplinering. Andre menneskers kroppslige overflater bør respekteres, og thailandere forsøker, selv i folksomme gater, å unngå å skumpe borti hverandre. I denne sammenhengen kan jeg nevne at kvinner absolutt ikke skal berøre en munk⁵⁶, og at thailandere heller ikke er nær hverandre når de hilser. I tillegg utføres den thailandske *wai*⁵⁷ på forskjellig vis for å markere sosial distanse eller likhet mellom de hilsende parter. Avhengig av relativ sosial status benyttes det også ulike tiltaleformer og uttrykk for ens egen person. Thailandere blir tidlig i livet lært opp til hva som betraktes som passende oppførsel og språkbruk i ulike sosiale kontekster.

Tac fortalte at mange thailandere oppfatter turistenes væremåte som røff. Jeg forsto godt hva hun mente da jeg kom tilbake til Bangkok etter nesten et halvt år i Sukothai. Jeg følte meg nesten litt brydd av turistenes vimsete måte å bevege seg på, deres klesbruk, eller mangel på sådan, deres høylytthet, samt deres røyking og spising overalt.

Slik jeg ser det kan flere av de nevnte høflighetsnormene sees i sammenheng med viktigheten av å opprettholde fasader. *Sia naa* er et thailandsk uttrykk som direkte oversatt betyr knust/ødelagt [*sia*] ansikt/front [*naa*], og jeg fortolker betydningen som den samme som i begrepet ”å miste ansikt”. For å unngå ”å miste ansikt” bør man utstråle harmoni og unngå følelsesmessige utbrudd. I Sukothai fikk jeg ofte rare blikk og kommentarer av typen: ”Full allerede?” [*mao lair-o*], dersom jeg i et sekunds begeistring utbrøt et lite gledeshyl.

Thailand omtales ofte som en kultur hvor konflikt og konfrontasjon bør unngås. På hjemmesiden til Universitetet i Chiang Mai (www.cmu.ac.th) er det lagt ut en håndbok som tar sikte på å veilede utenlandske studenter i thailandsk kultur. Her kan man lese at det å unngå konflikt er grunnleggende for sosiale handlinger i Thailand. Filosofien kalles *djai yen* [kaldt hjerte] og er buddhistisk-inspirert (ibid.). Under ”Some Social Do’s and Don’ts” kan

⁵⁶ Dette berøringsforbudet omfatter også *kathoe*y (Taywaditep, Coleman, Dumronggittigule nedlastet 4.10.2005:25).

⁵⁷ Thailandsk hilsen, se side 25.

man lese følgende om sinne, eller ”tempers”: ”Don’t lose it, control it. However frustrated or infuriated you may feel, staying calm and smiling, or even smiling and walking away, will earn you more respect than launching into heated, threatening, confrontation.” (www.cmu.ac.th).⁵⁸ Studentene blir også advart mot å gi kritikk: “There is no such thing as ‘constructive criticism’ in Thailand. The act of criticism is at best seen as bad manners and at its worst an insult.”(ibid.).

Verdsettelse av ikke-konfrontasjon og opprettholdelse av fasader er gjennomgripende verdier i thailandsk samfunn. I forrige kapittel skrev jeg for eksempel om hvordan staten er opptatt av Thailands rykte utad. Ikke-konfronterende politikk eller politiske leders tilpasningsdyktighet har også blitt oppgitt som en av årsakene til at landet unngikk å bli kolonialisert (Van Esterik 2000). I forhold til aksept ovenfor *gay* skriver Jackson: ”...misperceptions of Thailand as being ”gay-friendly” may in part derive from the non-interventionist character of antigay sanctions” (1999:239). Et forholdsvis stort fravær av åpen diskriminering mot *kathoey* kan sannsynligvis sees i lys av kulturelle verdier knyttet til opprettholdelse av fasader, samt unngåelse av konfrontasjon og altså unngåelse av innblanding.

I ”Materializing Thailand” benytter Van Esterik (2000) det thailandske substantivet *kalatesa* som en veiledende metafor gjennom hele boka. Ifølge informantene hennes betyr begrepet *kalatesa* ”politeness, appropriateness, or context” (Van Esterik 2000:36). Hun skriver at konseptet omhandler hvordan handlinger og personer møtes på en passende [appropriate] måte i tid og rom, og at det trekker oppmerksomheten mot overflaters betydning for kulturelle samhandlingsstrategier. Slik jeg forstår konseptet vil kulturell kunnskap om *kalatesa* gjøre mennesker i stand til å oppføre seg på passende måter i ulike sosiale situasjoner, noe som igjen kan bidra til å skape sosial harmoni og orden. Alle normene og de kulturelle verdiene jeg har beskrevet i dette underkapittelet vil være eksempler på riktig *kalatesa*.

Verdier som knyttes til viktigheten av fasader gjenspeiles også i thailandske representasjoner av historiske objekter. Ifølge Van Esterik (2000) har kunsthistorikere lenge beklaget at thailendere heller ivrer etter å perfektionere kopier, enn etter å bevare gamle kunstgjenstander for tingenes egenverdi. Hun skriver:

⁵⁸ http://www.cmu.ac.th/handbook_eng.htm Nedlastet 3.11.2007.

”Concern for authenticity is a particular challenge in a country where instant antiquities representing pieces of the national heritage are faked as soon as they are enshrined as legitimate markers of Thai identity, where leading historians tolerate the forgeries as one means of preserving ‘real’ Thai antiquities...” (2000:113-114)

Van Esterik gir også eksempler på at reproduksjoner har blitt endret noe i forhold til originalen, med den hensikt å etterstrebe estetiske idealer i Thailand. Hun skriver for eksempel at i den historiske temaparken ”Ancient City” utenfor Bangkok, blir bilder og templer kontinuerlig rekonstruert ”as they should have been” (2000:118). Da jeg første gang leste Van Esterik sin tekst om forholdet mellom originaler og kopier kom jeg til å tenke på en *kathoey*-informant som sammenlignet kvinner og *kathoey* med henholdsvis ekte og kunstige blomster:

”Some ladyboys are worrying that men are looking at them and considering; this lady is real and that one is a copy. I think we are similar to real flowers and plastic flowers. A real flower is soft and looks beautiful, but it is fast gone. Plastic flowers, on the other hand, are always beautiful!”

Både ovenfor og i tidligere kapitler har jeg vist at det ofte er viktigere hvordan mennesker fremstår, enn hvordan de ”egentlig” er. I kapittel 3 skrev jeg for eksempel at kvinnelig skjønnhet betraktes som en egen verdi, uansett om den tilegnes eller ikke. I kapittel 2 nevnte jeg at etter thailandske oppfatninger vil munkenoviser og deres familier få enorm merit, uavhengig av hva som motiverer de unge mennene til å gå i munkelære. Kulturelle verdsettelse av fasader kan bidra til en forklaring på hvorfor kjønnsøverflater, eller kjønnslige uttrykk, er så vesentlige for kategorisering av kjønn i Thailand. Nedunder vil jeg se nærmere på hvordan *kathoey* kategoriseres som kjønn med utgangspunkt i de thailandske kjønnsforståelsene som har blitt gjort rede for i dette kapittelet.

“DEN ANNEN TYPE KVINNE”

Det offisielle begrepet for *kathoey* er ”*sao praphet song*”, eller ”*ying praphet song*”, som direkte oversatt betyr ”den annen type kvinne”. Det er disse begrepene som benyttes i seriøse innslag i media, og når man henvender seg til en ukjent *kathoey* på høflig vis. Disse begrepet

kan sies å respektere eller ta hensyn til *kathoey* sin kvinnelige kjønnsidentitet, i og med at de omtaler kjønnsvarianten som en type kvinne. Det betyr nødvendigvis ikke at alle thailendere oppfatter *kathoey* som kvinnekjønn. Selvfølgelig vil den kjønnslige kategoriseringen av *kathoey* variere sterkt mellom enkeltpersoner, i tillegg til at den samme personen kan kategorisere to individuelle *kathoey* som ulike kjønn. Jeg ønsker allikevel å argumentere for at *kathoey* stort sett oppfattes som kvinnekjønn. Man kan kanskje si at de heller sees som kvinner i mannekropper, enn menn i kvinneklær.

Som vist ser informanter i Sukothai seksuell orientering som et aspekt ved kjønn eller kjønnsidentitet, og dermed kan det virke absurd å forsøke å finne ut hvorvidt *kathoey* har en kvinnelig kjønnsidentitet fordi de elsker menn, eller om de elsker menn fordi de har en kvinnelig kjønnsidentitet. Det faktum at *kathoey* liker menn oppfattes som en selvfølgelig del av det å være kvinne. Jeg ønsker allikevel å foreslå at *kathoey* sin kjønnsidentitet eller oppfattelse av seg selv som kvinner er konstituert på andre premisser enn deres seksuelle preferanser for menn. De aller fleste *kathoey* forstår at de er annerledes enn ”vanlige” gutter i løpet av barndommen. En *kathoey* jeg intervjuet hadde vokst opp i et aksepterende hjem, og aldri blitt pålagt å følge bestemte kjønnsnormer. Hun tenkte på seg selv som en jente, og det var først når hun skulle begynne på skolen at det virkelig gikk opp for henne at hun ble betraktet som en gutt:

“When I was going to primary school I had to wear school uniform for boys and cut my hair short. I was thinking:”Why do I need to have a haircut? Why do I have short trousers and t-shirt similar to little boys?” The Teacher explained to me:”You are a boy. You are not a girl. If you were a pretty girl, you could have dressed in skirt and had long hair.” So for the first time I understood what they were speaking about. But inside, I was saying to myself:”I am a girl, I am a girl, I am a girl, I am a girl”.

Informantene oppga ofte sine interesser i barndomsårene som en årsak til at de innså at de var annerledes enn gutter. Guttene var voldsomme, drev mye med idrett og fysisk lek. *Kathoey* var derimot veldig opptatt av skjønnhet, og ønsket heller å leke roligere leker med jentene. Under intervjuene jeg gjorde i Thailand var det bare to av tretten *kathoey* som oppga sin preferanse for menn som en tilleggsårsak til at de første gang identifiserte seg selv som *kathoey*. Svær mange *kathoey* hadde heller ikke tro på at de kunne finne en seriøs partner, og

så for seg et liv alene. *Kathoey* sin kvinnelige kjønnsidentitet baseres altså på mer enn bare seksuell interesse i menn.

Kathoey sine kvinnelige kjønnsidentiteter blir uttrykt gjennom at de orienterer seg etter kvinnelige sosialnormer, kvinneliggjør sitt utseende og strukturelt sett er lik kvinner seksuelt sett. Jeg mener at alle disse faktorene til sammen kan veie tyngre enn anatomisk kjønn alene, når biologiske menn sitt kjønn skal kategoriseres i Thailand. Det er derfor vanlig å oppfatte *kathoey* som en type kvinne. Denne argumentasjonen bidrar også til en forklaring på hvorfor det var så få *kathoey* som ønsket å utføre kjønnsbekreftende operasjon. Noen mente at det bare var meningsfylt å foreta et slikt inngrep dersom en *kathoey* i utgangspunktet kunne ”passere” som kvinne. Da kunne hun skjule at hun tidligere hadde hatt en mannlig anatomi. En *kathoey* som ikke har muligheter til å ”passere” som kvinne, vil derimot kategoriseres som *kathoey*, eller den *annen type* kvinne, uavhengig av hva slags kjønnsorgan hun er i besittelse av.

Som jeg har hevdet tidligere står altså kjønnsuttrykket sentralt når biologiske menn kategoriseres som enten mannekjønn eller kvinnekjønn i Thailand. På samme måte som bygningene i ”Ancient City” bygges opp i forbedrede utgaver, vil en *kathoey* forsøke å perfektionere kvinnelig skjønnhet. Fordi de ikke er født som kvinner forsøker *kathoey* å kompensere ved å være spesielt vakre. De får respekt og anerkjennelse avhengig av hvor kvinnelige eller vakre de er.

Kathoey skaper seg selv som kvinner gjennom å kvinneliggjøre sitt utseende, eller som Morris uttrykker det, ved å peke på viktigheten av klesbruk i Thailand: ”Dressing is less a modification of the body than a construction of the embodied self...” (Morris 1994:24).

BIOLOGIENS BETYDNING FOR KJØNNSLIG KATEGORISERING AV *KATHOEY*

Tidligere har jeg argumentert for at oppfattelsen av *kathoey* som en type kvinne er mulig fordi et kvinnelig kjønnsuttrykk, kvinnelig begjær og kvinnelig seksuell praksis kan utveie mannlige anatomi. Biologiske menn har tilgang til både mannskategorien og den kvinneliggjorte *kathoey*-kategorien. Dette er altså mulig fordi kjønnsorganer ikke oppfattes som det eneste kriterium for kjønnslig kategorisering. Biologisk kjønn er allikevel ikke totalt

irrelevant for hvordan *kathoey* oppfattes som kjønn.⁵⁹ Mannlig biologi, eller det å ha blitt født som gutt, er et nødvendig kriterium for å bli klassifisert som *kathoey*. Sammenblandingen av kvinnelig kjønnsidentitet og mannskropp er nettopp det som definerer ”den annen type kvinne”, noe som med andre ord gjør at kjønnskategorien ikke er identisk med kjønnsnormative kvinner. Dersom *kathoey* hadde blitt sett på som tilsvarende ”vanlige” kvinner [*phu-ying tammadaa*], så ville det for eksempel ikke ha vært noe oppsiktsvekkende ved et partnerforhold mellom en *kathoey* og en maskulinisert *tom*. En slik konstellasjon sees på som en umulighet i Thailand. Det å begjære menn, altså ett hundre prosent menn [*phu-chai roy per-cent*], er en viktig del av *kathoey* sin kvinnelige identitet, på samme måte som en identitet som *tom* innebærer preferanser for kjønnsnormative kvinner.⁶⁰

Som vist er kjønnsuttrykket svært viktig for kategorisering av *kathoey* som en type kvinne. *Kathoey* sine kjønnsuttrykk består av mer enn påklistede feminine symboler. Under mitt opphold i Thailand opplevde jeg for eksempel at stemmebruk og kroppsspråk var nok til at to ukjente tenåringsgutter i mannlige skoleuniform og med kort hår rettmessig ble oppfattet som *sao praphet song/kathoey*. Det jeg imidlertid vil frem til her er at *kathoey* øker sin anerkjennelse som kvinner avhengig av til hvilken grad de klarer å ”passere” som kvinner. *Kathoey* som utseendemessig er så like kvinner at de ikke kan skilles fra kjønnsnormative kvinner, vil selvfølgelig bli oppfattet som hundre prosent kvinner [*phu-ying roy per-cent*] inntil det motsatte er bevist. Kategorisering på bakgrunn av overflate gir i så måte et fortrinn til de *kathoey* som i utgangspunktet har feminine ansiktstrekk og feminin kroppsfasong, eller eventuelt har penger til å erverve seg kvinnelige utseender. En vakker og kvinnelig *kathoey* er en respektert *kathoey*.⁶¹

En *kathoey* som har brede skuldre eller på andre måter ser mandig ut, kalles *kathoey-kwai*, altså okse-*kathoey*, et kallenavn som underminerer den aktuelle *kathoey* sin kvinnelige status. Dersom en *kathoey* ser veldig mandig ut, vil hun tendere mot å bli oppfattet som en slags kjønnslig misfoster, heller enn en type kvinne. Da jeg diskuterte *kathoey-kwai* med thailendere vektla de at *kathoey-kwai* ikke så normale ut, at de var høye, hadde brede skuldre eller maskuline ansiktstrekk i for stor grad. Med andre ord var det *kathoey-kwai* sin

⁵⁹ Selvfølgelig kan det diskuteres hvorvidt en *kathoey* som har tatt kvinnelige hormoner i en årrekke, og kanskje gjort operative inngrep, faktisk har en mannskropp.

⁶⁰ Fra et vestlig ståsted kan *kathoey* og *tom* således sies å være mer ”heteronormative” kjønn enn ”vanlige” kvinner og menn, som i Thailand kan være partnere til henholdsvis menn/*tom* eller kvinner/*kathoey*.

⁶¹ F.eks. skjønnsdronningers anerkjennelse, se side 4-5.

utilstrekkelighet som kvinne som ble vektlagt, og ikke at de feminine trekkene var et hinder for mandighet. Dette fokuset er nok et eksempel på at thailendere oppfatter *kathoey* primært som kvinnelige kjønn i mannlige kropper, i motsetning til å forstå *kathoey* som menn i kvinneklær eller menn som feilaktig oppfatter seg selv som kvinner.

FELLESTREKK MELLOM MENN OG *KATHOEY*

Til tross for at biologisk kjønn ikke er essensielt i thailenderes forståelser av *kathoey*, er biologien heller ikke blottet for betydning. Visse typer atferd betraktes som biologisk determinert, og da *kathoey* biologisk sett er menn vil de forbindes med bestemte former for mannlig atferd.

Kathoey oppfattes vanligvis ikke til å være i stand til å bruke kroppen sin som en mann. Som nevnt tidligere kan det for eksempel være vanskelig for thailendere å forestille seg en fotballspillende *kathoey*. Mange informanter fortalte allikevel at dersom en *kathoey* blir tilstrekkelig sint og provosert, så kommer den mannlige muskelkraften frem, og hun kan være i stand til å slåss som en mann. Denne evnen er allikevel noe som må provoseres frem, og er ikke et trekk som nødvendigvis alle *kathoey* deler med menn. Seksualdrift oppfattes derimot som sterkere knyttet til biologisk kjønn, noe som gjør at det forventes at både menn og *kathoey* har sterke behov for seksuell tilfredsstillelse og variasjon.

Flere informanter fortalte at de syntes *kathoey* var svært offensive når de la an på menn. Der kvinner bør være dempet i sine erotiske uttrykk og utøve seksuell selvkontroll, er det sosialt akseptert at både menn og *kathoey* hyppig søker erotiske eventyr. En *kathoey* kan i tillegg bytte ut sin faste partner ved behov, uten at hennes rykte blir skadet av den grunn. Det finnes altså sider ved *kathoey* som ikke assosieres med kvinnelighet. Det som først og fremst skiller *kathoey*-kategorien fra kjønnsnormative kvinner, er at *kathoey* er født som gutter. Fordi den thailandske kjønnsopposisjonen i hovedsak ikke er basert på biologisk kjønn, så er *kathoey* sine biologiske kjønn ikke tilstrekkelig til å plassere de utenfor ”den kvinnelige siden” av en thailandsk kjønnsbinaritet. De oppfattes som en type kvinner, men deres kropper gjør at de ikke betraktes som fullstendige kvinner. I neste kapittel vil jeg blant annet å ta for meg hvordan *kathoey* skiller seg fra kjønnsnormative kvinner.

KONKLUSJON

Hittil i denne avhandlingen har jeg vist hvordan *kathoey* orienterer seg etter en rekke kvinnelige prinsipper. *Kathoey* kvinneliggjør sitt utseende etter thailandske skjønnhetsideal, de har seksuelle preferanser for menn, og deres seksualpraksis assosieres med kvinnelighet. Sosialt sett har *kathoey* muligheter til å leve som respektable kvinner, blant annet gjennom en livsstil som forbindes med ”den moderne kvinne”, *phu-ying than samay*. De fleste kjønnslige aspekt ved *kathoey* forstås som kvinnelige, og jeg har argumentert for at *kathoey* blir kategorisert som en type kvinne. Jeg har særskilt vektlagt kjønnsuttrykk som en sentral faktor i thailandske kategoriseringer av kjønn.

Å bli kategorisert som en type kvinne betyr ikke det samme som at man oppfattes som en biologisk kvinne. Mitt poeng her er at thailendere orienterer seg i en kjønnslig verden som består av maskuline og feminine prinsipper, og at kjønn stort sett kategoriseres som enten kvinnelige eller mannlige. Om en biologisk mann kategoriseres som kvinnekjønn eller mannekjønn bestemmes ikke utelukkende av hans biologisk kjønn i Thailand. Man kan således si at den thailandske kjønnsdikotomien ikke nødvendigvis er basert på biologisk kjønn. Når kjønn skal kategoriseres vil andre faktorer som for eksempel kjønnsuttrykk, sosiale kjønnsroller, kjønnsidentitet, seksuelt begjær og seksuell praksis være medbestemmende. Jeg foreslår at kjønnsuttrykket er det sentrale elementet i bestemmelsen av en biologisk mann som kvinnekjønn eller mannekjønn, og at den biologiske mannen sin kjønnsidentitet, seksuelle partnerpreferanser og seksualpraksis forventes å stemme overens med kjønnsuttrykket.

I introduksjonskapittelet formulerte jeg min hovedproblemstilling som følgende: ”Bidrar *kathoey*-kategorien til en opprettholdelse eller utfordring av den thailandske kjønnsdikotomien mann-kvinne?” Som en foreløpig konklusjon på dette spørsmålet, vil jeg hevde at *kathoey*-kategorien først og fremst bidrar til en opprettholdelse av en thailandsk kjønnsdikotomi. *Kathoey* bekrefter skillelinjene mellom kvinnelighet og mannlighet ved å stort sett orientere seg etter konvensjonelle kvinnelige kjønnsnormer. Spesielt viktig i *kathoey* sitt tilfelle er deres kjønnsmessige samsvar mellom kjønnsuttrykk, kjønnsidentitet, og seksuelle preferanser i forhold til praksis og partnervalg. I dette kapittelet har jeg vist at disse faktorene er viktige prinsipper for kategorisering av kjønn i Thailand.

For å bli kategorisert som entydig mann eller kvinne bør biologi, kjønnsidentitet, kjønnsuttrykk og seksualitet assosieres med kun ett kjønn. Det jeg har betegnet som ”nyere” former for *gay* vil for eksempel ikke betraktes som kjønnsnormative menn. Den ”nye” typen *gay* sine seksuelle preferanser for menn vil, ifølge thailandske kjønnsforståelser, sies å være kvinnelig, noe som står i kontrast til deres mandige kjønnsidentiteter og kjønnsuttrykk. Det kan være at denne kategorien utfordrer thailandske forståelser av mandighet og kvinnelighet i større grad enn det *kathoey*-kategorien gjør. Etter min oppfatning er det lettere for thailendere å forstå at kjønnsidentitet ikke stemmer overens med kropp, enn at kjønnsidentitet ikke er i samsvar med seksuell orientering.

OPPSUMMERINGSTABELL OVER DE FORSKJELLIGE KJØNNSVARIANTENE

For oversiktens skyld har jeg nedunder satt opp en tabell over de ulike kjønnsvariantene som har blitt diskutert i dette kapittelet. Som vist eksisterer det ulike måter å oppfatte kjønn og seksualitet på, og tabellen representerer således ikke mangfoldet i thailandske kjønnsforståelser. En forenklet tabell kan selvfølgelig heller ikke gjenspeile variasjoner innad i kategoriene. Jeg har plassert ulike typer kjønn etter den kjønnsforståelsen som har blitt forklart som "gendered sexualities", eller "vanlige" kjønnsforståelser, hvor kjønnsuttrykk forventes å reflektere kjønnsidentitet, seksuelle praksiser og seksuell orientering.

| VARIANT | BIOLOGI | UTTRYKK | SEKSUELL PRAKSIS | SEKSUELL ORIENTERING | IDENTITET |
|---------------------------------------|---------|---------|------------------|--|--------------------------------------|
| Vanlig mann | ♂ | ♂ | ♂ ("aktiv") | ♂ (preferanser for femininitet) | ♂ |
| Partner til <i>kathoey</i> | ♂ | ♂ | ♂ ("aktiv") | ♂ (preferanser for femininitet) | ♂ |
| <i>Gay king</i> | ♂ | ♂ | ♂ ("aktiv") | ♂ (preferanser for femininitet) | ♂ evt. <i>gay king</i> |
| <i>Gay queen/sao</i> | ♂ | ♀ | ♀ ("passiv") | ♀ (preferanser for maskulinitet) | ♀ evt. <i>kathoey/gay sao</i> |
| <i>Kathoey</i> | ♂ | ♀ | ♀ ("passiv") | ♀ (preferanser for maskulinitet) | ♀ evt. <i>kathoey</i> |
| Vanlig kvinne | ♀ | ♀ | ♀ ("passiv") | ♀ (preferanser for maskulinitet) | ♀ |
| <i>Dee</i> | ♀ | ♀ | ♀ ("passiv") | ♀ (preferanser for maskulinitet) | ♀ evt. <i>dee</i> |
| <i>Tom</i> | ♀ | ♂ | ♂ ("aktiv") | ♂ (preferanser for femininitet) | ♂ evt. <i>tom</i> |



KAPITTEL 5: DET VAR EN GANG ET TREDJE KJØNN?

A female being born of the earth element called Nang Itthang Gaiya Sangkasi created all the animals of the earth. Afterward, a male being named Pu Sangaiya Sangkasi emerged from the fire element. Coming upon Nang Itthang Gaiya Sangkasi, he sought to make her his wife. The woman agreed, but only if Pu Sangaiya Sangkasi could tell her why the animals she had created were continually being reborn after they died, and what she could do to prevent this from happening.

After thinking for a long time, the man finally answered her question, and so was able to take Nang Itthang Gaiya Sangkasi as his wife. Some time afterward he said, "Let us make three sexes: female, male and hermaphrodite." The woman used all sorts of materials, including the four elements, to shape three human-shaped figures: a female, a male and a hermaphrodite. The women gave them life, and so were born the world's first human beings.

When these three people grew older, they themselves had three children. At this time, Itthi [the woman] had good feelings for Pullinga [the man]. She loved him more than Napumsaka [the hermaphrodite]. Because of the relationship between Itthi and Pullinga, Nampumsaka became jealous and killed the man. Itthi was distraught. She buried her husband's body in the ground, planted a tree above the spot, and offered food every day to his grave. A short time later, the hermaphrodite died. The woman buried it in the ground, but never went near it again. Instead, she continued offerings of rice to her dead husband. Seeing their mother behave in this way, her three children asked her, "Mother, why do you bring food to Father who died first, and not to Father who died last?" The mother answered, "I loved the first very much. However, I felt no love for the second." Soon afterward, Itthi died. Her children collected together the bodies of their three parents, buried them in a cemetery, and offered food to them every day.

Later, Itthi [the second generation of humans have the same names as their parents], having come to the end of her life, passed away. Her husband, Pullinga, buried her body in a cemetery, planted a tree over her grave, and made daily offerings of food. Not long afterward the hermaphrodite died. Pullinga deposited his body in a certain location, and then ignored it. At this point Pullinga's children asked him, "Father, you offer food everyday to the grave of Mother who died first. Yet you don't do anything for Mother who died last. Why are you not treating them equally?" The man answered, "Children, I loved your mother who died first. The one who died last, I didn't love at all"

Pathamamulamuli [The origin of the world in the Lan Na tradition]

(Peltier 1991:202-208;212 gjengitt i Matzner 2002:4)

INTRODUKSJON

I tillegg til at *kathoey* har mange fellestrekk med kvinner, og deler noen få trekk med menn, så vil kombinasjonen kvinnelig kjønnsidentitet og mannlig kropp sette *kathoey* i en særegen posisjon som skiller seg fra både menn og kvinners erfaringsverden. Til tross for at *kathoey* oppfattes som en type kvinnekjønn er de ikke identiske med kjønnsnormative kvinner. Den anatomiske ulikheten mellom kvinner og *kathoey* utgjør en kjønnsforskjell.

Det faktum at *kathoey* er en type kvinne i mannskropp er en av årsakene til at vestlige akademikere har betegnet *kathoey* som ”transgender” og ”det tredje kjønn”, og nedunder ønsker jeg å vise andre. Først forklarer jeg hvordan myten som ble gjengitt innledningsvis har virket inn på vestlige oppfattelser av *kathoey* som ”det tredje kjønn”. Jeg kommer deretter inn på hvilke betydninger som ligger i det thailandske begrepet for ”det tredje kjønn”, *pheet thii saam*.

Hovedformålet med dette kapittelet er å vise hvordan *kathoey* kan sies å være et annerledes kjønn enn de to kjønnsmajoritetene, og jeg vil dermed se nærmere på de sosiale konsekvensene av *kathoey* sitt biologiske kjønn. Jeg kommer blant annet inn på forhold mellom menn og *kathoey*, atferd som forbindes spesielt med *kathoey*, og forståelser av *kathoey*-kategorien ifølge thailandsk stat og akademia.

ET TRADISJONELT ”TREDJE KJØNN”?

I artikkelen ”Three Sexes and Four Sexualities” fra 1994 hevder Morris at det eksisterer to ulike kjønnssystemer i samtidens Thailand. De har ulik historisk opprinnelse, men opererer samtidig og relateres til hverandre på komplekse måter. Det ene systemet er av nyere dato og baserer seg på fire typer seksualitet, det vil si mannlig heterofili og homofili, samt kvinnelig homofili og heterofili. Det historisk sett eldste, og i denne konteksten mest interessante systemet, består av tre uavhengige kjønn, nemlig mann [*phuu-chai*], kvinne [*phuu-ying*] og hermafrodit [*kathoey*]. Morris skriver at dette kjønnssystemet har endret seg over tid, og at *kathoey*-kategorien i dag refererer til biologiske menn som ”remake themselves in the image of women” (1994:23). Til tross for at meningsinnholdet i kategoriene har forandret seg noe, så hevder Morris at kjønn fortsatt er tredelt ifølge det kjønnsbaserte og eldste systemet.

Morris (1994) refererer til noen få tekster for å underbygge sin teori om trekjønnsystemet. Den mest sentrale av disse er *Pathamamulamuli*, en opprinnelsesmyte som beskriver de første menneskene som tre uavhengige kjønn.⁶² Ifølge Morris bygger myten på populære muntlige fortellinger blant en rekke etniske folkegrupper.⁶³ Foruten *Pathamamulamuli* henviser Morris til to tekster skrevet av tilreisende utlendinger. I Anna Leonowens (1870) beskrivelser av monarkens palass under Kong Mongkuts styre kan man lese: "Here were women disguised as men, and men in the attire of women" (sitert i Morris 1994:22), og i Carl Bocks (1884) reiseskildring fra Chiang Mai står det at han hadde hørt om "several hermaphrodites" (ifølge Morris 1994:22). Morris foreslår at tekstene kan tyde på en kjønnstradisjon i Thailand som ikke lar seg redusere til vestlig kjønnsbinaritet.

Morris (1994) sin teori om ulike kjønnsdiskurser i Thailand har blitt svært innflytelsesrik, noe som kan skyldes lite forskning på temaet. For å beskrive thailandske forståelser av kjønn har flere akademikere (Totman 2003, Van Esterik 2000,) ukritisk reproduisert Morris sitt argument om at det finnes et tradisjonelt kjønnssystem i Thailand som baserer seg på tre kjønn, med *kathoey* som det tredje kjønnnet. Noen av disse akademikerne åpner for at trekjønnslogikken ikke lenger er gjeldene i samtidens Thailand, mens andre trekker paralleller mellom en mytologisk hermafroditt og dagens *kathoey*-kategori:

"The concept of more than two genders would appear to have been inherent in the Thai culture right through from ancient times to modern times" (Totman 2003:66)

"The kathoey has a long history in Thailand. Buddhist origin myths describe three original human sex/genders – male, female, and biological hermaphrodite or kathoey...This system of three human sexes, with the kathoey as the third sex, remained prevalent in Thailand until the mid-twentieth century" (Nanda 2000:73)⁶⁴

"In northern Thai origin myths, *kathoey* seems to be neither male nor female but both (Morris 1994b:19). *Kathoey* is a transgender category, a true third sex rather than a variant of male or female" (Van Esterik 2000:215)

⁶² Jeg har gjengitt en versjon av denne myten i begynnelsen av dette kapittelet.

⁶³ Som for eksempel tai fra shan-områder, khoen fra Laos og muang fra Lan Na Thai (nordlige Thailand).

⁶⁴ Nanda refererer til Jackson (1995) som refererer til Morris (1994).

Morris (1994) sin teori om trekjønnsystemet støtter seg i hovedsak på *Pathamamulamuli*-myten. Matzner (2002) peker på en rekke momenter som viser at dette tekstmaterialet er alt for svakt til at man kan anta at det har eksistert et ”tradisjonelt” thailandsk kjønnsystem basert på tre uavhengige kjønn. Jeg går kort inn på noen av disse kritikkene nedunder.

Pathamamulamuli-myten har sannsynligvis sin opprinnelse fra 1400-tallet (Matzner 2002). De to andre tekstene Morris (1994) refererer til, altså Leonowen 1870 og Bock 1884, ble skrevet over fire hundre år i ettertid. Matzner mener at for å kunne kalle noe en tradisjon, så må fenomenet ha vedvart kontinuerlig over tid.⁶⁵ I så måte kan tekstene Morris anvender ikke gi belegg for at trekjønnsystemet er en ”tradisjon”. Matzner mener i tillegg at det er problematisk å snakke om førmoderne ”Thailand” som en enkelt kultur, da kulturell ensretting og thailandske nasjonaliseringsprosesser tok til fra midten av 1800-tallet, lenge etter at myten ble nedskrevet (Matzner 2002:10).

Et annet spørsmål er hvorvidt *Pathamamulamuli* er av etnisk thai opprinnelse. Morris sin gjengivelse bygger på Anatole-Roger Peltiers oversettelse fra 1991, hvor det hevdes at opprinnelsesmyten stammer fra Yuan-folket i Nord-Thailand, et folk som betraktes som etniske thaier. I 1991 gjenga imidlertid Emmanuel Guillion en nesten identisk myte som han mener er av mon-opprinnelse. Blant annet ved hjelp fra forskeren Siraporn heller Matzner mot å mene at myten sannsynligvis ikke er av etnisk mon-opprinnelse. Siraporn har samlet over 50 opprinnelsesmyter blant etniske thaier, hvorav kun en refererte til en hermafroditisk skikkelse. Matzner mener at det eneste man kan være sikker på er at en *Pathamamulamuli*-lignende myte har eksistert i thai grupper, men at det er usikkert om den hermafroditiske skikkelsen var inkludert i disse mytene (Matzner 2002:11).

Matzner konkluderer på følgende vis:

”in order to prove that the third gender occupied a major ideological role over a long period of time throughout the region today known as Thailand, Morris must provide more evidence than a single myth, which according to Siraporn’s findings, does not appear to have been the most popular accepted version” (2002:11)

⁶⁵ Matzner henter sin definisjon av ”tradition” fra Webster’s Dictionary (1996).

Historikeren Jackson tilhører de som mener at trekjønnsystemet har eksistert i thailandske forestillinger. Han hevder at *kathoey*-begrepet er gammelt, og at det i tidligere tider ble anvendt for å beskrive mennesker, og andre vesener, som fysisk sett hadde både mannlige og kvinnelige kjønnsorgan. ”*Kathoey*” korresponderer således med begrepet ”hermafroditt” (Jackson 2003). Ifølge Sinnott (2004) beskrives fortsatt planter og dyr som enten er ufruktbare eller som har tvetydige kjønn som ”*kathoey*”.

Jackson mener at dagens *kathoey*-kategori ikke tilsvarer ”tradisjonelle” forestillinger om *kathoey* som hermafroditter eller et tvetydig tredje kjønn. Han argumenterer for at den lingvistiske kontinuiteten i begrepet *kathoey* skjuler termens endrede meningsinnhold, som har gått fra å bety hermafroditt til å i dag bety transvestitt eller transseksuell. Jackson gjør oppmerksom på at han går imot sine tidligere påstander om at *kathoey*-rollen har en lang historie i Thailand, og argumenterer for at dagens *kathoey*-kategori er et moderne fenomen. Han hevder at det først har blitt mulig for en biologisk mann å kle seg i kvinneklær, og orientere seg etter kvinnelige kjønnsroller, etter at kjønnene ble differensiert gjennom ulike klær og roller under ”kjønnsrevolusjonen” fra midten av 1900-tallet.⁶⁶

Mitt første poeng i dette underkapittelet har vært at en enkelt teori, som vektlegger thailandsk kjønnsforståelse som tredelt, kanskje har fått ufortjent stor innvirkning på vestlige akademikers oppfatning av kjønn i Thailand. Mitt andre poeng er at uavhengig av om forestillinger om et tredje kjønn har eksistert i Thailand eller ikke, så er det ingen forskning som tyder på at thailendere i dag orienterer seg i en kjønnslig verden bestående av tre kjønn. Jackson (2003) kan derimot peke på moderniseringsprosesser som viser hvordan kjønnsnormer i Thailand har blitt polarisert i økende grad de siste 150 årene (ibid.),⁶⁷ eller som Morris har uttrykt det: ”...dress became a means of signifying a binarized genital identity...” (1994:34).

Til tross for at jeg hevder at *kathoey* ikke oppfattes som et tredje kjønn, hender det allikevel at mennesker blir referert til som ”det tredje kjønn”, *phet tii saam*, i dagens Thailand. Slike uttalelser kan bygge oppunder vestlige teorier om *kathoey* som et selvstendig kjønn. Nedunder ønsker jeg å se nærmere på hvilke betydninger thailendere legger i begrepet ”*phet tii saam*”

⁶⁶ Jf. Kapittel 3, s. 61-65.

⁶⁷ Jf. Kapittel 3, s. 61-65.

PHET TII SAAM

Jeg hadde oppholdt meg lenge i Thailand da jeg første gang hørte noen referere til *kathoey* som *phet tii saam*. Foranledningen var at Oi forsøkte å forklare meg hvorfor hun anså *kathoey* sine muligheter til aksept som avhengig av deres begavelser. I frustrasjon over at jeg ikke helt forsto hva hun mente utbrøt hun:

”Every person will have difficulties to get acceptance if they don’t have any special talents, but it is even more important for kathoey because they are like a third sex, pheet tii saam. They are not normal, you know. They should possess some special talents, or something that other people don’t have.”

Det var svært sjeldent at mennesker ble referert til som ”*pheet tii saam*”, men jeg har allikevel dannet meg et bilde av hva slags meningsinnhold som ligger i begrepet. Etter min forståelse benyttes termen som en samlebetegnelse for alle mennesker som etter thailandsk kjønnsforståelse ikke betraktes som hundre prosent mann [*phu-chai roy per cent*], eller hundre prosent kvinne [*phu-ying roy per cent*]. For å bli klassifisert som entydig mann eller kvinne må et menneskes biologi, kjønnsuttrykk og seksualitet være av det samme ”kjønnet”.⁶⁸ Eksempelvis betyr dette at en kvinnelig kropp, et kvinnelig kjønnsuttrykk og en kvinnelig seksualitet, altså det å være den passive seksualparten med en mann, er nødvendig for å bli betraktet som hundre prosent kvinne. Mine informanter hevdet at det kun finnes to fundamentale kjønn i Thailand, og at termen ”*phet tii saam*” ikke refererer til noe virkelig kjønn [*mai phet djing*]. Dersom jeg spurte hvilke kjønn som finnes i Thailand kunne de allikevel ramse opp en rekke ulike ”kjønnsvarianter” i tillegg til mann og kvinne.⁶⁹ Begrepet ”*phet tii saam*” refererer til alle former for ”avvikskjønn”.

Sinnott (2004) mener at begrepet ”*phet tii saam*” er forholdsvis nytt i thailandske kjønnsdiskurser, og at det sannsynligvis ble introdusert gjennom akademikers og psykologers kjennskap til vestlig sexologi. Hun skriver at ingen av hennes eldre informanter hadde hørt om begrepet, i motsetning til den utdannede og urbane middelklasse hvor termen var relativt godt kjent. I tråd med min forståelse skriver Sinnott at ”*pheet tii saam*” anvendes i akademiske artikler og i pressen for å referere til ”*toms, dees, gays, and kathoeyes*” (2004:6).

⁶⁸ Jf. kapittel 4

⁶⁹ For eksempel *gay king, gay queen, tom, kathoey*.

Ingen av mine *kathoey*-informanter ga uttrykk for at de oppfattet seg selv som et tredje kjønn, eller at de ønsket å forstås av omverdenen som et særegent kjønn. De ville helst omtales som ”den annen type kvinne”, men ønsket at de hadde blitt født som kjønnsnormative kvinner. Denne kjønnsforståelsen skiller seg fra for eksempel Indias *hijras*, eller evnukker, som ofte hevder å være verken menn eller kvinner (Nanda 1990). I 2005 ble det også opprettet et tredje kjønnsalternativ i det internettbaserte søknadsskjemaet for indiske pass (www.telegraphindia.com).⁷⁰ Da jeg spurte mine *kathoey*-informanter om de ville ha ønsket en lignende juridisk kjønnsstatus i Thailand, ga de sterkt uttrykk for at de ikke ønsket å stigmatiseres som et særegent tredje kjønn. En av Sinnott sine *tom*-informanter tok også avstand fra å kategoriseres som et tredje kjønn: ”If somebody calls me third sex/gender (*pheet-thii-saam*), I won’t agree with that. ’Third sex/gender’ means you are neither man nor woman, maybe some kind of monster” (2004:6).

På samme måte som ”det tredje kjønn” er en samlebetegnelse for ulike ”kjønnsvarianter” ble også begrepet *kathoey*, ifølge Jackson (1997a), i tidligere tider anvendt for å beskrive ulike uttrykk for ”kjønnsavvik”: “Until the 1970s, both males and females could be called *kathoey*, with the hermaphrodites as well as as cross-dressing men and women all being described by this term” (Jackson 1997a:60). Sinnott (2004) skriver også at begrepet ”*pheet tii saam*” assosieres nært med tidligere forståelser av *kathoey* som en mellomliggende kjønnskategori. Jeg antar at det kan være denne forbindelsen mellom de to termene som gjør at *kathoey*-begrepet til tider oppfattes som en nedverdiggende eller uhøflig betegnelse.

Til tross for at *kathoey* ikke oppfattes som et genuint tredje kjønn, betraktes de allikevel ikke som fullverdige kvinner. *Kathoey* sine mannlige kropper gjør at de for alltid vil være ”den annen type kvinne”, i motsetning til ”en vanlig kvinne” [*phu-ying tammada*]. I resten av dette kapitlet tar jeg nærmere for meg sosiale implikasjoner av kombinasjonen kvinnelig identitet og mannlig biologi. Jeg begynner med å trekke inn akademiske og juridiske forståelser av *kathoey* i Thailand.

⁷⁰ http://www.telegraphindia.com/1050310/asp/nation/story_4474399.asp Nedlastet 10.3.2005.

KATHOEY FRA ET AKADEMISK PERSPEKTIV

Peter Jackson (1997a) har studert hvordan thailandske akademikere har forholdt seg til kategoriene *kathoey* og *gay* gjennom tidene. Til sammen fant han 207 publikasjoner som omtalte disse fenomenene, hvorav 38 utelukkende diskuterte *kathoey*-kategorien. Jackson antar at den første gangen det ble gjort et forsøk på å definere *kathoey* var i et thailandsk leksikon fra 1957. Der betegnes *kathoey* som biologiske hermafroditter, men Jackson påpeker at i både akademiske og folkelige diskurser var også det han kaller ”transvestism” og ”transsexualism” inkludert i *kathoey*-begrepet (1997a:61). De to sistnevnte *kathoey*-variantene ble ansett som psykologiske former for hermafroditisme, en forståelse som bygde på den samme modellen som fysiologisk hermafroditisme. Jackson mener at alle de tre fenomenene ble oppfattet som ulike aspekt ved en felles ”*kathoey* condition”, og sees som et resultat av biologiske eller genetiske faktorer (1997a:61).

Jackson skriver også at noen akademiske artikler har knyttet genetikk til karma. Ifølge slike teorier oppfattes den genetiske sammensetning som identisk med et menneskes skjebnestyrt karma. De akademiske forståelsene av *kathoey* sto i kontrast til diskurser om *gay*. Fra 1970-tallet ble *gay* beskrevet som en utviklingsforstyrrelse. Der *kathoey* sitt kjønn ble beskrevet som ”naturlig” annerledes på grunn av biologi, og dermed lå utenfor vitenskapelig inngripen, ble *gay*-tilstanden oppfattet som korrelerbar psykologisk patologi (1997a:64).

KATHOEY FRA ET JURIDISK PERSPEKTIV

Kathoey sine mannlige kropper gjør at de legalt sett er menn, og omslutes av det samme lovverket som menn, ikke kvinner. I dette underkapittelet ønsker jeg å belyse hvordan juridisk status som menn byr på problemer for *kathoey*, gitt at de oppfatter seg selv som kvinner og forsøker å orientere sine liv deretter. Dersom *kathoey* endrer anatomisk kjønn gjennom kjønnsbekreftende operasjon, vil deres mannlige status vedvare ifølge thailandsk lovverk. De forholdene jeg redegjør for nedenunder vil således gjelde alle *kathoey*, uavhengig av om de har gjennomgått kjønnsbekreftende operasjon eller ikke.

På lik linje med menn blir *kathoey* innkalt til militæret. Når man møter opp til ”sesjonen” blir det gjennomført en legesjekk, hvor det vurderes om kandidatene er fysisk og psykisk egnet til

militær opptrening. Tidligere ble en del *kathoey* ekskludert fra militæret under denne fasen, især dersom de hadde utviklet bryster. *Kathoey* mottok da dokumentasjon på at de ikke kunne tjenestegjøre på grunn av psykisk sykdom. Denne praksisen opphørte i begynnelsen av 2006 (Bangkok Post 2.4.2006).

I dag vil *kathoey* vurderes som soldater ut i fra egnethet, uavhengig av deres kjønnede ”annerledeshet”. Mine venner mente at *kathoey* i militæret sto i fare for å bli voldtatt eller utsatt for vold av sine medsoldater. Ingen av mine *kathoey*-bekjente hadde utført militærplikten, men flere hadde unnsloppet kun ved å motta dokumentasjon på at de var psykisk ustabile. Sindy fortalte at for noen år tilbake var dette dokumentet veldig betydningsfullt. Som oftest måtte det vises frem når man søkte jobb. I tillegg fikk man et notat i passet som kunne forhindre *kathoey* innreise til land hvor psykisk syke mennesker ikke var velkomne. Til tross for slike problemer mente de aller fleste *kathoey* at det viktigste var å unngå militærtjenesten.

Motvilje til å tjenestegjøre i militæret fører også til at mange *kathoey* unnlater å møte ved innkalling. Fraværet blir registrert som lovbrudd, og ved en eventuell ny lovovertrødelse vil man straffes hardere enn ved førstegangsforbrytelser. En av mine *kathoey*-venner trosset innkallelsen til militæret, og dersom hun skulle havne på kant med loven senere i livet, blir hun nødt til å sone i militærfengsel, under soningsforhold som betraktes som hardere enn i vanlig fengsel.

Kathoey sin mannlige kjønnsstatus bringer med seg flere problemer enn vanskelighetene som relateres til militærplikten. I thailandsk lovverk, seksjon 276 (ifølge Matzner nedlastet 21.4.2005),⁷¹ er voldtekt definert som en handling utført av menn mot kvinner.⁷² Dersom en *kathoey*, eller en biologisk mann, blir voldtatt finnes det altså ikke lover som ivaretar deres rettsikkerhet. Man kan anmelde voldtekt som voldshandling, men de to forbrytelsene dømmes etter svært ulike strafferammer (ibid.). Et forholdsvis stort antall *kathoey* arbeider i prostitusjon, og denne gruppen er i en spesielt utsatt posisjon med tanke på voldtekt.

Kathoey sine juridiske statuser som menn fører også til at de ikke har muligheter til å gifte seg med sine partnere. Thailandsk lov åpner ikke opp for at to mennesker av det samme

⁷¹ <http://home.att.net/~leela2/inlegallimbo.htm>

⁷² Med unntak av overgriperens kone.

biologiske kjønnen kan inngå ekteskap (ifølge Matzner nedlastet 21.4.2005).⁷³ I et land hvor det å gifte seg og stifte familie er essensielle verdier, er det fortvilende for *kathoey* at de ikke kan forfølge sine drømmer og gifte seg med sine partnere. Man kan markere et forpliktende kjærlighetsforhold ved private arrangement. En del av mine *kathoey* informanter mente derfor at det var mulig å inngå ekteskap med sine partnere. Alle trakk frem det samme eksempelet om en japaner som hadde giftet seg med en *kathoey* i det nordlige Thailand, men jeg mistenker at dette tilfellet var en eksepsjonell sak.

Ingen av mine *kathoey* venner uttrykte særlig fortvilelse over sine formelle mannlige statuser generelt. En informant sa at det ikke spilte noen rolle, fordi hun sjelden behøvde å vise frem sine identifikasjonspapirer. Når jeg spurte om problemer i forbindelse med militærplikten, trakk mange på skuldrene og smilte litt lurt. Som nevnt fikk jeg ofte høre at det viktigste var at de unngikk å tjenestegjøre. Dersom de hadde mottatt dokumentasjon som hevdet at de var psykisk syke, mente de at papiret ikke var til belastning da de uansett ikke hadde planer om å begå lovbrudd eller reise utenlands.

Som vist tidligere blir det sett på som et svakhetstegn eller mangel på kontroll å vise sterke følelser. Tidligere har jeg også omtalt Thailand som en ikke-konfronterende kultur. Jeg ser *kathoey* sine uttalelser, om at deres mannlige status ikke spiller noen rolle, i lys av slike grunnleggende thailandske verdier. Alle informantene ga uttrykk for at de aller helst ønsket å endre formell kjønnsstatus til ”kvinne”. Den eneste muligheten *kathoey* har til å endre sitt registrerte kjønn, er ved å emigrere til et land som tillater kjønnsendring etter utført kirurgisk kjønnsoperasjon.

Til tross for at *kathoey* tilsynelatende ikke ser ut til å bry seg så mye om sine formelle mannlige statuser, så kan misforholdet mellom kjønnsidentitet og kjønnsstatus føre til pinlige eller ubehagelige situasjoner. Sindy fortalte for eksempel at hun var nervøs da hun skulle gjennom passkontrollen under en reise til Europa. Hun var i det minste glad for at fotografiet i passet samsvarte med hennes nåværende utseende. Sindy mente at passkontrolløren hadde stirret lenge på henne, men hun ble vinket videre uten å bli utsatt for flere ubehageligheter.

⁷³ <http://home.att.net/~leela2/inlegallimbo.htm>

SÆREGNE TREKK VED FORHOLD MELLOM *KATHOEY* OG MENN

Tidligere har jeg forsøkt å vise at forhold mellom menn og *kathoey* bekrefter både seksuelle og kjønnsmessige normer mellom kvinnekjønn og mannekjønn. Til tross for at mange thailendere vil mene at slike par består av en mannlig og en kvinnelig part, så hviler dynamikken i relasjonen på andre premisser enn forhold mellom kjønnsnormative kvinner og menn. Forhold mellom menn og *kathoey* er et aspekt ved sosialt liv i Thailand som utelukkende knyttes til *kathoey* sitt nærvær i thailandsk samfunn, og gjør at unge menn har valgfrihet til å inngå i kvalitativt ulike forhold, med enten en *kathoey* eller en ”vanlig” kvinne [*phu-ying tammadaa*]. I dette underkapittelet gjør jeg rede for premissene for forhold mellom menn og *kathoey*.

PO OG MOT

Mot og Po hadde vært sammen i omtrent fire år. Mot drev salongen jeg utførte feltarbeidet i, og arbeidet 12 timer hver dag, bortsett fra på onsdagene, da alle frisørsalongene var stengt. Det regnes som ulykkesbringende å klippe hår på onsdager. Po hadde ikke arbeid i den perioden jeg oppholdt meg i Sukothai, men tilbrakte dagene med å henge ut med venner, se på TV, spille fotball, biljard og tv-spill. Alle utgiftene til disse aktivitetene, i tillegg til mat, sigaretter, besøk på diskoteket og livsoppholdet ellers, var det Mot som betalte. Po fortalte at han satte pris på å leve uten bekymringer, og bare ønsket å slappe av.

Mot holdt også en beskyttende hånd over Po, og gav ham det han trengte. Det viste seg for eksempel at Po motvillig hadde blitt innkalt til militæret, men at Mot hjalp til med å la ham unnsnippe. En dag kom det en soldat til salongen, og spurte etter Po. Mot fortalte da at Po hadde reist til Bangkok for å feire en høytid sammen med sin familie, og at han ikke ville være tilbake i Sukothai på flere dager. Soldaten ble nødt til å reise med ufullendt sak.

Kombinasjonen av å være økonomisk forsørger og den eldste i forholdet, gjorde at Mot fikk en viss bestemmelsesrett over Po. Flere ganger under mitt opphold i Sukothai fikk jeg følelsen av at Po ikke turte å si Mot i mot, men så seg nødt til å respektere hennes beslutninger.⁷⁴ Det hendte også at Po ble værende igjen hjemme, fordi Mot ikke lot ham gå på byen. For meg var

⁷⁴ Se s. 41 for et eksempel på Mot sin bestemmelsesrett.

det helt klart hvem som var ”sjefen” i forholdet. Po var selvfølgelig avhengig av å spørre Mot om penger til å gå på diskoteket de kveldene hun selv ikke ønsket å bli med. Gjennom å være den økonomiske forsørgeren, kunne Mot utøve en viss innflytelse over Po.

Det hendte allikevel at Po gikk i mot Mot sin vilje. En kveld da Po hadde lyst til å feste sammen med noen kamerater, ønsket ikke Mot at han skulle gå ut. Hun mistenkte at de skulle besøke en prostitusjonsbar. Po trosset Mot sin bestemmelse, gikk ut og festet, og kom riktignok ikke hjem før dagen etter. Da fortalte han meg at han hadde tilbrakt natten med ei dame, at Mot selvfølgelig var forbannet, men at han ikke brydde seg. Senere på dagen da jeg snakket med Mot i salongen, trakk hun likegyldig på skuldrene. Hun syntes Po hadde oppført seg dumt, men at heller ikke hun brydde seg.⁷⁵ De fleste *kathoey* er klar over at de stiller svakt i forhold til kjønnsnormative kvinner, og at det er en stor mulighet for at deres partner med tiden vil ønske å avslutte forholdet, og heller gifte seg med en ”vanlig” kvinne [*phu-ying tammadaa*].

En kveld da jeg satt på rommet til Op og Mot, spurte jeg om de hadde ønsket å gifte seg dersom det hadde vært lovlig. Mot svarte at hun godt kunne giftet seg med Op, mens han på sin side bare ristet på hodet og sa ”gay”. Mot smilte lurt, pekte på seg selv og forklarte: ”He is talking about me”. Et forhold mellom en *kathoey* og en mann består av et ”avvikskjønn” og en ”vanlig” mann. Op mente at det var uaktuelt for ham å gifte seg med en som var ”gay”. Der *kathoey* ser seg nødt til å finne egne strategier for å kunne leve et respektabelt, om enn enslig liv, vil mannen i forholdet alltid ha muligheter til å bryte opp til fordel for å etterleve den kulturelle normen om å stifte familie.

FORHOLD MELLOM MENN OG KATHOEY

Til tross for at *kathoey* sine kjærester klassifiseres som ”vanlige” menn [*phu-chai tammadaa*], kan de allikevel sies å atferdsmessig bryte mannlige kjønnsnormer. Flere informanter uttrykte at de ikke oppfattet *kathoey* sine partnere som ”skikkelige” menn. Gen, en voksen kvinne som jobbet i salongen fortalte at *kathoey* sine kjærester bare var ute etter sine partners penger, og at relasjonene var kjærlighetsløse. Hun mente at en ”virkelig” mann [*phu-chai djing djing*] er

⁷⁵ Utroskap fra mannens side avviker ikke fra normative kjærlighetsrelasjoner i Thailand. Jf. s.50.

selvstendig. Han bør utvise styrke og utøve økonomisk lederskap, og da helst ovenfor en familie som han har stiftet med en ”vanlig” kvinne [*phu-ying tammadaa*]. Gen tenkte ikke på *kathoey* sine kjærester som seksuelt eller kjønnsmessig annerledes fra ”vanlige” menn, men som uvanlige i den forstand at de var ansvarsløse og late. Gens tanker om *kathoey* sine partnere er absolutt representative, og i nærmest alle samtalene som omhandlet forhold mellom *kathoey* og partnerne, fikk jeg høre om sistnevnte at de bare ønsket å slappe av [*ao sabai tao-nun*]. I tillegg fortalte mange at menn aldri elsket sine *kathoey* kjærester, og at dette var noe alle *kathoey* egentlig visste.

I Sukothai var det to kjærestepar bestående av menn og *kathoey* som jeg kjente spesielt godt til, nemlig forholdet mellom Mot og Po, og Chit og hennes kjæreste. De to parene bodde på hvert sitt rom i det samme huset som meg. Det som var felles for begge parene var at mennene var yngre enn sine *kathoey*-partnere. På den tiden jeg flyttet inn var også mennene uten arbeid. Etter hvert ble det klart for meg at viktige premisser for disse to parforholdene gjenspeilet normen for forholdsvis stabile relasjoner mellom menn og *kathoey*. *Kathoey* sine partnere er nesten alltid de yngste i forholdene, og *kathoey* betraktes som ”lederne”, og er også de økonomiske forsørgerne.

At *kathoey* sine kjærester ofte utgjør den yngste parten i forholdet henger sammen med thailandske verdsettelse av familieetablering. Kvinner fullbyrdes gjennom å bli mødre, og det forventes at menn gifter seg og får barn. I et land uten statlig sosialstøtte er familien også en forsikring i alderdommen. Menn kan verken gifte seg eller få barn med *kathoey*. Både *kathoey* og andre thailendere uttrykte at når en partner til *kathoey* har blitt eldre og mer ansvarsfull vil han velge å bryte ut av forholdet, til fordel for et familieliv med en kjønnsnormativ kvinne. Selvfølgelig kan man finne eksempler på ekte kjærlighet i forhold mellom menn og *kathoey*, men slike forhold er unntaket heller enn regelen. Det var ingen *kathoey* jeg intervjuet som forestilte seg at de kunne finne en mannlig livspartner.

Suksessivt må *kathoey* finne kjærester som i økende grad er yngre enn dem selv. En dame som jobbet på en butikk i nabolaget, fortalte at forskjellen mellom mann-kvinne-forhold og *kathoey*-mann-forhold, er at de sistnevnte relasjonene ikke er fremtidsrettet. Hun sa at *kathoey* verken planlegger eller tenker på fremtiden, men forsøker å forlenge sin ungdomstid, leve i nuet og ha det gøy så lenge som mulig. *Kathoey* selv fortalte vanligvis at de ikke tok kjærlighet eller forhold til menn seriøst, men at de tidvis hadde kjærester for selskap og moro.

I tillegg vil jeg hevde at *kathoey* sine forhold til kjønnsnormative menn befester *kathoey* sin status som en type kvinne. Denne formen for identitetsbekreftelse blir mulig i kulturer som ikke åpner for seksuelle relasjoner mellom kjønnslike parter.⁷⁶

Kathoey er i en sårbar posisjon som ”den annen type kvinne”. *Kathoey* kan ikke tilby sine partnere det samme som kjønnsnormative kvinner, gitt at de verken kan gifte seg eller få barn med menn. For å være attraktive som potensielle partnere, må *kathoey* derfor kompensere for sitt ”annerledeskjønn” gjennom å gi mannen materielle fordeler. For menn vil valget mellom å tre inn i et forhold til en kvinne eller en *kathoey* være et valg mellom et ansvarsfullt og fremtidsrettet familieliv, eller et avslappende og ubekymret liv her og nå. Dersom en mann ønsker å være i et forhold med en *kathoey* beror det således på preferanser for en viss type livsstil heller enn en særegen type seksualitet.

For å sette ulikhetene mellom *kathoey* og kvinner litt på spissen, kan man si at dersom en mann ønsker tilfeldig sex med en kvinne, så må han oppsøke en prostitusjonsbar hvor han betaler for kvinnene, mens dersom han har sex med en *kathoey* vil han selv ha økonomisk nytte av situasjonen. Chit forklarte at dersom en *kathoey* ønsker å ha tilfeldig sex med en mann, så må hun kunne by på materielle goder.

TYPISK KATHOEY?

På samme måte som intime relasjoner mellom menn og *kathoey* preges av en dynamikk som er kvalitativt annerledes enn forhold mellom kjønnsnormative menn og kvinner, så er det også visse væremåter som regnes som særegne sider ved *kathoey*.

KATHOEY SOM INNOVATIVE ORDKUNSTNERE

De aller fleste sidene ved *kathoey* kan knyttes til maskuline og feminine prinsipper, men spesielt en type atferd har trådd frem for meg som et særegent trekk ved *kathoey*. *Kathoey* har nemlig sitt eget ”språk”. Mesteparten av dette ”språkets” ordforråd består av begrep som knyttes til seksualitet eller spesifikke egenskaper som forbindes med enten kvinner eller

⁷⁶ Jf. Kulick (1998).

menn. *Kathoey* har således muligheter til å samtale seg i mellom om sex, eller uttale seg om kvinner og menn, på måter som ikke sjenerer andre. Etter hvert som tiden går, vil flere og flere menn og kvinner få kjennskap til ordenes betydning, og for å bevare ”språket” som hemmelig vil *kathoey* jevnlig bytte ut enkelte ord med andre. På denne måten vil for eksempel en viss type seksualpraksis begrepsfestes gjennom ulike ord over tid. Mesteparten av ”språket” blir derfor noe som ikke alle *kathoey* har felles, men noe som deles i en gruppe av *kathoey* som omgås ofte.

Hva meg er bekjent bygger *kathoey* opp ”språket” gjennom å gi allerede eksisterende ord ny betydning, ofte i metaforisk forstand. Et *kathoey*-ord som var allment kjent var begrepet ”*chanii*”, som ble anvendt for å omtale kvinner som herset med mennene sine. Begrepet ble også brukt som et nedsettende begrep for ”kvinne” generelt. ”*Chanii*” er egentlig en type ape,⁷⁷ og fordi den til stadighet roper ”*pooa, pooa*” for å tiltrekke seg sin make, er begrepet *chanii* en velegnet metafor for en kvinne som maser på mannen sin.

Etter min oppfatning knyttes mye av *kathoey* sine verbale evner til innovativt ordbruk. På samme måte som de i sitt eget ”språk” benytter gamle begrep på nye måter, kan *kathoey* gjennom metaforisk ordbruk komme med humoristiske utsagn som ofte omhandler seksualitet. Det hendte at *kathoey* som hadde flyttet ut av Sukothai, stakk innom salongen når de var på besøk i hjembyen. Da var nye seksuelle ”erobringer” et vanlig samtaleemne. Dersom det var kunder til stede i salongen virket de sjelden brydd, men lo godt av *kathoey* sine effektfulle utgreiinger.

Til tross for at *kathoey* sin humoristiske måte å ordlegge seg på oppfattes som et særegent talent, bidrar denne evnen til en stereotypifisering av *kathoey*. *Kathoey* utgjør vanligvis humorelementet i tv-dramaer og serier. Thailandske media fremstiller ofte *kathoey* som seksualfikserte og humoristiske vesener som det ikke er ment at man skal ta på alvor.

KATHOEY SOM NORMBRYTERE

Gjennom sin særegne posisjon som ”annerledeskjønn” tillates det at *kathoey* uttaler seg om seksuelle forhold som ellers hadde blitt betraktet som upassende, noe som igjen bidrar til å

⁷⁷ Gibbon.

gjøre *kathoey* sine uttalelser humørfylte. Jeg har fått inntrykk av at det nærmest forventes at *kathoey* skal spøke om seksualitet i større grad enn det som er tillatt blant befolkningen for øvrig. Dersom en kvinne hadde diskutert seksuelle relasjoner i offentligheten på lignende måter som *kathoey* i salongen gjorde, ville det utvilsomt ha blitt sett på som uhøflig. Menn kan derimot skryte av seksuelle erfaringer, men i motsetning til *kathoey* er menns uttalelser om seksualitet noe som finner sted blant mannlige venner.

På samme måte som det delvis tillates at *kathoey* beveger seg utover aksepterte normer for språkbruk, kan *kathoey* også overskride kvinnelige kjønnsnormer ved behov, uten å bli utsatt for sanksjoner. *Kathoey* står friere enn kvinner til å røyke i offentligheten, gå ut for å feste eller inngå i tilfeldige seksuelle relasjoner. Imidlertid vil oppfattelsen av *kathoey* som kvinner være avhengig av hvorvidt de tilpasser seg kvinnelige kjønnsnormer eller bryter disse. Der en biologisk kvinne må oppføre seg på tvers av kvinnelige kjønnsnormer i stor grad for å miste sin kvinnelige status, skal det mindre til i *kathoey* sitt tilfelle, i og med at de er biologiske menn. De aller fleste av mine *kathoey* venner ønsket ikke å eksponere sider ved seg selv som gikk imot kvinnelige kjønnsnormer. I Sukothai kjente jeg for eksempel bare til en *kathoey* som åpenlyst røykte sigaretter i offentligheten.

Når *kathoey* kritiseres er det som oftest begrunnet i upassende oppførsel, uavhengig av kjønnsroller. I kapittel 4 beskrev jeg thailandske verdier som vektlegger at man bør fremstå som behersket og høflig, og at det oppfattes som negativt å tiltrekke seg oppmerksomhet. Det normbruddet som thailandske menn og kvinner som oftest nevnte når de uttalte seg negativt om *kathoey*, var at de syntes *kathoey* til tider var høylytte. Tac forklarte at hun syntes *kathoey* i større grad enn andre var *dtrat*, et begrep hun beskrev som en type oppførsel hvor kvinner forsøker å tiltrekke seg oppmerksomhet i for stor grad, gjerne i form av aggressiv flørting. Dersom *kathoey* hadde oppført seg ”normalt” ville hun ikke ha hatt noe vondt å si om dem, men hun mente at de ofte var høylytte og ikke brydde seg om hva andre mennesker tenkte om dem.

Matzner og Costa (2007) har skrevet en bok basert på *kathoey* sine livshistorier. Flere av informantene som inngikk i dette arbeidet oppfordret andre *kathoey* til å avstå fra oppførsel som kunne føre til at *kathoey* generelt blir evaluert negativt. Matzner og Costa sine informanter fortalte at de hadde observert *kathoey* som var høylytte, og dermed tiltrakk seg

negativ oppmerksomhet. Informantene deres mente at alle *kathoey* hadde et felles ansvar for å unngå stigmatisering gjennom å tilpasse seg thailandske moralkoder.

KATHOEY SOM TALENTFULLE OG ARBEIDSOMME

Forestillingen om *kathoey* som ”kjappe i replikken” og verbalt dyktige, kan også sees som en positiv egenskap i lys av vanlige oppfatninger om *kathoey* som generelt sett kunstnerisk talentfulle.

Tac fortalte at mange thailendere anser *kathoey* for å være dyktigere i *oataksin* enn både menn og kvinner. Begrepet ”*oataksin*” refererer til en type talekunst, eller overtalelsesevne. Tac mente at på grunn av denne evnen regnes *kathoey* som velegnede til å drive med salg.

Da jeg spurte thailandske kvinner og menn om *kathoey* assosieres med visse typer makt eller talent, fikk jeg alltid til svar at *kathoey* vanligvis var kreative og kunstneriske mennesker, og spesielt flinke innen skjønnhetsrelaterte praksiser. Denne forestillingen kom også til uttrykk når jeg intervjuet *kathoey*, hvorav mange mente at *kathoey* generelt sett var mer begavede mennesker enn kvinner.

Etter min oppfatning er *kathoey* i en sårbar situasjon knyttet til deres posisjon som ”annerledeskjønn”. De ser seg nødt til å kompensere for uoverensstemmelsen mellom kjønnsidentitet og kropp gjennom å overbevise som moralske og evnerike mennesker. Gjennom flittig arbeid og etisk atferd forsøker de å unngå diskriminering. *Kathoey* selv vektla ofte at de etterstrebet å være arbeidsomme og gode mennesker [*kon dee*].

AVSLUTNING

Jeg har nå vist at forståelsen av *kathoey* som en type kvinne ikke er enerådende i Thailand. *Kathoey* defineres som menn i offentlige dokumenter, mens akademiske diskurser har oppfattet *kathoey* som en ”naturlig” tilstand av psykologisk hermafroditisme. Man kan med dette si at meningene om *kathoey* sitt kjønn er omstridt, og at det defineres ulikt i ulike kontekster.

Til tross for at *kathoey* kan defineres på ulikt vis, fastholder jeg mitt tidligere argument om at thailendere orienterer seg i en verden som består av mannekjønn og kvinnekjønn. Uenigheten om *kathoey* sitt kjønn består stort sett i at de enten kategoriseres som menn eller som en type kvinne. I den grad *kathoey* omtales som ”det tredje kjønn” [*phet tii saam*] er dette ikke ment som å tillegge *kathoey* en egen kjønnskategori. ”*Phet tii saam*” refererer ikke til et ”virkelig kjønn” [*mai phet djing*], men til typer kjønn som ikke er kvinner eller menn på en entydig måte.

I dette kapitlet har jeg vist hvordan *kathoey* er i en kvalitativ annerledes situasjon enn normative kvinner. Det er skillelinjene mellom kvinner og *kathoey* som gjør at sistnevnte er *som* kvinner, og ikke *det samme som* kvinner. *Kathoey* sine særegne trekk skiller dem fra kjønnsnormative kvinner, men fører ikke til at de forstås som et genuint tredje kjønn.

Fra midten av 1990-tallet har flere antropologer stilt seg kritiske til anvendbarheten av konseptet ”the third sex/gender”, og hevdet at begrepet ikke refererer til faktiske kjønnsforståelser i kulturene de har studert (Besnier 1993, Kulick 1998, Johnson 1997, 2005, Littlewood og Young 2005). I likhet med denne retningen har jeg vist at beskrivelser av *kathoey* som ”the third sex/gender” ikke reflekterer emiske forståelser av kjønnskategorien i dagens Thailand. En beskrivelse av thailandske *kathoey* som ”det tredje kjønn” er spesielt uheldig, da *kathoey* selv ønsker å bli oppfattet som kvinner.

Det kan muligens være problematisk å plassere den thailandske kjønnskategorien *kathoey* inn i en vestlig kjønnsbinaritet. Dette betyr ikke det samme som at thailendere kategoriserer *kathoey* som ”det tredje kjønn”, eller at en thailandsk kjønnsbinaritet ikke kan romme *kathoey*-kategorien. Før man karakteriserer andre kulturers kjønn som ”det tredje kjønn”, må man først studere både emiske forståelser av skillelinjene mellom menn og kvinner, og hva som eventuelt forstås som et ”tredje kjønn” i den kulturen man studerer. Da blir man i stand til å se hvorvidt det såkalte ”tredje kjønn” bryter med oppfatninger av hva som kategoriseres som kvinnekjønn og mannekjønn.

I den avsluttende delen av denne avhandlingen gir jeg en konklusjon på hvorvidt *kathoey* kan sies å utfordre eller bekrefte en thailandsk kjønnsdikotomi.

AVSLUTNING

KORT OPPSUMMERING AV AVHANDLINGEN

I kapittel 2 tok jeg for meg kjønn fra et buddhistisk perspektiv. Formålet var å kartlegge både religiøse kjønnsroller og buddhistiske kjønnsideal, og undersøke hvilke av kjønnsrollene som er tilgjengelige for *kathoey*. Jeg fant at den religiøse munkerollen også er mannens ideelle rolle ifølge buddhismen. Kvinnens religiøse rolle *mea chi*, bryter derimot med den religiøst verdsatte kvinnerollen som mor og forsørger. Jeg konkluderte med at *kathoey* har svært begrensede muligheter til å orientere sine liv etter noen av disse rollene. I kraft av å være født som menn har *kathoey* en viss mulighet til å leve som munker, mens de derimot kategorisk ekskluderes fra de kvinnelige kjønnsrollene. *Kathoey* forsøker allikevel å leve etter kvinnelige prinsipper, da kvinnelige verdier er i tråd med deres kjønnsidentitet.

I kapittel 3 gikk jeg nærmere inn på sekulære kjønnsnormer for å undersøke hvorvidt *kathoey* lettere kan få innpass i verdsatte kjønnsroller utenfor den religiøse sfære. Jeg viste at *kathoey* orienterer seg etter kvinnelige kjønnsnormer, og for det meste avstår fra å oppføre seg på måter som assosieres med mandighet. Den mest verdifulle kjønnsrollen av sekulær art samsvarer med det religiøse morsidealet, en rolle som *kathoey* er avskåret fra. Det finnes imidlertid en alternativ og høyt aktet kvinnerolle, som tilknyttes kulturelle verdsettelse av kvinnelig skjønnhet. *Kathoey* blir beundret og får respekt gjennom sin skjønnhetsekspertise. Jeg konkluderte kapittel 2 med at *kathoey* har store muligheter til å leve i samsvar med rollen ”den moderne kvinne”, *phu-ying than samay*.

I kapittel 4 viste jeg hvordan *kathoey* forstås som kjønn. Jeg argumenterte for at thailandere deler kjønn inn i mannekjønn og kvinnekjønn, og at *kathoey* oppfattes som en type kvinnekjønn. Den største skillelinjen mellom *kathoey* og kjønnsnormative kvinner er genitalt kjønn, en faktor som ikke nødvendigvis er determinerende når kjønn kategoriseres i Thailand. Jeg vektla derimot kjønnsuttrykket som bestemmende for om en biologisk mann oppfattes som mannekjønn eller kvinnekjønn.

I det siste kapittelet, kapittel 5, ønsket jeg å problematisere synet på *kathoey* som kvinne ved å peke på ulikheter mellom *kathoey* og kjønnsnormative kvinner. En del av disse ulikhetene

knyttet direkte til *kathoey* sitt anatomiske kjønn som mann. Kombinasjonen kvinnelig kjønnsidentitet og mannlig kropp gir også særegne sosiale fenomen, som skiller *kathoey* fra både kvinner og menn. *Kathoey* oppfattes allikevel ikke som et selvstendig tredje kjønn.

På bakgrunn av innsiktene jeg har kommet frem til i avhandlingen, vil jeg nå gi en konklusjon på min problemstilling.

KONKLUSJON

Min overordnede problemstilling for denne avhandlingen kan formuleres på følgende vis: ”Bidrar kjønnskategorien *kathoey* til en opprettholdelse eller utfordring av kjønnsdikotomien mann-kvinne i Thailand?”.

Kathoey sin mannlige biologi fører til at deres kjønn bestrides, og ikke utelukkende defineres som kvinnekjønn. Etter juridiske diskurser kategoriseres *kathoey* for eksempel som menn, og enkelte thailendere forstår *kathoey* som kjønnsforstyrrede menn. Årsaken til at *kathoey* sitt kjønn kategoriseres på forskjellige måter, er at det biologiske kjønnets betydning vektlegges i ulik grad.

Man kan si at kjønnsdikotomien utfordres i den grad *kathoey* oppfattes som kvinnelige menn. *Kathoey* sin kvinnelighet bryter i så måte med maskuline prinsipper som forventes å være en naturlig konsekvens av biologisk kjønn som mann. I denne avhandlingen har jeg imidlertid vist at det biologiske kjønn ikke er den mest avgjørende faktoren når *kathoey* sitt kjønn kategoriseres. Forståelser som vektlegger at *kathoey* er menn, representerer ikke rådende oppfatninger om *kathoey* sitt kjønn. *Kathoey* kategoriseres primært som kvinner, om enn i mannekropper, og ikke som kjønnsforstyrrede menn i kvinneklær. Diskurser hvor *kathoey* kategoriseres som menn bidrar dermed ikke til sentrale utfordringer av en thailandsk kjønnsdikotomi.

Videre har jeg vist at *kathoey* ikke oppfattes som et genuint tredje kjønn. Thailendere kategoriserer kjønn binært, og *kathoey* plasseres på den kvinnelige siden av kjønnsopposisjonen. For å være entydig mann eller kvinne må biologisk kjønn, kjønnsuttrykk, seksuelt begjær, og seksuell praksis være av det ”samme” kjønn. *Kathoey* kategoriseres som

en type kvinne fordi deres kjønn er kvinnelig på alle måter, bortsett fra deres anatomiske kjønn. De er *som* kvinner, men ikke *det samme som* kvinner.

Kathoey sin tilværelse som skjønnhetsekspert og moderne kvinner, *phu-ying than samay*, er anerkjent som kvinnelige levesett. *Kathoey* tilpasser seg kvinnelige kjønnsnormer, og fordi *kathoey* er født som menn bidrar deres sosiale kjønn som kvinner til å synliggjøre hva de kvinnelige kjønnsnormene består av. Skillelinjene mellom mannekjønn og kvinnekjønn opprettholdes og tydeliggjøres.

Jeg konkluderer derfor med at *kathoey*-kategorien i større grad bidrar til opprettholdelse enn utfordring av en thailandsk kjønnsdikotomi.

IMPLIKASJONER AV GAY-KATEGORIEN

I Thailand kan en biologisk mann avvike fra ”vanlige” menn [*phu-chai tammadaa*] på hovedsakelig to forskjellige måter. Han kan enten være *kathoey*⁷⁸ som er annerledes fra kjønnsnormative menn på alle vis bortsett fra det biologiske kjønn, eller han kan være *gay*, forstått som det jeg tidligere har beskrevet som den ”nye” *gay*-identiteten. *Gay* har mannlige kjønnsuttrykk og kjønnsidentiteter, men skiller seg fra normative menn ved å ha det som i Thailand betraktes som kvinnelig seksualitet. En *gay* begjærer menn, og kan i tillegg ha seksuell praksis som den ”passive”, eller ”kvinnelige”, parten.

Gay utfordrer vanlige kjønnsforståelser i Thailand ved å kreve maskulin status for mennesker som begjærer menn på ”kvinnelig” vis. Jackson (1999) skriver:

”The gay man is out of place within the traditional discursive schema, neither truly a ”normal man” nor fully a *kathoey*, and the lack of a discursive place for gay men within the traditional system no doubt in part explains why many Thais remain disturbed and troubled by the image of the masculine gay man” (Jackson 1999:239)

Kathoey sine forhold til menn baseres på en opposisjon mellom en mannlig og en kvinnelig part, mens kjærestereelasjoner mellom *gay* derimot består av ”kjønnslike” partnere. *Gay* sitt

⁷⁸ Eventuelt *gay sao*.

biologiske kjønn samsvarer med deres kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk. Thaiendene forventer imidlertid at et mandig kjønnsuttrykk impliserer mandig seksualitet, et prinsipp som *gay*-kategorien bryter. *Gay* utfordrer med dette en thailandsk kjønnsdikotomi, og forstyrrer skillelinjene mellom mannekjønn og kvinnekjønn i større grad enn det *kathoey*-kategorien gjør. På den annen side vil mandige *gay* ikke være like synlige ”avvikskjønn” som *kathoey*. *Gay* sine seksuelle preferanser kan potensielt forbli en hemmelighet eller privatsak. Denne ”usynligheten” kan bidra til å begrense kategoriens oppbryting av kjønnsdikotomien.

Fra 1970-tallet har thailandsk akademia i økende grad forstått ”the homosexual men’s difference” som en psykisk sykdom⁷⁹ (Jackson 1997a:64). Ved å sykeliggjøre *gay* forminskes kategoriens potensial til å bryte opp kjønnsdikotomien. Det kan allikevel være rimelig å tro at nettopp fenomenet som motarbeider kjønnslike skillelinjer i stor grad, virker så uforståelig at det må forklares som en sykdom. Jackson (1997a) foreslår imidlertid at motstanden mot ”homosexuality” er mindre i thailandsk hverdagsliv enn i akademiske diskurser.

AVSLUTTENDE BEMERKNINGER

Vestlige akademikers betegnelser av andre kulturers kjønn som ”det tredje kjønn” reflekterer i mange tilfeller ikke emiske kjønnsforståelser.⁸⁰ Gilbert Herdt (1993) skriver da også i forordet til boka ”Third Sex, Third Gender” at betegnelsen ”det tredje kjønn” er et symbol for ulike typer kjønn som overskrider kjønnsbinariteten. Begrepet er et redskap som tillater oss å tenke utenfor kjønnskategoriene mann og kvinne.

Fra 1990-tallet har det imidlertid blitt stilt spørsmålsteget ved hvorvidt konseptet ”det tredje kjønn” er et fruktbart hjelpemiddel i teoretiske forsøk på å overskride kjønnsbinariteten (Weston 1993, Moi 1998, Kulick 1998). Det har blant annet blitt hevdet at når kjønn plasseres utenfor binariteten vil tradisjonelle inndelinger av kjønn i mann- og kvinnekategorier forsterkes. De to kjønnsmessige hovedkategoriene forblir inntakt, heller enn at skillelinjene forstyrres. Moi (1998) mener at ”annerledeskjønn” viser at kjønnsforskjellenes grenser er utydelige, ikke at hovedkategoriene er meningsløse eller trues med oppløsning. Weston

⁷⁹ I motsetning til *kathoey* som har blitt forklart som et biologisk eller genetisk fenomen (Jackson 1997a).

⁸⁰ Dette utelukker ikke at det kan finnes kulturer som epistemologisk sett opererer med flere enn to kjønnskategorier.

(1993) stiller spørsmålstegn ved når en type kjønn går fra å være en mannlig eller kvinnelig variant til å bli en egen kategori.

I de senere år har betegnelsen "third sex/gender" i stor grad blitt erstattet av begrepet "transgender" (Towle og Morgan 2002). "Transgender" benyttes også som et samlebegrep, og refererer til en rekke ulike kjønnsvarianter. Hvordan skal vi så forstå denne betegnelsen? Ifølge Valentine (2000) benyttes "transgender" om: "gender roles or practices which are not definable in terms of local understandings of gender normativity" (ifølge Towle og Morgan 2002:3). Evelyn Blackwood forholder seg til en bred definisjon av begrepet "transgender" og refererer til alle kjønn som overskrider kjønnsnormer som "transgender" (personlig kommunikasjon med Peletz, ifølge Peletz 2006). Jeg mener at i begrepet "transgender" ligger det en forventning om kjønnslig overskridelse eller subversjon,⁸¹ og i så måte skiller ikke begrepet seg nevneverdig fra termen "third sex/gender".

Etter definisjonene ovenfor kan *kathoey* beskrives som "det tredje kjønn" eller "transgender". *Kathoey* er både menn og kvinner i den forstand at de juridisk sett er menn, og sosialt sett kvinner. De kan også betegnes som enten menn eller kvinner, fordi ulike diskurser vektlegger enten deres mannlige eller deres kvinnelige aspekt når *kathoey* kategoriseres. En tredje måte å forstå *kathoey* sitt kjønn på er en verken-eller variant, da *kathoey* verken er fullstendige kvinner eller fullstendige menn.

I denne avhandlingen har jeg vist at *kathoey* stort sett opprettholder skillelinjene mellom kjønnskategoriene mann og kvinne. Jeg har argumentert for at man ikke bør karakterisere andre kulturers kjønn som "det tredje kjønn" før man vet hva de emiske skillelinjene mellom kjønnene består i. Dersom man definerer begrepet "transgender" som kjønnsoverskridere eller kjønnslige subversjoner, vil det samme gjelde for krysskulturelle anvendelser av "transgender". Hvorvidt en kulturs kjønnsvariant fungerer som en subversjon er avhengig av kulturelle betydninger av mannekjønn og kvinnekjønn.

Ifølge thailandske kjønnsforståelser vil kanskje mandige *gay* oppfattes som kjønnsoverskridere i større grad enn *kathoey*, men mandige *gay* aldri har blitt betegnet som "tredje kjønn" eller "transgender" fra et vestlig perspektiv. Jeg vil hevde at antropologisk anvendelse av begrepet "transgender" refererer til kjønnsvarianter som bryter med *vestlige*

⁸¹ Jf. Ongs definisjon av forstavelsen "trans-" på side 9.

forståelser av hva skillelinjene mellom menn og kvinner består i. Alle kjønnsvarianter hvor biologisk kjønn og sosialt kjønn ikke samsvarer blir karakterisert som ”transgender”. Uoverensstemmelser mellom biologi og sosialt kjønn representerer en kulturrelativistisk utfordring til vestlig tokjønnsystem. Jeg antar at dette er en årsak til at *kathoey* beskrives som både ”det tredje kjønn” og ”transgender”.

Paraplybegrep som ”transgender” bidrar også til å usynliggjøre forskjeller mellom ulike kulturers kjønnsvarianter. Kjønn som på overflaten kan ligner hverandre har ofte ulike kulturelle betydninger. For eksempel blir både thailandske *kathoey* og brasilianske *travesti* beskrevet som ”transgender” (Matzner og Costa 2006, Kulick 1998). De to kjønnskategoriene oppfattes imidlertid ulikt i deres respektive kulturer, og *travesti* og *kathoey* har i tillegg ulike kjønnsidentiteter.

Anerkjennelsen av at ”den homofile person” er en vestlig konstruksjon, har ført til at antropologer som skriver om ”homosexuality” ofte avgrenser dette begrepet til å referere til praksiser (Elliston 1995). Man kan ikke ta for gitt at intime handlinger mellom to av det samme biologiske kjønn nødvendigvis markeres en spesiell type seksuell identitet i andre kulturer (ibid). Det faktum at begrepet ”transgender” også har en betydning som er kulturhistorisk forankret tas det derimot sjelden hensyn til i antropologien.

Valentine (ifølge Towle og Morgan 2002) har allikevel kritisert krysskulturelt bruk av begrepet ”transgender”. Han viser til historiske prosesser i USA som markerer skillelinjene mellom ”transgender” og ”gay”.⁸² Ifølge Valentine (ibid.) blir betegnelser av andre kulturers kjønn som ”transgender” like problematisk som å benytte begrepet ”gay”, en betegnelse antropologer gjerne unngår til fordel for ”transgender” (Johnson 1997, Kulick 1998, Brummelhuis 1999). Jeg stiller meg bak denne kritikken, og etterlyser en større kulturell sensitivitet i forhold til anvendelse av begrepet ”transgender”.

⁸² ”Transgender” ble en samlebetegnelse for kjønn som avvek fra kjønnsnormer på andre måter enn seksuell legning (Towle og Morgan 2002).

FORSLAG TIL VIDERE FORSKNING

Av videre studier på kjønns kategorien *kathoey* vil jeg foreslå at en fenomenologisk tilnærming kan gi interessant innsikt i hvordan *kathoey* sin kjønnsidentitet preges av å være født i ”feil” kropp. Forsknings spørsmål fra en kroppsbasert innfallsvinkel kan være: Hva betyr det for *kathoey* sin selvoppfattelse å ha blitt betraktet som gutter i oppveksten? Hvordan forholder *kathoey* seg til påstanden om at deres kjønnslige avvik, forstått som mannlig biologi, skyldes seksuell promiskuitet i et tidligere liv? Til hvilken grad føler *kathoey* behov for å endre genitalt kjønn, og hva er likhetene og ulikhetene mellom opererte og ikke-opererte *kathoey*?

En mannlig biologi begrenser *kathoey* sin kvinnelighet, men samtidig gir *kathoey* sine kropper rom for identifisering med menn. I en undersøkelse av *kathoey* antok 6 % at de ville leve som menn etter fylte 50 år (Winter nedlastet 2002a). Til hvilken grad går eldre *kathoey* over til å leve som menn? Det hadde vært interessant og finne ut mer om eldre *kathoey*. Dette er et tema som det overhode ikke har blitt forsket på, og den informasjonen som har kommet frem er basert på antagelser.

Et annet spennende forskningsprosjekt kunne være å se nærmere på *kathoey* og *gay sao* utenfor Thailands grenser. Endres deres selvoppfattelse i møte med mennesker som har samme kjønnsuttrykk som de selv, men ulik kjønnsidentitet? Hvordan forholder *kathoey* seg til kvinnelighet når de emigrerer til land som har andre kjønnsnormer? Det finnes også en *kathoey*-kategori i Thailands naboland Laos (Doussantousse og Keovongchith 2004) Hva er fellestrekkene og ulikhetene mellom *kathoey* i Thailand og Laos?

En thailandsk kjønnsvariant som har blitt oversett i forskningen er *gay sao*. Til tross for at *gay sao* skiller seg fra både *kathoey* og mandige *gay* på karakteristisk vis, har *gay sao* ikke blitt analysert som en særegen kjønnsvariant. Kategorien kan sies å ha blitt inkorporert i studier som omhandler *gay* eller *kathoey*.

Forhåpentligvis vil fremtidig forskning gi økt innsikt om *kathoey* og thailandske kjønnsforståelser.

REFERANSER:

Allyn, E.G. (2003). Trees in the Same Forest. The Thai Gay World. Nedlastet 21.4.2005.

<http://www.floatinglotus.com/tmot/gaythai.html>

Atkinson, Jane M. og Errington, Shelly (1990). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford University Press, Stanford, California.

Besnier, Niko (1993). Polynesian Gender Liminality through Time and Space. Herdt, G. (Ed.) *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books, New York.

Boellstorff, Tom (2004). Playing Back the Nation: *Waria*, Indonesian Transvestites. *Cultural Anthropology*. Vol. 19, No.2. American Anthropological Association. University of California Press. Berkeley, California.

Borthwick, Prudence (1999). Developing Culturally Appropriate HIV/AIDS Education Programs in Northern Thailand. Jackson og Cook (Red.). *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Silkworm Books, Chiang Mai.

Brenner, S. (1998). *Domesticating Desire. Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

Brewer, Carolyn. (1999). Baylan, Asog, Transvestism, and Sodomy: Gender Sexuality, and the Sacred in Early Colonial Philippines. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, No.2. Nedlastet 10.11.2007.

<http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue2/carolyn2.html>

Brummelhuis, Han ten (1999). Transformation and Transgender: The Case of the Thai *Kathoey*. Jackson og Sullivan (Red.) *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys*. Harrington Park Press. An Imprint of The Haworth Press, Inc. NY, London, Oxford.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge. New York og London.

Coleman, E., Colgan, P. og Gooren, L. (1992). Male Cross-Gender Behavior in Myanmar (Burma): A Description of the Acault. *Archives of Sexual Behavior*. Vol. 21, No. 3. Academic Research Library. Plenum Publishing Corporation. New York.

Costa, LeeRay og Matzner, Andrew (2007). *Male Bodies, Women's Souls. Personal Narratives of Thailand's Transgendered Youth*. The Haworth Press. New York og London, Oxford.

Doussantousse, Serge og Keovongchith, Bea (2004). Male Sexual Health: *Kathoeys* in the Lao PDR, South East Asia. Exploring a gender minority. Nedlastet 7.12.2007.
<http://bangkok2005.anu.edu.au/papers/Doussantos.pdf>

Ellison, Deborah A. (1995) Erotic Anthropology: 'Ritualized Homosexuality' in Melanesia and Beyond. *American Ethnologist*, 22.

Errington, Shelly (1990). Recasting Sex, Gender, and Power. A Theoretical and Regional Overview. Errington, S. og Atkinson, A. (red.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford University Press. Stanford, California.

Foucault, Michel (1995). *Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*. Oversatt av Schaanning, Espen. Exil forlag. Oslo.

Garber, Majorie (1992). *Vested Interests. Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. Routledge. New York og London.

Graham, Sharyn. (2002) Research and discussion paper. Priests and gender in South Sulawesi, Indonesia. University of Western Australia. Nedlastet 5.10.2007.
http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_priests_and_gender.htm

Harrison, Rachel (1999). *The Madonna And the Whore: Self/Other Tensions in the Characterization of the Prostitute by Thai female Authors*. P.A. og Cook N. (red.). *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai, Thailand.

Herd, Gilbert (1993). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books. New York.

Jackson, P.A. (1995). *Dear Uncle Go: Male homosexuality in Thailand*. Bua Luang Books. Bangkok, Thailand.

Jackson, P.A. (1997a). Thai Research on Male Homosexuality and Transgenderism and the Cultural Limits of Foucaultian Analysis. *Journal of the History of Sexuality*. Vol. 8, No.1. The University of Chicago.

Jackson, P.A. (1997). Kathoey <> gay <> man: The historical emergence of gay man identity in Thailand. Manderson, L. og Jolley, M. (Red.). *Sites of desire/economies of pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific* (166-190). Chicago: University of Chicago Press.

Jackson, P.A. (1999). Tolerant But Unaccepting: The Myth of a Thai "Gay Paradise". Jackson og Cook (Red). *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Silkworm Books, Chiang Mai.

Jackson, P.A. (2003). Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same-Sex and Transgender Cultures. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 9. Nedlastet 13.11.2006.

<http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue9/jackson.html>

Jackson, P.A. og Cook N. (1999). *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai, Thailand.

Jackson, P.A. og Sullivan, G. (1999a). *A Panoply of Roles: Sexual and Gender Diversity in Contemporary Thailand*. Jackson og Sullivan (red.) *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys*. Harrington Park Press. An Imprint of The Haworth Press, Inc. New York, London og Oxford.

Jackson, P.A. og Sullivan, G. (1999). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys. Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Harrington Park Press. New York, London og Oxford.

Johnson, Mark (1997). *Beauty and Power. Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. Berg, Oxford, New York.

Johnson, Mark (2005). *Living Like Men, Loving Like Women: Tomboi in the Southern Philippines*. Shaw, Alison og Ardener, Shirley (red.). *Changing sex and Bending Gender*. Berghahn Books. New York og Oxford.

Keyes, Charles F. (1984). Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. *American Ethnologist*, Vol. 11, No. 2. American Anthropological Association.

Kirsch, A. Thomas (1985). Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited. *American Ethnologist*, Vol. 12, No. 2. American Anthropological Association.

Kulick, Don (1998). *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. The University of Chicago Press. Chicago og London.

Lindberg Falk, Monica (2002). *Making fields of merit: Buddhist nuns challenge gendered orders in Thailand*. Avhandling (doktorgrad). Department of Social Anthropology. Göteborgs universitet. Göteborg.

Littlewood, Roland og Young, Antonia (2005) *The Third Sex in Albania: An Ethnographic Note*. Shaw, Alison og Ardener, Shirley (red.). *Changing sex and Bending Gender*. Berghahn Books. New York og Oxford.

Lorentzen, Jørgen og Mühleisen, Wencke (2006). *Kjønnforskning. En grunnbok*. Universitetsforlaget. Oslo.

Manderson, Lenore (1995). *The Pursuit of Pleasure and the Sale of Sex*. Abramson, Paul R., Pinkerton, Steven D. (red.) *Sexual Nature/Sexual Culture*. The University of Chicago Press. Chicago og London.

Matzner, Andrew (2002). Research and discussion paper. On the Question of Origins: Kathoey and Thai Culture. Independent researcher and Adjunct Professor in Women's Studies at the Hollins University, Virginia. Nedlastet 12.9.2006.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_on_the_question_of_origins.htm

Matzner Andrew (nedlastet 21.4.2005). In Legal Limbo: Thailand, Transgendered Men, and the Law. <http://home.att.net/~leela2/inlegallimbo.htm>

Matzner, Andrew (nedlastet 11.9.2005). Thailand: Paradise Not (on human rights and homophobia). <http://home.att.net/~leela2/paradisenot.htm>

Millar, Susan Bolyard (1983). On Interpreting Gender in Bugis Society. *American Ethnologist*. Vol. 10, No.3. American Anthropological Association.

Mills, Mary Beth (1997). Contesting the Margins of Modernity: Women, Migration, and Consumption in Thailand. *American Ethnologist* 24. American Anthropological Association.

Moi, Toril (1998). *Hva er en kvinne?* Kjønn og kropp i feministisk teori. Oversatt av Rakel Christina Granaas. Gyldendal. Oslo.

Moore, Christopher G. (1998). *Heart Talk*. Heaven Lake Press. Bangkok, Thailand.

Morris, Rosalind C. (1994). Three sexes and four sexualities: Redressing the discourses on gender and sexuality in contemporary Thailand. *Positions*, Vol. 2, No 1. Duke University Press. Durham, North Carolina.

Morris, Rosalind C. (2000). *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*. Duke University Press. Durham og London.

Mulder, Niels (2001). *Inside Thai Society*. Silkworm Books. Chiang Mai, Thailand.

Ong, Aihwa (1999). *Flexible citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Duke University Press, Durham, North Carolina.

Nanda, Serada (1990). *Neither man nor Woman*. Wadsworth Publishing. Belmont, California.

Ong, Aihwa og Peletz, Michael G. (1995). *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. University of California Press. Berkeley og Los Angeles.

Peletz, Michael G. (2006). Transgenderism and Gender Pluralism in Southeast Asia since Early Modern Times. *Current Anthropology*. Vol. 47, No.2. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Prieu, Annick (1994). *Iscenesettelser av kjønn: Transvestitter og macho-menn i Mexico By*. Pax Forlag. Oslo.

Rahula, Walpola Sri (1991). *Buddha lære*. Oversatt av Kåre A. Lie. Solum Forlag. Oslo.

Rattachumpoth, Rakkit (1999). Foreword. Jackson, P.A. og Sullivan, G. (red.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys*. Harrington Park Press. New York, London og Oxford.

Rasmussen, Marit Vaula (2005). *Å gjøre kjønn: Performativitet og meningsskapning blant transkjønn og andre kjønn i Norge*. Masteroppgave i sosialantropologi, Universitetet i Bergen.

Roscoe, Will (1993). How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. Herdt, Gilbert (red.). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books. New York.

Saddathissa, H. (1987). *Innføring i buddhismen*. Oversatt av Lie, Kåre A. Solum Forlag. Oslo.

Sasot, Alyssa (2002). Country Report: Philippines. Alyssa Sasot, independent TG activist, Philippines. Nedlastet 11.11.2007.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country_report_philippines.htm

Saengtienchai, C., Knodel, J., VanLandingham, M. og Lucas, R. (1999). Sexuality, Sexual Experience, and the Good Spouse: Views of Married Thai Men and Women. Jackson, P.A. og Cook N. (red.). *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Silkworm Books, Chiang Mai.

Saengtienchai, C., Knodel, J., VanLandingham, M. og Pramualratana, A. (1999). "Prostitutes are better Than lovers": Wives' View on the Extramarital Sexual Behavior of Thai men. Jackson, P.A. og Cook N. (red.). *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Silkworm Books, Chiang Mai.

Sinnott, Megan (1999). Masculinity and *Tom* Identity in Thailand. Jackson, P.A. og Sullivan, G. (red.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys*. Harrington Park Press. New York, London og Oxford.

Sinnott, Megan (2004). *Toms and Dees. Transgender Identity and Female Same-Sex Relationship in Thailand*. University of Hawai'i Press. Honolulu.

Taywaditep, Coleman, Dumronggittigule (nedlastet 4.10.2005). The International Encyclopedia of Sexuality: Thailand (Muang Thai).

<http://www2.hu-berlin.de/sexology/IES/thailand.html>

Teh, Yik Koon (2002). Country Report: Malaysia. School of Social Development, University Utara Malaysia. Nedlastet 11.11.2007.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country_report_malaysia.htm

Totman, Richard (2003). *The Third Sex: Kathoey- Thailand's Ladyboys*. Silkworm Books. Chiang Mai, Thailand.

Towle, Evan B. og Morgan, Lynn M. (2002). Romancing the Transgender Native. Rethinking the Use of the "Third Gender" Concept. GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies Vol 8, No 4. Duke University Press. Journals Online. Nedlastet 29.8.2006.

<http://muse.jhu.edu/journals/journal-of-lesbian-and-gay-studies/v008/8.4towle.html>

Van Esterik, Penny (2000). *Materializing Thailand*. Berg. Oxford og London.

Van Gennep, Arnold (1960). *The Rites of Passage*. Oversatt av Vizedom, Monika B. og Caffee, Gabrielle L. University of Chicago Press. Chicago.

Walters, Ian (nedlastet 11.11.2007). Country Report: Vietnam. Some notes by Ian Walters.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country_report_vietnam.htm

Weston, Kath (1993). Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology* Vol. 22.

Wikan, Unni (1978). The Omani Xanith: A Third Gender Role? *Man*. New Series, Vol. 13, No. 3.

Wilson, Ara (2004). *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*. University of California Press, Berkeley.

Winter, Sam (2002). Research and discussion paper. Counting kathoey. Nedlastet 1.9.2007.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_counting_kathoey.htm

Winter, Sam (2002a). Country report: Thailand. Nedlastet 7.12.2007.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country_report_thailand.htm

Winter, Sam (2002b). Research and discussion paper. Why are there so many kathoeyes in Thailand? Nedlastet 8.12.2007.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_why_are_there_so_many_kathoey.htm

Winter, Sam (2003) Research and discussion paper. An overview of TG in Asia. Nedlastet 12.9.2006.

http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_an_overview_of_tg.htm

Winter, Sam (2006). What Made Me This Way? Contrasting Reflections by Thai and Filipina Transwomen. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*. Issue 14. Nedlastet 22.10.2007 <http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue14/winter.html>

Winter, S. og Udomsak, N. (2002). Male, female and transgender: Stereotypes and self in Thailand. *International Journal of Transgenderism*. Vol 6, No 1. Symposion. Nedlastet 21.4.2005. http://www.symposion.com/ijt/ijtvo06no01_04.htm