

KRZYSZTOF ARCIMOWICZ
Uniwersytet w Białymstoku

TRZECIA PŁEĆ W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

W kulturze zachodniej istnieje system binarnych opozycji: męczyzna *versus* kobieta, męskość *versus* kobiecość, heteroseksualność *versus* homoseksualność. Przez blisko dwa tysiące lat postawy wobec zachowań seksualnych w społeczeństwach Zachodu kształtowało w decydującym stopniu chrześcijaństwo. Dominowało przeświadczenie, że wszelkie zachowania seksualne, oprócz mających na celu reprodukcję, są z gruntu podejrzane. W wieku XIX religijne założenia o seksualności częściowo zastąpiono koncepcjami medycznymi, biologicznymi i psychologicznymi (Giddens 2004; Herdt 1996a; Foucault 1995). W dziewiętnastowiecznym dyskursie medycznym obecny był pogląd, że czynności seksualne nie związane z prokreacją powodują poważne spustoszenie w organizmie. Ważną rolę w umocnieniu paradygmatu reprodukcyjnej seksualności i binaryzmu płci odegrał Karol Darwin. Darwinowski schemat dwóch płci biologicznych i dwóch płci kulturowych oraz zdefiniowanie „normalnej” seksualności jako relacji między męczyzną i kobietą służącej reprodukcji przyczyniły się do wzmocnienia ideologii dymorfizmu płciowego (Herdt 1996a; Nanda 2000). Michel Foucault twierdzi, że cywilizacja zachodnia jest jedyną, która uprawia *scientiam sexualem* — mówiąc o seksie, przez stulecia rozwijała procedury podporządkowane koncepcji władzy/wiedzy.

Chociaż wielu antropologów i socjologów uważa, że dychotomia ról męskich i kobiecych wynika z natury ludzkiej oraz stanowi fundament społeczeństw, binaryzm płci kulturowej nie jest uniwersalny. Dominująca w kulturze zachodniej koncepcja dymorfizmu genderowego nie jest jedyną możliwą. Znane są społeczeństwa, które wypracowały system polimorficzny: trzech, a nawet czterech płci kulturowych (zob. Nanda 2000; Roscoe 2000; Herdt 1996a, 1996b; Renzetti, Curran 2005). Uniwersalność dychotomicznego systemu płci kwestionują badania nie tylko antropologiczne, ale również historyczne. Już w starożytności pojawiło się pojęcie androgynii. Wiele mitów i teorii w różnych

Adres do korespondencji: krzysiek@uwb.edu.pl

kulturach odnosi się do motywu zjednoczenia przeciwieństw oraz tajemnicy całości określonej przez Mikołaja z Kuzy mianem *coincidentia oppositorum*. Androgynia postrzegana była jako wzorzec archetypowy i symbolicznie odtwarzana przez obrzędy. W Europie pozostałością po pradawnej obrzędowej androgynii była zabawa w przebierańców, praktykowana podczas karnawału, czy święto wiosny, podczas którego ludzie przywdziewali strój płci przeciwnej (Głazewska 2005, s. 131–133). W mitologii greckiej występuje postać Hermafrodyty, obupłciowego dziecka Hermesa i Afrodyty, oraz opis Tiresiasa, który zmienił się z mężczyzny w kobietę, by ponownie stać się mężczyzną (Badinter 1993, s. 145; Herdt 1996a, s. 14). Trzecia płeć pojawia się także w *Uczcie* Platona; odnajdujemy tu charakterystykę istoty będącej połączeniem mężczyzny i kobiety, pierwiastka męskiego i żeńskiego (Nanda 2000, s. 87; Głazewska 2005, s. 131). Warto zauważyć, że w starożytnej Grecji rozpowszechniony był homoseksualizm, a raczej biseksualizm. Foucault (1995) sądzi, że starożytni Grecy byli biseksualistami, ale tylko w naszym dzisiejszym rozumieniu, sami tak nie uważali. Nie widzieli bowiem w pociągu do mężczyzn i do kobiet dwóch różnych rodzajów pragnienia. Na początku chrześcijaństwa gnostycy wypracowali koncepcję Pierwobytu, który posiadał zarówno elementy męskie, jak i żeńskie. Poglądy gnostyków kwestionowały przejętą przez chrześcijan z tradycji żydowskiej koncepcję utożsamiania Boga z mężczyzną, dlatego ich pisma były postrzegane jako heretyckie i wykluczone z listy tekstów uznanych następnie za *Nowy Testament* (Bem 2000, s. 53–54). Jednym z charakterystycznych rysów kultury Bizancjum była obecność eunuchów na dworach, gdzie pełnili ważne role i byli darzeni szacunkiem (Ringrose 1996).

Amerykański historyk Randolph Trumbach (1996) sądzi, iż w kulturze zachodniej paradygmat dwóch płci kulturowych ufundowanych na dwóch płciach biologicznych zaczął przeważać dopiero na początku XVIII wieku. Warto zauważyć, że obok dychotomicznego systemu płci istniała inna koncepcja. W społeczeństwach północnej Europy wyróżniano trzy płcie: męską, kobiecą i hermafrodytyczną. System trzech płci biologicznych pozwolił na stworzenie schematu czterech płci kulturowych, w skład którego — oprócz kategorii „mężczyzna” i „kobieta” — wchodziła również kategoria *molly*¹, obejmująca zniewieściałych mężczyzn pełniących pasywną rolę podczas stosunków homoseksualnych, oraz kategoria *sapphist*, oznaczająca kobiety preferujące stosunki homoseksualne (Herdt 1996a, s. 22–23; Nanda 2000, s. 88–89). W XVIII stuleciu trzecia płeć kulturowa była łączona również ze zniewieściałymi heteroseksualnymi mężczyznami, którzy nosili kobiece stroje, mówili z emfazą oraz zachowywali się w sposób charakterystyczny dla kobiet (Meer 1996, s. 192). Należy dodać, że

¹ Trzeba dodać, iż w Europie stosunki seksualne między mężczyznami określano mianem sodomii, a mężczyznę o skłonnościach homoseksualnych nazywano sodomitą. Należy jednak pamiętać, że przed XIX wiekiem sodomia, jak mówi Elizabeth Badinter (1993, s. 94), jest „pojęciowym «workiem», kategorią, która obejmuje wszelkie kontakty seksualne — niekoniecznie analne — pomiędzy mężczyznami, mężczyznami i zwierzętami, mężczyznami i kobietami, nie służące reprodukcji”.

w owym okresie wielu zachodnich myślicieli wierzyło, że istnieje tylko jedna płeć, że kobiece (wewnętrzne) organy płciowe są odpowiednikiem męskich (zewnętrznych) genitaliów (za: Lorber 1994, s. 37). Koncepcja ta pojawiła się już w starożytnej Grecji. W starożytności męskiemu ciału i umysłowi nadano status wzorca i jedynej płci, w tę kategorię wpisano niekompletne i subordynowane ciało kobiece. Thomas Laqueur (1992, s. 243) w książce *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, podsumowując przednowoczesną europejską wizję ciała i płci, pisze: „Dwie płcie nie są konieczną i naturalną konsekwencją cielesnych różnic”. Paradygmat jednej płci zaczyna słabnąć w renesansie, choć nie zanika całkowicie (Herdt 1996a).

Jak już wspomniałem, w XIX wieku, przede wszystkim za sprawą dyskursu medycznego i biologicznego, dokonuje się wzmocnienie binarnego systemu płciowego. Jednak w tym samym czasie część seksuologów zaczyna postrzegać homoseksualność w kategoriach trzeciej płci. Homoseksualizm wydaje się „rodzajem wewnętrznej androgynii, hermafrodytyzmem duszy”, inwersją konstytuującą „kobietą duszę w męskim ciele” (Nanda 2000, s. 90). Teorie homoseksualizmu jako trzeciej płci zyskują popularność w drugiej połowie XIX stulecia i znajdują kulminację w pracach Magnusa Hirshfeldta około roku 1900. Hirshfeldt, będący na przełomie stuleci główną postacią debaty dotyczącej natury homoseksualizmu, określa homoseksualistów mianem „pośredniego typu płciowego” (*sexuelle Zwischenstufen*) i tworzy termin „transwestyta” (*Transvestiten*) (za: Hekma 1996, s. 213).

Chciałbym tu przedstawić kilka alternatywnych modeli męskości, które odnajdujemy we współczesnych niezachodnich kulturach². Wybrałem transgenderowe wzorce zachowań mężczyzn dosyć dobrze udokumentowane³, pochodzące z różnych rejonów świata, w których dominują odmienne religie: hinduizm, buddyzm, islam, chrześcijaństwo. Należy zaznaczyć, że analizowane przykłady stanowią jedynie niewielki wycinek wariantów płci kulturowej. Serena Nanda mówi, że istnieje więcej udokumentowanych alternatywnych modeli męskości niż kobiecości. Autorka podaje, że można wskazać około 150 społeczeństw, w których stwierdzono obecność niestandardowych wzo-

² Postanowiłem skupić się tu na istniejących alternatywnych wariantach płci kulturowej, dlatego zrezygnowałem z opisu bardzo interesującego, ale prawie już nieistniejącego polimorficznego systemu gender w społecznościach Indian Ameryki Północnej (np. Mohawkowie: *alyha* i *hwame*, Indianie Nawaho: *nadleeh*). Indianie i Indianki, którzy realizowali alternatywne formy płci, przez Europejczyków zostali określani terminem „berdasze”, który pochodzi z języka arabskiego i oznacza męską prostytutkę. Obecnie coraz częściej stosowanym określeniem, zaproponowanym w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez grupę antropologów i działaczy indiańskich, jest termin „osoba o podwójnej duszy” (*two-spirit person*) (Roscoe 2000, s. 17; Nanda 2000, s. 11).

³ Pewien wyjątek stanowią tu *xanith*, transgenderowi mężczyźni w Omanie. Wyniki badań opublikowane przez Unni Wikan wzbudzają kontrowersje, ale z uwagi na wyjątkowość i oryginalność publikacji zdecydowałem się ją przedstawić.

rów zachowań mężczyzn, wykraczających poza dymorfizm płci (Nanda 2000, s. 13)⁴.

Termin „trzecia płć”⁵, użyty w tytule, wymaga wyjaśnienia. Pojęciem tym obejmuję biologicznych mężczyzn, którzy pełnią role tradycyjnie łączone z kobiecością, którzy wyglądają i zachowują się jak kobiety, którzy są kimś pomiędzy mężczyzną i kobietą. Należy dodać, że trzecia płć obejmuje również alternatywne modele kobiecości, na przykład *sadhin* w Indiach, *katoi* w Tajlandii⁶, *fa'atama* na Samoa czy *hwame* w kulturze Mohawków, które w moim artykule nie będą analizowane. Zakres trzeciej płci nie jest jasno wytyczony. Niektórzy autorzy zamiast pojęcia „trzecia płć” stosują inne terminy. Serena Nanda (2000) używa określenia „wariant płci kulturowej” (*gender variant*), Will Roscoe (1998) posługuje się wymiennie terminami „alternatywne płcie kulturowe” (*alternative genders*), „wielorakie płcie kulturowe” (*multiple genders*), a Niko Besnier (1996) stosuje pojęcia „osoba liminalna płciowo” (*gender-liminal person*) lub „liminalność płciowa” (*gender liminality*)⁷. Nanda i Roscoe używają pojęcia trzecia płć kulturowa (*third gender*), ale czynią to dosyć rzadko. Wstrzeźliwość współczesnych antropologów w zakresie stosowania tego terminu wynika z przyjętych przez nich definicji i założeń metodologicznych. Ponadto w języku angielskim istnieje rozróżnienie między płcią biologiczną (*sex*) i płcią kulturową (*gender*), dlatego w literaturze anglojęzycznej spotykamy zarówno termin *third sex*, jak i termin *third gender*, mogą one mieć odmienne konotacje. Warto dodać, że w ostatnich latach coraz częściej zjawisko dekonstrukcji binaryzmu płci jest określane mianem transgenderyzmu (*transgenderism*).

Trzeba zauważyć, iż pewnych trudności przysparza transkrypcja nazw określających alternatywne formy płci w kulturach niezachodnich. Autor, korzystający z literatury anglojęzycznej, który pisze tekst na temat trzeciej płci w języku polskim, staje przed dylematem: czy zachować angielski zapis, czy spolszczyć terminy angielskie, które i tak są transkrypcją słów używanych w językach oryginalnych. Wybrałem drogę pośrednią. W wypadku słów których wymowa nie budzi większych wątpliwości, takich jak: „hidżra” (ang. *hijra*), „katoi” (ang. *kathoe* lub *kathoi*), „berdasze” (ang. *berdache*), stosuję polski zapis fonetyczny,

⁴ Antropolog Will Roscoe (2000) w książce zatytułowanej *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America* przedstawia indeks zawierający listę 156 plemion indiańskich, w których odkryto alternatywne modele ról płciowych i seksualności.

⁵ Obok terminu „trzecia płć”, który tutaj odpowiada raczej angielskiemu określeniu *third gender* niż *third sex*, będę posługiwał się również terminami bliskoznacznymi, takimi jak: „alternatywny model płci”, „alternatywny model męskości” czy „niestandardowa forma męskości”. Ponadto będę używał angielskiego słowa *gender*, którego polskim odpowiednikiem jest określenie „płć kulturowa”.

⁶ W Tajlandii termin *katoi* łączy się na ogół z alternatywną formą męskości, ale dotyczy również alternatywnego modelu kobiecości.

⁷ Termin „liminalność” (*liminality*) został wypracowany przez Arnolda van Gennepa. Pojęcie to oznacza stan dwurzeczywistości, dwuznaczności, odnosi się do osobowości liminalnych — ludzi „prógu” (zob. Sulima 2000, s. 61; Besnier 1996, s. 287).

a w wypadku innych terminów, na przykład „xanith”, czy „fa’afafine” stosuję transkrypcję angielską.

Należy wskazać na jeszcze jeden, równie ważny — a może nawet ważniejszy — problem natury językowej. Jakiego rodzaju używać, omawiając alternatywne modele płci, kiedy niemożliwe jest zastosowanie formy bezosobowej? Na przykład: czy wychodząc z założenia, że hidźra uważają, że mają w sobie więcej pierwiastka kobiecego niż męskiego, zastosować rodzaj żeński i pisać: „hidźra i jej partner”? Czy jednak, biorąc pod uwagę, że hidźra są biologicznymi mężczyznami, użyć rodzaju męskiego i napisać: „hidźra i jego partner”? Problem ten rozwiązałem w następujący sposób: jeśli osoby realizujące alternatywny wariant płci postrzegają siebie jako kobiety lub utożsamiają się bardziej z kobiecością niż męskością, stosuję rodzaj żeński (hidźra, fa’afafine, katoi, xanith), natomiast opisując alternatywny model gender w Brazylii stosuję rodzaj męski, gdyż *travesti* mimo kobiecego wyglądu i pełnienia kobiecych ról, nie uważają się za kobiety.

Powyższy, poświęcony terminologii wywód — zapewne nieco nużący — uważam za istotny, gdyż pokazuje on, że trzecia płeć to zjawisko złożone i nie do końca rozpoznane, ale przez to bardzo interesujące.

HIDŹRA (INDIE)

Alternatywne formy płci kulturowej w Indiach są połączone z religią hinduistyczną⁸. Społeczeństwo hinduskie jest zhierarchizowane, istnieje w nim wyraźna dychotomia płci i dominacja mężczyzn, ale z drugiej strony w hinduizmie jest miejsce na alternatywne warianty męskości i kobiecości, takie jak *hidźra* czy *sadhin*. Hidźra to biologiczni mężczyźni, którzy dzięki zabiegowi chirurgicznemu stają się przedstawicielami alternatywnego modelu płci, definowanego kulturowo jako: „ani mężczyzna, ani kobieta” (*neither man nor woman*) (Nanda 1999, 2000). Nanda uważa, że obecnie w Indiach pojęcie „hidźra” ma znaczenie bliskie terminowi „eunuch” lub „interseksualista”, odnosi się również do impotencji. Amerykańska antropolożka mówi, że „hijra” w literaturze anglojęzycznej oznacza eunucha albo hermafrodytę (interseksualistę). Oba te znaczenia podkreślają impotencję seksualną, fizyczny defekt oraz uszkodzenie funkcji seksualnych mężczyzny (Nanda 1996, s. 380). Termin „hidźra” pochodzi najprawdopodobniej od perskiego słowa „hiz” — zniewieściały, nieskuteczny (Stefanicki 2000).

Hidźra oddają cześć bóstwu Bahuchara Mata, które jest jedną z form hinduskiej Bogini Matki. Bahuchara Mata ma dualistyczną naturę, może być łagodna i przyjazna, ale potrafi też być agresywna i destrukcyjna. W Indiach to bóstwo jest łączone z męskim transwestytyzmem i transgenderyzmem. Jedną z opo-

⁸ Hidźra występują również w Pakistanie, ale w niniejszym tekście skupiłem się na opisie hidźra w Indiach.

wieści podaje, że król modlił się o syna. Bogini wysłuchała jego modlitw, ale syn okazał się impotentem. Podczas snu Bahuchara obciąła młodemu mężczyźnie genitalia, przebrała w kobiecy strój i uczyniła swoim służącym. Innym ważnym dla hidźra bóstwem jest androgyniczna Śiwa: bogini destrukcji i tworzenia. Czasem Śiwę przedstawia się w postaci półmężczyzny, półkobiety. Śiwa, podobnie jak Bahuchara Mata, dysponuje mocą płodzenia. Są to bóstwa sankcjonujące rytualne role hidźra, związane z udzielaniem błogosławieństw noworodkom i młodym parom (Nanda 1996, 2000).

Hidźra noszą kobiece stroje i zachowują się jak kobiety, ale aby zostać hidźra w pełnym tego słowa znaczeniu, mężczyzna musi poddać się kastracji. Kastracja określana terminami „nirvan” lub „operacja” (*operation*⁹) jest chirurgicznym zabiegiem polegającym na wycięciu zewnętrznych narządów płciowych: penisa i jąder. Dla hidźra kastracja jest formą ponownych narodzin. W finałowym etapie procesu transformacji hidźra zostaje ubrana w strój panny młodej i bierze udział w ulicznej procesji (Nanda 1996, s. 384; 1999, s. 33; 2000, s. 26). Hidźra jako osoby pozbawione męskich organów płciowych, niezdolne do zapłodnienia, nie są w społeczeństwie indyjskim uważane za mężczyzn. Hidźra sądzą, że posiadają więcej pierwiastka żeńskiego niż męskiego. Mają związki seksualne z mężczyznami, ale raczej nie są utożsamiane z homoseksualistami. Hidźra mówią o sobie, że są „tymi, którzy nie pożądamy kobiet” (Nanda 2000, s. 29). Należy dodać, że w kulturze hinduskiej biologicznych hermafrodytów, także nazywa się hidźra¹⁰. Kastraci i interseksualiści są przedstawicielami trzeciej płci nie tylko ze względu na ich nietypową seksualność, ale także z powodu ich kobiecego wyglądu. Hidźra adaptują wiele elementów tradycyjnej kobiecości: posiadają kobiece imiona, noszą kobiece ubrania, fryzury, biżuterię, imitują sposób chodzenia charakterystyczny dla kobiet, kobiece gesty, a nawet tembr głosu. W środkach komunikacji publicznej często zajmują miejsca przeznaczone dla kobiet. Nanda mówi, że chociaż hidźra są bardzo kobiece, nie są w pełni kobietami. Ich agresywna seksualność kontrastuje z seksualnością hindusek. Hidźra posługują się prostackim i wulgarnym językiem nie tylko, kiedy rozmawiają ze sobą, ale także podczas rozmów z innymi. Jednak najważniejszą cechą odróżniającą hidźra od kobiet jest to, że nie mają kobiecych narządów płciowych i nie mogą rodzić dzieci (Nanda 2000).

Nie mający rodzin mężczyźni i kobiety oraz osoby bezpłodne bywają określane mianem „jednostek niekompletnych”, ale raczej nie są wykluczane ze społeczeństwa, ponieważ w Indiach istnieje koncepcja człowieka ascetycznego, który nie posiada rodziny i dzieci. Asceza jest też łączona z wstrzemięźliwością seksualną i może być drogą do osiągnięcia zbawienia. Hidźra uważają się za ascetki, gdyż wyrzekają się seksualnego pożądania, porzucają swoje rodziny

⁹ Według Nandy, obecnie określenia *operation* używają także hidźra, które nie znają języka angielskiego.

¹⁰ W Indiach wyróżnia się „prawdziwą” lub „urodzoną” hidźra (interseksualista) i „stworzoną” hidźra (kastrat) (Nanda 1996, s. 381).

i żyją w komunach. Tolerancja dla odmienności jest związana z hinduską koncepcją *dharmy*, która pozwala jednostkom na realizowanie w ich życiu różnych — także niestereotypowych — ról społecznych. Trzeba jednak zaznaczyć, iż nie wszystkie hidźra rezygnują ze stosunków seksualnych. Wiele z nich zdobywa środki na życie przez prostytuowanie się, co psuje opinię innym hidźra i powoduje konflikty wewnątrz społeczności¹¹. Ponadto część hidźra utrzymuje długoletnie związki z mężczyznami. W takiej relacji hidźra określa się mianem „żony”, a partnera mianem „męża” (Nanda 2000).

Trudno jest oszacować dokładną liczbę hidźra w Indiach, ponieważ nie ujmuje się tych osób w odrębną grupę w spisach powszechnych. W najnowszych badaniach hidźra są klasyfikowane jako kobiety. Na ogół przyjmuje się, że w Indiach mieszka ich około 50 tysięcy, choć niektórzy uważają, iż w ponadmiliardowym kraju żyje milion eunuchów (zob. Nanda 1999; Stefanicki 2000). Największe skupiska występują w wielkich miastach, na przykład w Delhi¹². Warto zauważyć, że hidźra nie stanowią jednorodnej religijnej grupy, są wśród nich wyznawczynie hinduizmu, islamu, a nawet chrześcijaństwa. Część hidźra zmieniła religię, niektóre porzuciły hinduizm i stały się muzułmankami (Nanda 1999, s. 41). Wpływy islamu są bardzo silne na subkontynencie indyjskim i pojawiły się już w VII wieku. Tysiąc lat później prawie cały Półwysep Indyjski znalazł się pod panowaniem Wielkich Mogołów. Wraz z islamem pojawili się też kastraci. Wykastrowani mężczyźni pilnowali haremów na mogolskich dworach. Eunuchowie pełnili ponadto role służących, kucharzy, opiekunów dzieci, pomagali także przy porodach. Najbardziej zaufanym możnowładcy pozwalali nawet rządzić pod swoją nieobecność (Stefanicki 2000).

Hidźra na ogół tworzą komuny składające się z 5–15 osób, które zamieszkują w oddzielnych domach. Komuna jest odrębnym gospodarstwem z hierarchiczną strukturą. Na czele komuny stoi *naik*, która podejmuje najważniejsze decyzje. Nieco niższe miejsce w hierarchii zajmuje *guru* — osoba pełniąca funkcje mistrza i nauczyciela. W komunie są też młode hidźra, zwane *czela*, wprowadzane w arkana społeczności przez *guru* (Nanda 1999, 2000). Tradycyjne zajęcie hidźra polega na udzielaniu błogosławieństwa, ale należy zauważyć, że obecnie coraz więcej hidźra utrzymuje się z prostytucji i żebractwa. Kiedy rodzi się syn, hidźra sprawdzają narządy płciowe dziecka, upewniając się, czy jest to chłopiec. Następnie hidźra, posiadające moc pochodzącą od Bogini Matki, błogosławią dziecko, aby było płodne i mogło przedłużyć linię rodu. Hidźra udzielają także błogosławieństwa rodzinie chłopca i przyjaciółom rodziców. W trakcie uroczystości tańczą i śpiewają, zapewniając rozrywkę zebranim gościom. Po zakończeniu pokazu otrzymują tradycyjną zapłatę. Jedną z ról hidźra

¹¹ Nanda mówi, że prostytucja od wielu wieków jest łączona z hidźra i nie można jej postrzegać jako zjawiska nowego w tej społeczności.

¹² Nanda (1999) podaje, że w Delhi mieszka 2,5 tys. hidźra, a Stefanicki (2000), że w mieście tym żyje 100 tys. eunuchów.

jest też błogosławienie młodej parze, aby była płodna i miała jak najwięcej synów. W trakcie uroczystości weselnych hidźra przedstawiają też w satyrycznej i humorystycznej formie sprzeczki rodzinne, na przykład między teściową a synową. Dzięki posiadanej mocy mogą sprawić, że konflikty w rodzinie będą mniej groźne. Zdarza się, że któryś z gości sprawdza przez zadarcie sukni, czy osoby biorące udział w ceremonii są prawdziwymi hidźra. Jeśli mężczyźni podający się za hidźra zostają zidentyfikowani jako oszuści, są wypraszeni bez zapłaty. Czasami gospodarze odmawiają zapłaty prawdziwym hidźra, wówczas zostają publicznie obrzuceni obelgami i wyklęci (Nanda 2000).

Postawy w stosunku do hidźra w Indiach są bardzo zróżnicowane: od szacunku do pogardy. Stygmatyzacja hidźra jest związana z uprawianą przez nie prostytutką oraz z — nie znajdującym potwierdzenia — poglądem, że porywają chłopców, a następnie kastrują. Niektórzy ludzie obawiają się rzuconej przez nie klątwy. Do marginalizacji i stygmatyzacji hidźra przyczyniły się też rządy brytyjskie. Zachowania transgenderowe uznano za przestępstwo. Ta polityka była kontynuowana przez rząd indyjski po upadku Imperium Brytyjskiego. Jednak tradycja okazała się na tyle silna i trwała, że zinstytucjonalizowana forma trzeciej płci, którą stanowią hidźra, nadal przez część społeczeństwa jest uważana za integralny element kultury indyjskiej (Nanda 1996, 1999, 2000).

FA'AFAFINE (WYSPY SAMOA)

Alternatywne warianty płci kulturowej występują na wielu wyspach polinezyjskich (np. *mahu* na Tahiti, *fakaleiti* na Tonga, *pinapinaaine* na Tuvalu, *fa'afafine* na Samoa). Niestandardowe formy męskości (i kobiecości) były opisywane przez Europejczyków, którzy dotarli na Polinezję w XVIII i XIX wieku. W relacjach z tamtego okresu dominują przykłady przekraczania dymorfizmu ról płciowych we wschodniej części Polinezji. Nie należy jednak — jak mówi antropolog Niko Besnier — z tego faktu wyciągać zbyt daleko idących wniosków. „Brak historycznej dokumentacji liminalności płciowej w Zachodniej Polinezji nie musi oznaczać, że jest to fenomen, który pojawił się tam dopiero po przybyciu Europejczyków” (Besnier 1996, s. 294). Zdaniem Besniera, pełna rekonstrukcja historii alternatywnych form płci w regionie Polinezji jest niemożliwa¹³.

Tutaj chciałbym skupić się na opisanie, stosunkowo dobrze udokumentowanego, alternatywnego modelu męskości, który występuje na Archipelagu Samoa. Archipelag podzielony jest na dwie części: wyspy położone w części zachodniej tworzą Niezależne Państwo Samoa liczące 165 tysięcy mieszkańców

¹³ Po 1960 r. badania dotyczące alternatywnych modeli płci oprócz Nika Besniera (Vava'u, Tonga — lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte, Atol Nukulaelae, Tuvalu — lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte XX wieku) prowadzili między innymi Robert Levy (Tahiti, Samoa w latach sześćdziesiątych XX wieku) oraz Johanna Schmidt (Samoa na przełomie stuleci).

ze stolicą w Apii, a wyspy wschodnie to Samoa Amerykańskie — zamorskie terytorium Stanów Zjednoczonych (autonomia wewnętrzna), zamieszkałe przez 36 tysięcy ludzi, ze stolicą w Pago Pago. Zachodnia część archipelagu Samoa jest bardziej tradycyjna niż zwesternizowana grupa wysp wschodnich. Emigranci z Azji Południowo-Wschodniej dotarli na Samoa ponad dwa tysiące lat temu. Kontakty z Europejczykami rozpoczęły się na początku XVIII wieku, ale w pierwszej fazie nie były intensywne. W 1830 r. na Wyspy Samoa dotarli angielscy misjonarze i od tego momentu następuje szybka chrystianizacja miejscowej ludności. Obecnie prawie wszyscy mieszkańcy Samoa Zachodniego wyznają chrześcijaństwo, choć pozostają też wierni swojej tradycji.

W kulturze samońskiej istnieje alternatywna forma męskości określana mianem *fa'afafine*, ale również niestandardowy model kobiecości nazywany *fa'atama*. Nowozelandzka antropolożka Johanna Schmidt (2003, s. 417) podaje, iż *fa'afafine* to samońskie słowo, które można przetłumaczyć jako „poniekąd kobieta” lub „jak kobieta” (*fa'a* — poniekąd, jak; *fafine* — kobieta). Besnier (1996, s. 286) mówi, że dosłowne tłumaczenie tego terminu brzmi „w ubraniu kobiety”. *Fa'afafine* są biologicznymi mężczyznami, pełniącymi te same role co biologiczne kobiety. Noszą kobiece stroje, ale nie są transwestytami. Część z nich poddaje swoje ciała modyfikacjom chirurgicznym, lecz nie uważa się za transseksualistów. *Fa'afafine* mają stosunki seksualne z mężczyznami, ale nie są homoseksualistami. Niektóre *fa'afafine* mają żony (Schmidt 2003).

Fa'afafine mogą się pojawić w rodzinie, gdzie jest mało kobiet. Są identyfikowane we wczesnym wieku dzięki swoim skłonnościom do kobiecych zajęć. Dawniej w rodzinach, w których było zbyt wielu chłopców, jeden z nich mógł zostać wyznaczony na *fa'afafine*. Obecnie młodzi mężczyźni suwerennie podejmują decyzję o tym, czy chcą realizować w swoim życiu alternatywny model płci kulturowej (Schmidt 2003, s. 417; Fraser 2003, s. 62). Zdaniem Besniera, w Polinezji liminalność płciowa jest przede wszystkim związana z wykonywaniem prac charakterystycznych dla płci przeciwnej. Na wyspach polinezyjskich istnieje tradycyjny podział na zajęcia „ciężkie”, przypisane mężczyznom, takie jak: łowienie ryb, ogrodnictwo, zrywanie orzechów kokosowych oraz zajęcia „lżejsze”, na przykład: gotowanie, sprzątanie, tkanie mat, które są wykonywane przez kobiety (Besnier 1996, s. 296). *Fa'afafine* pracują w zawodach tradycyjnie łączonych z kobiecością, są sprzedawczyniami w sklepach i lokalnych supermarketach, podają w barach szybkiej obsługi, znajdują zatrudnienie w agencjach turystycznych i klubach nocnych, gdzie biorą udział w przedstawieniach cross-dressingowych oraz występują jako *drag queens*. Część *fa'afafine* zajmuje eksponowane stanowiska, jak na przykład doktor Venie Sele, która jest dziekanem amerykańskiego *college'u* na Samoa. Osoba ta wygląda jak kobieta, ma pomalowane paznokcie, nosi złotą biżuterię, jest stateczna i religijna, ale biologicznie jest mężczyzną. W *college'u* *fa'afafine* pracują także jako sekretarki. Zapytana o tożsamość płciową doktor Sele bez wahania odpowiada, że „*fa'afafine* są kobietami” (Fraser 2003, s. 64). Większość samońskich imion nie

różnicuje płci, nadawane są zarówno dziewczynkom, jak i chłopcom, dlatego wiele fa'afafine przyjmuje zachodnie kobiece imiona, często wybierając imię słynnej modelki lub gwiazdy show biznesu (Schmidt 2003).

Fa'afafine pełnią role tradycyjnie łączone z kobiecością, ponadto wyglądają jak kobiety. Ubierają się w sarongi, noszą bransolety, naszyjniki, stosują ostry makijaż, wpinają kwiaty we włosy, perfumują się (Schmidt 2003; Besnier 1996; Nanda 2000)¹⁴. Zdaniem Schmidt, w związku z napływem zachodnich wzorców ciało staje się podstawą formowania tożsamości płciowej na Wyspach Samoa, dlatego coraz więcej fa'afafine próbuje jak najbardziej upodobnić się z wyglądu do kobiet. Należy zauważyć, że grupa fa'afafine nie jest jednorodna, składa się z osób starszych, przesadnie akcentujących kobiecość, i młodych — o chłopięcych sylwetkach. Istnieją również różnice między fa'afafine mieszkającymi w miastach a żyjącymi w regionach wiejskich. Na wyspie Savaii, która jest bardziej tradycyjna niż Apia, można zauważyć, że wiejskie fa'afafine, pracujące na roli, są mniej schludne niż mieszkające w miastach (Fraser 2003).

W kulturze Samoa homoseksualizm między dorosłymi mężczyznami nie jest akceptowany. Między fa'afafine a gejami istnieje jednak zasadnicza różnica polegająca na tym, że geje wchodzi w związki z innymi homoseksualistami, a fa'afafine uprawiają seks z mężczyznami heteroseksualnymi. Kiedyś pierwsze doświadczenia seksualne mężczyźni zwykle zdobywali z fa'afafine i postrzegali tę relację w kategoriach stosunków heteroseksualnych. Fa'afafine naśladowują akt heteroseksualny poprzez ukrycie swojego penisa między nogami, uprawiają seks oralny, rzadko analny. Relacje heteroseksualnych mężczyzn z fa'afafine nie są trwałe, ponieważ w takim związku nie mogą mieć dzieci. Założenie rodziny jest głównym imperatywem dla Samończyków, a długotrwała niereprodukcyjna aktywność seksualna wydaje się im antyspołeczna (Schmidt 2003, s. 423–424; Fraser 2003, s. 64). Na początku lat dziewięćdziesiątych w Polinezji zadomowił się zachodni termin „gej”, ale fa'afafine uważa się za odrębną grupę i nie identyfikuje się ich z gejami (Besnier 1996).

Część fa'afafine ma żony i dzieci. Niektórzy autorzy (np. Reevan Dolgoy, Douglas St. Christian) sugerują, że poślubienie kobiety oznacza „opuszczenie kategorii” fa'afafine i zostanie „formalnie mężczyzną” (za: Schmidt 2003, s. 419). Schmidt podaje, że indagowani przez nią Samończycy opowiadali o żonatyh fa'afafine, realizujących alternatywny model płci kulturowej. Współczesne fa'afafine bardziej sceptycznie niż pół wieku temu odnoszą się do małżeństwa, gdyż uważają, iż poślubienie kobiety dekonstruuje ich tożsamość.

Johanna Schmidt (2003) twierdzi, że postawy mieszkańców Samoa wobec fa'afafine są zróżnicowane. Marginalizacja tej grupy biologicznych mężczyzn pełniących kobiece role jest związana z wpływami kultury Zachodu, zwłaszcza z przejściem zachodnich definicji dewiacji seksualnych. Stygmatyz-

¹⁴ Zdaniem Nandy w Polinezji osoby realizujące alternatywne modele gender, ubierają się w stroje charakterystyczne dla płci przeciwnej często, ale nie zawsze, tak jak hidźra w Indiach.

zacja fa'afafine we współczesnym społeczeństwie samońskim jest też pokłosiem homofobii, która została zaszczerpiona przez chrześcijańskich misjonarzy. Zdaniem Besniera (1996), na wyspach Samoa i Tonga osoby realizujące alternatywne warianty płci są dosyć często napadane i bite. Według Schmidt, obecnie można zaobserwować napięcie między tradycyjną kulturą a wpływami globalizacji, co znajduje odzwierciedlenie w ambiwalentnych postawach wobec przedstawicieli trzeciej płci na Samoa.

KATOI (TAJLANDIA)

Transwestytyzm i transgenderyzm stanowią integralną część kultury krajów Azji Południowo-Wschodniej. Alternatywne modele płci odnajdujemy między innymi na Filipinach, gdzie męski transgenderyzm określany jest mianem *bakla*¹⁵ oraz w Tajlandii, gdzie mężczyźni realizujący alternatywny model męskości określa się mianem *katoi*. Tutaj zamierzam skupić się na opisie zjawiska przekraczania granic dymorficznego systemu płci w kulturze tajskiej, w której istniało religijne przyzwolenie na alternatywne formy męskości i kobiecości (Nanda 2000).

Tolerancyjne postawy w stosunku do niekonwencjonalnych modeli płci są związane z buddyzmem Terawada. Buddyjski mit opisuje trzy płcie: męską, kobiecą i hermafrodytyczną, zwaną również *katoi*. Zdaniem Nandy, termin ten był definiowany nie tylko jako alternatywny wariant męskości lub kobiecości, ale również jako trzecia płeć. Buddyzm postrzega *katoi* w kategoriach naturalnego fenomenu, będącego rezultatem karmicznego przeznaczenia. Według autorki *Gender Diversity*, tolerancyjne nastawienie społeczeństwa do trzeciej płci zaczęło się zmienić wraz z napływem zachodnich dyskursów seksualności. Nanda podkreśla, że zmieniło się również rozumienie słowa „*katoi*”. Do początku lat siedemdziesiątych XX wieku pojęcie *katoi* obejmowało głównie biologicznych hermafrodytów oraz w mniejszym stopniu transgenderowe zachowania mężczyzn i kobiet. W świadomości społecznej funkcjonował pogląd, że istnieją *katoi* „prawdziwi” — hermafrodyty posiadający zarówno męskie, jak i kobiece narządy płciowe — oraz „sztuczni”, czyli transgenderowi homoseksualiści. Później znaczenie terminu uległo zmianie. Chociaż nadal w kulturze popularnej funkcjonuje stereotyp *katoi* jako jednostki interseksualnej, to dziś pojęcie to odnosi się głównie do transgenderowych mężczyzn, którzy wyglądają i zachowują się jak kobiety i preferują stosunki homoseksualne (Nanda 2000, s. 72–75).

Katoi są też określane mianem *ladyboy*, stanowią bowiem połączenie pierwiastka męskiego z żeńskim, przy jednoczesnym akcentowaniu piękna jako wyznacznika tożsamości. W sześćdziesięciomilionowej Tajlandii żyje ich około 180 tysięcy. *Katoi* noszą kobiece stroje, często są to długie suknie z odkrytym dekoltem. Stosują makijaż, ozdabiają szyje naszyjnikami, a uszy dużymi kolczy-

¹⁵ W innych rejonach Filipin można spotkać nazwy takie jak *bantut* lub *bayot*.

kami. Poddają się terapii hormonalnej i wszczepiają sobie silikonowe implanty piersi. Niektóre katoi przechodzą transformację narządów płciowych. Katoi występują w klubach nocnych, gdzie tańczą i śpiewają, są często osobami do towarzystwa i/lub pełnią rolę prostytutek. Można postawić pytanie: dlaczego ci transgenderowi mężczyźni są atrakcyjni dla innych mężczyzn? Holenderski antropolog Han ten Brummelhuis podkreśla, że katoi w większości są naprawdę piękne i nie wyglądają jak mężczyźni. Indagowane przez Brummelhuisa katoi twierdziły, że około 25% ich klientów (głównie turystów z Zachodu) nie zdaje sobie sprawy, że mają do czynienia z transgenderowymi mężczyznami. Katoi, które nie poddały się operacji usunięcia męskich narządów płciowych, dysponują techniką ukrywania penisa podczas gry wstępnej. Ponadto podnoszą tembr głosu i wykonują gesty charakterystyczne dla kobiet. Kiedy turyści odkrywają, że ich piękna towarzyszka nie jest biologiczną kobietą, są zszokowani (Brummelhuis 1999, s. 128–129).

W Tajlandii różnicowanie płci jest związane z pięknem i rozrywką. Jeśli płeć kulturowa jest performansem, jak sugeruje Judith Butler (1990), to z taką konstrukcją mamy do czynienia w społeczeństwie tajskim. Serena Nanda (2000) mówi, że w Tajlandii występuje performatywność dualistyczna: z jednej strony są zachowania ludzi w życiu codziennym, a z drugiej strony ich aktywność w życiu publicznym, która stanowi ważny element kreacji — i często transformacji — tożsamości płciowej.

Powierzchnowy ogląd społeczeństwa tajskiego może nasunąć refleksję, że Tajlandia jest rajem dla mniejszości seksualnych i osób przekraczających granice binarnego systemu płci. Katoi i *drag queen* często można spotkać zarówno na ulicach Bangkoku, jak i prowincjonalnych miast. Transgenderowi mężczyźni są obsadzani w głównych rolach w tajskich telenowelach i filmach, występują w wielu telewizyjnych widowiskach rozrywkowych. Często w programach komediowych heteroseksualni aktorzy wcielają się w kobiece postacie. Pary homoseksualne można spotkać w publicznych miejscach (Rattachumpoth 1999, s. XI). Na początku lat dziewięćdziesiątych w Tajlandii było ponad sto gejowskich klubów nocnych, restauracji, barów i saun (za: Jackson, Sullivan, 1999, s. 3). Rakkitt Rattachumpoth — autor wstępu do książki *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand* — mówi, że sytuacja mniejszości seksualnych w Tajlandii jest o wiele gorsza, niż się wydaje nie znającym tajskich realiów przybyszom z Zachodu. Chociaż tajskie prawo nie każe ludzi z powodu ich homoseksualnych lub transgenderowych zachowań, to mniejszości seksualne nie mają takich samych praw jak reszta społeczeństwa. Uchwalona w 1997 r. konstytucja nie zezwala na zawieranie małżeństw homoseksualnych, odmawia też prawa do dziedziczenia, korzystania z ubezpieczenia partnera, wspólnego opodatkowania, które przysługuje parom heteroseksualnym. Transseksualiści po zmianie płci nie mogą wymienić dowodu osobistego, paszportu czy prawa jazdy, ponieważ w konstytucji nie ma żadnych zapisów odnoszących się do transseksualistów. Ponadto znane są przypadki, że trans-

seksualiści z powodu swojej odmienności byli aresztowani, a nawet osadzani w więzieniu. Katoi pojawiają się wprawdzie w wielu programach telewizyjnych, ale często są w nich obiektami żartów i drwin (Rattachumpoth 1999).

W kulturze tajskiej stosunki seksualne między homoseksualnym mężczyzną a katoi były odróżniane od innych męskich relacji homoseksualnych ze względu na to, że tożsamość katoi zawiera wyraźny pierwiastek kobiecy. W tradycyjnym dyskursie męski homoseksualizm był postrzegany jako inwersja roli płciowej lub jako „psychologiczny hermafrodytyzm”. Tajska kultura i język nie tworzyły dystynkcji między homoseksualną a heteroseksualną orientacją. Seksualne preferencje nie stanowiły podstawy definiowania tożsamości płciowej. Męskie relacje homoseksualne były ignorowane, jeśli dotyczyły sfery prywatnej (Nanda 2000).

Zmiany postaw wobec mniejszości seksualnych w Tajlandii nastąpiły pod wpływem zachodnich definicji seksualności. Dokonała się inkorporacja zachodniego dyskursu biomedycznego i terminu „gej”, wskutek czego postawy wobec katoi i osób o skłonnościach homoseksualnych zmieniły się na bardziej nieprzychylnie niż w przeszłości. Obecnie obok tradycyjnych koncepcji seksualności funkcjonuje przejęta z kultury zachodniej dychotomia heteroseksualność *versus* homoseksualność. Ponadto w tajskich czasopismach pojawiają się zdjęcia gejów, którzy eksponują swą męską tożsamość i mają niewiele wspólnego ze sfeminizowanymi katoi (Nanda 2000; Brummelhuis 1999).

TRAVESTI (BRAZYLIA)

Przedstawicielami alternatywnego modelu męskości w Brazylii są *travesti*. Zanim scharakteryzuję tę grupę transgenderowych mężczyzn, chciałbym przedstawić tradycyjne koncepcje męskości i kobiecości. Uważam, że jest to ważne, gdyż pozwala zrozumieć, dlaczego *travesti* stanowią nietypowy wariant płci kulturowej. Koncepcja ról płciowych w Ameryce Łacińskiej powstała w wyniku naporu kultury hiszpańskiej i portugalskiej, w której mężczyzna i kobieta stanowią parę opozycji, a męskość jest łączona z dominacją. Różnica między męskością a kobiecością jest postrzegana jako pochodna biologicznej determinanty. Imperatyw męskości zakłada, że mężczyźni sprawują władzę zarówno w sferze publicznej, jak i sferze rodzinnej. Męskość jest łączona z agresywną seksualnością i posiadaniem dużej liczby dzieci oraz z kontrolą seksualności żon i córek, kobiecość zaś łączy się uległością, słabością, delikatnością i pięknem. Brazylijska koncepcja seksualności zawiera dystynkcję między aktywnym (penetrującym) mężczyzną i bierną (penetrowaną) kobietą. W sensie metaforycznym tego typu relacja oznacza „konsumpcję” kobiety przez mężczyznę. Penetracja symbolizuje dominację i władzę mężczyzny, stanowi centralny element systemu genderowego (Nanda 2000, s. 43–45).

Zaprezentowany model relacji między płciami jest kluczowy dla zrozumienia alternatywnego modelu płci kulturowej. W Brazylii zniewieścili mężczyźni

utrzymujący stosunki homoseksualne są określane mianem *bicha*, *viado* lub *travesti* (w zależności od ich statusu społecznego i regionu). Najważniejszym elementem w konstruowaniu gender jest rola społeczna oraz rola, jaką pełni dana osoba podczas stosunków seksualnych. Mężczyźni, którzy uprawiają seks z innymi mężczyznami, jeśli zachowują przypisaną im kulturowo aktywną (penetrującą) rolę, w percepcji społecznej nie przestają być mężczyznami. Inaczej jest w wypadku travesti, którzy w relacjach homoseksualnych są osobami biernymi (penetrowanymi) przez innych mężczyzn i z tego powodu w Brazylii nie są uważani za prawdziwych mężczyzn (Nanda 2000). To jest jeden z najbardziej charakterystycznych rysów travesti, lecz nie jedyny. Antropolog Don Kulick, jeden z najbardziej znanych badaczy tej grupy transgenderowych mężczyzn, twierdzi, że travesti nie tylko uprawiają stosunki homoseksualne, ale wyglądają i zachowują się jak kobiety, a nawet przyjmują kobiece hormony, by upodobnić się do kobiet. Chłopcy, którzy uważają się za travesti, zaczynają stosować mieszaninę estrogenów i doustnych środków antykoncepcyjnych już w wieku 10–12 lat, co powoduje rozwój piersi i nadaje ich fizjonomii kobiece rysy. Travesti poddają się także operacjom chirurgicznym, polegającym na wszczepieniu silikonowych implantów piersi oraz wykorzystują osiągnięcia chirurgii estetycznej. Kulick podkreśla, że mimo tych modyfikacji travesti nie uważają się za kobiety, sądzą, że: „Bóg stworzył ich mężczyznami i ich płeć nie może być zmieniona” (za: Nanda 2000, s. 46). To jest zasadnicza różnica między transseksualistami w kulturze Zachodu a travesti. W przeciwieństwie do transseksualistów czy hidźra travesti nie chcą się pozbyć swoich zewnętrznych, męskich narządów płciowych. Uważają, że operacja zmiany płci nie uczyni z nich kobiet, lecz jedynie wykastrowanych homoseksualistów. Ponadto travesti wierzą, że pozbawienie penisa może spowodować chorobę psychiczną. Jak mówi Kulick, mamy do czynienia z pewnym paradoksem: travesti są zdeteminowani, by jak najbardziej upodobnić swoje ciała do ciał kobiecych, ale utrata męskich genitaliów wydaje się im czymś okropnym, gdyż w ten sposób straciliby możliwość osiągnięcia erekcji i orgazmu. Ponadto paradoksem jest to, że travesti trzymają swój penis ukryty między nogami podczas publicznych występów lub kiedy się prostytuują albo kiedy odbywają stosunki seksualne ze swoimi męskimi partnerami (za: Nanda 2000, s. 47).

Relacje travesti z mężczyznami nie są postrzegane jako homoseksualne, raczej są widziane jako „heteropłciowe” (*heterogenderal*). Travesti mają młodych, muskularnych, wytatuowanych partnerów określanymi mianem *maridos*, którzy są utrzymankami transgenderowych mężczyzn. W Brazylii travesti nie uważa się za prawdziwych mężczyzn, nie są też uważani, jak hidźra w Indiach, za trzecią płęć, choć czasami bywają w ten sposób określane w mediach. Travesti nie są też postrzegani ani nie postrzegają siebie w kategoriach pewnej odmiany kobiecości. Kulick uważa, że w Brazylii konstrukcja męskości dotyczy bardziej opozycji między tymi, którzy zostali zdefiniowani jako mężczyźni, a tymi, którzy mężczyznami nie są, niż dychotomii mężczyzna *versus* kobieta. Travesti są

przykładem potwierdzającym tezę, że brazylijska dychotomia płci jest budowana raczej na seksualności niż anatomii. Przypisanie kogoś do kategorii płci kulturowej nie zależy tylko od rodzaju genitaliów, lecz także od tego, w jaki sposób są używane. Ważnym elementem konstytuującym odmienną tożsamość travesti jest nie tylko nietypowa seksualność, ale również wygląd zewnętrzny. W Brazylii piękno łączone jest z kobiecością. Ciało kobiece stanowi jeden z najważniejszych elementów tożsamości kobiecej. Kobieta musi wyglądać dobrze, gdyż jej uroda jest nieustannie weryfikowana i oceniana przez mężczyzn, dlatego travesti upodabniający swe ciała do ciał kobiecych w pewnym sensie przedstawiają być mężczyznami (Nanda 2000).

Postawy wobec nietypowych wariantów płci kulturowej w Brazylii są złożone, sprzeczne i ambiwalentne. Alternatywne formy męskości są połączone z afrobrazylijską religią zwaną *candomble* lub *makumba*, która daje przyzwolenie na zachowania wykraczające poza binaryzm płci (Nanda 2000, s. 50–55). *Cross-dressing* i transgenderyzm stanowią ważny rys brazylijskiego karnawału. Przekraczanie granic binaryzmu płci podczas zabaw karnawałowych jest zjawiskiem powszechnym i dotyczy nie tylko travesti, lecz również mężczyzn, którzy nie są ani transwestytami, ani transgenderystami. Travesti pojawiają się w brazylijskich telenowelach, stają się gwiazdami, jak na przykład Roberta Close, uznana za najładniejszą kobietę w Brazylii¹⁶. Z drugiej strony wielu travesti jest traktowanych bardzo źle, gdyż uważa się ich za „zepsutych mężczyzn”. Travesti są marginalizowani na rynku pracy, wykonują zajęcia nisko opłacane, charakterystyczne dla kobiet. Policja często stosuje wobec nich przemoc. Rozpowszechnienie się w Brazylii medycznych, zachodnich koncepcji seksualności spowodowało, że stosunki homoseksualne uznano za szkodliwe dla społeczeństwa. Należy jednak zauważyć, że istnieje znaczne zróżnicowanie postaw wobec homoseksualizmu w zależności od regionu. W wielkich miastach, na przykład w Rio de Janeiro czy Sao Paulo, gdzie znaczna część ludności jest wykształcona, postawy wobec nietypowych zachowań seksualnych są bardziej tolerancyjne niż wśród biednych mieszkańców północy Brazylii (Nanda 2000).

XANITH (OMAN)

W Omanie istnieje alternatywny model płci kulturowej określany mianem *xanith*. Badania dotyczące społeczeństwa omańskiego rozpoczęły się w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku, wcześniej bowiem Oman był całkowicie odizolowany od reszty świata. Jedno z najbardziej znanych badań poświęconych alternatywnym formom gender na Półwyspie Arabskim przeprowadziła Unni Wikan. Norweska antropolożka mówi, że *xanith* są biologicznymi mężczyznami, którzy mają męskie genitalia i w przeciwieństwie do hidżra nie

¹⁶ Osoba ta najpierw posiadała tożsamość charakterystyczną dla travesti, a następnie dokonała całkowitej zmiany płci męskiej na kobiecą.

są kastratami (za: Nanda 2000). Xanith mają męskie imiona i posiadają prawa, które przysługują w społeczeństwie islamskim tylko mężczyznom (np. możliwość zeznawania w sądzie)¹⁷. Jednak w przeciwieństwie do reszty mężczyzn xanith wykonują kobiece prace w domu (np. gotowanie, sprząatanie). Swoim wyglądem przypominają kobiety: mają jasną karnację, błyszczące, czarne włosy, podkreślone oczy. Noszą stroje będące połączeniem stroju męskiego i kobiecego, na przykład zakładają męskie, długie do kostek tuniki, ale spięte w talii, jak to czynią kobiety. Ponadto kolory ubrań noszonych przez xanith nie są standardowe, różnią się zarówno od białych strojów męskich, jak i ciemnych ubrań kobiecych. W Omanie mężczyźni mają krótkie, a kobiety długie włosy, ale xanith jako osoby należące do trzeciej płci noszą włosy średniej długości. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety używają perfum, ale xanith dla podkreślenia swojej odrębności perfumują się mocniej. Podczas festynów oddają się zajęciom tradycyjnie łączonym z kobiecością: śpiewają i tańczą. Xanith plotkują z kobietami, czego nie robią mężczyźni, mają prawo zobaczyć twarz panny młodej, czego nie może uczynić żaden mężczyzna. Najważniejszym powodem decydującym o tym, że xanith są postrzegani jako jednostki nie należące do płci męskiej jest to, że utrzymują relacje homoseksualne, w czasie których pełnią pasywną rolę, podważają w ten sposób jeden z imperatywów męskości w społeczeństwie islamskim, jakim jest bycie stroną aktywną (penetrującą) w czasie stosunku seksualnego. Taka pasywna rola jest postrzegana jako oznaka kobiecości. Xanith prostytuują się i dzięki temu nie są biedne (Nanda 2000).

W Omanie xanith należą do płci pośredniej między płcią męską i kobiecą, ponieważ z jednej strony są biologicznymi mężczyznami, a z drugiej strony nie zachowują się jak mężczyźni, gdyż pełnią role charakterystyczne dla kobiet. Xanith pytani o swoją tożsamość, dopowiadają: „Chociaż nie jesteśmy kobietami, to nimi jesteśmy” (za: Nanda 2000, s. 131).

REFLEKSJE KOŃCOWE

Jak już wspomniałem, przedstawione tu alternatywne modele męskości stanowią niewielki wycinek istniejących na świecie wariantów płci kulturowej. Należy zaznaczyć, iż niestandardowe formy gender zajmują różne miejsca w różnych kulturach. W poszczególnych społeczeństwach dominują odmienne ideologie ról płciowych, dlatego nietypowe modele męskości i kobiecości powinny być analizowane w kontekście modeli płci dominujących w danej kulturze. Trzeba pamiętać również o tym, że wielu antropologów idealizowało niezachodnie społeczeństwa, przedstawiając obraz pozytywnego wartościowania transwestytyzmu i transgenderyzmu w tych kulturach. W rzeczywistości postawy wobec nietypowych modeli płci kulturowej są ambiwalentne (Besnier 1996;

¹⁷ Unni Wikan prowadziła badania w latach siedemdziesiątych XX wieku. Dziś, w niektórych krajach islamskich kobiety mogą zeznawać przed sądem.

Nanda 2000). Nawet w kulturze hinduskiej, brazylijskiej i Indian Ameryki Północnej, gdzie trzecia płeć jest łączona z rytualną siłą, osoby wykraczające swym zachowaniem poza granice binaryzmu płci bywają stygmatyzowane i marginalizowane. Należy podkreślić, że dawne pozytywne i tolerancyjne postawy w stosunku do nietypowych modeli męskości i kobiecości zmieniły się na bardziej nieprzychylnie. Na przykład system wielu płci kulturowych wypracowany przez północnoamerykańskich Indian pozytywnie wartościował alternatywne modele zachowań mężczyzn i kobiet oraz nietypowe orientacje seksualne, ale dziś Indianie mieszkający w rezerwach często stygmatyzują i dyskryminują lesbijki oraz gejów. W tym miejscu trzeba wskazać na pewien paradoks. Otóż w chwili obecnej, gdy w wielu społeczeństwach zachodnich transfobia i homofobia zaczynają się zmniejszać, gdy powstaje sprzyjający klimat dla alternatywnych form męskości i kobiecości, jednocześnie w wielu społeczeństwach niezachodnich zaczyna wzrastać nietolerancja wobec nietypowych modeli płci (Nanda 1999; 2000).

Jednym z najważniejszych czynników decydujących o zmianie postaw w stosunku do niekonwencjonalnych wariantów płci jest dyfuzja zachodnich teorii ról płciowych i koncepcji seksualności. Pod wpływem wzorów przyniesionych przez kolonizatorów tradycyjne modele płci uległy zmianie albo zostały zniszczone, tak jak na Filipinach i w społecznościach północnoamerykańskich Indian. Obecnie dyfuzji kultury zachodniej sprzyja globalizacja. Rozprzestrzenianie się zachodnich dyskursów naukowych oraz medialnych wzorców zachowań w wielu społeczeństwach powoduje dekonstrukcję tradycyjnych systemów genderowych. Nanda twierdzi, że postawy wobec przekraczania binaryzmu płci są zróżnicowane w ramach danej kultury. Podejście do odmienności zależy od miejsca zamieszkania danej osoby, poziomu wykształcenia, wieku, wyznawanej religii, preferowanego modelu roli płciowej. Należy pamiętać również o tym, że postawy wobec nietypowych koncepcji ról płciowych zależą od kultury. To, co w jednej kulturze jest normą, w innej może być odstępstwem od normy. W społeczeństwach istnieją różne kryteria formowania się płci kulturowej. Na przykład w Brazylii seksualność jest centralnym wyznacznikiem płci kulturowej, w Polinezji natomiast ważniejsze okazują się zajęcia wykonywane przez mężczyzn i kobiety. Jednym z najczęściej spotykanych wariantów gender jest alternatywny model męskości, polegający na tym, że mężczyźni przejmują role charakterystyczne dla kobiet (zachowują się i wyglądają jak kobiety). Ale nawet ten wzorzec płci jest różnie rozumiany w różnych społeczeństwach (Nanda 2000). We współczesnej debacie antropologicznej podnoszony jest problem, czy nietypowe modele męskości i kobiecości istniejące w kulturach niezachodnich są rzeczywiście alternatywnymi koncepcjami płci kulturowej, funkcjonującymi w ramach systemu multigenderowego, czy jedynie stanowią pewną formę przekraczania granic binarnego systemu płci, jak w wypadku transseksualistów w kulturze Zachodu (Nanda 1999). W tym kontekście rodzą się pytania: Co ma być podstawą formułowania tezy, że w danej kulturze istnieje system wielora-

kich płci kulturowych? Czy mówiąc o alternatywnych formach gender mamy na myśli ich odmienność od dominujących modeli męskości i kobiecości w danym społeczeństwie, czy ich odmienność od wzorców zachowań kobiet i mężczyzn dominujących w kulturze zachodniej? Czy o istnieniu polimorficznego systemu genderowego ma decydować instytucjonalizacja alternatywnego wariantu płci w danej kulturze? A może jest tak, że w społeczeństwie muszą zaistnieć wszystkie wymienione elementy, by można było mówić o występowaniu więcej niż dwóch płci kulturowych?

Badania antropologiczne dostarczają wiedzy, która pozwala zakwestionować nieprawdziwe tezy. Okazuje się bowiem, że transwestyci, transgenderyści i transseksualiści nie są „osobliwościami” kultury zachodniej, że istnieją również w wielu społeczeństwach niezachodnich. Odkrycia dokonane przez naukowców badających nietypowe systemy gender zachęcają również do ponownego przemyślenia problemu, czy wszystkie osoby w społeczeństwie — nawet transseksualne — muszą zostać zaliczone do jednej z dwóch płci. Tradycyjny dyskurs naukowy nie postrzega transseksualizmu w kategoriach trzeciej płci lub alternatywnej formy płci, gdyż zachodni sposób myślenia jest zainfekowany dychotomią mężczyzna *versus* kobieta oraz łączeniem gender z anatomią. Transseksualiści przez wielu autorów są postrzegani jako osoby nie dokonujące zmiany płci kulturowej, lecz korygujące jedynie swoją anatomię. Ten pogląd jest błędny, wynika z niefortunnego zdefiniowania transseksualistów jako „osób uwieczonych w niewłaściwym ciele” lub jako „osób przeświadczonych, o tym, że należą do płci przeciwnej” (zob. Nanda 1999, s. 137–138)¹⁸. Zapomina się, że niektórzy transseksualiści chcą pozostać jednostkami androgynicznymi. Ponadto istnieją przecież interseksualiści i wielu z nich również nie chce modyfikować swojego ciała. Tradycyjne definicje transseksualizmu funkcjonujące w zachodnim dyskursie naukowym, podobnie jak te wyżej przedstawione, przyczyniły się do umocnienia, a nie do osłabienia binaryzmu płci (Nanda 1999, s. 137–149). Myślę, że warto zacytować w tym miejscu stwierdzenie sformułowane przez jednego z transseksualistów: „Jeśli jesteś transseksualistą, każda płeć wydaje ci się płcią obcą” (za: Bolin 1996, s. 482).

Antropologiczne spojrzenie na warianty płci w różnych społeczeństwach zachęca do refleksji. Okazuje się, że nie ma jednej słusznej opcji konstruowania męskości i kobiecości, że zachodni system dychotomii płciowej nie jest uniwersalny. Perspektywa antropologiczna okazuje się cenna również dlatego, że skłania do namysłu nad kryteriami definiowania płci i, co ważniejsze, zmusza do ponownego przemyślenia tego, co w kulturze zachodniej uznano za naturalne i normalne (por. Nanda 2000).

¹⁸ Serena Nanda podaje swoją definicję transseksualisty/tki: „Jednostka transseksualna to osoba, która utożsamia się z płcią inną niż ta, którą przypisano jej przy urodzeniu” (Nanda 1999, s. 170).

BIBLIOGRAFIA

- Badinter Elizabeth, 1993, *XY — Tożsamość mężczyzny*, tłum. Grzegorz Przewłocki, Wydawnictwo WAB, Warszawa.
- Bem Sandra, 2000, *Męskość, kobiecość. O różnicach wynikających z płci*, tłum. Sylwia Pikiel, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Besnier Niko, 1996, *Polinesian Gender Liminality Throught Time and Space*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Bolin Anne, 1996, *Transcending and Transgendering: Male-to-Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Brummelhuis Han, 1999, *Transformations of Transgender: The Case of the Thai Kathoey*, w: Peter A. Jackson, Gerard Sullivan (red.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*, The Haworth Press, New York–London–Oxford.
- Butler Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York–London.
- Foucault Michel, 1995, *Historia seksualności*, tłum. różni, Czytelnik, Warszawa.
- Fraser Laura, 2003, *Tam, gdzie chłopcy wyrastają na kobiety*, „Marie Claire”, nr 10, s. 60–65.
- Giddens Anthony, 2004, *Socjologia*, tłum. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Głazewska Ewa, 2005, *Płeć i antropologia. Kulturowa koncepcja płci w ujęciu Margaret Mead*, Centrum Edukacji Europejskiej, Toruń.
- Hekma Gert, 1996, „*A Feamale Soul in a Male Body*”: *Sexual Inversion as Gender Inversion in Nineteenth-Century Sexuology*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Herdt Gilbert, 1996a, *Introduction: Third Sexes and Third Genders*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Herdt Gilbert, 1996b, *Mistaken Sex: Culture, Biology and the Third Sex in New Gwinea*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Jackson Peter A., Sullivan Gerard, 1999, *A Panoply of Roles: Sexual and Gender Diversity in Contemporary Thailand*, w: Peter A. Jackson, Gerard Sullivan (red.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*, The Haworth Press, New York–London–Oxford.
- Laqueur Thomas, 1992, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.–London.
- Lorber Judith, 1994, *Pardoxes of Gender*, Yale University Press, New Haven–London.
- Meer Theo, 1996, *Sodomy and Pursuit of a Third Sex in the Early Modern Period*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Nanda Serena, 1996, *Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Nanda Serena, 1999, *Neither Man nor Woman*, Wadsworth Publishing Comapany, Belmont CA.
- Nanda Serena, 2000, *Gender Diversity: Crosscultural Variations*, Waveland Press, Route IL.

- Rattachumpoth Rakkit, 1999, *Introduction*, w: Peter A. Jackson, Gerard Sullivan (red.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*, The Haworth Press, New York–London–Oxford.
- Renzetti Claire M., Curran Daniel J., 2005, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, tłum. Agnieszka Gromkowska-Melosik, PWN, Warszawa.
- Ringrose Kathryn M., 1996, *Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Roscoe Will, 2000, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, St. Martin's Griffin, New York.
- Schmidt Johanna, 2003, *Paradise Lost? Social Change and Fa'afafine in Samoa*, „Current Sociology”, t. 51, s. 417–432.
- Stefanicki Robert, 2000, *Eunuch przynosi szczęście*, „Magazyn”. Dodatek „Gazety Wyborczej”, 10 października.
- Sulima Roch, 2000, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Trumbach Randolph, 1996, *London's Sapphists: From Three Sexes to Four Genders in the Making of Modern Culture*, w: Gilbert Herdt (red.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.

THE THIRD GENDER FROM A MULTI-CULTURAL PERSPECTIVE

Summary

The paper examines alternative forms of gender in five contemporary societies: hijra in India, fa'afafine from Samoa, kathoey in Thailand, travesti in Brazil, and xanith in Oman. The term “third gender” refers to males fulfilling roles which are traditionally connected with femininity, as well as looking like and behave like women, while being neither a man nor a woman. What is of importance is that the term “third gender” may also be linked with alternative models of femininity, but in this paper they are not analyzed. The author focus on several relatively well-documented patterns of transgender men. These forms of gender diversity come from cultures in which the following religions dominate: Hinduism, Buddhism, Islam and Christianity. His main aim is to show that modern Western sex and gender ideologies which are based on binary opposites — man vs. woman, masculinity vs. femininity, heterosexuality vs. homosexuality — are not universal. The anthropological perspective makes it clear that there are many different ways of creating gender and sexuality. The examples of gender diversity in this article encourage us to rethink our understanding of what is normal and natural.

Key words/słowa kluczowe

gender / płęć kulturowa; sex / płęć biologiczna; third gender / trzecia płęć kulturowa; gender studies / studia nad płęcią kulturową; men's studies / studia nad męczyznanami; alternative form of masculinity / alternatywna forma męskości; sexuality / seksualność; masculinity / męskosc; femininity / kobiecosc; heterosexuality / heteroseksualność; homosexuality / homoseksualność; transgender man / męczyzna transgenderowy.