

เพศหลากหลายในสังคมไทย กับการเมืองของอัตลักษณ์

Sex/Gender Pluralism in Thailand and the Politics of Identity

นฤพนธ์ ดั่งวิเศษ

Narupon Duangwises

บทคัดย่อ

การศึกษาความหลากหลายของเพศภาวะและเพศวิถีในสังคมไทยในช่วง 10 ปีที่ผ่านมาจะสนใจการศึกษาในสองลักษณะ คือ หนึ่ง ศึกษาว่าทกรมทางสังคมที่กดทับกลุ่มคนรักเพศเดียวกัน (เกย์ เลสเบี้ยน) และกลุ่มคนข้ามเพศ (กะเทย สาวประเภทสอง ทอม) โดยชี้ให้เห็นว่าสังคมตีตราเพศนอกรอบว่าเป็น “ความเปี่ยงเบนทางเพศ” “เพศผิดธรรมชาติ” เป็นปัญหาทางสังคมและความเสื่อมเสียทางศีลธรรม การศึกษาแนวที่สอง เป็นการศึกษาวิธีการสร้างอัตลักษณ์ ชุมชน วัฒนธรรม และวิถีชีวิต โดยการนำประสบการณ์ของกลุ่มคนเพศนอกรอบทั้งหลายมาอธิบาย เพื่อทำให้สังคมเกิดความเข้าใจว่าคนเหล่านี้ต้องเผชิญกับปัญหา อุปสรรค และอคติทางสังคมอย่างไรบ้าง

บทความนี้จะชี้ให้เห็นปัญหาที่ปรากฏอยู่ในการศึกษาทั้งสองแนวนี้ โดยเฉพาะการทำความเข้าใจหมวดหมู่ของเพศภาวะและเพศวิถี แบบตะวันตก ซึ่งมีอิทธิพลต่อการเคลื่อนไหวทางสังคมและการเมืองของเกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศในระดับสากล เราจำเป็นต้องทบทวนการศึกษาสิทธิของเกย์ กะเทย

ทอมดี เพื่อที่จะเข้าใจว่าอะไรคือความหลากหลายหรือพหุวัฒนธรรมทางเพศในสังคมไทย และการเคลื่อนไหวของเพศนอกรอบในปัจจุบันอยู่ได้อำนาจและความรู้วิทยาศาสตร์ และเกย์ กะเทย ทอมดี ชนชั้นกลางคือผู้ที่ได้ประโยชน์

คำสำคัญ: ความหลากหลายทางเพศ, เพศนอกรอบ, คนรักเพศเดียวกัน, คนข้ามเพศ, อัตลักษณ์ทางเพศ, เพศภาวะ, เพศวิถี, บรรทัดฐานรักต่างเพศ

Abstract

The recent studies of homosexual and transgender people in Thailand focused on two main approaches. The first is a study of social discourses in sexual discrimination and stigmatization of gay, lesbian, and transgender people. This approach concerns with the negative effects that happened on queer people who are identified as sexual deviant, abnormal, moral disorder and social problem. The other approach is a study of sexual identity and culture in which queer people create and build their community and lifestyles. This approach seeks to give the voice of queer people and enhance the positive understandings of non-normative sexual behaviors and identities.

This paper investigates the theoretical limitation of these two approaches and argues that dominant paradigm of western gender and sexual categorization is problematic and irrelevant to study the complex and dynamic situations found in Thai same-sex and cross-gender behaviors and culture. The present universalist paradigm of LGBT rights movement needed to be questioned in term of power/knowledge politics that obscure the queer culture and sex/gender pluralism outside the west such as Thai society. Definitely, modern Thai LGBT rights movement is served for those middle-class queer people who dominate the sexual identity politics.

Keywords: Sexual Diversity, Homosexuality, Transgenderism, Sexual Identity, Heteronormativity, Queer Culture, Sex/Gender Pluralism, LGBT Rights Movement

การศึกษาเพศที่หลากหลายในสังคมไทย

Jackson (1997) Jackson and Cooks (1999) และนฤพนธ์ (2553, 2555, 2556) เคยชี้ให้เห็นว่านักวิชาการไทยได้อาศัยทฤษฎีเพศภาวะและเพศวิถีจากตะวันตก ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น 2 ช่วง โดยช่วงแรกเกิดขึ้นระหว่างทศวรรษ 2490 ถึง 2530 โดยกลุ่มจิตแพทย์และนักจิตวิทยาจะเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการสร้างความรู้เกี่ยวกับพฤติกรรมโฮโมเซ็กชวล ซึ่งมีการแปลเป็นภาษาไทยว่า “รักร่วมเพศ” ความรู้นี้ทำให้เกิดการอธิบายว่าเกย์ กะเทย ทอมดี้ เป็นพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศและเป็นปัญหาสังคม รวมทั้งเชื่อว่าพฤติกรรมเหล่านี้เป็นผลมาจากการรับอิทธิพลตะวันตก มิใช่เป็นพฤติกรรมที่เคยมีมาก่อน ความเข้าใจนี้ถูกอธิบายร่วมกับความเชื่อเรื่องกรรมในพุทธศาสนาว่าเกย์ กะเทย ทอมดี้เป็นคนที่มีการมาแต่ชาติก่อน ชาตินี้จึงเกิดมาผิดเพศ ความรู้ทางจิตเวชศาสตร์และพุทธศาสนานำไปสู่การสร้างวาทกรรมเรื่อง “ผิดเพศ” และ “ผิดธรรมชาติ” ที่แพร่หลายอยู่ในสถาบันครอบครัวและสถาบันการศึกษา เป็นความรู้กระแสหลักที่สร้างมายาคติให้กับกลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้ มาจนถึงปัจจุบัน (นฤพนธ์, 2556)

ต่อมาในช่วงทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา การเติบโตของทฤษฎีเฟมินิสต์และทฤษฎีหลังโครงสร้างนิยมในสังคมไทย ทำให้เกิดการรื้อสร้างมายาคติที่มีต่อเกย์ กะเทย ทอมดี้ นักวิชาการหลายคนพยายามตรวจสอบอคติที่เกิดจากความรู้ทางจิตเวชศาสตร์และสถาบันสุขภาพจิตที่ชี้นำสังคม โดยเสนอว่าความรู้เหล่านี้มิใช่ความรู้ที่เป็นกลาง หากแต่เป็นความรู้ที่ใช้องค์อำนาจของระบบปิตาธิปไตยและบรรทัดฐานของรักต่างเพศ ซึ่งไม่ยอมรับพฤติกรรมที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิง ส่งผลให้กลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้ ถูกมองในเชิงลบและขาดโอกาสทางสังคม ความรู้จากทฤษฎีเฟมินิสต์และแนวคิดหลังโครงสร้างนิยมของ Foucault (1978) ได้วางรากฐานการศึกษาแบบการประกอบสร้างทางสังคม (social construction) ซึ่งกลายเป็นกระบวนทัศน์สำคัญในหมู่นักวิชาการทางสังคมศาสตร์ ที่สนใจการสร้างวาทกรรมเกี่ยวกับพฤติกรรมทางเพศภาวะและเพศวิถี ความสนใจนี้นำไปสู่การใช้ทฤษฎีอัตลักษณ์ทางเพศของตะวันตกมาเป็นแนวทางเพื่อที่จะชี้ว่ากลุ่มเกย์

กะเทย ทอมดี้ มีการต่อรองและการสร้างอัตลักษณ์ของตนเองอย่างไร (Turner, 2000: 11)

แม้ว่าในปัจจุบันนี้ การรื้อสร้างวาทกรรมความเบี่ยงเบนทางเพศจะประสบผลสำเร็จในระดับหนึ่ง แต่สังคมก็ยังมองเกย์ กะเทย ทอมดี้ เป็นเพศที่สามที่พ่อแม่และผู้ปกครองจำนวนมากยังวิตกกังวลเพราะยังเชื่อว่าเพศภาวะต้องสอดคล้องกับเพศกำเนิด ความรู้ทางจิตเวชศาสตร์จึงยังคงดำรงอยู่ร่วมกับความรู้ทางสังคมที่เฟมินิสต์พยายามจะรื้อสร้าง แต่ข้อจำกัดในการศึกษาทั้งสองนี้ก็คือการเชื่อในทฤษฎีตะวันตกโดยกลุ่มจิตแพทย์จะมองพฤติกรรมรักเพศเดียวกันและข้ามเพศในฐานะเป็นความเบี่ยงเบนจากเพศธรรมชาติ (sexual deviation) ส่วนกลุ่มเฟมินิสต์และหลังโครงสร้างนิยมจะมองพฤติกรรมเหล่านี้ในฐานะเป็นอัตลักษณ์ของเพศภาวะและเพศวิถี (gender and sexual identity) แม้ว่าทั้งสองกลุ่มจะมีเป้าหมายต่างกัน แต่ก็นำเอาทฤษฎีของตะวันตกมาเป็นไม้บรรทัด ทำให้การตอบโต้ระหว่างความรู้สองกระแสนี้เป็นการตอกย้ำความเป็นสากลของหมวดหมู่แห่งเพศภาวะและเพศวิถี

ผลที่เกิดจากการใช้ความรู้ตะวันตกมาอธิบายพฤติกรรมทางเพศในสังคมไทยก็คือ การสร้างข้อสรุปที่ว่าพฤติกรรมรักต่างเพศ (ชายคู่หญิง) และพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน (ชายคู่ชาย หญิงคู่หญิง) เป็นเพศวิถีแบบคู่ตรงข้ามที่มีอยู่โดยธรรมชาติ และมักเชื่อว่าคนรักเพศเดียวกันจะมีพฤติกรรมข้ามเพศรวมอยู่ด้วย กะเทยในสังคมไทยจึงถูกเหมารวมให้อยู่ในกลุ่มเกย์ การเชื่อในหมวดหมู่ของเพศวิถีแบบตะวันตกมักจะสะท้อนออกมาด้วยคำอธิบายสองลักษณะ คือ หนึ่งมองว่าเพศวิถีบ่งบอกถึง “อัตลักษณ์ทางเพศ” และสอง เพศวิถีของบุคคลสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามประสบการณ์ คำอธิบายนี้มักจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ว่ากลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้ คือ เพศทางเลือก และเป็นความหลากหลายทางเพศ ซึ่งเป็นคำอธิบายที่กลุ่มเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิของเกย์ กะเทย ทอมดี้ นำไปเป็นอุดมการณ์ทางสังคม และใช้เป็นเครื่องมือทางการเมือง ดังนั้น เรามักจะได้ยินว่ากลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้จะถูกสังคมปฏิเสธ เพราะความเบี่ยงเบนทางเพศ และเคยได้ยินว่า

สังคมควรยอมรับคนกลุ่มนี้ เพราะเกย์ กะเทย ทอมดี้ มีสิทธิในความเป็นมนุษย์ เช่นเดียวกับหญิงชาย คำอธิบายดังกล่าวนี้คือการเมืองของอัตลักษณ์ (politic of identity)

ความรู้เรื่องความเปี่ยงเบนทางเพศและอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมไทย ในช่วงหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมา เปรียบเสมือนภาพสะท้อนของอิทธิพลของตะวันตก ที่ขับเคลื่อนคำอธิบายเกี่ยวกับเกย์ กะเทย ทอมดี้ในสังคมไทย คำอธิบายนี้ ทำให้เกิดกล่องของหญิงชายแยกจากกล่องของเกย์ กะเทย ทอมดี้ แนวคิด ประกอบสร้างทางสังคมและจิตเวชศาสตร์กลายเป็นแนวคิดที่อยู่ตรงกันข้าม กลุ่มนักสังคมศาสตร์จะโจมตีมายาคติและอคติของบรรทัดฐานรักต่างเพศ ในขณะที่ กลุ่มจิตแพทย์จะเชื่อในความเป็นธรรมชาติของเพศภาวะ สิ่งเหล่านี้นำไปสู่ การสร้างความรู้แบบคู่ตรงข้าม โดยที่นักวิชาการทั้งหลายไม่ได้ตั้งคำถามว่าอะไร คือสิ่งที่เรียกว่าเพศภาวะและเพศวิถี และสังคมไทยมองเห็นสิ่งเหล่านี้ต่างไปจาก สังคมตะวันตกอย่างไร

โจทย์เหล่านี้ค่อนข้างได้รับความสนใจในหมู่นักวิชาการเคียวรีในช่วงทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา เมื่อ Butler (1990, 1993) และ Sedgwick (1990) เขียนหนังสือ เพื่อโต้แย้งกับความรู้กระแสหลักที่จัดหมวดหมู่ของเพศภาวะและเพศวิถี ทำให้ ความจริงต่าง ๆ เกี่ยวกับเรื่องเพศไม่ใช่สิ่งที่สมบูรณ์ในตัวเอง ดังนั้นหมวดหมู่ของ เพศภาวะและเพศวิถีจึงต้องถูกตรวจสอบในฐานะเป็นแนวคิดที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ ความรู้สมัยใหม่แบบตะวันตกในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงคริสต์ศตวรรษ ที่ 20 นอกจากนั้น ในการปฏิบัติทางสังคมในชีวิตประจำวันของคนที่มีอารมณ์ รักเพศเดียวกันและคนที่มีความผิดธรรมชาติทางเพศ ก็ได้นำเอาบรรทัดฐานของชาย หญิงมาปรับใช้กับตนเอง บรรทัดฐานรักต่างเพศจึงไม่ใช่สิ่งที่แปลกแยกจากชีวิต ของเกย์ กะเทย ทอมดี้ เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจใหม่ว่าการโจมตีระบบ รักต่างเพศเป็นเพียงกระบวนการที่ผลิตซ้ำ การแบ่งแยกหมวดหมู่ของเพศภาวะ และเพศวิถี (sexual categorization paradigm) เป็นเพียงการสร้างความรู้ชุดหนึ่ง ที่รองรับการเมืองของอัตลักษณ์ที่ขับเคลื่อนการต่อสู้ของเกย์ กะเทย ทอมดี้ ในระดับสากล

ข้อสังเกตนี้ Seidman (1993) และ Weeks (2003) เคยอธิบายไว้ว่าแนวคิด ประกอบสร้างทางสังคมเชื่อมั่นในเอกภาพของเพศวิถี ซึ่งดำรงอยู่ในประสบการณ์ ของเกย์เลสเบียนทุกยุคทุกสมัย และในแต่ละช่วงเวลา เพศวิถีก็ให้คุณค่า และความหมายแตกต่างกัน แต่เพศวิถีเป็นเพียงนิยามของหมวดหมู่ซึ่งเป็น สิ่งสมมติเพื่อที่จะทำให้อัตลักษณ์ของเกย์และเลสเบียนมีรากฐานที่ชัดเจน ดังนั้น การเมืองที่ขับเคลื่อนอัตลักษณ์ของเกย์เลสเบียนจึงผลิตซ้ำหมวดหมู่ของเพศวิถี แบบคู่ตรงข้าม (รักต่างเพศตรงข้าม รักเพศเดียวกัน) อัตลักษณ์ของเพศวิถีจึงมี ปัญหาในตัวเอง และทำให้นักวิชาการและนักต่อสู้เพื่อสิทธิเกย์เลสเบียนตกอยู่ได้ กระบวนทัศน์แบบวิทยาศาสตร์ ที่เชื่อว่าอารมณ์ความปรารถนาทางเพศเป็นสิ่งที่ มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนและคงที่ (Huffer, 2010)

หมวดหมู่ของเพศภาวะและเพศวิถี คือความหลากหลายทางเพศ หรือไม

ในแวดวงวิชาการตะวันตก ความสนใจเรื่องโฮโมเซ็กชวลเริ่มปรากฏชัดเจน ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งแนวคิดเรื่องเพศวิถีและอัตลักษณ์ทางเพศ ได้ถูกสร้างภายใต้กระบวนทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ ข้อสังเกตนี้ Foucault เป็น ผู้เสนอไว้ในตั้งแต่ปี ค.ศ.1976 และกลายเป็นตัวแบบในการศึกษาเพศวิถีของ นักวิชาการในทศวรรษต่อมา โดยเฉพาะนักวิชาการสายประกอบสร้างทางสังคม (social constructionism) ตัวอย่างการศึกษาของกรีนเบิร์ก จากหนังสือเรื่อง The Construction of Homosexuality ในปี ค.ศ.1988 อธิบายว่าการรับรู้และ ความเข้าใจต่อบุคคลที่รักเพศเดียวกันในแต่ละยุคสมัยมีความแตกต่างกัน ในช่วง สังคมศักดินายุคฟื้นฟูศิลปวิทยาของยุโรป ศาสนาคริสต์จะมีอำนาจในทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ทำให้พฤติกรรมชายรักชายถูกมองว่าเป็นบาป หรือเป็นการทำผิด กฎธรรมชาติ ต่อมาในคริสต์ศตวรรษที่ 19 วิทยาศาสตร์อธิบายว่า โฮโมเซ็กชวล คือผู้ที่มีความผิดปกติทางจิต หรือมีความบกพร่องทางระบบประสาท ที่จะต้อง ได้รับการบำบัดรักษา จนกระทั่งกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 นักวิชาการทาง สังคมศาสตร์ก็เริ่มอธิบายใหม่ว่า โฮโมเซ็กชวลมิใช่โรคจิต แต่เป็นวิถีชีวิตที่ต่างไป

จากชายหญิง และปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีการอธิบายว่า โฮโมเช็กชวลเป็นเพียงหมวดหมู่ของเพศวิถีที่มีเฉพาะสังคมตะวันตกเท่านั้น แนวคิดเรื่องเพศวิถีจึงมีเชื้อสายสากลหรือเป็นคุณสมบัติที่ติดตัวมาตามธรรมชาติ

ท่ามกลางความหมายที่เปลี่ยนไปของโฮโมเช็กชวล ยังมีกระบวนทัศน์ที่เชื่อในความจริงแท้หรือสสารัตถนิยม (essentialism) ที่ถูกนำไปใช้โดยกลุ่มที่สนับสนุนและต่อต้านโฮโมเช็กชวล กระบวนทัศน์นี้ได้สืบทอดความคิดเรื่องเพศวิถีในฐานะเป็นคุณสมบัติที่อยู่คู่กับมนุษย์มาตั้งแต่กำเนิด โดยไม่มีใครเคยสงสัยว่า “เพศวิถี” เป็นอุดมการณ์ทางสังคมในยุคสมัยใหม่ เมื่อเป็นเช่นนั้นเพศวิถีจึงกลายเป็นคุณสมบัติร่วมกันของมนุษย์ทุกคนทุกแห่ง เป็นสิ่งสากล มีความต่อเนื่องและคงที่ในตัวเอง เช่น คำอธิบายที่ว่าพฤติกรรมโฮโมเช็กชวลเป็นมรดกต่อทอดและสามารถสืบย้อนกลับไปถึงยุคสมัยกรีก และมีความต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน เกย์ในปัจจุบันจึงเหมือนญาติพี่น้องกับเกย์ในสมัยกรีก อย่างไรก็ตาม คำอธิบายนี้ก็เริ่มถูกตรวจสอบอย่างจริงจังในช่วงทศวรรษ 1990 ทฤษฎีควีเยร์ได้เสนอการตีความใหม่ว่า เพศวิถีเป็นเพียงหมวดหมู่ที่จรรโลงอำนาจของรักต่างเพศให้อยู่เหนือกว่าอารมณ์ทางเพศแบบอื่นๆ

ปมปัญหาของความคิดเรื่องเพศวิถีก็คือ การยึดในอัตลักษณ์ เมื่ออารมณ์ปรารถนาทางเพศถูกนิยามว่าเป็นจุดกำเนิดหรือเป็นรากเหง้าของการมีอยู่ของอัตลักษณ์ทางเพศของบุคคล อารมณ์ปรารถนาทางเพศก็จะถูกขีดเส้นให้เป็นหมวดหมู่ที่ชัดเจน ประเด็นนี้ Weeks (2003) เคยวิจารณ์ว่าความคิดเรื่องอัตลักษณ์มีปัญหาในตัวเองเพราะมีความลึกลับระหว่างการสร้างเอกภาพร่วมกับคนอื่นและการสร้างลักษณะเฉพาะให้กับปัจเจก อัตลักษณ์ทางเพศจึงเต็มไปด้วยความขัดแย้ง เช่น เมื่อพูดถึงกลุ่มเกย์ในฐานะเป็นกลุ่มทางการเมือง เกย์ก็จะอ้างความรู้สึกรักเพศเดียวกันมาเป็นเครื่องมือในการต่อสู้ แต่ในเวลาเดียวกันเกย์แต่ละคนก็จะนิยามตัวเองไม่เหมือนกัน บางคนอาจแสดงความเป็นชาย และบางคนอาจแสดงความเป็นหญิง คำว่า “เกย์” จึงไม่สามารถเป็นตัวแทนของเกย์ทุกคน ความแตกต่างของอัตลักษณ์ทางเพศจึงเป็นเครื่องบ่งชี้ว่าไม่เคยมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้การเมืองของอัตลักษณ์ หมวดหมู่ของเพศวิถี

จึงมีใช้ภาพตัวแทนของอัตลักษณ์ทางเพศที่มีเอกภาพ มีใช้ภาพสะท้อนของอารมณ์ทางเพศที่มั่นคงถาวรและมีเส้นแบ่งที่ชัดเจน

ดังนั้น หมวดหมู่ของเพศภาวะและเพศวิถีมีอิทธิพลต่อการสร้างอัตลักษณ์ของเกย์ กะเทย ทอมดี้ เลสเบี้ยน ไบเซ็กชวล ฯลฯ ซึ่งเป็นเครื่องมือทางการเมืองเพื่อเรียกร้องสิทธิและความเท่าเทียม ในแง่นี้ เป็นการทำให้หมวดหมู่ของคนรักเพศเดียวกัน แยกขาดจากหมวดหมู่ของเพศวิถีแบบอื่นๆ คำถามก็คือ เส้นแบ่งของเพศภาวะและเพศวิถี คือความหลากหลายทางเพศ หรือเป็นเพียงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่รบับความรู้วิทยาศาสตร์แบบตะวันตกที่ต้องการจัดช่วงชั้นทางเพศที่ไม่เท่ากัน

อะไรคือความหลากหลายทางเพศในสังคมไทย

หัวใจของหัวต่อของการเปลี่ยนแปลงความคิดเรื่องเพศอาจจะเกิดขึ้นในช่วงรัชกาลที่ 6 มาจนถึงช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง หรือระหว่างทศวรรษ 2450-2480 ในช่วงเวลานี้ผู้ปกครองประเทศได้นำวิถีดคิดเรื่องเพศแบบตะวันตกมาเป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมหลายเรื่อง เช่น กฎหมายครอบครัว การใช้คำนำหน้านาม “นาย” “นาง” “นางสาว” การแต่งกายเพื่อบ่งบอกถึงความเป็นสุภาพบุรุษและสุภาพสตรี การตั้งชื่อให้เหมาะสมกับเพศหญิงและเพศชาย แนวคิดเรื่องกุลสตรีและพรหมจารี และความหมายของการเป็นหญิงและการเป็นชายที่แสดงออกในบทบาทหน้าที่ที่ต่างกัน สิ่งเหล่านี้นับเป็นเรื่องใหม่สำหรับชาวบ้านที่คุ้นเคยกับสังคมไพร่มาช้านาน ชนชั้นปกครองไทยตั้งแต่ยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ มาจนถึงยุคประชาธิปไตยจึงมีบทบาทสำคัญในการสร้างกฎเกณฑ์ทางเพศ โดยใช้ระบบชายคู่หญิงเป็นบรรทัดฐานในการสร้างความสัมพันธ์ทางเพศ ตัวอย่างเช่น สมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ออกกฎให้การแสดงมหรสพทุกชนิดต้องใช้ชายหญิงแสดงตามบทบาท ผู้ชายจะมาสวมบทบาทผู้หญิงไม่ได้ สิ่งนี้สะท้อนว่าการข้ามเพศจะกลายเป็นสิ่งต้องห้าม เมื่อระบบชายคู่หญิงมีอำนาจทางสังคม (ก้องสกุล, 2545; สหะโรจน์, 2553; ชานันท์, 2555; Fishel, 1999; Loos, 2006; Scalena, 2009)

การละเลยที่จะไม่พูดถึงความสัมพันธ์แบบอื่นๆ ที่ไม่ใช่ชายคู่หญิง หรือ พฤติกรรมที่ไม่ใช่ชาย ไม่ใช่หญิง เป็นปรากฏการณ์ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อ ซึ่งสังคมสยามกำลังจะพัฒนาตัวเองไปสู่สังคมที่มีความศิวิไลซ์แบบตะวันตก ระบบชายคู่หญิงและการร่ำรับบทบาทแบบหญิงชายจึงมีค่าเหนือพฤติกรรมทางเพศแบบอื่นๆ ภายใต้ความสัมพันธ์ที่ถูกยกให้เหนือกว่าปกตินี้ พฤติกรรมข้ามบทบาททางเพศ (cross-gender behaviors) และพฤติกรรมเส่นหาในเพศเดียวกัน (same-sex eroticism) จะถูกมองอย่างระแวงสงสัยหรือเป็นเรื่องลับๆ ที่จะไม่ถูกนำมาพูดในที่สาธารณะ เช่น การเล่นเพื่อนและการเล่นสวาท กามารมณ์ที่อยู่นอกระบบชายคู่หญิงนี้ จะไม่ถูกตรวจสอบหรือถูกลงโทษ ตราบใดที่บุคคลที่มีอารมณ์ดังกล่าว ยังคงยึดอยู่ในบทบาททางเพศและทำหน้าที่ทางสังคมของตัวเอง ถึงแม้จะไม่ค่อยมีหลักฐานทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเพศนอกกรอบในสังคมสยามยุคเก่าเท่าใดนัก แต่เราพอจะคาดเดาได้จากพื้นที่บางแบบที่เปิดโอกาสให้บุคคลแสดงพฤติกรรมข้ามบทบาททางเพศ หรือสามารถมีความเส่นหาในเพศเดียวกันได้ เช่น ในคณะละครชาตรี ละครนอก โขน และยี่เก ซึ่งเป็นการแสดงพื้นบ้านที่ผู้ชายจะมีบทบาทเป็นผู้เล่นและผู้ร้อง

ชีวิตเบื้องหลังละครพื้นบ้านเหล่านี้จะเกี่ยวข้องกับชนชั้นเจ้านาย ซึ่งเป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนคณะละครต่าง ๆ ตัวอย่างเช่น ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 3 พระองค์เจ้าไกรสรก็มีความสัมพันธ์สวาทกับนักแสดงชายในคณะโขนละคร และทรงเลี้ยงโขนผู้ชายไว้มากมาย ความเส่นหาหรือความพิศวาสในเพศเดียวกันในกรณีนี้ แม้จะถูกอธิบายในบริบทของความเสื่อมเสียของชนชั้นเจ้า แต่ทำให้เห็นว่าพฤติกรรม “เล่นสวาท” ระหว่างคนเพศเดียวกันมีพื้นที่ของตัวเอง และไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกับการแสดงบทบาทความเป็นชายทางสังคม เช่นเดียวกับการ “เล่นเพื่อน” ของบรรดาข้าหลวงนางในที่อาศัยอยู่ในเขตพระราชฐาน ซึ่งถือว่าเป็นพื้นที่ที่เอื้อให้เกิดการสร้างสังคมผู้หญิง และเป็นเรื่องปกติวิสัยที่ผู้หญิงจะมีความเส่นหาต่อกัน เช่น เจ้าหญิงดวงแก้ว สิริโอรสที่มีความเส่นหา กับ ม.ร.ว.หญิงวงศ์เทพ ซึ่งทั้งสองเป็นข้าหลวงในพระราชชายาเจ้าดารารัศมี อย่างไรก็ตาม ความเส่นหาทางเพศที่มีผู้หญิงคู่ชาย และการข้ามบทบาททางเพศ มักจะเป็นเรื่องเกร็ดเล็กเกร็ดน้อย

ในประวัติศาสตร์ ทำให้ไม่มีการตั้งคำถามในเชิงแนวคิดเกี่ยวกับเพศภาวะและเพศวิถีอย่างจริงจัง ซึ่งถือเป็นจุดอ่อนในการที่จะเข้าใจความหลากหลายในการแสดงพฤติกรรมทางเพศในยุคก่อนสมัยใหม่ การกลับไปตีความเรื่องราวเหล่านี้ในฐานะเป็นหลักฐานของการดำรงอยู่ของเพศนอกกรอบในสังคมไทยจึงเป็นเรื่องจำเป็น (ชลิดาภรณ์, 2551)

เราอาจพอสันนิษฐานได้ว่าในสังคมไพร่ สังคมเพาะปลูก และสังคมที่ใช้แรงงานทหาร การแยกบทบาทหญิงชายจะมีความสำคัญเหนือกว่าการแบ่งแยกอารมณ์ความปรารถนาทางเพศ เราจะพบว่าสังคมศักดินาสยาม ตั้งแต่สมัยอยุธยา มาจนถึงต้นรัตนโกสินทร์ แรงงานผู้ชาย (ชายฉกรรจ์) จะมีความสำคัญ การขีดเส้นแบ่งบทบาทชายหญิงจึงเกิดขึ้นภายใต้การทำหน้าที่เชิงการเมือง การที่เจ้านายมีแรงงานไพร่ชายไว้ในครอบครองจำนวนมากจะเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจอย่างหนึ่ง ดังนั้นสังคมผู้ชายจึงก่อตัวเป็นรูปเป็นร่างในระบบเกณฑ์แรงงานรวมทั้งในคณะขุนละคร การที่มีผู้ชายมาอยู่กันร่วมกัน และอาจมีความเสน่หาต่อกันจึงไม่ใช่เรื่องเสียหาย ตราบใดที่ผู้ชายยังคงทำหน้าที่เป็นแรงงานและเป็นทหารให้เจ้านาย ในแง่นี้ ทำให้การเปลี่ยนผ่านจากสังคมไพร่ ไปเป็นสังคมสมัยใหม่ของสยาม ไม่เข้มงวดกับการควบคุมอารมณ์ความรู้สึกทางเพศ แต่จะเข้มงวดกับการแสดงความเป็นชายและความเป็นหญิงในพื้นที่สาธารณะ (นฤพนธ์, 2556) ชายหญิงในสังคมไทยสมัยใหม่จึงถูกสอนให้เป็นสุภาพบุรุษและสุภาพสตรีเพื่อเป็นสัญลักษณ์ของความมีอารยะ และเมื่อชนชั้นกลางเติบโตมากขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ระบบชายคู่หญิงและบทบาทของหญิงชายก็จะกลายเป็นบรรทัดฐานหลักของการสร้างกฎเกณฑ์ทางเพศ (Fishel, 1999; Loos, 2006)

ภายใต้บรรทัดฐานแบบรักต่างเพศที่เป็นค่านิยมแบบตะวันตก สังคมไทยสมัยใหม่เริ่มแสดงอคติต่อพฤติกรรมข้ามเพศมากขึ้น (นฤพนธ์, 2556) กล่าวคือ ยิ่งสังคมตอกย้ำความเป็นหญิงชายตามเพศสรีระ (เพศกำเนิด) มากเท่าใด สังคมก็ยิ่งมองดูพฤติกรรมที่ขัดแย้งกับเพศสรีระในเชิงลบมากขึ้นเท่านั้น การแสดงอคติและความรังเกียจจะทยอยจะเห็นได้ชัดเจนในยุครัฐนิยมและเผด็จการทหารที่มี

ชายเป็นใหญ่ หรือในช่วงทศวรรษ 2480-2520 จากการศึกษาของผู้เขียนพบว่า คนในยุคนั้นจะไม่ยอมรับคนที่เป็นกะเทย และกะเทยก็จะไม่แสดงตัวในพื้นที่สาธารณะ ยกเว้นในงานร่ำวง งานวัด หรือ ตามบาร์ในยามค่ำคืน การแสดงพฤติกรรมข้ามเพศจึงเป็นเรื่องเสี่ยงอันตรายสำหรับกะเทย

ความซับซ้อนของวิถีคิดเรื่องเพศในสังคมไทยสมัยใหม่ ไม่อาจตัดสินแบบผิวเผินว่าเป็นอิทธิพลของตะวันตกเพียงอย่างเดียว เมื่อมองคูตติแบบพุทธเถรวาท ที่มีอิทธิพลต่อการสร้างบทบาทหญิงชายในสังคมไทย เราจะพบว่าศาสนาพุทธจะให้พื้นที่ทางสังคมแก่ผู้ชายมากกว่า เช่น โอกาสเรียนหนังสือ การเลื่อนฐานะทางสังคม การเป็นครูสอนศิลปวิทยากรด้านต่างๆ ในขณะที่ผู้หญิงจะดูแลกิจกรรมในครัวเรือน ทำไร่นา เลี้ยงบุตร ฯลฯ (กุลวิรี, 2545) พุทธศาสนาจึงมีเส้นแบ่งที่ชัดเจนสำหรับการทำหน้าที่ของหญิงและชาย เส้นแบ่งนี้อาจเป็นที่รองรับได้อย่างดีเมื่อบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศสมัยใหม่เข้ามาสร้างกฎเกณฑ์ทางเพศ

เรายังมีช่องว่างของความรู้อีกมากระหว่างคติทางเพศที่ซ้อนทับกันอยู่ระหว่างคำสอนทางพุทธศาสนา ตามความเชื่อเรื่องผีและไสยศาสตร์ และความรู้แบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ข้อสันนิษฐานเบื้องต้นในที่นี้ก็คือ ความเชื่อที่มีมาก่อนความรู้แบบวิทยาศาสตร์ อาจจะอธิบายพฤติกรรมทางเพศของบุคคลในลักษณะหนึ่งลักษณะใด และอาจให้พื้นที่แก่บุคคลในการแสดงอารมณ์ปรารถนาทางเพศและพฤติกรรมข้ามเพศภายใต้บริบทบางอย่าง ความแตกต่างและความสอดคล้องของความเชื่อเรื่องเพศที่แตกต่างกันนี้อาจจะถูกใช้ในเงื่อนไขต่าง ๆ และไม่จำเป็นต้องนำไปสู่การสร้างอคติทางเพศในแบบเดียวกันเสมอไป นอกจากนี้ทัศนคติทางเพศยังสัมพันธ์กับชนชั้น ฐานะ การศึกษา ช่วงวัย ขนบธรรมเนียม ประเพณี ดังนั้นในแต่ละยุคสมัยจึงเป็นไปได้ที่การไม่ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทางสังคมจะมีพื้นที่ของตัวเอง การแสดงพฤติกรรมรักเพศเดียวกันและพฤติกรรมข้ามเพศจึงไม่จำเป็นต้องมีความหมายตรงกับนิยามในยุคปัจจุบัน

เราควรตระหนักว่าการยอมรับและการแสดงความเป็นหญิงและชายเป็นทั้งเรื่องส่วนตัวและเรื่องสาธารณะ การควบคุมพฤติกรรมทางเพศที่อยู่นอกกฎระเบียบ

ทางสังคมจึงอาจมีช่องว่างได้ตลอดเวลา และเราก็ไม่จำเป็นต้องหาความเชื่อมโยงของอารมณ์และพฤติกรรมทางเพศในอดีตกับวิถีคิดเรื่องเพศที่มีอยู่ในปัจจุบัน

อะไรคืออัตลักษณ์ของเกย์ กะเทย ทอมดี้ ในสังคมไทย

1) อัตลักษณ์กะเทย

เราอาจจะสืบเค้าความเป็นเพศนอกกรอบได้จากพฤติกรรมข้ามเพศของกะเทย ซึ่งในเขตล้านนาและอีสานมีคำเรียกว่า “ปู้เมีย” หรือ “ปู้แม่” ซึ่งใช้เรียกผู้ชายที่แสดงพฤติกรรมและกิริยาท่าทางแบบผู้หญิง หรืออาจจะมีอารมณ์แบบผู้หญิง นอกจากนั้น ยังมีคำว่า “นุ่งสกะ” ซึ่งหมายถึงผู้ที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิง เป็นคนที่มีเพศกำกวมหรือมีเพศสรีระทั้งหญิงและชายตั้งแต่กำเนิด เช่นเดียวกับคำว่า “อุกโตพญ์ชนก” ซึ่งหมายถึงบุคคลที่มีความบกพร่องทางเพศ ไม่สามารถชี้ชัดได้ว่าเป็นหญิงหรือชาย ในดินแดนสยามภาคกลางมีคำว่า “กะเทย” ที่ใช้เรียกคนที่เกิดมามีสองเพศ และเรียกชายที่มีราคะกล้าที่เสพงามกับชายอื่น สันนิษฐานว่า คำเรียกเพศที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงนี้ได้กลายเป็นคำเรียกของอัตลักษณ์ทางเพศของบุคคลที่แสดงพฤติกรรมข้ามเพศ เช่น ผู้ชายที่มีจริตแบบหญิง ผู้หญิงที่มีจริตชาย เพศสรีระแบบกำกวมไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงนี้มักจะถูกอธิบายว่าเป็นพวก “ครึ่งๆ กลางๆ” ไม่สามารถจัดให้อยู่ในหมวดหมู่ผู้หญิงหรือผู้ชาย ลักษณะกำกวมนี้ในทางพุทธศาสนาถือว่าไม่สมบูรณ์และขาดตกบกพร่อง หรือเรียกว่า “อภัพบุคคล”

คำว่า “กะเทย” จึงเป็นคำที่สังคมสร้างขึ้น เพื่อใช้เรียกบุคคลที่มีเพศไม่สมบูรณ์ และคนที่เสพงามกับคนเพศเดียวกัน แต่คนที่มีลักษณะนี้เช่นนี้จะเรียกตัวเองว่าอะไร เราไม่ค่อยมีความรู้เท่าใดนัก จึงมักเชื่อกันว่าคนเหล่านั้นจะเรียกตัวเองว่า “กะเทย” ด้วย ไม่ว่าจะ เป็นคำเรียกที่คนอื่นหยิบนินทาให้ หรือเจ้าตัวยินดีที่จะถูกเรียกแบบนั้น คำว่า “กะเทย” ก็กลายเป็นคำที่แพร่หลาย และเป็นที่มาของการรับรู้โดยทั่วไปว่า “กะเทย” คือคนที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงและมีความเสน่ห์ในเพศเดียวกัน “กะเทย” จึงเป็นคำที่มีพรหมแดนของการข้ามเพศและการรักเพศเดียวกันดำรงอยู่ร่วมกัน คุณสมบัตินี้คือการท้าทายความเป็นหญิง

และชายตามบรรทัดฐาน และเป็นที่มาของเพศนอกรอบในสังคมไทย อาจกล่าวได้ว่า การดำรงอยู่ของเพศ “กะเทย” เป็นการดำรงอยู่ของสิ่งที่คลุมเครือ สิ่งที่ไม่เข้าพวก ไม่มีหมวดหมู่ ไม่มีพื้นที่ที่ชัดเจน เมื่อบุคคลใดก็ตามนำเอาคุณสมบัติของกะเทยมาปฏิบัติจึงมักจะถูกเพ่งเล็งเป็นพิเศษ เช่น มองเป็นความแปลกประหลาด และตลกขบขัน เพราะกะเทยจะไม่ปฏิบัติตามกฎระเบียบ

จากการศึกษาของผู้เขียนพบว่าวัฒนธรรมกะเทยจะปรากฏตัวในช่วงเวลาพิเศษ เช่น งานร่ำวง งานวัด งานเทศกาล งานประกวด ในช่วงที่สังคมไทยเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตย หรือหลังทศวรรษ 2470 เป็นต้นมา เวทีร่ำวงทั้งหลายจะมีกะเทยมารวมตัวกัน แต่ละคนจะแข่งกันแต่งตัวสวย บางคนเป็นนางร่ำวงที่ผู้ชายจะเลือกมาเป็นคู่ร่ำวง นฤพนธ์ (2553) อธิบายว่าในเวทีร่ำวงจะใช้กะเทยเป็นนางรำ เพราะหลีกเลี่ยงปัญหาที่ผู้ชายจะทะเลาะวิวาท เมื่อแย่งนางรำผู้หญิง เมื่อนางรำเป็นกะเทย ปัญหาทะเลาะวิวาทของผู้ชายก็จะหมดไป วัฒนธรรมกะเทยจึงค่อยๆ เติบโตเกิดขึ้นพร้อมกับความบันเทิงสนุกสนานและความสวยงามแบบสมัยใหม่ ในแง่นี้เราอาจพบว่าเวทีร่ำวงจะเป็นพื้นที่ทางสังคมที่กะเทยทั้งหลายจะมาปะสังสรรค์กัน พื้นที่ที่ไม่เป็นทางการอย่างเวทีร่ำวงหรือประกวดกะเทยจึงไม่ปิดกั้นการแสดงพฤติกรรมข้ามเพศและความเสน่ห์ในเพศเดียวกัน

ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นไปได้ที่วัฒนธรรมกะเทยจะเติบโตผ่านพื้นที่บริโภคสมัยใหม่ เช่น การเป็นนางโชว์ การแสดงคาบาเร่ต์ เป็นแดนเซอร์ รวมทั้งในธุรกิจความงามทั้งหลาย ตั้งแต่ช่างแต่งหน้า ช่างทำผม ช่างตัดเย็บเสื้อผ้า พื้นที่บริโภคสมัยใหม่เหล่านี้เอื้อให้การสร้างอัตลักษณ์ของกะเทยเปลี่ยนแปลงไปสู่การมีอัตลักษณ์ของสาวประเภทสอง ซึ่งหมายถึงวัฒนธรรมกะเทยโน้มเอียงเข้าหาการแสดงความเป็นผู้หญิงอย่างเข้มข้น เพราะการมีรูปร่างหน้าสวยแบบผู้หญิง หรือมากกว่าผู้หญิงจะช่วยให้สังคมยอมรับลักษณะข้ามเพศของกะเทยได้มากขึ้น ไม่น่าแปลกใจที่ปัจจุบันสาวประเภทสองที่สวยแบบผู้หญิงจะได้รับการยอมรับมากกว่ากะเทยที่ยังคงมีรูปร่างแบบผู้ชาย พัฒนาการของวัฒนธรรมกะเทยจึงไม่ได้นำมาซึ่งการสร้างสังคมเท่านั้น แต่ยังนำความแตกต่างของอัตลักษณ์มาสู่

สังคมกะเทยด้วย เราจึงต้องทำความเข้าใจว่าพฤติกรรมข้ามเพศของกะเทยจะมีความหมายเปลี่ยนแปลงไป จากเดิมที่เป็นความกำกวม ครึ่งๆ กลางๆ ไปสู่ความหมายของการเป็นความสวยงามแบบผู้หญิง ในแง่นี้สะท้อนให้เห็นว่าเพศภาวะแบบผู้หญิงเป็นสิ่งที่กะเทยปรารถนา เป็นสิ่งที่ถูกให้คุณค่าเหนือกว่าเพศภาวะแบบกำกวม กะเทยหลายคนจึงไม่นิยามตนเองเป็นกะเทย แต่จะเรียกตัวเองว่า “สาวประเภทสอง” หรือ “ผู้หญิงข้ามเพศ” (เปรมปรีดา, 2546; นาดา, 2555)

ในแง่วัฒนธรรม กะเทยได้ใช้พื้นที่บริโภคเพื่อสร้างอัตลักษณ์ โดยมีกรำนำเอาความสวยงามแบบผู้หญิงมาประกอบสร้าง กะเทยบางคนพยายามเปลี่ยนร่างกายของตัวเองให้เป็นผู้หญิงโดยการผ่าตัดแปลงเพศ กะเทยพยายามทำให้อารมณ์และร่างกายของตนเองใกล้เคียงกับความเป็นผู้หญิงให้มากที่สุด ปฏิบัติการเหล่านี้อาจสะท้อนให้เห็นว่าวัฒนธรรมกะเทยพยายามสร้างคุณค่าให้ตนเอง และทำให้สังคมยอมรับโดยการนำเอาความสวยงามของผู้หญิงมาเป็นเครื่องมือ

ในการเมือง กลุ่มกะเทยและสาวประเภทสองมีการรวมตัวกันตั้งเครือข่ายเพื่อนกะเทยไทยและมีการตั้งสมาคมสตรีข้ามเพศแห่งประเทศไทยในปี 2553 เนื่องจากปัญหาของกะเทยค่อนข้างชัดเจนกว่าเกย์และเลสเบียน ตัวอย่างเช่น เมื่อกะเทยไปคัดเลือกเข้ารับราชการทหาร พวกเขาจะถูกตรวจร่างกายและถูกจัดให้อยู่ประเภท “โรคจิตถาวร” ซึ่งจะเขียนไว้ใน สด.43 และเมื่อกะเทยไปสมัครงานและยื่นหลักฐานเกณฑ์ทหารนี้ พวกเขาจะถูกมองว่าเป็นคนป่วยทางจิต ปัญหานี้ทำให้กะเทยออกมาต่อสู้เพื่อให้เปลี่ยนคำเรียก และได้รับชัยชนะในปี 2554 เมื่อศาลพิจารณาว่ากะเทยมิใช่ผู้ป่วยทางจิต และการระบุว่าเป็นโรคจิตถาวรถือเป็นการละเมิดศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และสั่งให้กระทรวงกลาโหมเปลี่ยนคำใหม่ที่เหมาะสม โดยกลุ่มกะเทยเสนอให้ใช้คำว่า “เพศสภาพไม่ตรงกับเพศกำเนิด”

ส่วนกลุ่มผู้หญิงข้ามเพศ ได้ก่อตั้งสมาคมสตรีข้ามเพศแห่งประเทศไทย ในปี 2553 กลุ่มนี้สนใจเรื่องสิทธิของกะเทยที่ต้องการใช้ชีวิตแบบผู้หญิง และ

นิยามตนเองเป็นผู้หญิงข้ามเพศ การทำงานของสมาคมฯ นี้จึงให้ความสำคัญกับการคุ้มครองทางกฎหมายแก่ผู้หญิงข้ามเพศในด้านสุขภาพ การรับฮอโมน การผ่าตัดแปลงเพศ การประกอบอาชีพ และการส่งเสริมคุณภาพชีวิต โดยมุ่งหวังว่าผู้หญิงข้ามเพศจะได้รับความเท่าเทียมเหมือนกับผู้หญิงและผู้ชาย และไม่ถูกดูหมิ่นเหยียดหยามจากสังคม จากนิยามคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ทำให้เห็นว่าสมาคมฯ นี้ปฏิเสธเพศแบบกะเทยและต้องการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ภายใต้กฎเกณฑ์แบบผู้หญิงผู้ชาย (รักต่างเพศ) เพื่อทำให้ตนเองเป็น “ผู้หญิง” และสังคมปฏิบัติต่อพวกเขาแบบผู้หญิงคนหนึ่ง

ความแตกต่างระหว่างกลุ่มสตรีข้ามเพศและกลุ่มเครือข่ายกะเทยไทย อาจสะท้อนให้เห็นเป้าหมายทางการเมืองและอัตลักษณ์ที่ต่างกัน โดยที่กลุ่มสตรีข้ามเพศสนใจความเป็นผู้หญิง แต่กลุ่มเครือข่ายกะเทยไทยสนใจเรื่องการลดอคติจากสังคม

2) อัตลักษณ์เกย์

จากการศึกษาของ Jackson (1995) และนฤพนธ์ (2553) พบว่าวัฒนธรรมเกย์ในสังคมไทยเริ่มก่อตัวเป็นรูปเป็นร่างในช่วงทศวรรษ 2500 เห็นได้จากการเกิดขึ้นของบาร์เกย์ในกรุงเทพฯ และในคอลัมน์ชีวิตเส้าชาวเกย์ของไต้ปากน้ำ ในนิตยสารแปลก ที่ตอบจดหมายให้กับกะเทยและคนรักเพศเดียวกัน ต่อมาเมื่อเกิดนิตยสารเกย์ เช่น มิถุนา นีออน มรกต ในช่วงปลายทศวรรษ 2520 การสร้างสำนึกร่วมและการตระหนักถึงอัตลักษณ์เกย์ก็แจ่มชัดภายใต้นิยาม “ชาวดอกไม้” “ชาวสีม่วง” แต่คำว่า “เกย์” จะกลายเป็นคำที่แพร่หลายที่ผู้ชายที่เสนาหาในเพศเดียวกันนำไปเรียกตัวเอง ประกอบกับการเติบโตของบาร์เกย์ในย่านสะพานควาย ประดิพัทธ์ และสีลม ในช่วงต้นทศวรรษ 2530 ทำให้เกย์จำนวนมากได้แสดงตัวตนและปลดปล่อยความต้องการทางเพศ รวมทั้งการเกิดขึ้นของชาวน่า ซึ่งกลายเป็นพื้นที่บริโภคใหม่ของเกย์ในกรุงเทพฯ ชาวน่าทำให้เกย์ได้รู้จักเพื่อนและคนรัก และทำให้เกิดเครือข่ายเกย์ที่นัดกันไปเที่ยวตามบาร์ ผับ ดิสโก้เธค คาราโอเกะของชาวเกย์ จนถึงช่วงทศวรรษ 2540 อินเทอร์เน็ต

กลายเป็นพื้นที่ใหม่ที่ทำให้การติดต่อสื่อสารของเกย์รุ่นใหม่เป็นไปอย่างรวดเร็ว และในทศวรรษ 2550 สมาร์ทโฟนและโซเชียลมีเดียก็เข้ามาเป็นเครื่องมือสื่อสารของชาวเกย์แบบตลอด 24 ชั่วโมง สื่อชนิดนี้สร้างเครือข่ายเกย์ที่กว้างขวางและขยายออกไปทั่วภูมิภาค

ในแง่วัฒนธรรม เราจะเห็นว่าเมื่อมีบาร์เกย์ ชาวน่าเกย์ ผับเกย์ นิติสารเกย์ เว็บไซต์เกย์ แอปพลิเคชันเกย์ แฟนเพจเกย์ การบริโภคของเกย์ ก็ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง โดยมีการนำเอาความเป็นชาย สรีระเพศชาย รูปร่างผู้ชายมาเป็นสินค้าทางเพศ ไม่น่าแปลกที่การแสดงกามารมณ์ของเกย์จะต้องมีเรือนร่างของเพศชายเป็นที่รองรับ เมื่อการบริโภคของเกย์มีการแข่งขันเพิ่มมากขึ้น การนำเอาเรือนร่างชายมาเป็นสินค้าก็มีความเข้มข้นมากขึ้นเรื่อย ๆ เกย์จำนวนมากจึงให้คุณค่ากับการแสดงออกแบบผู้ชายหรือ “เป็นแมน” ในขณะที่การแสดงความเป็นหญิงหรือ “เป็นสาว” จะถูกลดคุณค่าลง เพราะไม่ได้สร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ และไม่ช่วยให้เกิดการสร้างความสัมพันธ์เชิงพิศวาส เรือนร่างผู้ชายจึงเปรียบเป็นสัญลักษณ์ของการสร้างอัตลักษณ์เกย์และความเสน่ห์ทางเพศ อย่างไรก็ตาม สิ่งเหล่านี้คือปรากฏการณ์ของวัฒนธรรมเกย์ในเมืองที่มีฐานะทางเศรษฐกิจ โลฟส์ไต้ลซ์ของเกย์ในเมืองอาจเป็นโลฟส์ไต้ลซ์กระแสหลักที่สังคมรับรู้และเข้าใจได้ แต่เราไม่ค่อยเห็นชีวิตของผู้ชายในท้องถิ่นที่มีความเสน่ห์าคณเพศเดียวกันอย่างชัดเจน วัฒนธรรมเกย์จึงอาศัยความเป็นเมืองและการบริโภคสินค้าเพื่อที่จะดำรงโลฟส์ไต้ลซ์แบบเกย์ให้ดำเนินต่อไป

ในแง่การเมือง การเคลื่อนไหวทางสังคมของเกย์ไทยเริ่มต้นจากประเด็นสุขภาพ โดยในปี 2532 นที ธีระโรจนพงษ์ ได้สร้างกลุ่มละครเส้นสีขาว และตั้งกลุ่มภราดรภาพยับยั้งโรคเอดส์แห่งประเทศไทย เพื่อให้ความรู้โรคเอดส์ในสถานประกอบการของชาวเกย์ ซึ่งนี่มีความพยายามที่จะสร้างสมาคคมเกย์ขึ้น โดยการเขียนคอดัมนั้นในนิติสารมิถุนา โดยพูดถึงการเรียกร้องสิทธิและการสร้างการยอมรับจากสังคม ทั้งนี้มีการใช้คำว่า “กุลเกย์” เพื่อบ่งบอกว่าเกย์ก็สามารถทำตัวเป็นประโยชน์ต่อสังคมและสืบทอดศิลปวัฒนธรรมของชาติได้ แต่คำว่า กุลเกย์ไม่ได้เป็นที่แพร่หลายเพราะผู้ชายจำนวนมากไม่ได้เปิดเผยตัวเป็นเกย์

สำนึกร่วมในอัตลักษณ์เกย์จึงคลุมเครือในการเคลื่อนไหวเชิงการเมือง ต่อมาในปี 2542 กมลเศรษฐ์ เก่งการเรือ ได้ร่วมมือกับเพื่อนๆ ตั้งกลุ่มเส้นทางสายรุ้ง ซึ่งต่อมาเปลี่ยนเป็นสมาคมฟ้าสีรุ้งแห่งประเทศไทย ในปี 2542 กลุ่มนายทุนเกย์ไทยและต่างชาติในย่านสีลมรวมตัวกันจัดงานพาเหรดครั้งแรก ภายใต้ชื่อ Bangkok Gay Festival เพื่อรณรงค์เรื่องสิทธิและส่งเสริมกับยอมรับจากสังคม ในปี 2545 มีการตั้งองค์กรบางกอกเรนโบว์ ทำงานรณรงค์ให้ความรู้โรคเอดส์และการมีเพศสัมพันธ์ที่ปลอดภัยในชุมชนเกย์ รวมทั้งทำงานในประเด็นเกี่ยวกับการละเมิดสิทธิของเกย์ กะเทย เลสเบี้ยน และส่งเสริมให้สื่อนำเสนอภาพลักษณ์เชิงบวกแก่คนกลุ่มนี้

อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวขององค์กรเกย์ในประเทศไทยมีข้อจำกัดมากมาย เพราะงบประมาณที่ได้รับมาจากการงานด้านสุขภาพเป็นหลัก ส่วนงบประมาณด้านสิทธิมนุษยชนและการส่งเสริมความเท่าเทียมแทบจะหาไม่ได้หรือขาดแคลน ประกอบกับวัฒนธรรมเกย์กระแสหลักที่ใช้ชีวิตแบบผู้ชายไม่รู้สึกละอายหรือ ไม่เคยได้รับการดูหมิ่นเหยียดหยามเมื่อเทียบกับกลุ่มกะเทย เกย์ที่เป็นผู้ชายจึงดำรงชีวิตเหมือนผู้ชายโดยทั่วไป และเลือกที่จะปลดปล่อยตัวตนทางเพศแบบส่วนตัวในพื้นที่บริโภคตามคลับ บาร์ ชาวน้ำ และดิสโก้เทค การทำงานเชิงการเมือง และการพัฒนาสังคมขององค์กรเกย์จึงไม่ได้เป็นเนื้อเดียวกับประสบการณ์ของเกย์ในวัฒนธรรมบริโภค ความแปลกแยกที่เกิดขึ้นในวัฒนธรรมเกย์ไทยจึงเป็นปัญหาสำคัญทั้งในเชิงการเคลื่อนไหวทางการเมืองและการทำงานรณรงค์ด้านสุขภาพ ทรานส์ไคท์เกย์จำนวนมากไม่ได้เปิดเผยตัวตนในชีวิตประจำวัน การรวมกลุ่ม และการรวมพลังเชิงการเมืองก็อาจทำได้ยาก ในทำนองเดียวกัน สถานบริการที่ตอบสนองความสุขของเกย์ก็ไม่ได้มีเป้าหมายให้เกย์มีสำนึกเชิงการเมือง หากแต่ต้องการให้เกย์หาความสำราญจากสินค้าทางเพศ เกย์จึงไม่รู้สึกว่าชีวิตขาดตกบกพร่อง ทรานส์ไคท์ก็ยังต้องมีเงินจับจ่ายใช้สอย ความสุขในวัฒนธรรมบริโภค จึงมีพลังเหนือกว่าการมีสำนึกร่วมเพื่อความเท่าเทียม อาจเป็นไปได้ว่า ความหมายของความเท่าเทียมและเสรีภาพของเกย์ไทยวางอยู่บนความสามารถที่จะจับจ่ายใช้สอยและการครอบครองสินค้าบริการต่างๆ ที่หาได้ง่ายในชีวิตประจำวัน

3) อัตลักษณ์ทอมดี

Sinnott (2008, 2011) อธิบายว่าหญิงรักหญิงในสังคมไทยสมัยใหม่นิยามตัวเองเป็นทอมกับดี ทอม หมายถึง ผู้หญิงที่แสดงท่าทางเหมือนผู้ชายและแสดงความรักกับผู้หญิง ส่วนดี หมายถึง ผู้หญิงที่แสดงความเป็นหญิงแต่สนใจเพศเดียวกัน ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้วางอยู่บนเรื่องเพศภาวะ หรือการแสดงบทบาทหญิงชายโดยทอมจะแสดงความเป็นชาย (ฝ่ายรุก) และดีจะแสดงความเป็นหญิง (ฝ่ายรับ) ความสัมพันธ์ลักษณะนี้คล้ายกับคู่ชายหญิงที่เป็นรักต่างเพศแต่ซินนอตต์อธิบายว่าสิ่งที่ทำให้คู่ทอมดีต่างไปก็คือ ทอมจะเป็นฝ่ายปรนเปรอความสุขทางเพศให้กับดี ซึ่งต่างจากชายไทยที่มีเช็กกับผู้หญิงที่ไม่สนใจว่าผู้หญิงคนนั้นมีความสุขหรือถึงจุดสุดยอดหรือไม่ การศึกษานี้ทำให้เข้าใจว่าความสัมพันธ์ของทอมดีจะมีการแสดงออกที่ต่างไปจากบรรทัดฐานรักต่างเพศ แต่ยังคงอาศัยวิธีคิดเรื่องเพศภาวะชายหญิงเป็นที่อ้างอิงเพื่อที่จะต่อเติมความหมายใหม่ๆ ให้กับความสัมพันธ์แบบคนรักเพศเดียวกัน (Sinnott, 2008: 143) ความสัมพันธ์ของหญิงรักหญิงจึงให้ความสนใจต่ออารมณ์ความรู้สึกและเป็นเรื่องส่วนตัว ซึ่งต่างไปจากคู่สัมพันธ์ของเกย์และกะเทย

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์แบบหญิงรักหญิงไม่ได้เจริญงอกงามบนวัฒนธรรมบริโภคนิยมเหมือนกับความสัมพันธ์ของเกย์ หากแต่ผู้หญิงไทยจำนวนมากที่มีความสนใจในเพศเดียวกันจะให้ความสำคัญกับความรักและความเข้าใจ ผู้หญิงที่พบเจอคนที่เข้าใจ ถึงแม้จะเป็นเพศเดียวกัน ผู้หญิงก็พร้อมจะคบเป็นเพื่อนหรือพัฒนาความสัมพันธ์ไปเป็นคนรัก นอกจากนั้น พื้นที่ทางสังคมที่ผู้หญิงมีน้อยกว่าชาย ทำให้การใช้เวลาส่วนใหญ่ของผู้หญิงจะหมดไปกับภาระหน้าที่ในครอบครัวหรือการเรียนหนังสือ ประสบการณ์ของการอยู่ในครอบครัวจึงมีผลทำให้ความสัมพันธ์กับคนเพศเดียวกันวางอยู่บนการสร้างความรักและมิตรภาพ แต่สิ่งเหล่านี้ก็ไม่ได้ยืนยันว่าความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงจะตัดขาดจากวัฒนธรรมบริโภคนิยม เราจะพบว่าหลังจากเกิดอินเทอร์เน็ต ผู้หญิงสามารถค้นหาคนรักของตนเองได้โดยไม่ต้องออกไปพบปะกับคนอื่น ๆ อินเทอร์เน็ต

จึงช่วยเปิดพื้นที่ในการสานความสัมพันธ์แบบหญิงรักหญิง สิ่งที่มาพร้อมกับอินเทอร์เน็ตก็คือการสร้างกลุ่มหญิงรักหญิงในเว็บไซต์ เช่น กลุ่ม Leslanice กลุ่มสะพาน กลุ่ม Atlovelady กลุ่มบ้านทอมดี เป็นต้น กลุ่มเหล่านี้จะมีการนัดพบปะสังสรรค์จัดงานปาร์ตี้ จัดกิจกรรมในหมู่สมาชิกเป็นระยะๆ กลุ่มเหล่านี้ยังมาพร้อมกับความหลากหลายในการนิยามความเป็นตัวตนทางเพศ เช่น ทอมวันเวย์ ทอมทูเวย์ ทอมปากแดง ทอมเกย์ สาวห้าว สาวหล่อ ฯลฯ โดยไม่จำเป็นต้องยึดติดกับความเป็นทอมดีแบบเดิมๆ

ในแง่การเมือง ในปี 2529 เกิดกลุ่มอัญจารี ซึ่งเป็นกลุ่มที่ทำงานด้านสิทธิและริเริ่มคำว่า “หญิงรักหญิง” เพื่อใช้เป็นอัตลักษณ์ทางเพศของผู้หญิงที่มีความสนใจในเพศเดียวกัน แต่กลุ่มอัญจารีทำงานในลักษณะส่วนตัวไม่เปิดเผย เพราะสมาชิกบางคนไม่ต้องการแสดงตัวตน กิจกรรมส่วนใหญ่จึงเป็นการผลิตสิ่งพิมพ์ชื่ออัญจารีสาร ซึ่งจะนำเสนอประสบการณ์ชีวิตของหญิงรักหญิง บทกลอน เรื่องสั้น บทความวิชาการที่เกี่ยวกับสิทธิของเลสเบียน เป็นต้น ต่อมาในปี 2554 เกิดกลุ่มหญิงรักหญิงชื่อ กัลยาสไมสร เป็นกลุ่มที่ทำงานส่งเสริมคุณภาพชีวิตของเลสเบียนและทอมดี กิจกรรมของกลุ่มนี้จะเป็นการเข้าค่ายเพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์ชีวิตของหญิงรักหญิง ส่งเสริมความเข้าใจและกำลังใจในตนเองของหญิงรักหญิง ข้อสังเกตประการหนึ่งก็คือ การทำงานของกลุ่มหญิงรักหญิงจะให้ความสำคัญกับประสบการณ์ชีวิตและการสร้างความมั่นใจในตัวเอง ซึ่งต่างไปจากกลุ่มเกย์ที่เน้นเรื่องสุขภาพ และกลุ่มกะเทยที่เน้นเรื่องการละเมิดสิทธิ กลุ่มหญิงรักหญิงจึงทำงานเชิงการเมืองภายใต้การสร้างมิตรภาพ ซึ่งเกิดขึ้นในพื้นที่เฉพาะและค่อนข้างมีความเป็นส่วนตัว มิได้ออกมาเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะ

4) เครือข่ายความหลากหลายทางเพศ

ในช่วงทศวรรษ 2550 เป็นต้นมาองค์กรที่ทำงานเพื่อกลุ่มเกย์ กะเทย หญิงรักหญิง พยายามรวมตัวกันภายใต้เครือข่ายความหลากหลายทางเพศ โดยมีเป้าหมายเพื่อให้สังคมเข้าใจและเคารพสิทธิมนุษยชนของกลุ่มเพศ

นอกกรอบ เห็นได้จากการจัดงานวันสิทธิความหลากหลายทางเพศ ในปี 2551 และการจัดตั้งมูลนิธิเพื่อสิทธิและความเป็นธรรมทางเพศ ในปี 2555 การเคลื่อนไหวนี้คือรากฐานของการตระหนักถึงสิทธิมนุษยชนของกลุ่มเพศนอกกรอบ ซึ่งได้แบบอย่างมาจากการเคลื่อนไหวขององค์กรเกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศในโลกตะวันตก ในปี 2556 เครือข่ายความหลากหลายทางเพศก็ทำงานร่วมกับคณะกรรมการสิทธิมนุษยชน นักกฎหมาย และนักวิชาการ เพื่อรณรงค์เกี่ยวกับการร่างพระราชบัญญัติการจดทะเบียนคู่ชีวิตของคนรักเพศเดียวกัน

เราจะเห็นว่าวัฒนธรรมของเกย์ กะเทย ทอมดี้ มีพื้นที่ของตัวเอง มีเป้าหมายของตัวเอง และมีวิธีการแก้ปัญหาเฉพาะของตัวเอง และภายในกลุ่มของพวกเขาก็มีความแตกต่างปรากฏอยู่ ทำให้กลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้ ไม่ได้เป็นเนื้อเดียวกัน กลุ่มที่ทำงานเชิงการเมืองก็ไม่ได้เป็นกระบอกเสียงโดยตรงของกลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้ หากแต่เป็นกลุ่มที่ทำงานภายใต้ข้อจำกัดทั้งแหล่งเงินทุน ความแตกต่างของชนชั้น ไลฟ์สไตล์ การศึกษา ประสบการณ์ เจเนอเรชันนี้ทำให้การขับเคลื่อนเชิงการเมืองของแต่ละกลุ่ม มิได้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน ยกเว้นการร่วมมือภายใต้กิจกรรมบางอย่าง เช่น รณรงค์เรื่องสิทธิมนุษยชน การต่อต้านการรังเกียจคนข้ามเพศและรักเพศเดียวกัน การจดทะเบียนคู่ชีวิตของคนรักเพศเดียวกัน เป็นต้น แต่กิจกรรมเหล่านี้ค่อนข้างรับอิทธิพลมาจากขบวนการเคลื่อนไหวของสิทธิเกย์ เลสเบี้ยนในตะวันตก ซึ่งผ่านเข้ามาทางองค์กรพัฒนาเอกชนระหว่างประเทศ เช่น USAID, The International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA) เป็นต้น ปรากฏการณ์นี้เห็นชัดเจนมากขึ้นในช่วงทศวรรษ 2550 เมื่อเกย์ กะเทย ทอมดี้ที่เป็นชนชั้นกลาง ซึ่งกล้าเปิดเผยตัวตนมากขึ้น มีความมั่นใจมากขึ้นและรับรู้ข่าวสารในองค์กรเกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศในตะวันตกมากขึ้น คนเหล่านี้จะมีบทบาทสำคัญในการทำงานเชิงการเมือง เช่น การนำแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนและความเป็นพลเมืองมาใช้ขับเคลื่อนเพื่อเรียกร้องสิทธิทางสังคม บทบาทของแกนนำเหล่านี้อาจทำให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “การชี้นำโดยปัญญาชนคนชั้นกลาง” (Barrett and Pollack, 2005)

อัตลักษณ์ทางเพศเพื่อคนกลุ่มไหน

เราจะเห็นว่าสำนักเชิงการเมืองและการสร้างอัตลักษณ์ร่วมของเกย์ กะเทย ทอมดีในสังคมไทย มีความลุ่มๆ ดอนๆ และต้องเผชิญกับวัฒนธรรมบริโภควัฒนธรรมบันเทิง และการไหลบ่าของข้อมูลข่าวสารในยุคโลกาภิวัตน์ การขับเคลื่อนเชิงการเมืองจึงไม่ได้ราบรื่น หรือมีเอกภาพที่สามารถนำมวลชนเกย์ กะเทย ทอมดีจากชนชั้นต่างๆ ออกมาจากชอกหลืบ และเล็งเห็นเป้าหมายในแบบเดียวกัน หากแต่การเคลื่อนไหวเชิงการเมืองที่ปรากฏขึ้นเป็นผลพลอยได้จากการเจริญเติบโตของวัฒนธรรมเกย์ กะเทย ทอมดี กระแสหลักที่พบเห็นในเขตเมืองและพื้นที่วัฒนธรรมบริโภคเป็นหลัก ในช่วงปลายทศวรรษ 2540 ถึงกลางทศวรรษ 2550 การเคลื่อนไหวเชิงการเมืองของเกย์ กะเทย ทอมดีได้อาศัยกระแสโลกาภิวัตน์ของขบวนการเรียกร้องสิทธิเกย์ เลสเบี้ยนในระดับสากล ซึ่งแกนนำเกย์ กะเทย ทอมดีที่มีการศึกษาและเป็นชนชั้นกลางจะเข้ามามีบทบาทสำคัญในกระแสเหล่านี้ แต่สิ่งที่เราต้องไม่ลืมคือ การเคลื่อนไหวเชิงการเมืองในปัจจุบันนี้ไม่ได้มีประวัติศาสตร์ร่วมกับวัฒนธรรมบริโภคของเกย์ กะเทย ทอมดีที่มีความหลากหลายและไม่เคยมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมาก่อน ดังนั้น การจะขับเคลื่อนการเมืองเชิงอัตลักษณ์จึงไม่ได้เป็นผลของการสร้างสำนักร่วมของการตกเป็นผู้ถูกกดขี่ข่มเหงทางสังคม หรือการตระหนักถึงความทุกข์ยากของเกย์ กะเทย ทอมดี รากหญ้าที่ด้อยโอกาสทางสังคม หากแต่เป็นวาทกรรมที่สร้างขึ้นใหม่โดยแกนนำปัญญาชนในเขตเมืองเท่านั้น โดยที่แกนนำเหล่านี้หยิบยืมอุดมการณ์สากลของอัตลักษณ์เกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศ มาเป็นสัญลักษณ์เพื่อเรียกร้องความเท่าเทียมภายใต้การเมืองแบบผสมรวมเข้ากับกฎระเบียบ (assimilation) และการอยู่ในบรรทัดฐาน (normalization)

คำถามสำคัญก็คือ เกย์ กะเทย ทอมดี และเพศนอกกรอบทั้งหลายที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยเผชิญปัญหาร่วมกันหรือไม่ ถ้าแต่ละกลุ่มมีปัญหาที่แตกต่างกัน การขับเคลื่อนเพื่อสร้างสำนักและสร้างแนวร่วมควรจะเป็นอย่างไร รวมทั้งเราอาจต้องทำความเข้าใจว่าการนิยามปัญหาของแต่ละกลุ่มอาจไม่เหมือนกัน เพราะเป็นไปได้ที่ปัญหาของคนบางกลุ่มอาจไม่ใช่ปัญหาของคนอีกกลุ่ม เช่น

การแปลกแยกจากบทบาทหญิงชายอาจจะเป็นปัญหาของคนข้ามเพศ แต่ไม่ใช่ปัญหาของผู้ชายที่รักเพศเดียวกัน และภายในกลุ่มคนข้ามเพศก็อาจมีปัญหามากไม่เหมือนกัน เช่น กะเทยในชนบทอาจเผชิญปัญหาทางเศรษฐกิจและการไม่มีงานทำ ในขณะที่กะเทยชนชั้นกลางอาจเผชิญปัญหาการบริโภคความสวย ในอุตสาหกรรมความงาม นอกจากนั้น อัตลักษณ์ของคนแต่ละกลุ่มก็ไม่จำเป็นต้องสอดคล้องกัน เช่น ในกลุ่มคนข้ามเพศที่เป็นชาย อาจมีอัตลักษณ์ของกะเทยไปจนถึงความเป็นผู้หญิง ในกลุ่มคนข้ามเพศที่เป็นหญิง อาจมีอัตลักษณ์ของทอมแบบผู้ชายไปจนถึงทอมที่ดูเหมือนผู้หญิง ในกลุ่มชายรักชาย อาจมีอัตลักษณ์แบบผู้ชายไปจนถึงการเป็นเกย์ที่แสดงออกแบบ “สาว” ดังนั้น เราต้องคำนึงถึงความหลากหลายของปัญหาและความซับซ้อนของอัตลักษณ์ที่สามารถเปลี่ยนแปลงในตัวคนคนหนึ่งได้ สิ่งเหล่านี้ทำให้การเมืองของอัตลักษณ์ทางเพศไม่สามารถตอบโจทย์ที่เป็นจริงได้ เราต้องตระหนักอยู่เสมอว่าแนวคิดเรื่อง “อัตลักษณ์ทางเพศ” เป็นเพียงยุทธวิธีของการสร้างตัวตน เพื่อที่จะบอกว่าเราคือใครและต่างจากคนอื่นอย่างไร แต่อัตลักษณ์ทางเพศไม่สามารถเป็นตัวแทนของความหลากหลายที่คนแต่ละกลุ่มเลือกนิยามไม่เหมือนกัน

ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา กระแสโลกาภิวัตน์ของขบวนการเรียกร้องสิทธิของเกย์ เลสเบี้ยน ตะวันตกได้ขยายออกไปยังภูมิภาคต่างๆ ทำให้เกิดปรากฏการณ์ที่เรียกว่า Homogenization ของวัฒนธรรมเกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศ ซึ่งต้องการทำให้อัตลักษณ์ของคนรักเพศเดียวกันและคนข้ามเพศหลอมรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (Binnie, 2004) ขบวนการนี้ขยายตัวออกไปอย่างรวดเร็วภายใต้วัฒนธรรมบริโภคและการเมืองแบบเสรีนิยมประชาธิปไตย เราจะเห็นว่าแกนนำของเกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศจะนำเอาเรื่องสิทธิมนุษยชน สิทธิความเป็นพลเมือง ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และปัจเจกชนนิยมมาเป็นเครื่องมือในการรณรงค์ ขบวนการนี้พยายามที่จะสร้างเสถียรภาพให้กับชีวิตของเกย์ เลสเบี้ยน และคนข้ามเพศภายใต้โครงสร้างที่มีอยู่เดิม นั่นคือ ความเป็นชาตินิยม และบรรทัดฐานนิยม เป้าหมายหลักจึงเป็นการเรียกร้องกฎหมายที่ให้สิทธิต่างๆ เช่น การแต่งงาน การใช้ชีวิตคู่ การสืบทายาท การสร้างครอบครัว การรับมรดก ทั้งหมดนี้

วนเวียนอยู่กับกฎเกณฑ์ที่รัฐจะมีอำนาจเข้ามาจัดการสิ่งต่าง ๆ ข้อสังเกตนี้ Warner (1993) อธิบายว่าจินตนาการของอัตลักษณ์และชุมชนที่เป็นเอกภาพของเกย์ เลสเบียน และคนข้ามเพศ เป็นจินตนาการที่เลื่อนลอยเพราะประวัติศาสตร์ของ เพศนอกกรอบ ไม่เคยมีสิ่งที่เรียกว่าอัตลักษณ์และชุมชน หากแต่มีความแตกต่าง หลากหลายของประสบการณ์ทางเพศที่กำลังดำเนินต่อไปบนความสัมพันธ์เชิง อำนาจ

เป็นเรื่องที่ต้องพึงระมัดระวังอย่างมาก หากเราเชื่อว่ากระแสการเรียกร้อง สิทธิของเกย์ กะเทย ทอมดี้ ที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบันเป็นผลมาจากการต่อสู้ดิ้นรน ของเกย์ กะเทย ทอมดี้รื้อทศวรรษที่รวมตัวกันภายใต้สำนักของการเป็นกลุ่มคนที่ ถูกกดขี่ข่มเหง แท้ที่จริงแล้วสิ่งที่เห็นในทศวรรษ 2550 นั้นเป็นเพียงจิ๊กซอว์ของ ภาพใหญ่ที่กำลังถูกปะติดปะต่อด้วยกลุ่มคนบางกลุ่ม นอกจากนั้น สำนักนี้รวม ในอัตลักษณ์ทางเพศก็ไม่เคยเกิดขึ้นในประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของเกย์ กะเทย ทอมดี้ในสังคมไทย สิ่งที่เคยเป็นมาในช่วง 50 ปีก่อนก็เป็นเพียงการดิ้นรนที่ไม่ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของเกย์ กะเทย ทอมดี้ ภายใต้บรรทัดฐานของรักต่างเพศ และวัฒนธรรมบริโภค ในชีวิตประจำวันคนที่มีความสนใจในเพศเดียวกันและ คนที่มีพฤติกรรมข้ามเพศก็ไม่ได้นิยามตัวเองในแบบเดียวกัน เราไม่อาจทึกทัก เอาเองว่าผู้ชายที่มีความสัมพันธ์ทางเพศกับชายทุกคนคือเกย์ หรือผู้หญิงที่มีความรักกับผู้หญิงคือเลสเบียน หรือกะเทยทุกคนต้องการเปลี่ยนร่างกายของ ตนเองเป็นผู้หญิง ความเชื่อเหล่านี้อาจบดบังความซับซ้อนที่เกิดขึ้นภายในกลุ่ม คนที่เป็นเพศนอกกรอบทั้งหลาย เช่นเดียวกัน แก่นนำปัญญาชนของเกย์ กะเทย ทอมดี้ในปัจจุบันก็ไม่สามารถพูดแทนคนข้ามเพศและคนที่สนใจในคนเพศเดียวกันได้

งานวิจัยและบทความวิชาการบางประเภทไม่ค่อยระมัดระวังในการสร้าง ภาพเหมารวมดังกล่าว และมักจะนำเอาการเมืองของอัตลักษณ์ทางเพศมาเป็น แว่นตา และใช้เป็นศูนย์กลางในการวิเคราะห์ ซึ่งนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่ากลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้เป็นกลุ่มที่ถูกดูหมิ่นเหยียดหยาม มีการประณามบรรทัดฐานของ ระบบปิตาธิปไตยและอุดมการณ์รักต่างเพศ มีการเรียกร้องให้สังคมยอมรับสิทธิ

ทางสังคมของเกย์ กะเทย ทอมดี้ มีการชี้ให้เห็นว่ากลุ่มคนเหล่านี้มีศักดิ์ศรี และเป็นภาพสะท้อนของความหลากหลายทางเพศที่มีอยู่ในสังคม คำอธิบายเหล่านี้อาจสร้างแรงบันดาลใจให้กับการเมืองของอัตลักษณ์ แต่เป็นการทำลายความซับซ้อนของวัฒนธรรมทางเพศ และบดบังความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกิดขึ้นระหว่างและภายในกลุ่มที่เรียกตนเองว่า “เพศนอกกรอบ” หรือ “เพศทางเลือก” วัฒนธรรมของเพศนอกกรอบจึงไม่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอย่างที่เรารู้เข้าใจ เราต้องทบทวนสิ่งเหล่านี้ในมิติอื่นๆ นอกเหนือไปจากการมองด้วยกรอบของ “การเมืองเชิงอัตลักษณ์” วัฒนธรรมของเพศนอกกรอบมิได้เคลื่อนตัวไปข้างหน้าแบบจากจุดที่หนึ่งไปสู่จุดที่สอง หากแต่เคลื่อนตัวไปอย่างกระจัดกระจายบนความสัมพันธ์เชิงการเมือง ซึ่งภายในนั้น ขบวนการเรียกร้องสิทธิของเกย์ กะเทย ทอมดี้ก็เป็นเพียงการเคลื่อนตัวเพียงหนึ่งแบบท่ามกลางการเคลื่อนตัวของชนิดอื่นๆ ที่มักจะถูกมองข้ามไป คำถามคือ เราจะมองเห็นการเคลื่อนตัวของเพศนอกกรอบที่อยู่นอกกระแสการเมืองอัตลักษณ์ได้อย่างไร

การศึกษาของ Jackson (2011) และนฤพนธ์ (2553) เคยชี้ให้เห็นว่า วัฒนธรรมบริโภคสมัยใหม่ที่นำเอาเพศภาวะและเพศวิถีของเกย์ กะเทย ทอมดี้มาเป็นสินค้าได้สร้างพื้นที่ทางสังคมแบบใหม่ที่เอื้อให้กลุ่มเพศนอกกรอบทั้งหลายนิยามตัวเองว่าเป็น “ผู้บริโภค” หรือเป็น “ลูกค้า” และมีการสร้างคุณค่าให้กับการเป็นผู้บริโภคด้วยการเสนอภาพลักษณ์ที่สวยงาม เช่น เกย์จำนวนมากจะได้พบเจอความสุขในบาร์ ผับ ดิสโก้เธค ขาวน่า พร้อมๆ กับการเสพภาพยนตร์แบบที่เช็กชีตที่แพร่หลายในนิตยสารและเว็บไซต์ของเกย์ทั้งหลาย กะเทยและสาวประเภทสองจะรู้สึกว่าคุณค่าตนเองสวยด้วยการกินฮอว์โมน แต่งหน้าทาปาก เสริมเต้านม ฉีดซิลิโคน หรือผ่าตัดแปลงเพศ พร้อมๆ กับการกระตุ้นให้พวกเธออยากจะเป็นนางงามในเวทีประกวดต่างๆ ที่มีรางวัลมากมายมหาศาล ซึ่งสนับสนุนโดยคลินิกความงามและผลิตภัณฑ์เสริมความงามทั้งหลาย กลุ่มทอมดี้และเลสเบียนจะรู้สึกว่าคุณค่าตนเองมีความสุข เมื่อพบคนรักในงานปาร์ตี้ที่จัดขึ้นโดยผับของเลสเบียนหรือบริษัทที่ขายสินค้าให้กับทอม

บทสรุป การเมืองของอัตลักษณ์และเพศที่หลากหลาย

บทความนี้ต้องการจะชี้ให้เห็นว่าการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิของคนหลากหลายทางเพศ (เกย์ กะเทย ทอมดี้) มิใช่การต่อสู้กับโครงสร้างของบรรทัดฐานรักต่างเพศหรือกฎระเบียบแบบชายคู่หญิง แต่การเคลื่อนไหวนี้เป็นการนำเอาบรรทัดฐานและกฎระเบียบที่มีอยู่แล้วมาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างอัตลักษณ์ทางเพศ เพื่อที่จะทำให้สังคมเห็นว่ากลุ่มคนหลากหลายทางเพศมีตัวตนและมีวิถีชีวิตของตัวเอง และมุ่งหวังที่จะให้รัฐยอมรับพวกเขาในฐานะเป็นพลเมืองที่มีสิทธิเท่าเทียมกับคนอื่น ๆ

ดังนั้น การศึกษาเพื่อที่จะเข้าใจสิทธิของเกย์ กะเทย ทอมดี้ จึงมิใช่การโจมตีโครงสร้างและอุดมการณ์ของรักต่างเพศ หากแต่เป็นการทำความเข้าใจความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีการผลิตซ้ำวาทกรรมเรื่องอัตลักษณ์บนฐานคิดแบบเพศวิถีและเพศภาวะที่เป็นคู่ตรงข้าม ในประเด็นนี้มักมีความเข้าใจผิด ๆ ในกลุ่มนักวิชาการที่นำความคิดแบบประกอบสร้างทางสังคมมาวิเคราะห์แบบผิวเผิน โดยเฉพาะการนำแนวคิดเรื่องวาทกรรมของ Foucault (1978) มาใช้แบบไม่ระมัดระวัง เนื่องจากฟูโก้ไม่เคยเชื่อในความจริงเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางเพศ และยังชี้ให้เห็นว่าอำนาจที่เกิดจากความรู้แบบวิทยาศาสตร์ได้ทำให้อารมณ์ปรารถนาทางเพศหรือเพศวิถีกลายเป็นที่อ้างอิงของอัตลักษณ์ที่มีอยู่ในตัวคน ทำให้เราเชื่อว่าเพศวิถีมีแก่นแท้และติดตัวมาตั้งแต่กำเนิด ปัญหาของการตีความวาทกรรมแบบผิด ๆ ส่งผลทำให้เกิดการโจมตีบรรทัดฐานของรักต่างเพศ และเชื่อว่ากลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้เป็นคนชายขอบที่พยายามล้มล้างบรรทัดฐานเหล่านั้น

ในทางตรงกันข้าม Foucault ได้ชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่เกย์ กะเทย ทอมดี้ นำมาใช้นั้น เป็นเพียง “วาทกรรมย้อนกลับ” หรือ Reverse Discourse ซึ่งใช้กฎระเบียบทางเพศและความรู้แบบเดียวกับรักต่างเพศ กล่าวคือ กลุ่มเกย์ กะเทย ทอมดี้ มิได้ปฏิบัติกฎเกณฑ์ทางเพศแต่อย่างใด หากแต่ได้นำเอากฎเกณฑ์ที่เคยกดทับพวกเขามาใช้เป็นอาวุธ ทำให้เกิดการแบ่งแยกอัตลักษณ์ชายหญิง (รักต่างเพศ) ออกจากอัตลักษณ์เกย์ กะเทย ทอมดี้ เสมือนเป็นคู่ตรงข้าม และ

ดูคล้ายการต่อต้านอำนาจของรักต่างเพศ กลุ่มโฮโมเช็กซวลจะออกมาต่อต้านรักต่างเพศโดยนำเอาวาทกรรมของโฮโมเช็กซวลมาเป็นเครื่องมือโดยเปลี่ยนความหมายใหม่ให้โฮโมเช็กซวลเป็นพลเมืองและเป็นสิ่งที่ธรรมชาติสร้างมา การต่อต้านนี้จึงเปลี่ยนความหมายของโฮโมเช็กซวลจากการเป็นความเบี่ยงเบนทางเพศไปเป็นความเป็นธรรมชาติ เปลี่ยนจากการเป็นบาปไปเป็นการมีสิทธิ กลุ่มโฮโมเช็กซวลได้นำเอาวาทกรรมที่สังคมเคยตีตรามาเป็นเครื่องมือในการสร้างอัตลักษณ์ให้ตนเอง ซึ่งแสดงว่าการต่อต้านนั้นมาจากการบริบทของการสร้างเพศวิถีที่ต่างกันระหว่างรักต่างเพศและโฮโมเช็กซวล การต่อต้านไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยไร้แหล่งอ้างอิงหรือเกิดขึ้นจากจิตสำนึกของความเป็นมนุษย์

Foucault เชื่อว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกับขบวนการเรียกร้องสิทธิของเกย์ กะเทย ทอมดี้ นั้นเป็นภาพสะท้อนของอำนาจที่ดำรงอยู่ในร่างกายและชีวิตประจำวัน อำนาจมิได้กดทับหรือปิดกั้นสิทธิเสรีภาพอย่างที่เราเข้าใจ แต่อำนาจสามารถสร้างความพึงพอใจและความปรารถนาให้กับตัวเราในเวลาเดียวกันด้วย ดังนั้น การทำความเข้าใจความหลากหลายทางเพศ และขบวนการเรียกร้องสิทธิของเกย์ กะเทย ทอมดี้ จึงมิใช่การหาข้อขัดแย้งระหว่างรักต่างเพศกับเพศนอกกรอบ มิใช่การโจมตีกฎระเบียบที่เข้มงวดนอกกรอบ แต่เป็นการมองหาความซับซ้อนของอำนาจที่อำพรางตัวเองและทำให้ตนเองเป็นความปรารถนา ในแง่นี้ อำนาจจึงมิใช่การบีบบังคับขู่เข็ญหรือการลงโทษ แต่มันยังเป็นการสร้างสุนทรียะในเวลาเดียวกันด้วย

เราต้องพิจารณาเรื่องนี้ โดยทำความเข้าใจว่า “ตัวตน” มิได้ต่อต้านอำนาจ (Turner, 2000) ถ้าการต่อต้านเป็นคุณสมบัติตามธรรมชาติของมนุษย์ หรือมีอยู่นอกความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ทำไมอำนาจจึงแสดงออกต่างกันในเรื่องเชื้อชาติ ชนชั้น เพศภาวะ เพศวิถี อายุ และอื่นๆ การต่อต้านอำนาจไม่ได้เกิดขึ้นได้ด้วยตัวมันเองแต่สัมพันธ์กับบริบทที่แตกต่าง เช่น เกย์ผิวขาวอาจจะต่อต้านอำนาจภายใต้บริบทของอัตลักษณ์ทางเพศ คนผิวดำจะต่อต้านอำนาจภายใต้บริบทเชื้อชาติ ผู้หญิงอาจต่อต้านอำนาจภายใต้บริบทของเพศภาวะ การต่อต้านของคนแต่ละกลุ่มก็ไม่จำเป็นต้องประสบความสำเร็จเหมือนกัน แม้แต่กลุ่มที่เผชิญ

การกดขี่แบบเดียวกันก็ยังแบ่งแยกกันด้วย เช่น เกย์ผิวขาวกับเกย์ผิวดำ ไม่ได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เกย์ผิวดำอาจเป็นชายขอบของเกย์ผิวขาว และต้องต่อสู้กับอำนาจที่ซ้อนอำนาจ การต่อต้านอำนาจจึงไม่ได้เป็นคุณสมบัติที่เท่าเทียมกันของมนุษย์

Foucault อธิบายไว้อย่างชัดเจนในหนังสือ *The Order of Things* (1966) ซึ่งได้ชี้ว่าอัตลักษณ์ของมนุษย์เป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์ในยุคที่เกิดวิชาวิทยาศาสตร์สาขาต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นจิตวิทยา สังคมวิทยา ชีวพันธุวิทยา เพศศึกษา ฯลฯ ดังนั้น อัตลักษณ์ของเพศวิถี (หญิง ชาย เกย์ กะเทย ทอมดี้) จึงเป็น “เทคนิคของตัวตน” (techniques of the self) ซึ่งฟูโกต์มองว่าเพศวิถีเป็นรูปแบบของการควบคุม ซึ่งไม่ใช่เป็นเรื่องการเมืองเท่านั้น แต่ยังเป็นเรื่องของการสร้างตัวตน เรื่องในครัวเรือนและความสัมพันธ์ เพศวิถีเป็นเครื่องมือให้ผู้ปกครองในรัฐสมัยใหม่ไปควบคุมพฤติกรรมทางเพศของบุคคล เพื่อที่จะทำให้ประชากรของรัฐเป็นแรงงานที่สร้างประโยชน์ให้รัฐ เพศวิถีจึงทำให้เกิดรูปแบบการสร้างกฎเกณฑ์ บางที่เราอาจต้องตั้งคำถามในแบบเดียวกับที่ฟูโกต์เคยถามไว้ในหนังสือ *Discipline and Punish* และ *The History of Sexuality* ซึ่ง Foucault เปลี่ยนคำถามจากเดิมที่เคยถามว่าประวัติศาสตร์ได้สร้างปฏิบัติการของความรู้เกี่ยวกับมนุษย์อย่างไร ไปเป็นการถามว่า ความรู้เกี่ยวกับมนุษย์หล่อเลี้ยงการใช้อำนาจที่สร้างกฎกติกาต่างๆ ได้อย่างไร

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ก้องสกุล กวินรวีกุล. 2545. *การสร้างร่างกายพลเมืองไทยในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม พ.ศ.2481-2487*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร สาขาวิชามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- กุลวีร์ ประภาพรพิพัฒน์. 2545. *แนวคิดและจริยศาสตร์ที่เกี่ยวกับเพศในพุทธศาสนาเถรวาท*. วิทยานิพนธ์ สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์. 2551. *ประวัติศาสตร์ของเพศวิถี ประวัติศาสตร์เรื่องเพศ/เรื่องเพศในประวัติศาสตร์ไทย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสร้างความเข้าใจเรื่องสุขภาพผู้หญิง.
- ชานันท์ ยอดหงษ์. 2555. *นายใน ชีวิตทางสังคมชายล้วนและเพศภาวะในพระราชสำนักพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว*. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาสตรีศึกษา วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- นฤพนธ์ ด่วงวิเศษ. 2553. *ขบวนการเคลื่อนไหวของเกย์ในสังคมไทย ภาคปฏิบัติการและกระบวนการทัศน์*. วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต สาขาการบริหารสังคม คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- _____. 2555. “การศึกษาเกย์ในสังคมไทย 5 ทศวรรษของการสร้างความรู้”, *วารสารเพศวิถีศึกษา* 2(2): 141-180.
- _____. 2556. “ลูกผสมของวัฒนธรรมทางเพศในสังคมไทย”, ใน นฤพนธ์ ด่วงวิเศษ และปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน (บก.), *เพศหลากหลายเฉดสี พหุวัฒนธรรมทางเพศในสังคมไทย*, หน้า 28-59. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- _____. 2556. “รื้อสร้างมายาคติ “ความเป็นชาย” ในสังคมไทย”, *รัฐศาสตร์สาร* 34(1): 41-75.

- _____. 2556. รายงานวิจัยเรื่องวัฒนธรรมอคติทางเพศในสังคมไทย ทศวรรษ 2480 ถึง 2550. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นาดา ไชยจิตต์. 2555. “กว่าจะถึงวันฟ้าใส เมื่อกะเทยไทยมีสื่อสุขภาวะทางเพศสำหรับตนเอง”, *วารสารเพศวิถีศึกษา* 2(2): 229-250.
- เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา. 2546. *การช่วงชิงอัตลักษณ์ “กะเทย” ในงานคาร์บาเรตโชว์*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการพัฒนชุมชน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สละโรจน์ กิตติมหาเจริญ. 2553. ความเป็นชายที่เปลี่ยนไป สังคมไทยที่เปลี่ยนแปลง. บทควมนำเสนอในการประชุมวิชาการนานาชาติ วรณคดีเปรียบเทียบ ครั้งที่ 2 จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย วันที่ 18-19 สิงหาคม 2553.

ภาษาอังกฤษ

- Barrett, Donald C. and Pollack, Lance. 2005. “Whose Gay Community? Social Class, Sexual Self-Expression, and Gay Community Involvement”, *The Sociological Quarterly* (46): 437-456.
- Binnie, Jon. 2004. *The Globalization of Sexuality*. London: Sage Publications.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- _____. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Fishel, Tamora V. 1999. “Romance of the Sixth Reign: Gender, Sexuality, and Siamese Nationalism”, in Peter A Jackson, and Narida M Cook (eds.), *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.

- Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Book.
- _____. 1978. *The History of Sexuality. Vol. 1*. New York: Vintage Book.
- _____. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Greenberg, David. 1988. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huffer, Lynne. 2010. *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*. New York: Columbia University Press.
- Jackson, Peter A. 1995. *Dear Uncle Go: Male Homosexuality in Thailand*. Bangkok: Bua Luang Books.
- _____. 1997. "Thai Research on Male Homosexuality and Transgendersim: The Cultural Limits of Foucauldian Analysis", *Journal of the History of Sexuality* 8(1): 52-85.
- Jackson, Peter A. and Cook, Narida M. (eds.). 1999. *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Jackson, Peter A. (ed.). 2011. *Queer Bangkok: 21st Century Markets, Media, and Rights*. Hong Kong: University of Hong Kong Press.
- Loos, Tamara. 2006. *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*. London: Cornell University Press.
- Scalena, Adam Nicholas. 2009. *State Masculinities in Siam, 1910-1925*. Master Degree Thesis, The Faculty of Graduate Studies, The University of British Columbia, Vancouver.

- Sedgwick, E. K. 1990. *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Seidman, Steven. 1993. "Identity and Politics in a Postmodern Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes", in Michael Warner (ed.), *Fear of the Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* pp. 105-142. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sinnott, Megan. 2008. "The Romance of the Queer: the Sexual and Gender Norms of Tom and Dee in Thailand", in Fran Martin and Others (eds.), *Asiapacific Queer: Rethinking Genders and Sexualities* pp. 131-148. Chicago: University of Illinois Press.
- . 2011. "The Language of Right, Deviance, and Pleasure", in Peter A. Jackson (ed.), *Queer Bangkok: 21st Century Markets, Media, and Rights* pp. 205-224. Hong Kong, University of Hong Kong Press.
- Turner, William B. 2000. *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Warner, Michael (ed.). 1993. *Fear of the Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weeks, Jeffrey. 2003. "Necessary Fictions: Sexual Identities and the Politics of Diversity", in Jeffrey Weeks, Janet Holland, and Matthew Waites (eds.), *Sexualities and Society* pp. 122-131. Cambridge: Polity Press.