
Note de recherche

Phu-ying-kham-phet vs. kathoey : l'évolution du (trans)genre et l'émergence de l'identité de *transfemale* en Thaïlande contemporaine

Cheera Thongkrajai *Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative*

Résumé : Apparue en 2010, la catégorie de *phu-ying-kham-phet*, traduite de l'anglais *transfemale*, a non seulement bouleversé la catégorie transgenre indigène *kathoey*, mais aussi provoqué une polémique à travers la presse, les médias et également au sein de la communauté transgenre thaïlandaise. Cet article a pour but d'examiner ces différents discours et positions antagonistes à partir des données recueillies *via* internet et des émissions télévisées, afin de comprendre la notion de sexe/genre thaïlandaise et de montrer les enjeux politiques, sociaux et identitaires au sein de la communauté transgenre thaïlandaise contemporaine.

Mots-clés : *Phu-ying-kham-phet*, *kathoey*, *sao-praphet-song*, femme de second type, Thai *transfemale*, Thai *queer*

Abstract: In 2010, Thai people discovered the term *phu-ying-kham-phet*, translated from *transfemale* or *transsexual female* in English, on a TV show. This has generated public debates and controversies in the social media and within Thai lesbian, gay, bisexual and transgender (LGBT) communities. This article, based on facts and data from the internet, social media, TV shows, discusses the emergence of the *phu-ying-kham-phet* category and different positions of LGBT agencies. The article tries to understand the conception of *phet* (sex/gender), and to show distinction and diversity of transgender identities, social and political positions and stakes in the (trans)gender evolution in contemporary Thailand.

Keywords: *Phu-ying-kham-phet*, *kathoey*, *sao-praphet-song*, second type of woman, Thai *transfemale*, Thai *queer*

La Thaïlande est reconnue dans le monde entier non seulement pour ses plages magnifiques, son peuple souriant, son tourisme sexuel florissant, mais aussi pour la présence visible des personnes transgenres hommes-vers-femmes (*male-to-female* ou MTF) ou les *kathoey* (กะเทย). Selon Winter (2002), il est probable que la Thaïlande ait plus de personnes transgenres MTF que les autres pays, au moins en comparant avec les pays occidentaux. En effet, les *kathoey*s existaient probablement depuis longtemps dans la société thaïlandaise traditionnelle. Le récit du Code des trois sceaux, le système juridique traditionnel¹, mentionne la présence des *kathoey*s. Il les décrit comme des mineurs privés de certains droits, comme le droit de témoignage (Totman 2003; Chonwilai 2004). Selon l'interprétation bouddhiste, les *kathoey*s sont des personnes qui avaient commis des péchés sexuels, comme l'adultère ou le viol, dans leur vie antérieure. Être né *kathoey*, avoir l'esprit de femme enfermé dans un corps d'homme, est une punition karmique que ces personnes doivent subir dans leur vie actuelle (Jackson 1997a). Au XIX^e siècle, au royaume de Lanna, dans le nord de la Thaïlande, plusieurs voyageurs occidentaux ont noté la présence des *phu-mias* (des hommes qui s'habillaient et qui vivaient en tant que femmes) dans leurs récits de voyage (Totman 2003). Contrairement au nord, dans le royaume de Siam, au centre du pays, aucun récit similaire n'a été découvert. Il est possible qu'à cause de la similarité du style vestimentaire entre les hommes et les femmes siamoises de l'époque, les voyageurs occidentaux n'aient pas pu observer la distinction de genre et remarquer la présence des *kathoey*s (Jackson 2003). Faute d'autres documents et de traces historiques, on ne peut connaître avec précision l'origine et la définition exacte de *kathoey* dans le passé. Plusieurs hypothèses ont été proposées par des chercheurs. Par exemple, Totman (2003) suggère que les *kathoey*s d'autrefois auraient pu tenir des rôles féminins dans les troupes de théâtre traditionnel populaire, *lakhon nok*, composées uniquement d'hommes. Jackson

propose une hypothèse selon laquelle les *kathoeyes*, dans la société pré-moderne, seraient les partenaires sexuelles alternatives de jeunes hommes ayant des rapports sexuels hors mariage. Dans la société traditionnelle où la sexualité précoce avant le mariage entre un homme et une femme est un tabou, il est plus favorable que les garçons visitent les *kathoeyes*, plutôt que d'avoir des relations sexuelles avec les jeunes filles (Jackson 1997b). En l'absence de la notion d'homosexualité, la catégorie *kathoey* était la seule catégorie non normative reconnue socialement dans la société thaïlandaise traditionnelle. Elle a traversé les siècles et demeure d'usage courant aujourd'hui.

Avec l'arrivée de la modernisation du pays, la catégorie *kathoey* s'est modifiée et prend le sens de *sao-praphet-song* (femme de second type). Ce n'est qu'à partir des années 1970 que *kathoey* désigne principalement les personnes transgenres ou transsexuelles MTF. Ceci s'est produit en même temps que l'apparition de la catégorie homosexuelle masculine gay et de la catégorie homosexuelle transgenre FTM (*female-to-male*) *tom*, qui vient du mot *tomboy* en anglais, et simultanément au développement de l'opération de changement de sexe (Jackson 1997a; Jackson 2000b). Grâce à ce dernier, les *kathoeyes* transforment leur apparence physique en prenant des traitements hormonaux et en s'offrant des opérations chirurgicales pour se féminiser. On dit souvent, en Thaïlande, que les *kathoeyes* sont plus belles que les *phu-yings* (les femmes biologiques). Le sens du mot *kathoey* (qui s'est féminisé) semble être aussi la conséquence de la féminisation physique rendue possible grâce aux technologies de la médecine moderne. *Kathoey*, maintenant, ne signifie pas tout à fait la même chose qu'auparavant, dans la société traditionnelle. Malgré cela, celles qui sont opérées ne peuvent pas changer leur état civil, faute de loi. Elles sont toujours considérées et reconnues comme citoyen de sexe masculin. La discordance entre le genre et le statut juridique est à l'origine de problèmes d'inégalité et de discrimination auxquels les *kathoeyes* doivent faire face. Plusieurs organismes activistes transgenres se battent pour cette cause et pour le droit et la reconnaissance légale des minorités sexuelles depuis une trentaine d'années (Sinnott 2011).

L'apparition médiatique de la catégorie *phu-ying-kham-phet*

Contrairement à la communauté homosexuelle, la communauté transgenre MTF thaïlandaise n'avait jamais emprunté de termes occidentaux, tels que transsexuel ou *tranny*, pour se désigner. Elle se contentait des termes indigènes *kathoey* et *sao-praphet-song* jusqu'à récemment. Le terme *kathoey* semblait résister, au moins en

partie, au phénomène du *global queering* (Altman 1997) ou à la dissémination transnationale des modèles dominants d'identités et de cultures de la communauté lesbiennes, gays, bisexuels et transgenres (LGBT). Or, l'émergence d'une nouvelle identité de *phu-ying-kham-phet* témoigne du fait que la catégorie *kathoey* n'est pas complètement à l'abri des influences extérieures. En février 2010, dans une émission intitulée *Woody talks*² sur la chaîne 9, les Thaïlandais découvrent pour la première fois le terme *phu-ying-kham-phet*³ (ผู้หญิงข้ามเพศ). Cette expression traduit de l'anglais les termes *transsexual female* ou *transfemale* et est utilisée par Nok Yollada⁴, une ancienne Miss Alcazar (le concours de beauté transgenre) et la fondatrice de l'Association des *transfemales* de Thaïlande. Dans cette émission, trois autres personnes sont invitées à partager leurs points de vue autour de la question « *Phu-ying-kham-phet* : une nouvelle "espèce" de femme ? ». La première invitée, Mum Laconik⁵, est une chanteuse transgenre non opérée très célèbre qui se définit comme *kathoey*. La deuxième, Jim Sara⁶, est une ancienne vedette MTF post-opérée, qui a émigré en Nouvelle-Zélande où elle a pu obtenir le changement de son état civil en se mariant et en devenant une citoyenne néozélandaise. Le dernier invité est un médecin biologiste gay, Moh Pat⁷, le seul représentant du domaine médical.

Durant l'émission, la discussion commence avec Nok Yollada qui explique qu'elle est une *phu-ying-kham-phet*. Pour elle, les *phu-ying-kham-phets* sont comme des autres *phu-yings*, c'est-à-dire des femmes, mais elles sont nées dans un corps d'homme, ayant les organes génitaux masculins en discordance avec leur identité de genre féminin. Selon elle, ceci est une maladie qui requiert un traitement et des thérapies pour soigner et corriger ce corps malade. De la sorte, pour les *phu-ying-kham-phets*, l'opération de changement de sexe est nécessaire, même indispensable, pour mettre fin à la maladie et pour que les patientes soient enfin en paix avec elles-mêmes. Nok Yollada s'est référée à la Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems) de l'Organisation mondiale de la santé. Elle renvoie à la catégorie F64 « Troubles de la personnalité et du comportement chez l'adulte » où le transsexualisme est un trouble de l'identité de genre défini comme « le malaise et le sentiment d'inadéquation pouvant être ressentis par une personne vis-à-vis du genre qui lui est attribué d'après son sexe » (Organisation mondiale de la santé n.d., ma traduction). Le site de son association (www.tf101.com) décrit le trouble de l'identité de genre comme une anomalie identitaire propre aux personnes

transgenres, parmi lesquelles on peut distinguer deux groupes différents : le transsexualisme concerne ceux ou celles qui ont besoin de changer de sexe et le transvestisme désigne ceux ou celles qui ont seulement besoin de se travestir ou de vivre dans le genre opposé à celui de leur sexe d'origine. Les besoins des deux groupes sont bien différents. En effet, selon ce propos et celui tenu pendant l'émission, Nok Yollada fait la distinction entre les *phu-ying-kham-phets* – qui se définissent comme femmes et qui ont envie d'être femmes complètement –, et les *kathoeyes* ou les *sao-praphet-songs* qui se définissent comme tels et ne vont pas forcément faire la transition jusqu'au bout. Pour Nok Yollada, les deux catégories ne sont pas les mêmes. Alors, chacune a besoin de traitements médicaux, juridiques et sociaux différents.

Cette distinction entre les *phu-ying-kham-phets* et les *kathoeyes* est au centre de la critique de Mum Laconik. Celle-ci, s'identifiant comme *kathoey*, reproche à Nok Yollada, qui s'autoproclame femme, d'ignorer la catégorie *kathoey* ou celles qui se définissent comme *kathoey*. Mum dit : « Quel est votre objectif ? Vous vous êtes dit que vous êtes tellement belle que vous ne méritiez pas d'être traitée comme un monsieur. C'est ça... quelle est la place des *kathoeyes* ? ». Son propos relève la distinction entre les *phu-ying-kham-phets* et les *kathoeyes* tout en lui donnant un autre sens. Les *phu-ying-kham-phets* se veulent plus belles et plus conformes à la norme féminine que les *kathoeyes*, censées être moins belles et plus extravagantes. Pour Mum Laconik, les personnes transgenres ou transsexuelles MTF ne devraient pas être considérées comme des femmes, car, à la naissance, elles avaient un corps d'homme. Elle dit : « Pourquoi avez-vous utilisé le mot *phu-ying* ! Comment osez-vous employer le mot *phu-ying* et dire que vous êtes une femme, alors que vous n'avez pas de règles comme les *phu-yings*, que vous ne pouvez pas avoir d'enfants ? ». Selon Mum Laconik, le sexe masculin à la naissance, constituant la différence qui distingue les *kathoeyes* des femmes biologiques, est une vérité inévitable et irréversible que les transgenres ou transsexuelles doivent assumer.

Le point de vue de Mum Laconik rejoint celui de Jim Sara. Celle-ci se définit comme une *sao-praphet-song* : elle était un garçon à la naissance et elle a choisi de devenir une femme à l'âge adulte grâce à l'opération de réassignation de sexe. Pour Jim Sara, ce parcours transgenre n'est pas une maladie ni un problème psychologique. Elle se distingue des *phu-ying-kham-phets* ; en fait elle aurait préféré le terme *phu-chai-kham-phet*, c'est-à-dire un homme qui transgresse la frontière de genre et qui devient une femme. Pour elle, une trans-

genre MTF n'est pas une *phu-ying* complète car elle n'a pas un corps de femme, étant dépourvue des organes reproductifs féminins. Malgré l'opération, les transgenres MTF ont toujours un corps d'homme avec les chromosomes XY. Jim Sara est d'accord avec Nok Yollada sur la nécessité d'un projet de loi autorisant le changement d'état civil pouvant faciliter la vie des personnes post-opérées. Néanmoins, selon elle, le changement d'état civil en Thaïlande apporterait peu, car les femmes transgenres et transsexuelles seraient toujours questionnées par la société et porteraient toujours une étiquette de « femme de second type ». Pour elle, cette distinction est due au fait qu'elles ne peuvent pas avoir d'enfants comme une femme, faute d'organes reproductifs féminins. Son argumentation converge avec celle de Mum Laconik. Toutes deux donnent une importance au biologique et à la capacité d'engendrement comme fondement de la catégorie *phu-ying*. Le sexe à la naissance est une vérité indiscutable qui distingue les *kathoeyes* ou les transgenres MTF des femmes biologiques.

Moh-Pat, le dernier invité, essaye de réconcilier les parties opposées. Il explique que selon le point de vue biologique de la médecine moderne, le sexe peut être vérifié par les gènes. On est homme lorsque l'on est XY et on est femme lorsque l'on est XX. Mais dans la pratique sociale, le transgenre ou la transsexualité existe. Certains pays autorisent le changement de sexe et aussi le changement d'état civil. Ceci dépend du contexte social et des lois de chaque pays. Dans le propos de Moh Pat, le sexe biologique prime et son discours n'a pu que conforter les positions de Mum Laconik et de Jim Sara. Au cours de l'émission, le débat prend une autre tournure et des divergences se font entendre entre, d'un côté, les trois invités et, de l'autre, Nok Yollada, de plus en plus mise à l'écart. Les trois invités ne sont pas d'accord avec son autoproclamation d'être une *phu-ying*. Ils soulignent l'importance du sexe biologique et des organes reproductifs qui sont la base véritable des *phu-yings*. Pour eux, l'usage du mot *phu-ying* est réservé uniquement aux femmes biologiques. À la fin de l'émission, Nok Yollada conclut le débat en pleurant : « Finalement, nous nous disputons à cause du mot, l'usage du mot ». Ses arguments fondés sur le modèle de la transsexualité occidentale ne résistent pas à la force de la catégorie indigène, malgré ses exemples issus des pays développés considérés comme plus avancés que la Thaïlande.

En effet, le mot *phu-ying-kham-phet*, contenant le mot *phu-ying* (la femme) pose problème. Les désaccords, qui finissent par une « querelle entre *kathoeyes* en direct » (extrait d'un commentaire sur le blogue

<http://bbznet.pukpik.com>), montrent la divergence à l'intérieur même de la communauté transgenre thaïlandaise. La catégorie *phu-ying-kham-phet* semble être impensable et inconcevable pour beaucoup de Thaïlandais, non seulement pour certaines personnes transgenres elles-mêmes, mais aussi pour le public en général. Le débat dans l'émission a déclenché toute une gamme de réactions publiques dans la presse, les forums, les blogues et les sites internet. La plupart désapprouvent le terme *phu-ying-kham-phet* et la position de Nok Yollada. Par exemple :

Même si tu as obtenu le changement d'état civil, madame ou mademoiselle, tu ne peux pas changer les organes génitaux féminins à l'intérieur du corps, c'est-à-dire les ovaires, l'utérus. Et même si la technologie médicale avance et si un jour on peut faire les transplantations de tous ces organes, il y a encore une chose, ce sont les chromosomes... Qu'est-ce que tu veux ? Obtenir le titre « Madame » ? « Mademoiselle » ? Mais même si tu as changé d'état civil, les gens te considèrent toujours comme une femme transsexuelle (une femme artificielle). [Blogue <http://touch.exteen.com/blog/a-grob/read/4185869268>, consulté en janvier 2013]

Ces réactions négatives nous interpellent et nous amènent à nous interroger : pourquoi une telle réaction ? Pourquoi le terme de *phu-ying-kham-phet* est-il inconcevable et incompréhensible aux yeux des Thaïlandais ? Pourquoi en Thaïlande, connue comme le *gay paradise*, grâce à sa tolérance envers les personnes LGBT (Jackson 1999), y a-t-il un tel rejet envers cette nouvelle catégorie ? Ces questions nous invitent à réexaminer la notion locale de *phet* (sexe/genre) et la construction des catégories identitaires indigènes. Pour nous, l'apparition de la nouvelle catégorie *phu-ying-kham-phet* illustre le processus de *global queering* qui se propage également en Asie. Or, ce phénomène ne devrait pas être compris comme un processus d'homogénéisation et de convergence des identités LGBT vers les modèles occidentaux, mais plutôt comme un processus d'hybridation et de différenciation dans lequel le dynamisme culturel local est également le moteur (Jackson 2009).

Notre but ici est aussi de saisir cette tension entre les courants globaux et les mouvements locaux à travers des débats médiatiques et populaires sur l'apparition de la catégorie de *phu-ying-kham-phet*. Nous essayons de décrypter les réactions du public et celles des associations activistes LGBT thaïlandaises pour mettre en lumière les différents discours et les positions antagonistes, et ce, afin de montrer le clivage et les enjeux politiques, sociaux et identitaires au sein de la commu-

nauté transgenre thaïlandaise contemporaine. Pour cela, nous avons recueilli des données principalement *via* internet et la presse quotidienne. Les données se composent d'émissions télévisées thaïlandaises traitant le sujet du *phu-ying-kham-phet* en 2010 et 2011, d'informations dans les journaux concernant la polémique, d'articles dans les sites spécialisés transgenres et les sites des associations transgenres et homosexuelles, et de commentaires et réactions du public dans les réseaux sociaux, les forums de discussion et les blogues après la diffusion des émissions. Nous avons traité les données en distinguant trois types de discours : un premier qui est favorable à l'identité de *phu-ying-kham-phet*, un second qui s'y oppose, et un troisième plus neutre, souvent trouvé dans les quotidiens qui visent uniquement à informer leur lectorat. À partir de ce classement, nous avons effectué une analyse de contenu en fonction du type de discours, du média utilisé et de la position sociale et politique des auteurs. Ensuite, nous avons confronté les différentes positions en reconstituant leur fondement et leur compréhension de la notion de *phet* afin de mieux cerner la construction sociale thaïlandaise des identités de sexe/genre.

***Phet*, la notion ambivalente du sexe et du genre thaïlandais**

Le mot sexe en thaïlandais se traduit par le mot *phet* (เพศ), mais la notion de *phet* ne renvoie pas uniquement au biologique. *Phet* peut être employé lorsque nous parlons du sexe biologique, du genre masculin, du genre féminin, et aussi lorsque nous parlons de la sexualité. Par exemple, *phet-phu* (mâle) et *phet-mia* (femelle) désignent le sexe génital, ils sont employés uniquement pour parler du sexe des animaux. *Phet-chai* et *phet-ying* ou *phu-chai* et *phu-ying*, termes utilisés pour les êtres humains, désignent à la fois le sexe biologique et le fait que l'on est un homme ou une femme. Quant à la sexualité, le mot *phet* est employé dans différents contextes, par exemple *kwamthongkarn-thang-phet* qui veut dire le désir ou le plaisir érotique, *rodniyom-thang-phet* qui désigne la préférence sexuelle, *rukruam-phet* qui signifie l'homosexualité (Jackson 1999). En effet, la conception de *phet* est complexe puisqu'elle articule et confond trois notions, soit le sexe biologique, le genre, et la sexualité. Le sens du mot *phet* est situationnel, il dépend des mots qui l'entourent et du contexte dont nous parlons. Si nous parlons du mot *phet* seul, *phet-chai* et *phet-ying*, ceci dénote le sexe biologique à la naissance et renvoie à l'état civil, l'identité sexuelle institutionnelle, reconnue par l'État. Pour plusieurs auteurs, le *phet* est une notion très riche et polysémique sur laquelle les discours indigènes du système

sexe/genre et les catégories identitaires se construisent (Jackson 1997b; Jackson 2000b; Morris 1994).

De nombreux travaux anthropologiques ont montré que les identités de *phet* thaïlandaises se constituent principalement dans le domaine du genre, c'est-à-dire le social (Jackson 1997b; Jackson 2000a; Storer 1999; Van Esterik 2000; Aeusruvongse 2002; Ramittanon 2002). Jackson note : « Within the *phet* gender hierarchy, it is more important to know how masculine or feminine one is than to know the type of sexed body » (Jackson 2000b:415). Autrement dit, dans la pensée de *phet* thaïlandaise, le fait biologique ne suffit pas à faire d'une personne un homme ou une femme. La socialisation du rôle de sexe et l'apprentissage du genre masculin ou féminin jouent un rôle primordial. Être *phu-ying*, être une femme, signifie se conformer à la norme sociale féminine et implique la reconnaissance sociale. Prenez l'exemple de la catégorie *tom* : celle-ci signifie à la fois une femme homosexuelle masculine et une fille qui adopte un genre masculin. En effet, une femme qui se comporte de manière masculine peut être désignée comme *tom* sans qu'elle soit homosexuelle. Cette désignation nous montre que la catégorie *tom* est définie non seulement par l'identité sexuelle, mais aussi par le genre ou le rôle social de l'individu. De même, un homme qui n'arrive pas à s'engager dans les activités socialement masculines ou à se comporter de manière appropriée à son genre, se ferait reprocher d'être *ai-na-tua-mia* (littéralement, celui qui a la face d'une femelle), et traité par les autres comme une femelle (*tua-mia*), voire une *kathoey* (Jackson 1997a). Ces exemples illustrent l'importance du genre et de la reconnaissance sociale dans la distinction et la catégorisation de *phet*.

Or, nous avons vu que les discours des invitées dans l'émission *Woody talks* et les discours du public tendent à montrer le contraire, accentuant l'importance du corps, des organes sexuels et leurs fonctions biologiques (la procréation, les chromosomes) – comme si le corps sexué et les organes sexuels féminins étaient les propriétés essentielles d'être *phu-ying*. Et celles qui ne les ont pas, même si elles intègrent toutes les normes et les rôles sociaux féminins, ne seraient pas des *phu-yings*. Certaines critiques vont plus loin en accusant Nok Yollada d'être une menteuse, un escroc ou même une folle. Pour saisir cette incompréhension et ces critiques radicales, il est nécessaire de revenir à la notion de *phet* dans laquelle l'aspect biologique et corporel n'est évidemment pas négligeable.

Van Esterik a écrit sur l'importance du corps dans la construction identitaire thaïlandaise :

Thai gain access to their gender identities and their sexuality through their bodies. [...] [This] model of Thai gender identity is body based, starting from the notion of embodied self and rooted in material conditions and the physiological processes that marks bodies. [Van Esterik 2000:202–205]

Pour l'auteur, l'apprentissage du contrôle et du travail sur le corps fait partie de la socialisation et de l'intériorisation de la performativité de genre. À travers les actes, les gestes et le travail corporel appris, puis répétés et ritualisés, le corps est « genré » et, par conséquent, il donne une illusion et une perception d'un sujet « genré ». Ainsi, l'individu construit sa subjectivité et son identité dans la société (Butler 2005; Van Esterik 2000). Autrement dit, pour que l'on devienne un homme ou une femme, on doit apprendre à travailler notre corps et à jouer un rôle, à travers notre corps, convenablement et correctement, conformément aux normes masculines et féminines. Mais cela est-il suffisant ? Van Esterik ajoute : « Gender is best theorized as a context sensitive process, constructed through interactions with others. Gender surfaces are carefully as aesthetically presented in public to communicate how one expects to be treated » (Van Esterik 2000:203). Ce corps « genré », performatif et agissant est le moyen d'entrer en relation avec les autres. Il ne prend sens en tant que sujet qu'en interagissant avec les autres sujets. Cela revient à ce que nous avons mentionné précédemment, pour que l'on soit reconnu comme un homme ou une femme, il faut aussi la reconnaissance sociale de la part des autres individus dans la société. Cette conception de *phet*, plus complète, permet de prendre en compte le corps comme un moyen à travers lequel l'individu joue son rôle, son genre et établit sa place et son identité en relation avec les autres dans le monde social.

***Phu-ying-kham-phet*, une identité dans l'impasse ?**

Maintenant, revenons aux discours de Mum Laconik et de Jim Sara qui s'identifient comme *kathoey* ou *sao-praphet-song*. Leur identité est constituée à partir d'un parcours de *phet-chai* vers *phet-ying*. Elles disent qu'elles sont nées dans un corps de *phu-chai* ou *phet-chai*, et elles ont choisi de devenir *phu-ying* grâce aux rôles féminins qu'elles exercent et aux opérations chirurgicales effectuées pour féminiser leur apparence physique. Dans ce discours, leur féminité englobe le corps sexué (masculin), qui est retravaillé, « genré » et féminisé à travers les actes, les rôles féminins et les processus de féminisation physique et sociale. Une telle performance de genre incorporé (*embodied gender*) produit l'identité de *kathoey*

ou *sao-praphet-song*, comme une autre manière de vivre la féminité reconnue socialement. Être *kathoey* ou *sao-praphet-song* signifie, pour ces personnes, être féminine comme les *phu-yings* ; sans pour autant être *phu-ying*, n'ayant pas le même parcours de féminité et de féminisation. Pour les *kathoey*s ou les *sao-praphet-songs*, le travail corporel et les féminisations médicales, chirurgicales ou sociales permettent d'accéder à cette féminité particulière. Mais, en même temps, ils conditionnent et limitent l'accès à certains rôles et à certaines relations qui restent accessibles aux femmes.

Pour Jim Sara, sa féminité ou son genre féminin est différent de celui de la femme. Elle emploie l'expression *phu-ying-mai-somboorn* (ผู้หญิงไม่สมบูรณ์) – à savoir femmes incomplètes – pour souligner cette différence qui, pour elle, réside dans le rôle de la procréation. Elle explique : « On n'est pas des *phu-yings* car on ne peut pas procréer ». Certes, les personnes transgenres MTF opérées ne peuvent pas du tout procréer (si elles n'ont pas conservé de spermatozoïdes), car elles n'ont plus d'organes reproducteurs. Par contre, les transgenres non opérées peuvent toujours procréer ou exercer l'acte de procréation avec leur appareil génital masculin (si cela est toujours possible). Mais cet acte serait reconnu socialement comme un acte de procréation propre à l'homme ou à la manière masculine. En effet, ce que Jim Sara veut dire par « on ne peut pas procréer » signifie plutôt que les *kathoey*s ou les *sao-praphet-songs* (quel que soit leur état corporel, physique et physiologique, qu'elles soient opérées ou non) ne peuvent pas procréer à la manière des femmes. Elles ne peuvent pas exercer les actes de reproduction, reconnus essentiellement comme appartenant à la femme : être menstruée, tomber enceinte, porter et mettre au monde un enfant, allaiter un bébé. Ainsi, elles ne peuvent pas accéder à une féminité identique à celle de *phu-ying*. Ce corps « genré » (ou ce genre incorporé) de *kathoey*, aussi féminin qu'il soit, ne permet pas aux *kathoey*s de jouer tous les rôles et d'incarner tous les actes socialement reconnus comme féminins. Jim Sara précise : « On peut donner le plaisir sexuel, mais on ne peut pas procréer ». Les *kathoey*s peuvent endosser le rôle sexuel féminin comme les femmes, mais ne peuvent pas avoir/tenir le rôle procréatif féminin.

Selon Jackson (1997a), les *kathoey*s jouent un rôle d'initiation sexuelle en tant que partenaires alternatives pour de jeunes hommes célibataires. Mais ceux-ci abandonnent ces relations avec les *kathoey*s lorsqu'ils se marient avec une fille. L'expression « femme de second type » semble refléter cette idée d'alternative. En effet, les *kathoey*s peuvent être une partenaire sexuelle pour les hommes, mais elles ne sont pas censées être leur épouse. De même, les *kathoey*s peuvent jouer un rôle

maternel avec les enfants de leur sœur (ce qui s'avère souvent le cas) ou ses enfants adoptifs, mais elles ne peuvent avoir le rôle de géniteur vis-à-vis de ceux-ci. C'est cela qui marque la différence entre elles et les *phu-yings*, les femmes biologiques. L'expression « femme incomplète » de Jim Sara doit être comprise dans ce sens-là, en référence non pas au seul manque d'un ou des organes génitaux reproductifs, mais plutôt par l'impossibilité d'accéder ou d'accomplir certains actes et rôles féminins dans des relations sociales incluant ceux de la procréation. Dans la représentation sociale, *kathoey* est une autre sorte de féminité, non équivalente à la femme, et ne pouvant s'y substituer.

Le discours de « la femme incomplète » reflète aussi l'idée de l'inauthenticité des *kathoey*s dans la conception hiérarchisée de *phet*, qui s'appuie sur le manque d'organes physiques et de fonctions biologiques comme critères obligatoires. Mais, est-ce que ces désignations de *phu-ying-mai-thae* ou de *phu-ying-mai-somboorn* (femme inauthentique ou femme incomplète) renvoient vraiment à la différence biologique entre les femmes de second type et les femmes biologiques ? En fait, si nous l'examinons de plus près, cette désignation n'est pas fondée sur les faits biologiques mais plutôt sur le caractère non normatif et déviant de la catégorie transgenre. En effet, dans la pensée triadique de *phet*, ce sont non seulement les personnes transgenres MTF qui sont désignées comme catégorie inauthentique, mais aussi les gays et les lesbiennes (*tom* et *dee*) thaïlandaises.

La pensée de *phet* thaïlandaise est un système asymétrique qui distingue des catégories authentiques et non authentiques. Les authentiques sont des *phu-chai-theas*, de vrais hommes, et des *phu-ying-theas*, de vraies femmes. Ce sont ceux et celles qui sont conformes à la norme de genre (*straight*) et à l'hétéro-normativité. Les inauthentiques sont tous ceux ou celles qui dévient de cette norme, les gays, *toms*, *dees*, *kathoey*s, *sao-praphet-songs*, à cause de leur homosexualité ou de leur transgenre. Par exemple, les gays, considérés comme ayant un psychisme féminin, sont aussi appelés *phu-chai-mai-thae*, les hommes inauthentiques (Jackson 1997a). Fondé sur la différence biologique, le discours de l'inauthenticité souligne le caractère non normatif des *kathoey*s et les place dans la catégorie *phet-thee-sam* ou « troisième *phet* » comme les gays, les *toms* et les *dees*. La catégorie *kathoey* est considérée comme non équivalente aux hommes et femmes authentiques, au même titre que les homosexuels. Ainsi, le discours de Jim Sara semble justifié et vraisemblable aux yeux du public, plus que le discours de Nok Yollada. Car il correspond à la représentation sociale de la catégorie *kathoey*, comme la femme inauthentique. Son discours tient compte du corps sexué à la naissance qui renvoie à la notion de *phet* et à

la catégorie *kathoey* telle que socialement reconnue et partagée par la majorité.

Quant à la catégorie *phu-ying-kham-phet*, Nok Yollada se dit être *phu-ying* à la naissance. Elle réclame être *phu-ying* comme les *phu-ying-thaes*, les femmes authentiques. Elle emploie le mot *phu-ying* pour justifier sa féminité identique et équivalente à celle de la femme biologique. Son usage du mot *phu-ying* heurte les interlocuteurs et l'opinion publique, parce que le mot *phu-ying* évoque l'aspect de *phet* biologique (le sexe) de la femme que Nok Yollada n'a pas. Il s'agit d'une auto-proclamation *phu-ying*, en dépit de la reconnaissance sociale. Son identité *phu-ying* est fondée sur ses ressentis, ses expériences personnelles et l'opération de changement de sexe qui l'a rendue femme. Son argument de *phu-ying-kham-phet* s'appuie sur des sources étrangères (la médecine occidentale, l'Organisation mondiale de la santé). Une telle définition de *phu-ying* n'est pas partagée par les interlocuteurs, ni reconnue socialement dans la pensée de sexe/genre indigène. Nok Yollada est née de sexe masculin et devenue femme grâce à une opération de changement de sexe. Sa féminité et son parcours transsexuel sont toujours vus comme étant construits de la même manière que les *kathoey*s ou les *sao-praphet-songs*. Malgré ce corps travaillé, « genré » et sa beauté féminine irréprochable, Nok Yollada demeure une *kathoey* aux yeux des Thaïlandais. En 2007, Nok Yollada avait publié son autobiographie intitulée « *Kathoey, kathoey* » (Khomklong 2007). En effet, elle s'identifiait comme *kathoey* auparavant. Ce changement soudain d'autodéfinition s'avéra le point faible qui fit perdre sa légitimité auprès du public. Dans la conception de *phet*, ainsi que dans l'opinion publique, la catégorie de *phu-ying-kham-phet* reste attachée à celle de *kathoey* ou de *sao-praphet-song*. Elle n'arrive pas (encore) à se séparer de celles-ci pour se distinguer en tant que catégorie identitaire indépendante (comme *gay*, *tom* et *dee*). Ses arguments basés sur les emprunts aux courants hégémoniques occidentaux ne suffisent pas à faire basculer la catégorie indigène. Moh Pat conclut ainsi à la fin de l'émission :

L'acceptation ou l'autorisation de changement de l'état civil dépend du pays, dépend des règlements de chaque pays, et dépend aussi du contexte social et culturel... En Thaïlande, il y a un certain niveau d'acceptation, mais le fait d'accepter les *phu-ying-kham-phets* comme de vraies femmes, cela n'est peut être pas possible. Les vraies femmes elles-mêmes ne vont peut-être pas accepter. Je pense qu'accepter les *phu-ying-kham-phets* comme de vraies femmes, cela va prendre beaucoup de temps, très longtemps. Je ne veux pas dire que c'est impossible, ce serait trop injuste.

Le propos de Moh Pat suggère que la catégorie de *phu-ying-kham-phet* et la reconnaissance sociale en tant que femme ne seraient pas compatibles avec la société thaïlandaise, actuellement à tout le moins. Dans la pensée de sexe/genre thaïlandais, le dynamisme et la pluralité associés aux conceptions de *phet* et de *kathoey* sont si bien intégrés et imprégnés, qu'ils finissent par rattraper la catégorie de *phu-ying-kham-phet* et faire d'elle une sous-catégorie de la notion de *kathoey*. Les commentaires du public dans les forums et les blogs sur internet illustrent également ce point de vue :

Ça m'a pris du temps avant de lire l'info, en fait ça concerne les *kathoey* !... *Phu-ying-kham-phet*, pourquoi inventer ce mot ? C'est difficile à comprendre [ฐานตั้งนาน ปรากฏะเทยนี่เอง...หญิงข้ามเพศ ตั้งมาได้ไต่เต้าใจยาก]. *Phu-ying-kham-phet* ? *Kathoey* est toujours *kathoey*. Ne te la joue pas, ne cherche pas un autre mot [หญิงข้ามเพศ? ะเทยก็คือกะเทย ไม่ต้องกระเดาะหาชื่ออื่นมาเรียก]. [Manager Online 2011]

Dans la hiérarchie de *phet*, les *phu-ying-kham-phets* sont perçues comme reflétant une forme de féminité inauthentique au même titre que les *kathoey*s. Elles sont les *phu-ying-mai-thaes*, différentes des vraies femmes, celles d'origine biologique. Jim Sara conclut : « En tout cas, il y aura toujours une distinction, on est une madame avec un point d'interrogation, une mademoiselle avec l'étiquette *praphet-song* (second type)... Il y aura toujours une différence dans la société, les gens le sauront toujours ».

Polémique du projet de « changement de sexe sur critères sociaux »

Au cours de l'année 2011, l'association de Nok Yollada a créé une nouvelle controverse à propos de la pathologisation du transgenre. En fait, ce discours a pris de l'ampleur dans le débat public en février 2011, lorsque l'association a commencé un nouveau projet, en coopération avec l'émission *Konkonkon* sur la chaîne 9, une émission de reportage documentaire⁸. Il s'agit du projet « *Sister's hand*. Changer de sexe gratuitement, la solidarité entre sœurs » (แปลงเพศฟรี พี่ชายอุ้ม). Ce projet a pour but de sélectionner cinq candidates *phu-ying-kham-phets* qui n'ont pas accès à l'opération de changement de sexe, faute de moyens financiers ou pour des raisons socio-culturelles comme la religion. Pour qu'elles puissent se faire opérer gratuitement et être prises en charge par un hôpital privé, ces candidates doivent accepter d'être suivies par la caméra et de présenter leur vie dans le contexte d'une émission de télé-réalité. Nok Yollada affirmait :

Le but, ce n'est pas de choisir celles qui sont plus pauvres ou plus misérables. Mais c'est de choisir celles qui ont un parcours intéressant, qui ont une motivation et sont prêtes à montrer leur vie de *phu-ying-kham-phet*. Elles doivent avoir une forte motivation pour devenir une femme complètement [...] celles qui ont vraiment un problème ou des problèmes. [Extrait de l'émission *Konkonkon*, 28 février 2011]

Après une sélection initiale, toutes les candidates ont suivi différentes étapes, incluant des rencontres auprès de médecins et de psychologues. Au final, le chirurgien a décidé qui d'entre elles allaient être opérées. L'émission *Konkonkon* est passée à la télévision fin février 2011. Elle a présenté le processus de sélection, montrant les candidates retenues dans leur vie quotidienne avec leur famille. Finalement, trois personnes ont été sélectionnées pour l'opération.

Après la diffusion de l'émission, les médias se sont intéressés à nouveau aux *phu-ying-kham-phet* et à ce projet. De manière plutôt moqueuse, ils l'ont nommé le projet de « changement de sexe sur critères sociaux » (แปลงเพศเอื้ออาทร) en le comparant avec le projet d'aide au logement « sur critères sociaux » du gouvernement. Le projet de Nok Yollada a engendré cette fois-ci des réactions protestataires de la part des associations LGBT. Au début du mois de mars 2011, Gay Natee ou Nathee Theerarodjanapong⁹, le président du groupe Gay Karn-muang (gay politique), accompagné du groupe Femmes ni authentiques, ni artificielles, son allié, a convoqué les médias pour critiquer le projet de Nok Yollada. Ses arguments s'articulent autour de trois points essentiels. Premièrement, il condamne les critères de sélection qui focalisent sur les gens pauvres n'ayant pas les moyens financiers pour se faire opérer : « Et après l'opération, il y a aussi d'autres charges, pour les hormones, d'autres problèmes de santé, donc d'autres dépenses. Et encore, 30–40 ans après, comment ces gens vont-ils vivre ? Comment vont-ils gérer leur santé ? Et qui va prendre [tout cela] en charge ? » (Manager Online 2011). Premièrement, Gay Nathee exprime son inquiétude en ce qui concerne le suivi médical, en particulier après l'opération de changement de sexe, car les personnes opérées requièrent des traitements hormonaux toute leur vie. Deuxièmement, il réprovoie le genre télé-réalité de l'émission qui ressemble à une publicité incitant les gens à se faire opérer, et ce, dans le but de promouvoir l'établissement qui offre les services médicaux :

C'est un projet qui incite les gens à s'y intéresser. C'est comme une publicité qui encourage les jeunes à se faire opérer. Alors cela peut causer des dégâts, une mauvaise compréhension, ils peuvent se tromper à cause de cette promotion attirante. Car, il y a des jeunes qui ne sont pas encore sûrs de leur identité. Mais quand ils voient cela, ils décident de se faire opérer, plus tard ils se rendent compte que ce n'est pas ce qu'ils veulent, comment faire ? C'est trop tard. [Manager Online 2011]

Et enfin, il est contre la pathologisation. Pour lui, le discours de *phu-ying-kham-phet* ne ferait que reproduire la stigmatisation des *kathoeyes* et des personnes transgenres.

En avril 2011, une conférence intitulée « *Kathoey* thai, qui dit que je suis malade ? » a été organisée. Elle rassemblait l'association homosexuelle Rainbow Sky de Thaïlande, l'Asia-Pacific Transgender Network, la Thai Transgender Alliance et le réseau Gay Kan-muang. Cette conférence avait pour but de contrebalancer le projet de Nok Yollada. Les membres y dénoncent le discours de pathologisation de l'Association de *transfemales* de Thaïlande, lequel aurait un impact aussi sur les *kathoeyes* et les *sao-praphet-songs*. En affirmant qu'elles sont des femmes avec un état d'anomalie ou de maladie, nécessitant des soins et une opération de changement de sexe pour guérir, le discours des *phu-ying-kham-phet*s laisse entendre que celles qui ne se soignent pas ou qui décident de ne pas se faire opérer seraient toujours malades ou anormales. Par conséquent, ce discours contribuerait à (re)coller l'étiquette « anormal » aux catégories *kathoey* et *sao-praphet-song*, et par extension, aux personnes transgenres en général. Selon ces activistes transgenres, la pathologisation aurait un effet marginalisant en ce qu'elle augmenterait la discrimination sociale et juridique, tout comme les risques au quotidien pour les personnes transgenres (Daily News 2011). Pour Kathawut Krangpipul ou Kate, une *kathoey* activiste et la représentante de la Thai Transgender Alliance, le discours de *phu-ying-kham-phet* ne s'appuie que partiellement sur le modèle occidental. Nok Yollada ignore qu'aujourd'hui de nombreux organismes transgenres internationaux luttent pour que l'identité transgenre et transsexuelle ne soit plus classée comme une maladie mentale ou un trouble de l'identité. La campagne internationale « Stop Trans Pathologization 2012 » – issue d'une collaboration internationale entre groupes activistes transgenres de tous les continents¹⁰ – a pour objectif de lutter pour le retrait du trouble de l'identité de genre

des classifications de l'American Psychiatric Association et de l'Organisation mondiale de la santé. Cette lutte a déjà porté ses fruits dans certains pays. En février 2010, le gouvernement français a retiré la transsexualité de la liste des troubles de la personnalité et des maladies mentales (Krangphibul 2011).

Non seulement les *kathoeyes* militantes dénoncent l'effet pervers de la pathologisation, plusieurs études sociologiques confirment qu'au lieu d'aider les personnes transgenres à se faire accepter, la pathologisation augmenterait la phobie envers les transgenres dans la société. Dans une enquête par questionnaire, menée dans sept pays (Winter et al. 2009) – soit les États-Unis, l'Angleterre, la Chine, les Philippines, la Malaisie, Singapour, la Thaïlande –, Winter et ses collaborateurs démontrent les corrélations qui existent entre les perceptions vis-à-vis de l'identité des personnes transgenres et les attitudes envers elles. Les participants (non transgenres) à cette étude qui considèrent les personnes transgenres MTF comme des « malades mentaux » ont tendance à éviter tout contact avec elles, à les rejeter et nier leur statut et leurs droits en tant que femmes. En effet, ce refus résulte de leur perception ; ils voient les personnes transgenres MTF comme des hommes ayant un problème psychologique (« a disordered mind »). Winter conclut que cette perception de pathologisation pourrait encourager ou intensifier les préjugés, et ainsi renforcer les exclusions économiques et sociales en augmentant les discriminations envers les personnes transgenres (Winter et al. 2009). Selon une autre étude réalisée entre 2002 et 2003 auprès de populations jeunes, urbaines et instruites, 51% des jeunes Thaïlandais considèrent les *kathoeyes* comme des hommes ayant un problème psychologique (« who have something wrong with their mind ») ; 41% pensent qu'elles représentent un troisième sexe ; et seulement 12% sont d'avis qu'elles sont des femmes (Winter 2008). Cette étude montre que dans la société thaïlandaise, malgré sa tolérance apparente, il existe des tendances à pathologiser les *kathoeyes* et les personnes transgenres. Or, cette perception pourrait s'intensifier avec le discours sur les *phu-ying-kham-phets*. Il est possible, sur le long terme, que ce discours se révèle négatif pour l'ensemble des personnes transgenres en ce qu'il pourrait créer confusion au sein de la population et remettre en cause certains progrès juridiques et sociaux récemment obtenus – notamment le changement de catégorie de disqualification pour le service militaire.

En Thaïlande, les *kathoeyes* ayant le statut officiel de citoyen masculin doivent faire leur service militaire, mais elles sont souvent exemptées de cette obligation à cause de leur physique féminin et leur caractère transgenre. Jusqu'en 2010, les papiers militaires des *kathoeyes*

indiquaient qu'elles avaient été exemptées lors de l'examen médical en raison de leur « problème mental incurable ou permanent ». Ceci entraîne un effet discriminatoire lorsque les *kathoeyes* soumettent leur candidature à un éventuel employeur puisque les documents relatifs au service militaire sont requis pour tout postulant de sexe masculin. Les employeurs embauchent rarement un candidat qualifié de « malade mental » si bien que les *kathoeyes* se voient refuser des postes à cause de cette étiquette qui n'a été enlevée qu'en septembre 2011. L'armée a créé une nouvelle catégorie indiquant que « la personne a un genre qui ne correspond pas à son sexe de naissance » afin de dispenser les *kathoeyes* de service militaire. Ce changement, pour lequel les associations militantes LGBT se sont battues depuis une dizaine d'années, est vu tel un grand progrès de la part du gouvernement. De la sorte, le discours de pathologisation se présente comme un retour en arrière qui reproduit une image négative stigmatisant l'ensemble de la population transgenre.

Distinction au-delà du genre entre *kathoey* et *phu-ying-kham-phet*

Pour la Thai Transgender Alliance, l'identité de *phu-ying-kham-phet* pose un autre problème. En effet, le discours identitaire de *phu-ying-kham-phet* excluait les *kathoeyes* et les *sao-praphet-songs* pour qui l'identité de genre est choisie. Certaines *kathoeyes* revendiquent leur identité de *kathoey*. Elles se distinguent des femmes, malgré leur féminité et leur capacité à passer pour une femme. Certaines se contentent de leur genre féminin sans avoir recours à l'opération de changement de sexe. Leur identité ne constitue pas une maladie, mais résulte du processus de socialisation et d'une revendication personnelle. Or, le discours et la définition de *phu-ying-kham-phet* semblent exclure cette diversité de sexes et de genres et donc, en fin de compte, reproduire l'opposition de genre : soit on est femme, soit on est homme, mais jamais entre les deux (Association Mplus Thailand 2011; Nattawat_86 2011).

Cette distinction identitaire entre les *phu-ying-kham-phets* et les *kathoeyes* s'articule aussi en termes de normes de beauté. Les *phu-ying-kham-phets*, incarnées par l'image de Nok Yollada, une ancienne Miss et la fondatrice de l'Association des *transfemales* de Thaïlande, reflètent une image de celles qui sont belles, féminines, compétentes et qui réussissent à passer pour des femmes. Loin des clichés des *kathoeyes* « grandes-gueules », extravagantes, ridiculisées, cette image de la *kathoey* « hi class » ou « hi-so »¹¹ (Jackson 1999) est mise en avant et médiatisée par le projet de l'association. On y montre que les *phu-ying-kham-phets* ressemblant aux femmes

sont aussi « femmes » que les femmes biologiques. Les *kathoeyes* activistes critiquent cette approche qui focalise sur les traits de la féminité apparente et reprochent aux *phu-ying-kham-phets* de se valoriser au détriment des *kathoeyes* qui ne sont pas si belles ou qui n'ont pas le physique féminin – ni les moyens de se féminiser (Nattawat 86 2011). Ce point de vue rejoint la remarque de Mum Laconik lors de l'émission *Woody talks*. Son propos évoquait justement la distinction entre les *phu-ying-kham-phets* et les *kathoeyes* sur la base de critères de beauté. Les premières se veulent plus belles et plus féminines que les secondes. Mum Laconik se moque d'elle-même en disant qu'elle ne peut pas être *phu-ying-kham-phet* car elle n'est pas assez jolie, elle n'a pas la chance d'avoir un physique s'apparentant à celui des femmes. Cette distinction, basée sur la beauté, engendre une sorte de hiérarchie au sein même de la communauté transgenre dans laquelle les *phu-ying-kham-phets* seraient en haut et les autres – moins féminines, moins belles ou pas belles du tout –, en bas. En effet, les *kathoeyes* qui n'arrivent pas à atteindre la norme féminine dominante resteraient *kathoeyes*, écartées et exclues de la catégorie *phu-ying-kham-phet* (Association Mplus Thailand 2011). La distinction entre les *phu-ying-kham-phets* et les *kathoeyes*, soit les femmes de second type, est complexe et dépasse les seules herméneutiques identitaires. Elle résulte aussi de la hiérarchie sociale basée sur le corps et l'accès à la féminisation du corps. Il faut donc reconnaître que celles qui suivent des traitements et qui se font faire des opérations de féminisation sont plus souvent celles qui en détiennent les moyens financiers et qui appartiennent aux classes urbaines et favorisées. Cette différenciation basée sur la beauté extérieure recèle une autre forme de distinction, à savoir une distinction de classe au sein même de la communauté transgenre.

Global vs. local ou l'hybridation identitaire

L'apparition de la catégorie de *phu-ying-kham-phet* témoigne d'un processus complexe de mondialisation des identités, des pratiques et des cultures homosexuelles et transgenres ; elle illustre combien la diffusion des idées militantes anti hétéro-normatives et des principes des droits de l'Homme prennent de l'ampleur dans les pays émergents non occidentaux. Il ne s'agit pas d'une imitation des modèles identitaires occidentaux, mais plutôt d'un processus de transformation, de différenciation et de négociation des identités, des genres et des sexualités culturellement localisés. Le cas de l'émergence de *phu-ying-kham-phet* est un très bon exemple car il démontre la pluralité des positions, à savoir comment certaines

voix défendent et endossent cette nouvelle catégorie et d'autres y résistent et s'y opposent.

Nok Yollada emprunte la catégorie transsexuelle médicale occidentale et la traduit en *phu-ying-kham-phet* pour créer une nouvelle identité et ainsi ouvrir un espace de revendication. Son choix pour le terme de *phu-ying-kham-phet* est politique, réclamant un droit et un statut égal aux femmes biologiques. Nok Yollada se réfère exclusivement au discours médical d'organismes mondialement reconnus et aux modèles médicaux des pays développés, supposés être plus avancés, pour augmenter sa crédibilité. Mais elle laisse de côté un autre contre-courant international, celui de la campagne internationale de dépathologisation. Son action, délibérée ou pas, constitue une sélection et une négociation politique qui vise à justifier et légitimer cette nouvelle catégorie. Toutefois, cet emprunt aux modèles occidentaux n'a pas réussi à faire émerger l'identité de *phu-ying-kham-phet*. Cette dernière n'arrive pas (encore) à s'imposer en tant qu'identité indépendante. Elle est absorbée par le dynamisme de la catégorie de *kathoey* et par la conception locale de sexe /genre. Le système asymétrique de *phet* résiste à l'influence de ce modèle occidental de transsexualité. Sa construction en catégories authentiques et non authentiques permet de concevoir une multitude de catégories non normatives tout en conservant l'hégémonie (l'authenticité) de la norme binaire de *phet* et de l'hétéro-normativité. La *phu-ying-kham-phet* est toujours perçue comme une « sorte » de *kathoey*, faisant partie de la catégorie transgenre locale, non équivalente à la femme biologique authentique.

Cela dit, la catégorie de *kathoey* est aussi utilisée à des fins politiques. Plusieurs groupes activistes transgenres, tel que la Thai Transgender Alliance, inspirés des courants *queers* activistes et intellectuels internationaux et des droits de l'Homme, revendiquent l'identité *kathoey*. Celle-ci est intégrée dans le discours de revendication et de résistance contre la catégorie de *phu-ying-kham-phet*, comme étant véritablement l'identité transgenre anti hétéro-normative. La catégorie *kathoey*, laquelle englobe toute une diversité de genres et d'identités, est réinterprétée comme une identité *queer* à la thaïlandaise, ni homme ni femme, mais allant au-delà de la dyade de genre. À la fois influencée par les courants *queers* activistes globaux et la catégorie transgenre locale, l'identité *kathoey* militante résulte d'une réadaptation et d'une politisation de la catégorie traditionnelle indigène. Sur le site officiel de la Thai Transgender Alliance, il est précisé que le groupe travaille pour ceux et celles qui s'identifient comme *kathoeyes*, « qui sont nés et identifiés comme hommes, selon les organes sexuels,

mais qui s'identifient à l'autre genre » [who were born and were identified as male due to their sexual organ, but perceived themselves as other gender] (Thai Transgender Alliance n.d., ma traduction). Sa définition et sa vocation sont à l'opposé de la *phu-ying-kham-phet* telle que caractérisée par l'Association de *transfemales* de Thaïlande de Nok Yollada. L'une s'identifie comme transgenre/*kathoey* et l'autre comme femme/femme transsexuelle. Cette opposition reproduit la distinction entre transgenre et transsexuel qui existe aussi en Occident.

En effet, les deux parties antagonistes adoptent des discours et des modèles plus ou moins inspirés par l'Occident et les courants globaux : la médecine occidentale, la critique du dualisme de genre, la culture *queer*, les droits de l'Homme, la diversité de genres. Elles les remanient à leur façon dans le but de donner un sens à leur existence, à leur identité et à leur vocation. Les critiques de Gay Nathee ont aussi le même but : protéger les « siens », les jeunes générations et la communauté homosexuelle masculine. Influencée par le modèle gay occidental, la catégorie gay masculine thaïlandaise a lutté depuis les années soixante pour se distinguer de la catégorie *kathoey* efféminée. La position protestataire de Gay Nathee vis-à-vis du projet de Nok Yollada peut être perçue comme une mise en garde ou une défense contre l'amalgame entre gay, *kathoey* et *phu-ying-kham-phet* dans l'opinion publique, et ce, afin de maintenir la stabilité de l'identité de la communauté gay masculine. En 2007, Gay Nathee a donné un entretien en disant qu'il n'était pas d'accord pour le changement de l'état civil des *kathoeyes* opérées. Selon lui, la législation autorisant le changement d'état civil ne donnerait un tel droit qu'aux *kathoeyes* opérées, et mettrait à l'écart celles qui n'osent pas, qui ne veulent pas ou qui ne peuvent pas se faire opérer, et aurait la même portée envers les homosexuels et les homosexuelles. Ces catégories de personnes resteraient minoritaires et marginalisées. Il exprime aussi une inquiétude à l'égard des *kathoeyes* opérées qui pourraient tromper les hommes en leur faisant croire qu'elles sont des femmes biologiques. Cette opposition de la communauté homosexuelle, menée par Gay Nathee, témoigne peut-être d'un autre clivage politique et identitaire fondé sur les différentes identités, les divers intérêts et les positionnements politiques multiples au sein de la communauté LGBT thaïlandaise.

La bataille médiatique de 2010–2011 nous montre les divisions politiques, voire le manque de solidarité, au sein de la communauté LGBT thaïlandaise actuelle. La mondialisation de la culture et de l'identité LGBT n'amène pas forcément à l'homogénéisation ou l'unification de la culture *queer*, mais dans ce cas-ci, à la différenciation locale et à la multiplication des positions,

des discours et des revendications autour des identités LGBT. Ce manque de solidarité et ce clivage pourraient engendrer un impact négatif auprès du public thaïlandais. Plusieurs d'ailleurs s'interrogent : « Même les *kathoeyes* ne sont pas d'accord entre elles, sur ce qu'elles veulent, alors, qu'est ce que l'on fait ? » (Malikheaw 2010). Ce clivage peut affaiblir la collaboration entre les associations LGBT, qui pourtant ont le même objectif, à savoir la revendication de droits et l'égalité pour les groupes minoritaires sexuels.

Conclusion

Il est vrai que pour l'instant, la *phu-ying-kham-phet* ne constitue pas véritablement une identité indépendante. La particularité de la pensée de sexe/genre thaïlandaise résiste au modèle global – ce qui explique la difficulté d'assimiler l'identité de *phu-ying-kham-phet* à celle de femme à part entière et la réaction hostile du public thaï vis-à-vis de cette nouvelle identité. Les catégories *kathoey* et *sao-praphet-song* persistent et perdurent largement dans l'usage langagier, ainsi que dans la pensée de sexe/genre. Néanmoins, l'action de Nok Yollada est révolutionnaire. D'une part, grâce à elle, c'est la première fois que les personnes transgenres MTF se rebellent et s'autoproclament femmes publiquement. D'autre part, Nok Yollada revendique une reconnaissance juridique et sociale en tant que femme, comme les femmes. Elle montre ainsi à quel point la Thaïlande est en retard en ce qui concerne les droits et l'égalité des minorités sexuelles. Depuis cette émission, on peut dire que sa stratégie politique et médiatique semble avoir franchi une étape, celle de rendre le terme *phu-ying-kham-phet* familier auprès du public thaï. Elle a en effet été invitée dans d'autres émissions. On entend parler de plus en plus de *phu-ying-kham-phet*, même s'il s'agit plutôt de critiques ou de réactions négatives et protestataires. Ce nouveau terme commence à être employé par la presse et aussi par les personnes transgenres elles-mêmes. Le mot *phu-ying-kham-phet* tend à se banaliser *via* les médias et l'internet. Il est probable que dans quelques années, les efforts de Nok Yollada porteront leurs fruits.

Foucault (1976) a expliqué comment le discours de contrôle sur la sexualité – discours institutionnalisé par le régime d'État, la religion, le système biomédical et la psychiatrie entre autres –, a engendré un effet inattendu : il a permis l'apparition de sexualités multiples et la consolidation de sexualités périphériques. Ainsi, il a donné une existence concrète à de nouvelles catégories de sujets sexuels. Aussi pourrait-on attendre le même effet des discours médiatiques et populaires sur les *phu-ying-kham-phet*. En effet, les médias jouent un rôle très important dans l'évolution des identités de *phet* thaïlandais.

Jackson a déjà montré le lien étroit entre l'émergence de l'identité gay et le développement des magazines spécialisés destinés aux lecteurs homosexuels dans les années 1970 (Jackson 2009). L'émission *Woody talks* a marqué le lancement de l'identité *phu-ying-kham-phet*. L'usage, la répétition et la banalisation du mot, à travers les autres médias et les réseaux sociaux *via internet*, pourraient également contribuer à la consolidation progressive de la catégorie *phu-ying-kham-phet* en tant qu'identité socialement reconnue, ainsi qu'à l'avancement des projets politiques d'égalité et de droit des personnes transgenres.

Il est trop tôt pour dire si la catégorie *phu-ying-kham-phet* modifiera les rapports sociaux entre les genres ou si ce nouveau modèle identitaire aura un impact sur les manières dont les personnes transgenres MTF se définissent et socialisent. Il est possible que la catégorie *phu-ying-kham-phet* devienne un nouveau modèle identitaire pour les jeunes générations. Selon nos observations, beaucoup de jeunes transgenres adhèrent aux réseaux sociaux de l'Association des *transfemales* thaïlandaises. Elles intègrent le discours et le modèle identitaires de Nok Yollada. Notre travail de terrain en 2005–2006 sur les *kathoeyes* en Thaïlande montre qu'elles se définissent souvent en tant que femmes de second type. « *Kathoey* est toujours *kathoey*, on ne peut pas concurrencer les femmes », concluaient nos informatrices. Il est possible que dans quelques années cette vision change, mais il va falloir attendre pour en percevoir les effets concrets. Il est donc nécessaire d'effectuer de nouvelles recherches de terrain afin de suivre l'évolution de l'identité *phu-ying-kham-phet* pour mieux apprécier ses impacts sur la société thaïlandaise. De futurs travaux doivent interroger l'interdépendance et l'interchangeabilité entre les catégories *kathoey* et *phu-ying-kham-phet*, et surtout se pencher sur les parcours par lesquels cette dernière deviendra indépendante – ou pas – dans la conception de *phet* thaïlandais.

Cheera Thongkrajai, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative, Maison méditerranéenne des sciences de l'Homme, 5 rue du château de l'horloge, 13 094 Aix-en-Provence, France. Courriel : cheera.thongkrajai@gmail.com.

Notes

- 1 Le Code des trois sceaux était utilisé durant l'époque de l'Ayutthaya jusqu'à l'époque de Rattanakosin, soit du XVIII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Il a été aboli avec la Réforme du roi Rama V (1868–1910) (Document électronique sur le site <http://kanchanapisek.or.th>, consulté le 3 janvier 2014).
- 2 *Woody talks* est un talk-show présenté par Woody Milintachinda, diffusé depuis 2008 sur la chaîne 9. *Woody talks* s'intéresse aux sujets d'actualité du milieu des médias et des spectacles. Des célébrités et des vedettes thaïlandaises et internationales sont souvent invitées pour une entrevue exclusive.
- 3 *Phu-ying* signifie « femme » et *kham-phet* veut dire littéralement « transsexuel ».
- 4 Nok Yollada est une figure importante de la communauté transgenre thaïlandaise. Elle a participé et gagné plusieurs concours de beauté. Après des études supérieures, elle est devenue une femme d'affaires en créant sa propre entreprise de joaillerie. Elle a également mis sur pied une chaîne de télévision internationale consacrée aux diamants. C'est une activiste militante qui travaille pour la reconnaissance juridique des personnes MTF opérées. Elle a soutenu le projet de loi de 2006 sur le changement d'état civil pour les personnes ayant changé de sexe, mais il n'a pas été adopté à cause de l'instabilité politique. En 2012, elle a été élue membre du conseil général de la province de Nan dans le nord du pays. Nok Yollada est la première femme politique transsexuelle.
- 5 Mum Laconik ou Wallop Maneekhum, née en 1958, vient d'une famille de musiciens. Après des études en langue étrangère, elle a créé son premier groupe folk rock nommé Abnormal pour montrer le caractère anticonformiste du groupe. Mum a sorti plusieurs albums avec le groupe Laconik entre 1984 et 1986. Elle est devenue célèbre en 1989 avec le titre « Term-jai-hai-khan » (เต็มใจให้ทุก). En 2009, elle a donné un concert « Mum Show Man Comedy Concert » à Bangkok.
- 6 Jim Sarah est d'origine chinoise. À l'âge de 22 ans, elle s'est proposée comme cobaye pour une opération de changement de sexe en Angleterre. Après ses expériences à l'étranger, elle est rentrée en Thaïlande et s'est investie dans un projet d'hôtellerie destiné aux touristes homosexuels. Elle a également travaillé dans le cinéma. À la fin des années 1990, la crise économique a frappé le pays ; son entreprise en faillite, Jim Sarah a décidé de partir en Nouvelle-Zélande pour recommencer sa vie. Elle s'est mariée et a pu obtenir le changement de son état civil en Nouvelle-Zélande.
- 7 Moh Pat ou docteur Khatkhumphu Petcharat est un biologiste et un spécialiste des cellules. Il a fait ses études aux États-Unis et a travaillé à Villa Medica en Thaïlande.
- 8 *Konkonkon* est une émission reportage produite par TV Burapa company qui présente la vie quotidienne des Thaïlandais ordinaires ou des personnes marginalisées. Cette émission est diffusée depuis 2003 sur la chaîne 9. En 2011, l'émission a collaboré avec l'Association des *transfemales* de Thaïlande en produisant un reportage sur le projet « *Sister's hand* ».
- 9 Connu sous le nom de Gay Nathee, Nathee Theerardjanapong est l'un des premiers activistes homosexuels en Thaïlande. Né en 1956, il a fait des études de médecine et de sciences politiques. En 2004, il a créé le groupe Gay karn-muang, un groupe activiste homosexuel qui promeut la participation des homosexuels à la politique du pays. En 2006, il s'est présenté comme candidat à l'élection parlementaire dans une agglomération de Bangkok, mais il n'a pas été élu. Gay Nathee est réputé conservateur, il

milite aussi pour la conservation de la culture locale dans le nord du pays.

10 Voir leur site internet : <http://stp2012.info/old>.

11 L'expression *hi-so* vient de l'anglais *high society*, qui indique la haute société ou la classe supérieure.

Références

Aeusruvongse, Nithi

2002 Talk about Sex in Thailand (ว่าด้วยเพศ). Bangkok: Matichon.

Altman, Dennis

1997 Global Gaze/Global Gays. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 3(4):417–436. <http://dx.doi.org/10.1215/10642684-3-4-417>.

Association des transfemelles de Thaïlande

N.d. www.tf101.com, site consulté le 3 janvier 2014.

Association Mplus Thailand

2011 Le changement de sexe sur critères sociaux, c'est pour qui? (แปลงเพศ เขื่ออาทร... เพื่อใครกันแน). Document électronique, <http://www.thaitga.com/index.php/library/articles/67-sex-change-for-who>, consulté le 3 janvier 2014.

Butler, Judith

2005 Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion. Paris: La Découverte.

Chonwilai, Sulaiporn

2004 Femmes qui aiment femmes : d'autres féminités. (หญิงรักหญิง: ผู้หญิงของความเป็นอื่น). Dans *La vie marginale : l'identité et la signification (ชีวิตชายขอบ ตัวตนกับ ความหมาย)*. C. Koranantakul Parrita, dir. Pp. 96–137. Bangkok: Centre de recherche anthropologique Sirindhorn.

Daily News

2011 Daily News, 21 avril. Document électronique, <http://www.dailynews.co.th/newstartpage/index.cfm?page=content&contentID=134143&categoryID=38>, consulté le 3 janvier 2014.

Foucault, Michel

1976 La volonté de savoir, vol. 1. Histoire de la sexualité. Paris: Gallimard.

Jackson, Peter

1997a Thai Research on Male Homosexuality and Transgenderism and the Cultural Limits of Foucaultian Analysis. *Journal of the History of Sexuality* 8(1):52–85.

1997b Kathoey > <Gay> <Man: The Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand. In *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*. Lenore Manderson et Margaret Jolly, dirs. Pp. 166–190. Chicago: University of Chicago Press.

1999 Tolerant but Unaccepting: The Myth of a Thai "Gay paradise". Dans *Gender and Sexualities in Modern Thailand*. Peter Jackson et Nerida M. Cook, dirs. Pp. 226–260. Chiang Mai: Silkworm Books.

2000a Male Homosexuality and Transgenderism in the Thai Buddhist Tradition. Dans *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists Vol. 1*. Leyland Winston, dir. Pp. 55–89. San Francisco: Gay Sunshine Press.

2000b An explosion of Thai Identities: Global Queering and Reimagining Queer Theory. *Culture, Health & Sexuality* 2(4):405–424. <http://dx.doi.org/10.1080/13691050050174422>.

2003 Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same Sex and Transgender Cultures. *Intersection 9*. Document électronique, <http://intersections.anu.edu.au/issue9/jackson.html>, consulté le 3 janvier 2014.

2009 Capitalism and Global Queering National Markets, Parallels among Sexual Culture, and Multiple Queer Maternities. *GLQ: A Journal of Lesbian and Guy studies* 15(3):357–395. <http://dx.doi.org/10.1215/10642684-2008-029>.

Khomklong, Yallada

2007 Kathoey, kathoey (กะเทย กะเทย). Bangkok: Theeyaaksorn.

Krangphibul, Khatawut

2011 La négociation et la lutte identitaire : Arrêtez de dire que les *kathoey*s sont malades. (ช่วงชิงการอธิบาย หนีตายจากการชิงชิง: หยุดที่บอกว่กะเทยป่วย!!). Document électronique, <http://www.thaitga.com/index.php/library/articles/66-stop-trans-patologization>, consulté le 3 janvier 2014.

Malikheav

2010 Lorsque « *kathoey* » opérées veulent être une « femme » légalement (เมื่อ “กะเทย แปลงเพศ” ขอเป็น “หญิง” ตามกฎหมาย). Document électronique, <http://aids-cpp.net/site/Issue4-When-the-transgenders-ask-for-being-female-legally.aspx>, consulté le 3 janvier 2014.

Manager Online

2011 Manager Online, 1^{er} mars. Document électronique, <http://www.manager.co.th/Qol/ViewNews.aspx?NewsID=9540000024711>, consulté le 3 janvier 2014.

Morris, Rosalind C.

1994 Three Sexes and Four Sexualities: Redressing the Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Thailand. *Positions* 2(1):15–43. <http://dx.doi.org/10.1215/10679847-2-1-15>.

Nattawat_86

2011 « *Kathoey* » le *phet* exclu de la *phu-ying-kham-phet*. (“กะเทย” เพศที่ถูกปฏิเสธจาก “ผู้หญิงข้ามเพศ”). Document électronique, <http://www.thaitga.com/index.php/library/articles/70-kathoey-are-discrimination-from-transwomen>, consulté le 3 janvier 2014.

Organisation mondiale de la santé

N.d. International Classification of Diseases. Document électronique, <http://www.who.int/classifications/icd/en/>, consulté le 11 janvier 2014.

Ramittanon, Chaladchai

2002 Dynamisme social à travers le regard d'un intellectuel: 60 ans de Chaladchai Ramittanon. (พลวัตสังคมผ่านสายตานักวิชาการไทย: หกสิบปีจลลดาชย รมิตานนท์). Chiang Mai: Mingmuang.

Sinnott, Megan

2011 The Language of Rights, Deviance and Pleasure: Organisational Responses to Discourses of Same-Sex Sexuality and Transgenderism in Thailand. Dans *Queer Bangkok: 21st century Market, Media and Right*. Peter Jackson, dir. Pp. 205–228. Hong Kong: Hong Kong University Press. <http://dx.doi.org/10.5790/hongkong/9789888083046.003.0012>.

- Stop Trans Pathologization
2012 www.stp2012.info, site consulté le 3 janvier 2014.
- Storer, Graeme
1999 Rehearsing Gender and Sexuality in Modern Thailand: Masculinity and Male-Male Sex Behaviours. *Dans* Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand. Peter Jackson P et Gerard Sullivan, dirs. Pp. 141–159. New York: Harrington Park Press. http://dx.doi.org/10.1300/J041v09n02_07.
- Thai Transgender Alliance
N.d <http://www.thaitga.com/index.php/about-us>, site consulté le 3 janvier 2014.
- Totman, Richard
2003 *The Third Sex: Kathoey, Thailand's Ladyboys*. London: Souvenir.
- Van Esterik, Penny
2000 *Materializing Thailand*. Oxford: Berg.
- Winter, Sam
2002 Why are there so many *kathoey* in Thailand? Document électronique, http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_why_are_there_so_many_kathoey.htm, consulté le 3 janvier 2014.
- 2008 Transpeople (*Khon Kham Phet*) in Thailand: Acceptance or Oppression. Communication présentée lors de la Conférence internationale de Thai Studies, Bangkok, janvier 2008. Document électronique, http://www.transgenderasia.org/paper_transpeople_in_thailand_eng.htm, consulté le 3 janvier 2014.
- Winter, Sam, Pornthip Chalungsooth, Yik Koon Teh, Nongnuch Rojanalert, Kulhida Maneerat, Ying Wuen Wong, Anne Beaumont, Loretta Man Wah Ho, Francis “Chuck” Gomez et Raymond Aquino Macapagal
2009 Transpeople, Transprejudice and Pathologisation: A Seven-Country Factor Analytic Study. *International Journal of Sexual Health* 21(2):96–118. <http://dx.doi.org/10.1080/19317610902922537>.
-