

# 操演、Bakla 與東方主義的凝視

Jose Neil Cabañero Garcia 原著

張淑紋翻譯，葉德宣、何春蕤校訂

【編按：本文是 1999 年 11 月 27 日 Jose Neil Cabañero Garcia 來台參加中央大學性／別研究室主辦的第三屆性／別政治超薄型國際學術研討會時發表的論文。Garcia 在文中不但挑戰西方（跨）性別理論不加考量的被運用在非西方情境時所可能產生的錯置扭曲，也指出菲律賓多樣跨性別者的實踐和操演不能被西方脈絡的概念思考平板化或目的化（更遑論被西方主導的醫學論述病理化）。換句話說，跨性別主體與實踐的「在地性」意義是不可磨滅的重要關注。也因為這樣，Garcia 在文中堅持使用大量菲律賓跨性別用詞，拒絕讓英文的直譯形成語言概念的粗暴簡化。我們在進行中文翻譯時也選擇沿用原文，讀者在理解上所經驗到的困難將部份反映了文化差異的不可化約性。】

每個人原本都是赤裸裸的降生，之後的生活都是扮裝

—— *Ru Paul*

1998 年 7 月，我參加在英國曼徹斯特舉行的「性與人權研討會」，並有幸拜讀了會中所發表的一篇論文。這個研討會是由「性、文化和社會國際研究協會」(International Association for the Study of Sexuality,

Culture and Society) 贊助。此協會乃當今世上數一數二的國際協會，而當時的與會者包括了大約百位以上來自各個學術領域的白人社會學家和人類學家。

參與此次會議對我來說是個很有趣的經驗，不只是因為主辦城市很適合主辦這樣的會議：靠近倫敦的曼徹斯特是全英國對男同性戀和女同性戀最友善的城市（我們在會議的第一晚就驚喜的發現了這個城市的特色）。

我在此想說的是，會議的過程中有件非常「詭異」的事發生在我身上。以往我在祖國菲律賓大學一直被視為「認同殖民主價值」(burgis)，這通常是庸俗馬克思主義 (vulgar Marxism) 和 Pilipinohiya 等等這些被我稱為狂熱反菁英國家主義者所給我貼的標籤。但是就在我聽著歐美性理論大師如 Jeffrey Weeks、Kenneth Plummer 和 Gilbert Herdt 的主題演講時，我發覺在這空間排列得宜的寬廣會議廳裡，自己竟已不知不覺被視為「土著」(native)，而我身處的角落突然之間竟然變成同我膚色一般的棕色，這益發使我感到不安。

這是因為我完全無法相信自己親耳聽到的：這些眾所公認在其領域之內博學負責的白人學者在演講中使用國際語言，居然恬不知恥的自認能代表我的國家（甚至我）發言——他們無法標明自己的在地性，無法明白指出他們在談論的其實只不過是自己社會的縮影。過了幾分鐘以後，我開始瞭解：這些知名學者在他們論文中所處理的性分類之全球化並不是個既成的事實，而是他們在說話過程中才實踐出來的論述操演 (performativity)。

在此，我要澄清的是我並非有意毀謗這些學者，我只是希望把這個事件作為本篇論文的開場，以便提醒我自己以及我的讀者，現今要搞理論是多困難的一件事，尤其這些理論——由於歷史的起源——其本質已經無可避免的充滿西方文化的成見。例如，在曼徹斯

特的主題演講進行過程中，如果你是個西方的白人學者，你在理論化社會和社會形式時總是會很自然的使用哲學論文的說詞和語調，可是如果你剛好是來自第三世界的在地人，你就只是個「來自當地的資訊提供者」，也因為這樣，這種身分的學者在有許多學者參與的國際會議裡宣讀論文時都得花許多時間形容和介紹其處境的複雜（而這是非常不公平的：因為在每個人都分配到的 15 分鐘裡，這種身分的學者必須花 10 分鐘解釋自己國家的背景，然後剩下可以發表論文本文的時間就不多了）。

這個有點心痛的領悟到底跟我今天的演講有什麼關係呢？我想你可以用我的經驗——以及我前面提到的個人領悟——當作探討知識全球化的背景資料。這個全球化潮流的基本輪廓並非由互等對稱的兩地資訊交換所描繪出來，而比較像是由西方挪用世界各地的當地資訊，由西方彙整成一套與自己相關而比較容易被消化的文化資訊；非西方地域則總是自覺或不自覺地生產出有利於西方挪用的資訊，因此陷入這樣不對等的交換體系中。

在那個怪異疏離的會議裡，我發覺我提出論文的方式以及其產生的效應就是以這種方式被挪用。在我的論文裡，唯一能讓我表現出這種自我覺醒的方法（以在這種交換體系中犯錯的方式來破壞這套邏輯運作）就是使用許多菲律賓語彙，甚至拒絕翻譯它們。我異想天開的希望這種做法是以文本來抗議理論全球化的命定。藉著在我原本清楚（*lucid*）的說明中安插這些非常在地而且難以翻譯的文字，就它目前被理解與使用的狀況而言，其實是有其侷限性的（我現在相信我這種做法在某種程度上是成功的）。

在會議的最後，我甚至很願意承認自己的做法不像在呈現一篇論文，而比較像是在唸首詩或說故事。而這正是我的理念在我此時의思想和感覺活動中紮根之處：面對菲律賓大部份尚未被再現的現

實，我情願放棄繼續分析的工作，而改為創造一種想像的方式來主要對我們再現**我們自己**。

\*\*\*\*\*

某些關於特定主體性的敘述——在本文中就是性別的主體性——即使被應用在原作者想要探討的地域之外，仍然輕易地、想當然爾地被認定是真實可行的。下面本文就想來檢視這種預設。

在這篇論文裡，我想要討論 Judith Butler 備受爭議、關於「認同形構」(identity-formation) 的理論，也就是如今社會理論每個領域裡所認識的「操演」(performativity) 理論。我想要表達這個理論是如何脫出原本理論的初衷，而在現今的菲律賓造成某種對性別和性的閱讀。而我挑戰這種閱讀的方式則是回到 Butler 的理論本身，並且證明這個理論原本的假設在套用到菲律賓的情境時必定招致概念上難以評估的風險。

更明確的說，我首先想在這篇文章裡探討的是 *bakla*。雖然菲律賓本地有著歷史悠久的性別越界傳統，即 *babaklean*，但我們不能因此就大膽接受西方對菲律賓跨性別活動 (transgenderism) 的解釋，尤其是這種解釋可能會為了強化西方對異文化的性別及性認同的需求而抹煞了我們本地情況的特殊性。

Judith Butler 的操演理論把生理性別 (sex)、社會文化性別 (gender) 和性慾特質 (sexuality) 視為一種操演，抑或是一種重複性的儀式，其結果就是生產出一個全形一致的主體、認同、或自我。她的理論前提是：認同並不是一個實質的存有，也不具有形而上的必然性；相反的，是論述與行為不斷的重複演繹，而矛盾地造就了演出的主體。更細緻的說法是：行為和論述的重複操演看來似乎是某種生理

性別、社會文化性別或性慾的身份認同所展現的特色，然而實際上，它們才是建構生理性別、社會性別和情慾身份認同的始作俑者。如 Butler 所說：

在本質形上學的論述傳統裡，性別就是一種操演——換言之，性別就是構成特定認同的活動過程。在這個層面上來說，性別一直是個現在進行式，但不是由一個先於行為存在的主體所進行的。(註 1)

這種認為認同或主體性不在於「我們是什麼」，而在於「我們做了什麼」的觀念並非 Butler 所創。阿圖塞(Louis Althusser)對於「召喚」(interpellation)的經典概念——個體不自覺的屈服於一個意識形態——就是同樣概念發展出來的一種常見(且傳統)的變體。然而，對我來說，藉著把主體構成的焦點放在「行為」(操演上)，且總在規範論述製造出來、難以避免的常模脈絡下，Butler 已提供了最令人信服的主體之物質性概念。

在另一個例子裡，Butler 請我們思考新生兒的性別分類過程：

讓我們看看醫學如何召喚一種性別，把一個新生兒從「它」變成「她」或「他」的過程。在命名時，女孩已被「女孩化」，藉著性別的召喚，新生兒已被帶往語言和親屬的分類領域中。但是女孩的女孩化並沒有因此而結束；相反的，這個基本的召喚會被各種威權，在為期不等的時間內，不斷地被強化。(註 2)

下面這個 Butler 的觀點相當重要：沒有主體先行存在於——即事

先選擇或事先展露——表現出其獨特主體性的行為之前。主體只有在操演中才存在。因此，除非主體表現出她的「女人性」(woman-ness)，否則就沒有女人 (woman)。因此，在我們的時代，身份認同無可避免地必定是種性別化和性化的建構，它從未存在於操演之前。身份認同必定是操演出來的。

從她的操演主題，Butler 針對性別和／或性意識型態提出一個相當有力且令人信服的批判。依循傅柯的先例，她將此批判稱之為「系譜學式的」(genealogical)。(註 3) Butler 系譜學中有個重要的元素：她把主體的形塑放在一個結構裡，在這個結構裡，主體所操演出來的自我實踐只有藉著外顯行為才有意義。在這個認識模式結構中，某些身份可以安然無恙的連貫一致，因為它們使用規訓的方式將它者先行排除，Butler 把這個結構稱為「異性戀鑄模」(heterosexual matrix)。(註 4) 如同傅柯的權力觀念，Butler 的異性戀鑄模是由律法控制，也以律法的形式運作；它一方面裁決管制，一方面又製造生產。易言之，作為一種自然化的意識形態及其建制，這種鑄模不但規訓主體且生產主體。因此，事實上，這個模型在人的一生中不斷地生產原本它(被認為)應該只負責規訓的主體。由於女性主義的努力，它的內涵和二元對立邏輯已為大眾所熟知：有兩種生理性別，女性和男性；有兩種社會性別特質，陰柔和陽剛；有兩種性取向，同性戀和異性戀。(註 5) 這些規範性組合的元素被認為相互連貫成一整體，以下列的排列組合形式為其理想：女性，陰柔，異性戀；男性，陽剛，異性戀。

這個模式的系譜學分析揭露出關於能動性相當有趣的現象：由於認同環繞著強迫重複(compulsion to repeat)的軌跡運作，換句話說，因為產生自我的操演必然是引述性的(citational)，因此它們必須(沿著這個強迫重複的軸線)不斷相互指涉，遂產生從一開始就相同

或認同一向穩固的假象；而能動性則是從這種重複模式中尋求**變化的可能性**。也就是說，能動性並不只是上述兩組規範元素的分崩離析，而同時也是個別元素內涵所需要的失衡亂序。因此，男性 (maleness) 其實是一個無法達成的理想，是一個人人渴望但無法企及的典範。此即主體能動性之所在。下文引自 Butler：

沒有一個主體能自外於這個性別常模，或是以一定的距離與之斡旋。相反的，這個主體必定是在反覆演練中由常模反向塑造出來。我們所謂的「能動性」、「自由」或「可能性」，向來都是在規範常模召喚的網絡中，在其自我重複的過程裡，由其中的裂縫所製造出來的特權。自由、可能性和能動性都不是抽象或先行存在的前社會化狀態，而是一種在權力架構中談判斡旋的過程。(註 6)

這種對能動性的看法事實上已不再是現代人文主義所提倡的抵抗觀念，因為抵抗觀念必定假設有一個本質上純粹或前社會的它者，是社會改造所依恃的自願異議份子的前身。而對 Butler 來說，能動性就是曖昧性，它可以被類比於德希達的意義理論 (theory of signification)：能動性產生於法律的需求和發言間的差錯，是所指和能指間的誤差，是理想和模仿間的滑動。雖然不論出發點為何，性別的必要性無法被有效地抗拒——Butler 在其他地方，形容操演為「造就主體之規範的強迫重複」(註 7)——但是性別幾乎永遠是錯亂的，永遠與原本的理想面貌大相庭逕。也因此，性別認同——實際上，包含認同本身——作為一種操演，一定是失敗的。它本身既不激進，也不具顛覆性，卻可以隨時被挪用，在轉換過程中產生這樣的屬性。

就像意義，性別沒有所謂的真實存在，只有性別常模的重複演

繹，而其重複性也從不曾達到理想的境界。同性戀並非是異性戀的第二手或模仿版本，因為連異性戀本身都需要不斷重複的操演，因此沒有所謂的原始版本可供其他主體認同拷貝。所有的認同都是在模仿常模所永遠企及不到的理想。

也許在此，我也必須提到一點：**Butler** 主要是在思考生理性別、社會性別和性慾特質的心理分析理論後，才開始著手揭露其背後的異性戀主義預設，這些假設建基於在形而上層次一向居於穩固地位的男女認同／身體，對心／性靈展開本質化的工作。**Butler** 可說是藉著她的理論來調和了至今為止仍相互抵觸的兩個關於主體性成形的理論典範：即佛洛伊德的「心／性靈論」和傅柯的「主體論」。

從敢曝 (**camp**) 與男女同志的擬仿文化所產生的矛盾效應出發，**Butler** 得到的結論是，心靈本身就是認同藉著重複操演所產生的效應，而非原因。換句話說，對 **Butler** 而言，性別並沒有一個本質，性別是「以為這種本質存在」的錯覺產生的過程。因此，性別的各種模仿和操演沒有原版，就如同在精神分析理論裡，自我是藉著不斷與想像中的「它者」對立才得到所謂的認同和人格。從透過 **Butler** 受後現代啟發的理論視角，「敢曝」——一種在男女同志次文化中長期以來備受忽視的文化建構——遂因其誇張的風格和對反諷的自我省察，而成為一種優勢的性別操演。

「敢曝」(**camp**) 嘲弄了男性 (**maleness**) 和女性 (**femaleness**) 的武斷區別，並在詼諧的仿擬中揭露性別二分的幻象本質 (**fantasmatic natures**)。根據 **Butler** 的說法：

以詼諧的手法仿擬男性和女性，揭露……性別認同只是一種自以為有難以避免的深度和內在實質的幻覺。作為微妙的、由政治力所牽動的「操演」，性別可以說是一種



行為。它可以分裂、自我諧擬、自我批評，也可以經由誇張的方式暴露其自然化的過程。(註 8)

藉著表現操演的極度愉悅來對抗狹隘的身份認同，敢曝對男性和女性認同的模仿已「做出」性別的效應，使之浮面化、去深度化。異性戀的男性／女性基礎已動搖，它們的偶發性因此被揭露，取而代之的是婆與 T 認同的多元裝扮。對這些身份認同的扮演而言，所謂「真實」的前主體根本不存在，一切都是操演後的產物。無庸置疑，Butler 的理論只是回應了——或是借用她最喜歡的動詞，「重複」了——在西方男女同志次文化中，許多玩弄性別或扮裝者老早就已經意識到的信念：**性別就是扮裝**。

雖然 Butler 的操演理論已被承認是目前為止最能清楚闡釋性別和性取向之物質條件的理論——簡言之，她不把性別和性向看成是固定的本質而只是必須被重複操演才能穩固下來的脆弱理想——但我必須指出，*bakla* 操演的許多例子事實上並不能當作「敢曝」，即使他們在許多方面都很類似這種西方的後現代現象。

在此，我想提出一些非常重要的抗議——不是針對 Butler 的理論，而是反對這項原本只關照到西方文化的理論在被運用到非西方國家時的順理成章和不假思索。(事實上，如今被一般人稱為「酷兒理論」的逐漸全球化，在我看來，也正是在合理化這種簡化的理論運用方式。)因此，這個缺失並不盡然是 Butler 這種理論家的問題，因為這些理論家已經竭盡所能的畫出自己言論的有效範圍：例如在傅柯的《性史》中承認自己對東方性史幾乎一無所知，而 Butler 在和本質主義／建構主義爭論保持距離的同時，也說自己的立場並不只是建構主義而已，因為她的確承認在異性戀鑄模之外還有個可以想像的場域事實上並不為其所建構。(註 9)(我認為她在這裡已承認了這個

鑄模的文化和歷史特定性。)

我的第一個抗議與某種見地相關，這種見地只有在我們針對系譜學本身進行系譜分析時才可能獲得：這個試圖顯露「真實」的本質乃是威權體制效應的批判過程，是以一整套論述作為基礎，而這套論述基礎 (discursivity) 或多或少已凝固成一個「認識範疇」(epistemic field)，這就是傅柯所謂的「檔案庫」(archive)。因此，當 Butler 在對當代西方文化的性別與性向進行系譜學批評時，她可以輕易援引生物醫學、心理分析、哲學、政治、大眾寫作以及許多文化文本的龐大檔案資料來幫助她證明異性戀模式的存在並進一步加以闡釋。

至於非西方地區——特別是菲律賓群島——的情形，我們不能天真地以為這裡的日常生活也和西方文化一樣已經再現成同樣龐大且詳實的檔案。即使菲律賓在過去四百年來深受西方霸權的統治和影響，口述文化在這個社會仍然是一個相當重要的紀錄方式，因此有別於以文字書寫為主的西方社會。簡單的說：菲律賓群島的生活並不像自啟蒙時代以降便開始經歷到經驗敘述與理性思惟過程的西方生活，所以，就像許多鑽研菲律賓文化的當地學者一樣，當我想在圖書館找一本談論關於我是誰或我是什麼身份的書時，最後多半會發現事實上這樣的書根本不存在。這個發現促使我覺得自己得開始著手寫這樣的書了。

我想，這個領悟對於菲律賓的性別與性取向——乃至主體性本身——等議題具有相當重要的意涵，因為不管我們說了什麼，它總是具有操演的特質。很矛盾，在此我不得不用 Butler 這個西方理論家的說法來描述這個狀況：願望終歸是願望，因為達不到它所憧憬的目標。(另一方面，對我個人而言，這個領悟促使我必須同時採用兩個在平時就相互抵觸、有時甚至使人發狂的角色：「激進份子」和「嚴肅學者」。換言之，在我身為男同性戀學者的生涯裡，我必須創造一

個原本只需要我分析的文本。)

我在曼徹斯特時，最讓我吃驚的發現之一不是當地市場的種種神奇交易，而是有個文化可以如此自信的書寫自己的過去、現在與未來。我指的當然是西方想要書寫或論述化各種東西的特殊傾向，而如今它更藉著在學院中越來越有獲利潛力且舉世皆知的「批評理論」來彰顯其自省的能力。很顯然的，我沒有這樣的「論述自信」，尤其是當我面對與自己社會相關的議題時。(而更好笑的是，這種自信顯然是沒有地域的應用限制：在曼徹斯特的會議裡有不少白人學者就帶著這樣的自信來談論「他國」的社會情境。)

然而，我自己的感覺是，就「異性戀鑄模」來說，它的確以某種型態存在於菲律賓，但是其內在結構可能不像 Butler 的操演理論所闡述的如此統整，即使這個鑄模在日常生活裡同樣被無可避免地強化和自然化——而且是同時透過再現(媒體上的通俗影像、民俗常識)以及實踐(在家居生活和工作場所等地，對於性別角色儀式性演出)的方式。雖然菲律賓有兩種極端的男／女生理性別(male/female)(*lalake/babae*)分類，在社會文化性別層次上卻不只有陽剛和陰柔兩種範疇。

菲律賓詩人和女性主義批評家 Lilia Quindoza Santiago 曾指出，文法性別在菲律賓文裡是 *kasarian*，而這個字的語意已比西方對等的單字要來得更具有彈性(後者的截然二分顯然是完全無法改變的)。在 Tagalog-Filipino 中，如果重複 *sari*，就是 *sari-sari*，也就「各種人」的意思，因此，即使不是菲律賓的所有文化，也還是有某些文化允許多樣化的性別呈現。如今我可以從許多很小的時候玩的遊戲裡找出小時候所有小孩子在鬧著玩時都琅琅上口的這「一串組合」：*girl, boy, bakla, tomboy*。在菲律賓小孩的想像力裡，這首歌胡亂湊成的韻腳指的是四種不同的性別以及彼此扣連的高低位階關係。因此，即使和

girl、boy 並存，*bakla* 和 *tomboy* 的地位仍低於 girl 和 boy，不但每每與後者相提並論，其定義也被後者所侷限。

另外一個我們必須小心的問題是，當我們決定研究菲律賓社會動力機制的任何形態時，我們所在關注的究竟是怎樣的一個「自我」(self)。雖然有些本地國族主義學者已經嘗試拼湊出一個關於「菲律賓自我」的理論輪廓，至今卻無人可以提出一個具有說服力的修辭方式來形容本土的主體性形貌及促其形成的物質條件。(他們提出的模式大部分難以服人，因為他們激進的國族主義論調簡直不切實際到了天馬行空的程度。)無論如何，我也還沒準備好提出我自己的理論，雖然我知道我們可以假設，這個研究領域裡理論著作的付之闕如正好說明了目前理論化的工作是如何的不足，我們也因此尚無法捉摸和區分菲律賓的「心靈」——如果我們真能稱它為心靈的話。

但是無法避免的，我現在在做的事正是在提出我的理論。而且就本土的性與性別主體性來說，我已在別的地方建議過，把關於它的修辭放在介於宗教和世俗間的位置來關照是最有利的作法：因為它並不同於佛洛伊德的「心／性靈」概念，這個概念如今已經成為整個西方文化最最世俗的產物，而本土的這種性與性別主體性也許比較切合菲律賓的「內心靈魂」概念 (psychospirituality)：大體上它算是個混雜場域，如果它具有任何的意義或功能的話，那多半就是為我們指出，宗教情操對於大部分菲律賓人來說仍然具有舉足輕重的地位，其影響並不曾因為現代性的到來而稍減。

我相信，1970 年代早期的 Sikolohiyang Pilipino 專家，在決定稱 (Tagalog-Filipino 的) 心靈為 *kaluluwa* (註 10) 時，也是本著和我類似的理解。身為內心靈魂的一種潰瘍狀態，這個結構在當地的社會脈絡裡——誠如我們所預期的——有著甚為怪誕的運作，其怪誕的部份在於，對理性思惟來說，這仍然是種迷信。我最喜歡舉一個例子來

佐證，在絕大部分的大眾感知領域裡，宗教情操仍然佔有相當份量——尤其是關於心智或心理的問題。在大部分菲律賓家庭裡，當一個家庭成員開始「聽到聲音」時，立即的應對措施是帶他或她去見 *mangbibilot* 或 *albularyo*。換句話說，見心理醫師只是個次要的選擇，它可能一直要到很後來才會付諸實行——也有可能根本不付諸實行。

因此，我們可以說，菲律賓的人口還不曾經歷過大量且持續的精神病理化過程 (psychiatricization)。也正是因為精神病理邏輯在本地脈絡中的難以套用，使得我們對於自我的概念仍然相當地不世俗化；相反的，我們大部份的自我認識其實與民俗天主教的象徵語言和詞彙有著千絲萬縷的關係。就我所知，本地天主教，也許在至少百年來，是唯一給予過菲律賓人一套穩定且大體一致的意義體系的論述——即論述與伴隨著論述的儀式性操演。(這麼說來，雖然菲律賓人有許多關於自身定位的爭論，他們對於自身作為一宗教群體的看法倒是毫無異議。)

Reynaldo Iletto 和 Vicente Rafael 兩位研究不同但領域相關的學者，曾提出相同的結論認為菲律賓宗教文本在雕塑菲律賓大眾「心理」輪廓上具有不可磨滅的貢獻。(註 11) 我要在此指出，除了 Iletto 和 Rafael 以外，宗教情操運作的種種面向在社會科學領域裡的細緻研究少之又少，甚至如 *Sikolohiyang Pilipino* 和 *Pilipinohiya* 等本土意識濃厚的思想學派也沒有研究過這個議題。因此，關於這個議題，不管我說過什麼或將要說什麼，都應該被當成一個過渡性 (provisional) 的理論。(而且，如同大部分後現代批評家所極力強調的，過渡性的東西總比其他自我欺騙的說法要好的多。)

我首先要說的是，當我大概在五年前想像自己是個 *kabaklaan* 的菲律賓籍批評家時，我已然發現我不能如此迅速的擁抱 Butler 關於顛覆性

操演的理論，或是利用它來為 *bakla* 培力。這是因為在 *bakla* 最常見的操演場域——電視上、戲院裡、在許多 *barangay* 的區域、Metromanila、甚至其它地區所舉辦的同志選美遊行的活動舞台上——對我而言，對操演者和觀眾來說似乎都沒有在諧擬性別，更別說暴露出性別的浮面性。在仔細思考後，我想我現在已稍微發現原因了。

對於可說是尚在起步的菲律賓同志文化進行研究，使得我開始考慮到 Tagalog-Filipinos 的性別認同是植基於一種概念，像一篇祈禱文一樣，它崇尚深度、心靈精神層次的充實飽滿、內在核心或 *kalooban* 的概念。就像西方的性別／性慾一樣，這個本土的內涵模式也是按照異性戀規則來定義的（意思是說，二分成男性和女性），而且我深信在我們文化將同性戀少數化為一種性倒錯 (*inversion*) 的過程裡，它也扮演著不可或缺的角色。（對其他還未聽過這個詞語的人來說，性倒錯是一個同性戀的譬喻，它將男同性戀看成是「困在男人身體裡的女人」。因此，性倒錯的說法假設所有的慾望，不論其軀體的生理性別為何，都是異性戀的慾望。）而也正是這種性倒錯和認同倒錯的說法使得同性戀必定成為 *bakla* ——而不是他陽剛的、未反串的伴侶——所承載的意義。

*Kalooban* 的概念把認同勾勒成一種內在和一種外在，但它已經預設了內在比外在更珍貴，更重要。對 *bakla* 來說，從男性變換成女性是藉著 *loob* 完成的。（註 12）同樣，*Loob* 仍然定義著本地男同志的基本自我認同，因此貶低了這個自我外在行為的重要性，認為外在不過就是外在，不過 *panlabas* 罷了。由於 *loob* 把慾望本質化為非男即女，因此否定了慾望，在它爆發或啟動的時刻，指涉對象也許可以是男女並存，或兩者都沒有，或甚至是男女之外的其他東西。因此很奇怪，我們文化中對同性之愛最流行的看法在本質上仍然是相當異性戀的。（針對這個看法，我記得在其他地方曾說過，本地同志真

正的出櫃應是反對 *loob*；說得更具體些，是訴諸表面和 *labas* 來改變社會對深度的過高評價。）

這種自我的特定建構方式所牽涉到的困難和問題，也可見於最近許多本身即是 *bakla* 的作家所生產的文學作品。Tony Perez 在以城市的「胳肢窩」(armpit) 為背景的第二本著作 *Cubao Pagkagat ng Dilim: Mga Kuwentong Kababalaghan* 中收錄了一篇故事，他在故事中描述了一個內心渴望變成女性的 *bakla* 曲折且帶反諷意味的心路歷程。在這篇名為“Ang Diwata”的故事裡，(註 13) 作者以細膩的文筆和悲喜交集的敘事娓娓道出一個想要在男同志選美會上奪冠的男同志美容師 Finesse 歷經千辛萬苦成功的故事。

在一場極富戲劇性的內心獨白裡，Finesse 對自己的「性倒錯」幾乎已經達到了一種反諷的自我意識，只是在寫作這一景時，Perez 必然認為這在實際男同志生活圈中並不常見。或者他對性倒錯也抱持著相同的看法——也就是說，他並沒有察覺到性倒錯是關於認同的**論述**，而非認同本身。

在察覺了自己的跨性扮裝 (*pagbabalat-kayo*) 只是種「膚淺」的改變後，Finesse(如小說的自傳體裁所暗示，即 Perez 本人) 壓抑了這個時刻潛在的敢曝意味，反而在故事的最後一幕——當被柔和燈光照射的全體觀眾，浸淫陶醉在 Finesse 的女性美貌和魅力時——變得認真起來，覺得自己已經變成了一個不可方物的真女人。儘管小說裡曾斷斷續續出現具有自省意識 (*self-reflexive*) 的幽默時刻，他的跨性變裝行為仍然充滿著悲喜交集的**殉道**氛圍，充滿了嚴肅的意味。(以上由葉德宣校對)

由這個菲律賓男同志故事最後消除——或否認——他與自己變裝行徑的反諷距離，我們可以清楚看到，從精神到身體，從內在到外在，從認同到行為等各種在本地脈絡中的目的轉移 (*teleological shift*) 是

多麼難以達成，即使這個概念上的運動將很有可能把慾望從本體論的桎梏下解放出來。在 Perez 的故事中，這個轉移並沒有發生，因為性別與情慾認同的深度模式已充斥在 Perez 對 *babaklaan* 的文字再現中。如同 Perez 在早期作品 *Cubao 1980* 裡所隱約展現的，Perez 似乎無法逃脫他自身的性倒錯，更遑論他想刻畫與探討的 *bakla* 文化中的性倒錯。(註 14) 老實說，菲律賓都會中心的同性戀組織很可能總是圍繞著倒錯的問題——主要是把它當成一種熱切活出來的陰柔。直到現在，最大的同性戀組織仍然是髮型設計師和美容師協會，他們活動的最高峰就是同志選美賽；而本地的大眾文化也會持續把倒錯供奉為最標準的「男同性戀」——毫無疑問的，有一部分是因為它為男性異性戀凝視所提供的「奇觀」，另外一部份原因則是因為並沒有其他的影像可以取代它。

讓我舉個例子來說明本地的性別跨界操演和西方類似的變裝操演有多大的差異。1990 年代初期 Jun Encarnacion 的華麗創作 菲律賓同志小姐：最美的五位 登上了本地的日報，然而這篇新聞故事僅僅覆誦了過去四十年來菲律賓男同志文化既有的主題和「口號」——第三性、變性、真實性、把跨越性別者 (*kabaklaan*) 簡單的等同於同性戀：

參賽者很自豪的展現他們的矽膠乳房和濃妝，以傳統的泳裝和晚禮服上場……

「在你面前的並不是幻影，他們是活生生的人。」晚會主持人是一位當地男同性戀酒吧的諧星。他如此說：「我們是真人真事。」

(一位) 參賽者告訴觀眾，他的人生目標就是要成為一個「真正的女人」。



另一位參賽者向狂熱呼喊的觀眾說：「我邀請那些櫃中的變裝皇后出櫃向全世界大聲呼喊：『我很自豪自己是個不折不扣的同性戀』」。(註 15)

這些話並非什麼驚人之語：事實上，這樣的話菲律賓人應該聽過好幾百遍了。儘管反串「不實」，他們卻仍訴求真實性、那個終於經歷變性手術的「男同性戀夢想」、以及他們在無意識中從娘娘腔 (*bakla*) 滑向「同性戀」——這些都指向那個已經被 *swards*、酷兒們 (*badings*)、以及過去甚至現在的男同性戀者追求過 (而且證實痛苦無比的) 終極目的 (*teleology*)。上文引述的參賽者投擲給「櫃中皇后」們的責備，以及他堅持藉著男同性戀選美會「現身」才是毫無疑問的真實行動，這些其實只不過呼應了一些被諸如 Fritz Ynfante、Orlando Nadres 和 Tony Perez 等本地作家和藝術家一再宣揚的男同志認同教條 (註 16)，認為男同性戀嚴格來說就是跨越性別。這種說法其實比較傾向於本地跨越性別的模式，而非西方認為的同性戀模式，因為西方的同性戀模式只是性取向的問題，它不管個別主體對自身的性別有何種自我了解。

我在此將引述幾個文本的「證據」，以顯示和我們自己的跨性別 (*transgender*) 操演相比，西方男同性戀的「變裝」(*drag*) 或反串有著多麼自覺的或嘲諷的挪用。一位英國變裝皇后 Bette Bourne 在 *Men in Frocks* 書中的一篇訪問裡提到：

我參加男同性戀解放陣線的遊行行前會時，身披一襲綴有大型衣領的維多利亞披肩，穿著一件難以置信的火紅色低胸蕾絲禮服，腳踩高跟鞋，臉上也畫了濃妝。我覺得很緊張，可是內心卻非常快樂。我本身是個很陽剛的

男人，或至少從小就被教育成男人樣，但是當我變裝時，我覺得自己完全的轉變了……我旁邊有某個大學生在用力的踏著步，並且非常大聲的說話，根本不讓別人插嘴……此刻我開始說話——而他傾聽了。我坐在那兒抽著煙，模仿的嘲弄他。我的穿著完全嚇住了他，而那時我才發現，相較於假裝女人，男性變裝的力量有多麼的大——而我自己過去從來沒有試過。(註 17)

對英國的「激進婆」(radical fems)來說，「假裝女人」從來就不是他們嘗試反串的目的。相反的，如同另一位扮裝皇后所說，他們反串的目的是為了「放棄男性角色所擁有的權力……想要讓男人看到自己的樣子而拒絕『男性』所代表的一切」。擁有男兒身而且身為男人的這種感覺從來沒有被他們放棄；相反的，穿上女性服裝的這個動作反而以一種換新的或更為顛覆的形式強化了這個男性感。

像這樣的反串既不是模仿女性也不是變性，因為這個變裝的男性在內心深處從不認為自己是女性。這個個人的性別越界行為是一個政治聲明，因為它將男性的刻板形象加以極端的扭曲和諧擬，到達難以辨識的境界。因此這是一個高度挑釁的舉動，一個男性揚棄社會強加在他身上的陽剛，反而藉著穿上自己喜歡的任何衣物來為自己重新定義陽剛，甚至讓自己**看起來**陰柔。

「看起來」絕不等同於「就是」，因為這個遊戲主要的目的是重新評估和改變性別角色與形象，而非單純的顛倒它們而已。追根究底，英國「激進婆」所代表的扮裝種類可以說是參與了在西方男同志變裝 (drag) 和敢曝 (camp) 現象之下運作的後現代嘲諷及疏離精神。當 Butler 將男同志和女同志仿擬視為標準的性別操演，並揭露所有的性別、所有的認同身分實際上都是操演的時候，她所援引的顛覆認同

正是這一種。

我很清楚知道，藉由閱讀和操作西方的敢曝 (*campiness*) 概念來解釋菲律賓男同志文化中的某些事實，其實恐怕是一種誤讀。然而這樣的誤讀也出現在最近一位倫敦的人類學家對 Bicol 的娘娘腔 (*bakla*) 所進行的研究中。在以下本論文的最後一部份中我將顯示：不加思索的援引來自西方的觀點以理解本地的現實情況是多麼的危險；尤其那位想要「理解」本地現實的人在整個研究計畫中無所損失而且根本就不是她所描述的文化的一份子。

我在這裡必須指出，西方最近對菲律賓男同性戀文化的「誤讀」在不同程度上極有可能是透過 Butler 的操演理論來達成其貼切性。以下我將藉著一個這類研究來說明，西方的這些誤讀並沒有認識到在反串之下流動的、特屬菲律賓的性／別論述，而這個論述面對 Butler 式的輕率介入時只能提供某些抵抗。因此，回到我較早提出的論點，「認同」總是一種「作為」(*doing*)——本體總是一個儀式性的、重複操演的幻象——這很可能是一個跨文化皆為真的論點。同樣的，另外那個有關權力的生產性 (*power's productivity*) 的相關洞見——也就是說，能動性的施展本身就是與既存模式的各種形式的協商——似乎也並非難以理解。但是那個「理解的鑄模」(*the matrix of intelligibility*)，那個使操演得以達成某種一致性的「結構」(*structure*)，必定會因文化和地域而異。因此，想要為任何文化或社會描述這個共通的矩陣，很顯然的的就是任何文化——或跨文化——研究最令人畏懼的部份。

在 Fenella Cannell 的研究裡，她以許多篇幅來處理娘娘腔 (*bakla*) 所展示的「跨越性別的同性戀特質」(*cross-gender homosexuality*) 的轉化效果。根據她的說法，娘娘腔所致力於「美麗」的风格化以及對女性特質的模仿挪用終究只是一個操演式的轉化或者跨越性別，而所實現的則只是一個多多少少有些完整的、由男到女的性別顛倒。

雖然這份研究的特殊性在於 Cannell 毫不保留的讚揚菲律賓的性別跨越者成功的跨性別操演以及對自身身分的重塑，但是 Cannell 的論點卻很明顯的展示了一種很討人厭的東方主義。Cannell 根本就無法控制自己，因此持續的將菲律賓的反串者浪漫化，她對反串者的反應就像那些剛剛到達我們陽光海岸的外國人一樣，驚訝於本地的反串者竟然達成了某種程度的社會接受度，而這種接受的程度是西方變裝者從來沒有達成的（註 18）。然而，由於缺乏對這些反串者所屬的性別體系進行完整的研究，輕易接受這種匆匆一瞥的印象——例如典型的反應就是認為菲律賓以及其他各地通俗文化中處處可見反串，顯示本地文化對同性戀有所「包容」——恐怕並非中肯的說法。

接著我想指出，Cannell 一定是如此篤定的期望看到娘娘腔所代表的「異己的奇景」，以致於她無法清楚看到西方激發的同／性戀論述已經確定的存在而且開始取代／重組這個身分了。事實上，此刻在菲律賓的性別跨越已經有了一個新的意義：如果其原因只是職業或外觀如此，而不是性實踐和／或性傾向所導致的轉變，那就不算完整的跨越——因此，性別跨越的舉動也不再保證當事人不會因而受到排擠或壓迫。

由於最近移植了許多性論述——例如「家庭計畫」、「性教育」、有關「婚姻與家庭生活」的宗教教義、「愛滋覺醒」等等這些著重（異性戀）性功能和形態的論述——我們已經無法把被異性戀模式書寫了的生殖身體從本地性別關係中分離出來，而且醫學和通俗／學術論述也早已經物化了、神祕化了那個身體，到了無法改變的地步。（因此，變性這個概念甚至已經擴展到菲律賓最邊陲的區域，就如同它過去三十年來在都會同性戀文化中存在一樣）。特別是在娘娘腔的案例中，歷經四個世紀的菲律賓陽剛化之後，娘娘腔愈來愈被視為「假

的或不真實的女人」。(註 19)

我覺得 Cannell 所發現的只是某些菲律賓 (陰柔) 男同性戀不自覺的——但是精神上熱切而虔誠的——操演的倒錯現象，以及大部分菲律賓人在面對這種操演時所做出來的相應感情投注。這位西方訓練出身的社會科學家之所以無法認識到這樣的「現實」，其實過錯不在於她所仔細觀察的社會，而在於她所出身的社會。事實上，我覺得這是一個警訊，Cannell 完全忽視了她所研究的社會——菲律賓——早在恐同症之前就已存在著恐陰柔症 (effeminophobia)，而這個恐陰柔症無可避免的決定了最終的動員方向：別的本地男性是實踐同性戀，但只有陰柔的娘娘腔承擔污名的恥辱。

承繼 Butler 的理論精神，Cannell 一定覺得她有責任去把自己觀察到的、很明顯「不同」種類的性別轉換視為絕對而且主要具有顛覆力。然而由於她無法處理完全不同於西方學術高塔期望的差異，她只好先驗的把這個文化差異放進一個完全相反於西方的模型中。

Cannell 的研究據說是描述 Bicol 區貧民的「日常政治」(everyday politics) 如何模仿並嘲諷了西方 (特別是美國) 典型的衣著、唱歌、操演，以探索「如何可能獲得那個想像的美國世界的力量」。

在她的研究中，Cannell 大量的描述了各種 Bicol 人的操演形式——從說笑話、歌唱比賽、到選美會——以展現她論文的主旨：在這些活動中，操演者在自我的轉化中經驗到「愉悅」(全都寫在他們的臉上，Cannell 的人種誌很善意的以此景象開場)，也「使得它者有點像 (自己)，可以暫時把那個『幻想中的美國』整合為菲律賓文化的一部份」。(註 20)

在許多種類的操演者中，Cannell 認為 Bicol 的娘娘腔是令人敬畏的變化專家。這些娘娘腔也是他們社區的美容師，幫助他人化身為夢想中的西方人；當然，他們自己也在同性戀選美比賽中變成內心

渴望做的美女，而這些選美在社區中被視為「非常有成就」的活動，對此，觀眾們也毫不保留的施予「真心的讚賞」。

Cannell 研究成果的要旨雖然顯示了後殖民雜種的情境——模仿似乎是帝國主義跨文化遭遇的必然結果——然而我們也必須反對在每次出現文化雜種情境時就把它當成反帝國主義的顛覆行動。

事實上，Cannell 的研究只提出了這個問題：是不是當我們認識到 Bicol 人具有能動性，儘管身處被憎惡的社會階層卻還能轉化自我時，就要放棄批判性的去分析他們一開始被憎惡的原因？對我來說，任何西方學者所作有關「日常政治」——有關東方人民虛榮的想要變成西方的一部份——的研究，從一開始即相當可議。（特別是當這裡說的西方人還因為她是「正港」的代表了那個被參賽者極力想達到的文化，因而在選美賽和歌唱賽中擔任評審。）很顯然在 Cannell 整個的研究工作中完全沒有嘗試批判新殖民主義的政治經濟學。

分析到最後，仿擬所嘲弄的，正是那些原本因為無力——所以不真——而被迫採取仿擬的人，這種嘲弄從他們的生命歷程被真本／模仿的二分模式所決定的那一刻就開始了。（另讀：從他們被帝國西方宰制的那一刻就開始了。）因此，無庸置疑的是，任何以論述嘲諷西方的努力都無法有效影響西方——只要西方極力維繫的權力關係依然存在，且能令其獲利。（當然，除非有證據證明西方是很歇斯底里的而且高度敏感的專注自己在他國的「形象」，就殖民史來看，這是不太可能的。）

另一方面，在這裡也並沒有必要控訴西方學者的人類學研究是試著掩飾帝國（西方）主義的剝削。首先，Cannell 已經大膽的假設了西方（美國）是「外在」於 Bicol 文化的唯一它者，而典型的貧困 Bicol 人需要熟悉有關這個它者的知識以便獲得透過「外婚」（oxogamous）而來的力量，提升自己在社區中的地位。在仔細檢視 Cannell 的人種誌資

料後，我們馬上注意到被她研究的主體所極欲模仿的風格和華麗的模範根本就不是西方的，而只是西化的。

Pefrancia 同志小姐選美中的娘娘腔 (*bakla*) 參賽者並不是在模仿好萊塢的名女星，而是馬尼拉的許多電影明星和選美皇后。更重要的是，她訪談的對象向她吹噓一個本地 Bicol 人，叫做 Nora Aunor，說她如何在首都把自己塑造成 *morena* 歌者和超級巨星。因此這份研究並沒有必要把西方當成所有 Bicol 人模仿操演的參照點，除非 Cannell 這個倫敦大學的研究者覺得把西方描繪成第三世界一個默默無名的貧困小鎮的夢想國度有什麼特別的驕傲之處是她無法放棄的。

我還得抱怨另一個跟這個論點相關的說法。Cannell 選擇那些「永遠不能把自己變身為真正女性」的娘娘腔 (*bakla*)，把他們視為「貧苦 Bicol 人……面對遭遇美國文化時的隱喻」。這裡的類比如下：想把自己污濁、棕色的 Bicol 自我，轉化成超級乾淨、雪白的美國人，就像變性一樣的不可能。Cannell 這個類比法雖然好像把娘娘腔 *bakla* 放在那個原本把他邊緣化的文化的正中心——使得菲律賓人看來好像擁有某種「變裝文化」——然而它也把 *bakla* 自己所處的真实情況簡化成了一個隱喻而已。(在這裡的暗示將會如何衝擊到我們國家中那些優越的國族歷史學家倒是個很誘人的想法。)

但重點是，娘娘腔 *bakla* 不能因為他被自己文化過份排擠就被反轉拓樸成為這個文化的代表。還有，把 *bakla* 的展現文本直接當成後殖民的顛覆，就會忽略了 *bakla* 在其特定文化中被壓迫的真实性和特殊性。

Cannell 把這個「外在」——也就是 *bakla* 所亟欲企及的理想以及他期望由此獲得某種「外婚」的力量——等同於 Bicol 生活中對於美國的集體想像。但是她忘了，*bakla* 並非在模仿一種文化，正確的來說，是在仿擬一種性。這個 *bakla* 亟欲企及的「外在」只不過是他全心想要

變成女體而已。(Cannell 自己認為 *bakla* 與他男伴之間的關係永遠會因其沒有子宮、因而無法生育子嗣而蒙上一層陰影。) 我們必須提醒 Cannell，這個女性身體並不需要是美國的才能作為 *bakla* 的認同對象：他所需要的只是很簡單的、毫無疑問的女性身體 (也許還是漂亮的)。

就是這條批評主線讓我注意到，Cannell 似乎嘗試要描寫 *bakla* 如何成功的——也就是完整無縫的——假裝女性的身體。在描寫觀眾對於 *bakla* 選美參賽者的反應時，Cannell 用了以下的字彙：

我聽到觀眾不斷的談到 *bakla* 的美貌。這是許多觀眾對於這場操演最感到震撼的地方。「即使是真正的女人都自歎弗如；他們看起來真的很漂亮」是最常聽到的說法……他們能夠達成美麗實在是一件令人驚嘆的事 (註 21)。

這段描述與 Cannell 較早提出的論點相違背。她之前認為 Bicol 人的各種模仿操演結果產生了一種嘲諷的知識：「(在這些操演中)『模仿』的美國形式事實上構成了一種微妙的、嘲諷的探索」。Cannell 對 *bakla* 美貌的嚴肅讚賞，很類似前面提過的 Perez 在其短篇小說“Ong Diwata”中提到 *bakla* 的倒錯時毫無嘲諷的文本一樣。

然而，與 Perez(他本人就是 *bakla*) 不一樣的是，Cannell 這樣做的理由並不是因為她個人活出了這種倒錯；相反的，她之所以把 *bakla* 描繪為成功的跨性別者，這與她研究所從出的東方主義有關。這個東方主義之所以不把 *bakla* 當成像西方扮裝皇后一樣的妖魔化怪物，只是因為他的出身(在 Bicolandia 的田野中)是如此特別的充滿異國情調。雖然觀眾可能覺得 *bakla* 的「西方」風味 (Western-ness) 充滿嘲諷，而且太過奇觀，因此只限於競賽期間出現，但嚴格來說，*bakla* 的倒



錯並不只是一種操演而已。

*bakla* 的跨性別生活實踐是每天都在進行的。即使在廣場大燈熄滅之後，他的「女人心」身分和 *bakla* 身分都還是跟隨著他。如同我在本篇論文中想說的，基本上 *bakla* 的自我轉化並非外向的，因此也不能把他身體的女性化讀成僅僅是順從他自身 *loob* 中既存的陰柔。即使 *bakla* 在公開場合操演他自己的倒錯，這個倒錯卻早已是被內化的了——在他內心一再的演練——選美賽的前一夜就像是經過一生似的。(Butler 把性別定義為一生都在演出強迫性的規範的過程，她自己應該會很清楚的了解這個論點)。

也許菲律賓的 *bakla* ——或許還可以加上 Cebuano 的 *bayot*、Ilonggo 的 *agi*、和 Tausug 的 *bantut* 以及更多怪胎衍異的名單——被大眾認為是在熱切的模仿女性的陰柔美和女性風格，然而這種熱切操演決不能與當代菲律賓社會以及菲律賓同志文化對倒錯的看法隔離，也和與此相連的角色少數化 (minoritization of roles) 脫不了關係。美麗已經變成這些認同中的唯一吸引之處，原因很簡單，因為這是他們可以在陽剛社會公開展示、慶賀和享受的少數東西之一。同樣的，即使有著這樣對美麗的執著，陰柔從來不曾被這些心理精神倒錯的人們徹底具體展現過，他們的身體已經被生殖器或解剖學的論述侷限為等同：就是——「同」性戀！

因此，雖然 *bakla* 就像 *lalake* 和 *babae* 一樣，是一種在演出時刻才生成的認同，然而這種操演或操演背後的意圖——和 Butler 所閱讀的西方女同性戀和男同性戀敢曝相對比——是很難被視為具有嘲諷意味的。事實上，正是這種對情感和意圖的省略——為了理論上的方便而拒斥了文本的和個人的因素——才終究限制了或混淆了像 Cannell 的那種人種誌研究。同樣的，藉著把她的 Bicolano *bakla* 研究主體的操演非脈絡化 (decontextualize)，遠離它們所從出的性／別鑄

模 (sex/gender matrix)，Cannell 也把這些自我操演通通單薄化成為一個面相：即庸俗政治的。因此，在 Cannell 仔細和複雜的論述中，這些轉化操演所必然包含的複雜性都被消彌於無形了。

我再重複一次：塑造 *bakla* 主體可被辨識的宗教和儀式內涵創造了一種精神心理上的顛倒或倒錯，而這種倒錯完全合乎本地文化的常用說法，把性別主體描繪成一種異性戀所定義的深度或 *loob*。儘管本質主義的論調很容易受到理論家的攻擊和排斥，我們也得體認到，只有技術性的挪用某些文化論述才能發揮基本的力量：在菲律賓的例子裡，我們不能否認，在進行後現代式解構主義挪用之前，我們在論述上需要一個激進的本質主義式的顛倒。然而，為了公平起見，Cannell 的研究藉著帶出轉化政治的想法，其實也多多少少——即使只是點到為止的——認識到了這個迫切性。

Cannell 和其他研究過或將要研究菲律賓文化的西方社會科學家可能不大願意看見——或者也沒有興趣看見——「跨越性別」的轉化操演對操演的這個個人而言其實是個既有個人解放又可能形成壓迫的事情。而這很可能是因為這些研究者打一開始就就像 Cannell 的研究一樣，已被侷限在全球化和／或跨在地 (*trans-local*) 之中。由於其白人西方的身分，這些研究者覺得他們最迫切的工作是處理後殖民的課題，我希望在這篇文章中已經顯示，這樣的做法使得這些科學家對「異國」社會政治所展演的觀察常常把其中的政治化約成一種殖民主義的對話而已。

我想我真正要說的是，如果這些對話真的是「對話」而非現在他們忍不住所做的獨白，我絕對不會以如此激烈的言辭反擊。不過也許我不應該抱怨：談到跨文化的相逢——就我 1998 年 7 月在曼徹斯特會議中扮演「本地資料提供者」的經驗來看——獨白恐怕正是此刻話語的典範模式。

## 註釋

1. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 24-25.
2. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discourse Limits of Sex* (New York: Routledge, 1993), 7.
3. Butler 說，系譜學評論並不想搜尋性別的起源、女性慾望的真實內在、或被壓抑的真實主體等；相反的，系譜學想要檢驗性別指定的權力運作才是性別分類的起源，認同的分類事實上是多層複雜起源論述所產生的機構、生活實踐和話語的效應。
4. Butler, *Gender Trouble*, 15, 1n 5.
5. Butler, *Gender Trouble*, 17.
6. Judith Butler, “Critical Queer,” in *A Journal of Lesbian and Gay Studies* (Vol. 1. No. 1): 22.
7. Butler, “Critical Queer,” 22.
8. Butler, *Gender Trouble*, 146-147.
9. Judith Butler, *Bodies that Matter*, 8.
10. Virgilio G. Enriquez, *Pagbabangong-Dangal: Indigenous Psychology and Cultural Empowerment* (Quezon City: Akademya ng Kultural at Sikolohiyang Fiipino, 1994), 3.
11. 讀者可參閱：Reynaldo C. Heto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979); and Vicente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1988).
12. 讀者可參閱我的 *Philippine Gay Culture: the Last 30 Year* (Quezon City: University of the Philippines Press, 1996), 99-107, 我在其中對 *loob* 和 *bakla* 認同有很詳細的討論。
13. Tony Perez, “Ang Diwata,” in *cubao Pagkagat ng Dilim: Mga Kuwentong Kababalaghan* (Manila: Cacho Hermanos, 1993), 69-79.
14. Tony Perez, *Cubao 1980: Ang Unang Sigaw ng Gay Liberation Movement sa Pilipinas* (Manila: Cacho Hermanos, 1992).
15. *Philippine Daily Inquirer*, 24 January 1994: 9.

- 16.讀者可參閱我 *Philippine Gay Culture* 書中的第二部份，關於 Nadres 和 Perez 早期作品的詳細分析。Tony Perez, *Cubao 1980: Ang Unang Sigaw ng Gay Liberation Movement sa Pilipinas* (Manila: Cacho Hermanos, 1992).
- 17.Kris Kirk 和 Ed Heath, “The Red Drag Queen,” in *Coming Out: An Anthology of International Gay and Lesbian Writings*, ed. Stephan Likosky (New York: Pantheon Books, 1992), 279-286.
- 18.我想特別提一下，紐約視覺藝術家 Nan Golding 在她拍攝關於全球「性別扭轉者」(gender-benders) 的照片時對菲律賓變性者的觀察：「在她看過全世界的『皇后』之後，她發覺菲律賓的 *bakla* 似乎是社會接受度最高的。」讀者可參閱 Nan Golding 的 *The Other Side* (New York: Scalo Publishers, 1992), 7.
- 19.另一個關於實際不變性的有趣證據是，現近的 *bakla* 身體開始有男性化傾向，如 Nancy Navalta 和 Edwin Bayron 都顯露自己真正的性別 (他們也被稱為 Carlo/Diana)。這兩個擁有男性器官的男性從小就在菲律賓鄉間被當成女孩扶養長大，而且若不是當地媒體把他們當作大眾文化中的怪胎暴露出來，他們可能會理所當然的繼續過這樣的生活。參閱我在 *Slip/pages: Essays in Philippine Gay Criticism* 的 “Redefining Masculinity” (Manila: De La Salle University Press, 1998).
- 20.參閱 Fenella Cannell 在 *Discrepant Histories: Translocal Essays on Filipino Cultures* 的 “The Power of Appearances: Beauty, Mimicry, and Transformation in Bicol,” ed. Vicente L. Rafael (Pasig: Anvil Publishing, 1995), 223-258.
- 21.Cannell, 245.