



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

IN THE NAME OF LOVE?
ZU QUELLEN VON BILDERN IM
INTERKULTURELLEN MARRIAGE SCAPE THAILANDS

Verfasserin

Claudia Maria Beate Zimmermann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, September 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur-und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Mag. Dr. Herta Nöbauer

Danksagungen

Als erstes möchte ich mich bei allen ForschungspartnerInnen bedanken, die ihre Lebensgeschichten mit mir teilten. Ihr Lachen, ihre Wärme, ihre Sorgen, ihre Wünsche, Sehnsüchte und Tränen machten diese Arbeit zu der, die sie ist.

Mein Dank gebührt Sirivan und Ning, die Kontakte nach Thailand für mich hergestellt haben. Besonders dankbar bin ich Fern, die mich in ihre Familie aufgenommen hat.

Bussakorn Bison, Jum, S, Nii und Air danke ich für ihre Unterstützung und ihr Engagement, das sie meinem Vorhaben gebracht haben.

An dieser Stelle danke ich herzlich meiner Diplomarbeitsbetreuerin Herta Nöbauer für ihren Einsatz, ihre Begleitung und ihre Unterstützung.

Es gibt noch viele Weitere, denen mein Dank gebührt. Ich bedanke mich bei allen Freundinnen und Freunden, die mich durch die Phase meiner Diplomarbeit begleitet haben. Dankbar bin ich auch vielen StudienkollegInnen und DiplomandInnen. Unsere Gespräche führten oft zu neuen Einfällen und Erkenntnissen. Es war schön, diesen Weg gemeinsam zu gehen.

Ein besonderer Dank geht an Ingrid Knotz und Danila Mayer – für ihren Einsatz beim Lektorieren, ihre Unterstützung und ihre motivierenden Worte.

Danke auch an Jana Salat, Maria Six-Hohenbalken und Alexander Trupp für die fachlichen Gespräche und Hinweise.

Der Universität Wien danke ich für das mir zugesprochene Stipendium zu Forschungszwecken.

Ein großes Dankeschön geht an meine Eltern, die mich immer gefördert und mir Liebe und Halt geschenkt haben. Es ist schwierig für mich Worte zu finden, die meine Dankbarkeit für meine Mutter für die Unterstützung während des gesamten Arbeitsprozesses und für meinen Vater, der mir immer zur Seite gestanden ist, ausdrücken.

Meiner gesamten Familie möchte ich meinen Dank aussprechen. Besonders meiner Großmutter, die immer an mich glaubte, wenn ich Zweifel hatte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
I. THEORETISCHE EINBETTUNG	
I. 1 Zentrale Begrifflichkeiten	10
I.1.1 Globalisierung und Global Flows	10
I.1.2 Gender – zum anthropologischen Verständnis von Geschlecht	12
I.1.2.1 Körperlichkeit und Sexualität	13
I.1.3 Zur Theorie von Bildern – Images, Träume und Repräsentationen	14
I.1.4 Schlussbetrachtungen	16
I. 2 Global Gendered Flows	17
I.2.1 „Gender goes Global“	17
I.2.2 Auf der globalen Bühne der Liebe	17
I.2.2.1 Intimate Relations: Körper, Sexualität und Beziehungen im transkulturellen Spannungsfeld	18
I.2.2.2 Anthropology of Emotions: Liebe im interkulturellen Vergleich	18
I.2.3 Schlussbetrachtungen	20
I. 3 Thailand – regionale Spezialisierung	21
I.3.1 Eheschließungen in Thailand	21
I.3.1.1 Eheschließungen im lokalen Kontext	23
I.3.1.1.1 Images idealer, thailändischer EhepartnerInnen	23
I.3.1.1.2 „ <i>Good and bad spouses</i> “ - Realitäten	24
I.3.1.2 Historische Ansätze zur Kommodifizierung von Ehen	27
I.3.1.3 „ <i>Farang husband</i> “ über transkulturelle Heiratsbeziehungen mit westlichen Männern	30
I.3.2 Gender und Sexualität in Thailand	32
I.3.2.1 Betrachtungen zu Gender – Rollen in Thailand	32
I.3.2.2 Betrachtungen zur Sexualität	36

I.3.2.3 Betrachtungen zum Körper	38
I.3.2.4 Repräsentationen von Frauen und Weiblichkeit	40
I.3.3 Schlussbetrachtungen	42

II. METHODE

II.1 Ablauf eines drei monatigen Forschungsaufenthaltes	44
II.2 Von „Muthaben“ und „Gate keepers“ - Forschungszugang	45
II.3 Methodenwahl und Begründung	47
II.4 „Kaudia“, „Ti rak“ und „Madam Krung-tep“: Zu meiner(n) persönliche Rolle(n)	50
II.5 Schwierigkeiten im Feld	54
II.6 Erkenntnisse zur Methodologie im Feld	57
II.7 Umgang mit den Daten	60

III. EMPIRIE

III. 1. Präsentation der Forschungsfelder	62
III.1.1 Rurales Forschungsfeld im Nord-Osten Thailands – Nakhon Ratchasima (Khorat) in Isan	62
III.1.2 Urbanes Forschungsfeld im Norden Thailands – Chiang Mai	63
III. 2. Fallbeispiele: 13 Interviewpartnerinnen	67
III.2.1 Interviewpartnerinnen zwischen 20-30 Jahren (Air und Ming)	67
III.2.2 Interviewpartnerinnen zwischen 30-40 Jahren aus den Provinzen Khorat und Surin (Pui und Nüing)	76
III.2.3 Interviewpartnerinnen zwischen 35-55 Jahren (Aie, Katee, Weow, Bee)	83

III.2.4 S, Fern und Noi	91
III.2.5 Zusammenfassung	101
III.3. Schlussfolgerungen	102
III.3.1 <i>Farang Images</i> – Vorstellungen von Beziehungen und westlichen Männern	102
III.3.2 Sozio-familiäre Konzepte	106
III.3.3 Kontaktaufnahmen, Kommunikation und Sprache	109
III.3.4 Religiöse Einflüsse	112
III.3.5 Liebe und Beziehungen	115
III.3.6 Sexualitäten – Eigenwahrnehmung und Wunschdenken	118
III.3.7 „ <i>I want to feel that I'm beautiful</i> “ – Das Aussehen des Körpers: Hautfarbe, Brustvergrößerung und Beauty Contests	120
III.3.8 <i>Sanuk Sanem</i> - für die Erde, den Drachen, die Luft und die Familie	122
III.3.9 Neues Kapital – neuer Status? Zur sozialen Praxis von Kapitaltransformation	123
III.3.10 <i>Rose petals</i> – Romantisches Hollywood erobert thailändische Herzen	125
III.3.11 Gender	126
IV. CONCLUSIO	
IV.1 Resümee	128
IV.2 Übergeordnete Analyseebenen	130
IV.2.1 Sexualität	130
IV.2.2 <i>Global Flows</i>	132
IV.2.3 <i>Images</i>	134
Quellenverzeichnis	136
Anhang	142
Kurzfassung	157
Englisches Abstract	158
Lebenslauf	159

Einleitung

Chiang Mai, im Februar 2006: Zum ersten Mal in meinem Leben sehe ich eine thailändische Heiratsagentur, in der sich thailändische Frauen hinter einem großen Schaufenster bewerben, um westliche Ehemänner zu finden. Über diese Institution bin ich gleichermaßen verduzt wie an ihr interessiert. Das einprägsame Erlebnis wirft für mich die Frage auf, warum thailändische Frauen westliche Ehepartner suchen. Und wieso werden diese über eine Heiratsagentur gesucht? Was ist der Motor für diese Frauen, interkulturelle¹ Eheschließungen² eingehen zu wollen?

Studien aus der Karibik belegen, dass weibliche *sex workers*, die mit westlichen Männern verheiratet sind und in die Herkunftsländer dieser Männern migrierten, oft wieder in ihre karibische Heimat zurückkehrten, da die zuvor ersehnten Träume in Europa nicht erfüllt worden waren (Brennan 2002; 2004; 2008). Diese Tatsache in der Karibik veranlasste mich zum Nachdenken über Heiratsmigration von thailändischen Frauen in westliche Länder. Daraus resultiert meine Annahme, dass innere Bilder³ eine Motivation für transkulturelle Eheschließungen darstellen.

Desweiteren drängten sich mir, in Bezug auf Eheschließungen zwischen thailändischen Frauen und westlichen Männern, eine Reihe von Fragen auf: Welche Motive und Träume haben thailändische Frauen, im Speziellen heiratswillige Frauen, westliche Männer über Heiratsagenturen zu suchen? Sehen sie Beziehungen zu westlichen Männern durch eine „rosa Brille“, idealisieren sie diese Männer als Ehepartner und bauen sie in ihren Zukunftsvisionen Luftschlösser? Können diese Bilder und Träume als Motor für transkulturelle Eheschließungen wirken? Wie und woher entstehen diese Images? Welches Verständnis von Liebe wird in die Bilder projiziert? Was sind Quellen dieser Träume? Werden diese von globalen Faktoren beeinflusst?

Vor dem Hintergrund dieses Interesses konkretisiere ich meine forschungsleitende Fragestellungen zu:

Welche Bilder, sowie Wünsche und Hoffnungen, haben thailändische Frauen über westliche Männer im Zusammenhang mit transkulturellen Beziehungen? Wie entstehen diese Bilder? Sind darin globale Dynamiken erkennbar?

¹ Die Begriffe interkulturell und transkulturell verwende ich in der vorliegenden Arbeit synonym.

² Die Begriffe Heiratsbeziehungen und Eheschließungen verwende ich ebenfalls synonym.

³ Die Begriffe Bilder, *Images*, Ideen und Vorstellungen werden in der vorgelegten Arbeit synonym verwendet.

Dabei nehme ich an, dass, ähnlich wie Studien zu *sex work* und *open-ended prostitution* (u.a. Cohen 2003) zeigen, das Anbieten des Körpers und das Empfinden von Liebe, die beide möglicherweise in Eheschließungen übergehen, eng miteinander verbunden sein können.

Durch meine Recherche erkannte ich schnell, dass zwar die Thematik über *sex work* in Thailand anthropologisch oft diskutiert wurde, allerdings fand ich nur spärlich Studien zu transkulturellen *thai-farang*⁴ Eheschließungen, ebenso wie zu Bildern zu diesen Beziehungen. Daher wurde mir nach einem ersten Überblick bewusst, mich in einem, anthropologisch großteils unbeleuchteten Gebiet zu befinden. Das spornte mich an, meine Forschungsfrage weiter zu verfolgen. Ich führte einen dreimonatigen Feldforschungsaufenthalt in Thailand durch, um empirisches Material für meine Fragestellung zu erheben. Durch teilnehmende Beobachtung und qualitative Interviews gewann ich zuerst im ruralen Gebiet der Provinz Khorat im Nord-Osten Thailand und im Anschluss daran in einer Heiratsagentur in der Stadt Chiang Mai im Norden Thailands die Ergebnisse der vorliegenden Studie.

Die vorliegende Arbeit habe ich in vier große Abschnitte gegliedert:

- Teil 1 - theoretische und thematische Kontextualisierung
- Teil 2 - methodische Beschreibung
- Teil 3 - Präsentation der empirischen Ergebnisse meines Feldforschungsaufenthaltes
- Teil 4 – Analyse der Ergebnisse.

Zunächst lege ich zentrale Begrifflichkeiten, die in meiner Studie wichtig sind, dar und gehe dann auf (den anthropologischen Kontext, also) die globalen Heiratsmärkte, ein.

Im Anschluss diskutiere ich Heiratsbeziehungen in Thailand und Vorstellungen, Ideale und Rollenbilder von thailändischen Ehefrauen. Nach diesem ersten Abschnitt lege ich im zweiten Abschnitt meine methodische Vorgangsweise zur empirischen Datenerhebung in Thailand dar.

Der dritte Abschnitt enthält die Präsentation und Zusammenfassung der erhobenen Daten in Form von Clustern und Fallbeispielen von 13 Forschungspartnerinnen.

Die Auswertung und Schlussfolgerungen, in denen ich die empirischen Daten mit der Literatur analysiere, bilden den Abschluss der Studie.

⁴ Der Begriff *farang*, aus der thailändischen Sprache, bezeichnet Menschen westlicher Herkunft, meist gekennzeichnet durch ihre helle Hautfarbe.

Ich strebe an, eine möglichst polyphone, holistische Perspektive (Geertz 1983) einzunehmen. Ziel ist es, aktuelle *images* für transkulturelle Heiratsbeziehungen, die eventuell in eine Migration münden, aufzuzeigen, sowie die damit verbundenen Hoffnungen, Sorgen, Ängste, Bedenken und Wünsche. Außerdem möchte ich die Quellen dieser Bilder und die Motivationsgründe für interkulturelle Eheschließungen von thailändischen Frauen analysieren, um mit einer Reflexion über historische und sozio-kulturelle Aspekte ein differenziertes Bild darzulegen.

Es ist mein Anliegen, Stereotype aufzuzeigen und häufige Missverständnisse zu identifizieren. Diese Studie bietet eine Möglichkeit thailändische Frauen und InterviewpartnerInnen⁵ zu Wort kommen zu lassen. Ich sehe es als meine Aufgabe, ihre Aussagen im Kontext ihres Werteverständnisses zu erklären und zu analysieren. Dadurch möchte ich einen Beitrag zum interkulturellen Verständnis über thailändische Frauen leisten.

Englische Fachtermini und Ausdrücke in thailändischer Sprache werden in der vorgelegten Arbeit *kursiv* geschrieben und gegebenenfalls, zur besseren Verständlichkeit, übersetzt. Zum einfachen Nachschlagen von wichtigen thailändischen Begriffen, die ich in der Arbeit verwende, siehe Anhang 6.

⁵ Im Sinne einer *gender*-sensiblen Sprache verwende ich das Binnen-I.

I. THEORETISCHE EINBETTUNG

I.1 Zentrale Begrifflichkeiten

Dieses Kapitel geht auf theoretische Diskussionen ein, die für die Elemente aus der Fragestellung und Analyse meiner Forschung relevant sind. Ich werde Globalisierung, Gender und Images als zentrale Begrifflichkeiten vorstellen und daraus die Verwendung dieser Termini für diese Arbeit darlegen.

I.1.1 Globalisierung und Global Flows

Im Folgenden führe ich zwei bedeutsame Globalisierungstheorien an, die ich zur Bearbeitung meiner Fragestellung gewählt habe. Auf jene Ansätze von Appadurai (1990; 1996) gehe ich etwas genauer ein als auf jene von Hannerz (1992, 1996), da sie das Gerüst zur Bearbeitung der Fragestellung bilden.

Hannerz (1992, 1996) legt den Schwerpunkt seiner Theorien zur Globalisierung auf eine makroanthropologische Ebene. Raum versteht er als Möglichkeit für *transnational connections*, für Interaktion und Mobilität. Im Gegensatz zu statischen Kulturkonzepten untersucht er transnationale Beziehungen wie *flows* (Flüsse) von Kapital, Gütern, Information, *boundaries* (Beschränkungen) und *hybrids* (Hybriden, wie etwa die *Creolisierung* von Sprache). Diese *flows* können ungleich sein. Sie erreichen einen Punkt, an dem sie nicht weiter fließen können – weil *boundaries* (Hindernisse) vorhanden sind. (Hannerz 1992; 1996)

Appadurai (1990; 1996) hingegen fokussiert auf *imagination* (Imaginationen) und *scapes* (Landschaften). Ähnlich dem Hannerz'schen Konzept von *transnational connections* (1992; 1996) schlägt Appadurai den Begriff *global cultural flows* (1990; 1996) vor, um Globalisierungsflüsse zu analysieren. Während Hannerz Migration als Schwerpunkt der *transnational connections* setzt, fragt Appadurai (1990; 1996) nach dem Gebrauch von *images* (Bildern) und *dramas* (Dramen), die zur Konstruktion des Selbst und der Identität beitragen. Dabei geht er von der Annahme aus, dass *space* durch menschliche Interaktion entsteht.

Kulturelle Bedeutung und Symbole sind Teil der menschlichen Interaktion. Menschliche Interaktion erfordert Bewegung, ebenso wird *space* (Raum) durch Bewegung geschaffen.

Überall wo diese Bewegung stattfindet, entstehen diese *global cultural flows*. Appadurai (1996) identifiziert fünf übereinanderliegende Ebenen von *flows*, sogenannte „*landscapes*“ (Landschaften), die Teil der *imagined worlds* (imaginären Welten) sind. Imaginäre Welten sind multiple Welten, die ausgehend von historischer Imagination über Personen und Gruppen global verbreitet wurden (ebd.:33).

“I propose that an elementary framework for exploring such disjunctures is to look at the relationship among five dimensions of global cultural flows that can be termed (a) *ethnoscapes*, (b) *mediascapes*, (c) *technoscapes*, (d) *financescapes*, and (e) *ideoscapes*. [...] The suffix *-scape* allows us to point to the fluid, irregular shapes of these landscapes, shapes that characterize international capital as deeply as they do international clothing styles.” (Appadurai 1996:33)

Die Fragestellung dieser Diplomarbeit bezieht sich auf eine Landschaft im Sinne Appadurais (1990; 1996), in der alle Aktionen in Bezug zu Eheschließungen stehen. Daher verwende ich den Begriff *marriage scape*, um die Dimension von Heiratsmärkten zu beschreiben⁶.

Im Folgenden stelle ich die, im obigen Zitat genannten, fünf Dimensionen von globalen Flüssen kurz dar:

Ethnoscapes bezeichnet eine Landschaft von mobilen, sich bewegenden Menschen oder Menschengruppen wie TouristInnen, Reisende, MigrantInnen, Flüchtlinge, etc. Nationalpolitik wird essentiell durch diese Gruppen geprägt. *Ethnoscape* ist damit auch die Landschaft von Zugehörigkeitsgefühl und Gruppenidentität.

Idioscapes sind die Landschaften von kognitivem Wissen, von Weltansichten und Ideen - etwa jene von Freiheit, Recht, Souveränität, Repräsentation oder Demokratie - aber auch von Geschichten, Büchern oder Bildern. Aus diesen entstehen neue *images* (Bilder). (vgl. ebd. 1996)

Financescapes wiederum sind die komplexesten Landschaften und beinhalten Flüsse von großem, globalem Kapital. Medien und Kommunikationstechniken sind Brücken zur raschen Überwindung von weiten Distanzen. *Technospaces* bedeuten globale Konfigurationen von mechanischer und informationeller Technologie. (ebd.:34)

Mediascapes haben Appadurai zufolge den stärksten Einfluss auf Globalisierung und meinen die Produktion und Verteilung von Information, wie etwa die Verbreitung durch Zeitungen, Magazine, Fernsehen, Internet und Filme. (ebd.:35)

⁶ Im Kapitel II. Methode gehe ich genauer auf die Verwendung des Begriffes *marriage space* ein.

I.1.2 Gender – zum anthropologischen Verständnis von Geschlecht

Ich lege dar, wie ich den Begriff *Gender* in der vorliegenden Arbeit verwende.

Die theoretische Auseinandersetzung mit Diskursen zu Geschlecht, Sexualität und geschlechtlichen, sozialen Rollen (*Gender*) nimmt in der Anthropologie einen bedeutenden Stellenwert ein. Sozial anerkannte Strukturen, die durch Geschlecht, *Gender* und Sexualität kategorisiert werden, bezeichnet Augé (1995) als „Rohmaterial der Anthropologie“ und deutet auf die Wichtigkeit der Elemente *Heirat*, *Kinship* oder *Mythos* in anthropologischen Analysen hin.

Zur genaueren Unterscheidung von Geschlecht, Sexualität und *Gender* verweise ich auf Serena Nanda (2000): Das biologische, anatomische Geschlecht (also die primären und die sekundären Geschlechtsmerkmale) wird mit dem Terminus *sex* bezeichnet. *Sexualität* hingegen drückt erotisches Begehren, sexuelle Praktiken und sexuelle Neigungen aus. *Gender* meint die soziokulturelle und psychologische Geschlechterrolle. (vgl. Nanda 2000)

Eine anthropologische Analyse eines oder mehrerer der genannten Elemente benötigt nach Yanagisako und Collier (1994) eine Kontextualisierung der Daten mit sozialen Strukturen.

Kinship (Verwandtschaftssystemen) kann ihnen zufolge nicht getrennt von *gender* betrachtet werden, da *kinship* und *gender* verflochten sind, wenn es um die Konstruktion von Verwandtschaft geht. Für Untersuchungen von Verwandtschaftssystemen, ist es daher besonders relevant, zu Grunde liegende *sex-gender* Systeme der jeweiligen Kultur sichtbar zu machen, da diese möglicherweise voneinander abweichen.

Yanagisako und Collier (1994) zeigen, dass im „Westen“ ein ganz spezifisches *sex-gender* System vorherrscht, auf dem das Verwandtschaftssystem aufbaut. Welches *sex-gender* System in Thailand zu tragen kommt, werde ich in Kapitel I.3.2 thematisieren.

Wie Eriksen (2001) darlegt, sehen anthropologische Untersuchungen neben der Verbindung von *kinship* und *gender* weitere Verknüpfungen wie *kinship*, *gender* und *marriage* (Eheschließungen).

Folglich stellt *gender* eine analytische Referenz in anthropologischen Studien dar. Ute Luig (2006) beschreibt die Entwicklung der Genderforschung: postkoloniale Forscherinnen legten das Augenmerk zunächst auf Differenzen innerhalb der Geschlechter. Der Fokus verlagerte

sich hin (und erweiterte sich gleichzeitig) auf die Beachtung von „Achsen der Unterdrückung“ wie etwa *class* (Klasse), *ethnicity* (Ethnizität), Religion, Nation etc.

Ich verwende den Begriff *gender* hinsichtlich des (eben von postkolonialen Forscherinnen eingebrachten) Differenzenansatzes. Insbesondere spielt dieser Begriff, wie ich in der Analyse zeigen werde, in Bezug auf strukturvorgebende Ordnungen wie Religion oder Status eine zentrale Rolle.

Einen wichtigen Stellenwert während meines Feldforschungsaufenthaltes nahmen Diskussionen zu *gender variance* (pluralistisches Geschlechterverständnis) ein, indem ich mit Forschungspartnerinnen zu tun hatte, die sich nicht als „Mann“ oder „Frau“ identifizierten⁷.

1.1.2.1 Körperlichkeit und Sexualität

Yanagisako (1997) beschreibt in ihrem Artikel die Entwicklung anthropologischer Ansätze zu *gender*, Geschlecht, Reproduktion und Sexualität seit den 1970er Jahren. Dabei zeigt sie Irrtümer auf, die in diesem Zusammenhang in der Vergangenheit vorherrschten: eine analytische Trennung von biologischen Faktoren (*sex*) und kulturellen Faktoren (*gender*) (wie in den 1970er Jahren von feministischen US-Anthropologinnen vorgenommen), eine Abspaltung der Faktoren in eine andere Wissenschaftsdisziplin (wie der Biologie im amerikanischen Raum in den 1970er Jahren), verstärktes Forschen zu einem Aspekt (wie in den 80er Jahren zu dem der Reproduktion), die Trennung von *gender* und Sexualität (die zur Vernachlässigung von *gender* führten), eine Denaturalisierung von Heterosexualität (durch Gay und Lesbian Studies) oder Prämisse von obligatorischer Heterosexualität (die als zentrales Element der Unterdrückung identifiziert wurde).

Als Antwort auf diese Irrtümer weist Yanagisko (ebd.) darauf hin, dass zur Analyse von Geschlecht, Sexualität und Körperlichkeit eine Kontextualisierung von sozialen Praktiken unumgänglich ist.

Mit den Ansätzen der „feminists of color“ betont sie die Wichtigkeit, Ungleichheiten innerhalb eines Systems (wie Ethnizität, Nationalität, Religion, Geschlecht etc.), die aufgrund von sozio-kulturellen Rollen (*gender*) entstehen, in einer Analyse Beachtung zu schenken.

Abschließend argumentiert Yanagisako (ebd.), dass *sex*, *gender* und Sexualität nicht losgelöst voneinander stehen, da sie ineinander greifen und sich gegenseitig beeinflussen. Sexualität

⁷ Ihr Selbstbild von *gender* und Sexualität bearbeite ich in der abschließenden Auswertung. Über ein anthropologisches Verständnis von Gender in Thailand spreche ich in Kapitel I.3.

und *gender* überschneiden sich zwar in der Praxis, jedoch ist es wichtig, diese Aspekte für eine wissenschaftliche Analyse zu trennen.

I.1.3 Zur Theorie von Bildern – Images, Träume und Repräsentationen

In dieser vorgelegten Arbeit frage ich nach Bildern, Träumen, Wünschen und Sehnsüchten von thailändischen Frauen, die transkulturelle Beziehungen mit westlichen Männern eingehen wollen. In weiterer Folge beschäftige ich mich auch mit im Feld vorherrschenden Stereotypen. Zu Schlussfolgerungen über diese Bilder sind nachstehende Theorien relevant:

Appadurai (1996) zieht eine klare Linie zwischen Fantasie und Imagination. Imagination kann im Gegensatz zu Fantasie Antriebsmotor werden, kollektive Imagination kann zu Ideen über Nationen oder Menschengruppen führen. Kollektive Imagination wird innerhalb einer *community of sentiment*, einer Gruppe, die gemeinsam „fühlt“ oder visualisiert, wie etwa Fan Clubs oder politische Parteien, zu einem verbindenden Glied.

“The imagination, on the other hand, has a projective sense [...] the sense of being a prelude to some sort of expression, whether aesthetic or otherwise. Fantasy can dissipate (because its logic is so often auto telic) but the imagination, especially when collective, can become the fuel for action. It is the imagination, in its collective forms, that creates ideas of neighborhood and nationhood, of moral economies and unjust rule, for higher wages and foreign labor prospects. The imagination is today a staging ground for action, and not only for escape.” (Appadurai 1995:7; Hervorhebung C.Z.)

Hinsichtlich Imaginationen von Menschengruppen oder ethnisch zugehörigen Gruppen verwendet Appadurai den Begriff *imagined communities* in Anlehnung an Anderson (1983). Appadurai sieht die Kolonialisierung als Beginn dieser *imagined communities*. (1996:28)
Imaginationen bilden die Basis für das Sozialleben auch in unserer heutigen Gesellschaft. (ebd.:31)

“The image, the imagined, the imaginary – these are all terms that direct us to something critical and new in global cultural processes: the imagination as a social practice. [...] The imagination is now central to all forms of agency, is itself a social fact, and is the key component of the new global order.” (Appadurai 1996:31; Hervorhebung C.Z.)

Studien zu Bildern, Wünschen und Repräsentationen haben besonders in der Tourismusforschung einen bedeutenden Platz erhalten. Neben globalen Flüssen und Effekten gehen diese Studien auf Schnittstellen, Kontinuitäten und Brücken ein. (vgl. Mader 2008)⁸

⁸ Marc Augé schlägt in seiner Theorie zu *Non-places* (1995) den Begriff *Supermodernität* für diese neuen, globalen Rahmenbedingungen vor.

Globale Sehnsüchte, Erwartungen oder Bilder können aus kulturspezifischen *frames*, im Sinne Batesons (1985) und Goffmans (1974), entstehen. *Frames* sind imaginäre, kognitive Rahmen oder Strukturen von kulturell bedingten Erwartungshaltungen. Durch globale Flows werden kulturspezifische *frames* zu globalisierten Imaginationen.

In Bildern vermischen sich Fiktion und Realität, die Elemente sind oft nicht mehr unterscheidbar. So etwa sprechen Marc Augé (1995) und Umberto Eco (1987) bei Reiseträumen, Vorstellungen von (sexuellen) Paradiesen oder Abenteuern von *Fiktionalisierung* oder *Hyperrealität*.

Tom Selwyn (1996) wiederum benützt die Begriffe *Mythmakers* und *Myth* auf einer *Landkarte des Imaginiären* zur Analyse von touristischen Konzepten und AkteurInnen.

Auch John Urry (2002) arbeitet im Schnittfeld von Tourismus, Imagination und Globalisierung. In „*The Tourist Gaze*“ (2002) zeigt er eine touristische Betrachtungsweise von bestimmten lokalisierten Regionen auf. Dabei verweist er auf die Erwartungshaltung, die dieser Betrachtungsweise vorausgeht. Es sind Erwartungen aufgrund von Bildern und Träumen, die unsere Realitätswahrnehmung beeinflussen und bestimmen. Gewissermaßen wirken Imaginationen wie Scheuklappen, und wir sehen nur das, was wir uns zu sehen erhofft haben. (ebd. 2002)

“*And yet at least a part of that experience is to gaze upon or view a set of different scenes, of landscapes or townscapes which are out of the ordinary. When we »go away« we look at the environment with interest and curiosity. It speaks to us in ways we appreciate, or at least we anticipate that it will do so. In other words, we gaze at what we encounter.*“ (Urry 2002:1; Hervorhebung C.Z.)

Der hier angesprochene spezifische Blick entsteht durch das Konstruieren von Differenzen. Genährt werden Differenzen durch angenommene Ideen zu sozialen Aktivitäten, Interaktionen und Symbolen, die in Kontrast zu nicht-touristischen sozialen Praktiken, wie bezahlter Arbeit und dem subjektiven Gefühls des „Zu-Hause-seins“, stehen. Es handelt sich also um Aktivitäten, Interaktionen und Symbole, die nicht im „Alltag“ verhaftet sind. Es gibt keinen bestimmten *tourist gaze*, dieser ist abhängig von Gesellschaft, sozialer Gruppe und Geschichte. Vergleichbar mit dem *gaze of the medic* ist der *tourist gaze* sozial organisiert, allerdings wird er nicht durch Institutionen unterstützt oder gerechtfertigt. Viel mehr unterliegt das Entstehen eines *tourist gaze* Einflüssen professioneller ExpertInnen sowie des sozialen und historischen Kontexts. Ein *Gaze* ist daher nicht universell gültig. (ebd. 2002)

I.1.4 Schlussbetrachtungen

Globalisierung, Gender, Sexualität und Images bilden bedeutende Referenz- und Analysekatoren in meiner anthropologischen Arbeit.

Gender analysiere ich mit dem Differenzenansatz, Images lege ich mit Appadurai (1995) und Urry (2002) aus.

Im Bezug auf Globalisierungstheorien gehe im nächsten Kapitel auf die Kritik aus feministischer Perspektive ein, da *flows* auch geschlechtlich analysiert werden müssen.

I.2 Global Gendered Flows

Weiterführend zu gängigen Globalisierungstheorien stelle ich nun die Kritik, die von feministischen Forscherinnen eingebracht wurde, vor. Zudem steht auch die Kommodifizierung (das Zur-Ware-Machen) von Liebe und Körper im Zentrum dieses Kapitels. Intime Beziehungen und Gefühl werden im Kontext der *Anthropology of Emotions* beleuchtet.

I.2.1 „Gender goes Global“

Kritik aus feministischer Perspektive (u.a. Freeman 2000; 2001; Mills 2003; Poster 2002; Ong 1991) richtet sich an die Geschlechtsblindheit gängiger Globalisierungstheorien (u.a. Hannerz 1992; Appadurai 1990; 1996;).

Diese Kritik führte dazu, dass *Gender* als Analyserferenz Eingang in Globalisierungstheorien fand und eine *global gendered ethnography* (u.a. Freeman 2001; Poster 2002) (geschlechtssensible globale Ethnographie) entstand.

Global Gendered Ethnography markiert soziale Identitäten (u.a. Constable 2009, George 2000), Körperlichkeit (Salzinger 2004), individuelle Sexualität und bezieht soziale und familiäre Umfelder (u.a. Mills 2003; George 2000) in die Analysen mit ein.

Den Begriff *global gendered flows* verwende ich, um transnationale Flüsse (Hannerz 1992; 1996; Appadurai 1996) von Menschen auszudrücken, die hinsichtlich geschlechtsspezifischer Merkmale analysiert werden.⁹

I.2.2 Auf der globalen Bühne von Liebe

Dieses Unterkapitel geht auf den Begriff „Liebe“ und das kommerzielle Anbieten von Körpern und Gefühlen auf globaler Ebene ein. Zuerst wird auf eine Kontextualisierung von intimen, kommodifizierten Beziehungen in der Anthropologie und in der Folge auf eine Auseinandersetzung mit den dabei empfundenen Gefühlen im Rahmen der *Anthropology of Emotions* eingegangen.

⁹ Gender als Referenzrahmen für die Analyse des gesammelten Datenmaterials in anthropologische Untersuchungen in Organisationen zu suchen, zeigte etwa bei Salzinger (2004) in einer mexikanischen Fabrik drastisch abweichende, neue Analyseergebnisse.

I.2.2.1 *Intimate Relations*: Körper, Sexualität und Beziehungen im transkulturellen Spannungsfeld

Nicole Constable (2009) betrachtet *intimate relations* (intime Beziehungen) ebenfalls im globalen Zusammenhang. Dabei unterteilt sie kommerzielle und nicht-kommerzielle Beziehungen in drei Kategorien: *cross-border marriages* (grenz-überschreitende oder transkulturelle Ehen), *migrant domestic workers* (migrierte Arbeitskräfte in Haushaltstätigkeiten) und *migrant sex workers* (durch Migration geprägte SexarbeiterInnen). *Migrant domestic workers* werden mit Aufgaben wie Kinderbetreuung, Haushaltsführung, Hospiz, Kranken- oder Alterspflege betraut. Constable fasst dies unter dem Begriff *care work* (pflegende Arbeitstätigkeit) zusammen. Oftmals werden von *migrant domestic workers* zusätzlich auch sexualisierte, sexuelle oder der Unterhaltung dienende Dienste, wie Striptease oder erotisches Tanzen, erwartet. (Constable 2009:50)

Liebe ist für alle drei Kategorien der *intimate relations* eine zentrale Komponente. Constable argumentiert, dass ein Verständnis von Liebe weltweit mit Umsorgen, Pflege und dahingehend auch mit Verantwortung und finanzieller Unterstützung oder Absicherung einhergeht: „*Love is associated with care.*“ (Constable 2009:55)

Die Grenzen zwischen den drei Kategorien von *Intimate Relations* (Constable 2009) sind oftmals fließend. Im Bezug auf die Fragestellung gehe ich nicht auf *migrant sex workers*, sondern auf *cross-border marriages* ein. Für die Bearbeitung der Fragestellung trenne ich klar zwischen Feldern von *sex work* und *marriage scapes*. Dabei sind *cross-border marriages* (Constable 2009) zwischen thailändischen Frauen und westlichen Männern im Fokus dieser Diplomarbeit.

I.2.2.2 Anthropology of Emotions: Liebe im interkulturellen Vergleich

Die Anthropology of Emotions untersucht die individuelle und kollektive menschliche Gefühlswahrnehmung und den Gefühlsausdruck in unterschiedlichen Kulturen. Birgit Röttger-Rössler (1994; 2004) fasst zwei theoretische Strömungen zur kulturellen Modellierung von Gefühlen zusammen: Während der erste Ansatz Gefühle primär durch biologische, hormonelle Komponenten ausgelöst deutet, spricht der zweite Ansatz von Kultur und kulturellen Wertesystemen als Basis für Emotionen.

Entsprechend dem ersten Ansatz führen kulturelle Einflüsse lediglich zur Beeinflussung von Gefühlen, ausschlaggebend sind biologisch-hormonelle Faktoren.

Hingegen sieht der zweite Ansatz auf Grund der kulturell gefärbten Wahrnehmung, Bewertung und Einschätzung, die Emotionen als „kulturell konstituiert“. (Röttger-Rössler 2004:7)

Innerhalb dieser genannten theoretischen Strömungen sehen Jankowiak und Paladino (2008) kulturelle Aspekte in der Auslegung von Emotionen bedeutend. Gleichfalls schreibt Robert Levy (1973) der Kultur einen beeinflussenden Faktor zu, vor allem im Ausdruck von Gefühlen.

„Underlying emotions are similar from one culture to another; what differs is the extent to which a culture emphasized or valued an emotion.“ (Reddy 2001:7 zitiert nach Jankowiak/Paladino 2008)

Im Folgenden gehe ich genauer auf Ergebnisse der von Jankowiak (1992, 2008), Paladino (2008) und Fisher (2004) durchgeführten Studien ein.

Intime Beziehungen bieten Möglichkeiten, Liebe sexuell und nicht-sexuell auszudrücken. Zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten wurden kontextabhängig divergente Formen von intimem Zusammenleben bevorzugt. In der heutigen Zeit stehen das Verständnis und die Interpretation von Liebe zwischen geschlechtsreifen Menschen in westlicher Populärkultur in Assoziation mit Romantik und Liebesheirat (Jankowiak/Paladino 2008).

Das menschliche Bedürfnis nach (sexueller) Intimität unterscheiden Jankowiak und Paladino (2008) allgemein nach drei Formen¹⁰: (1) *romantic/passionate love* (romantische oder leidenschaftliche Liebe), (2) *comfort/attachment love* (angenehme oder verbundene Liebe) und (3) *physical sex* (sexuelle Zuwendung). (Jankowiak/Paladino 2008:2)

Diese drei Formen können zeitlich parallel zu unterschiedlichen PartnerInnen empfunden werden. Jankowiak und Fischer (1992; 2008) fanden bei polygamem oder polygenem Verhalten *comfort* und *passionate love* zu unterschiedlichen PartnerInnen. Daher schlagen sie die Theorie vor, dass nicht monogam lebende Menschen emotional monogam fühlen, weil Menschen emotional nur eine Form von Intimität für je eine Partnerin oder einen Partner verspüren.

Zu den Studien der ersten theoretischen Strömung von Röttger-Rössler (1994; 2004), die ich eingangs angeführt habe, zähle ich jene von Helen Fisher (2004). Sie beschäftigt sich als biologische Anthropologin mit biologischen Komponenten von Liebe in kulturspezifischem Kontext.

¹⁰ Dieser Ansatz wird in der Analyse des empirischen Teils behandelt (siehe III.3.4).

Fisher bringt Argumente gegen den zweiten theoretischen Strang in der Zusammenfassung von Röttger-Rössler (1994; 2004), indem sie anhand von neurologischen Ergebnissen die anatomische Veranlagung des Menschen zur Verliebtheit beleuchtet. Neuro-psychologische Studien weisen vergleichbare hormonelle Ausschüttungen beim Empfinden von Liebe, unabhängig vom kulturellen Kontext, nach. Die Ausprägung des Ausdrucks von Liebe ist folglich sozio-kulturell geprägt. (ebd. 2004)

I.2.3 Schlussbetrachtungen

Gefühle von „romantischer“ beziehungsweise „leidenschaftlicher“ oder „verbundener, angenehmer“ Liebe, basierend auf hormonellen Funktionen, finden individuellen Ausdruck, sind jedoch neurologisch gesehen für alle Menschen erfahrbar. (Jankowiak/Paladino 2008; Fisher 2004; Röttger-Rössler 2004)

Ich möchte hervorheben, dass *passionate* oder *romantic love* als Emotion global auftritt (Jankowiak/Paladino 2008) und Liebe in Verbindung mit Pflege und Umsorgen steht (Constable 2009).

Das nächste Kapitel beschäftigt sich eingehend mit Thailand als lokalem Schwerpunkt dieser Diplomarbeit. Dabei werde ich Aspekte dieses Kapitels, wie Gender, sexuelle Identität oder Eheschließungen im traditionellen und transkulturellen Kontext bearbeiten.

I. 3 Thailand – regionale Spezialisierung

Dieses Kapitel gibt Einblicke in die Entwicklung von transkulturellen Eheschließungen mit besonderem Augenmerk auf Ehen zwischen thailändischen Frauen und westlichen Männern. Desweiteren untersuche ich sozio-kulturelle Rollen von Geschlecht und Sexualität von thailändischen Frauen, sowie wissenschaftliche Beiträge zu *gender*-Diskussionen in Thailand.

I.3.1. Eheschließungen in Thailand

*“Minor wives, second husbands, old flames, and stepmothers
keep the circulation going in this Land of the Free,
along with the heart-warming Cinderellas and heart-breaking Cinders
that constitute the bright sparks and ashen footnotes of this ongoing soap opera.
In a country where love is written with the hand and erased with the feet,
boredom is sufficient grounds or a change of scene.”*
(Redmond 2002: 83)

Das Thai Public Relations Department gab Ende der 1950er Jahre eine Stellungnahme zu Eheschließungen in Thailand ab (Lyttleton 1999). In dieser wird auf das weit verbreitete Verständnis von Ehe, bezogen auf Sicherheit und Status, verwiesen. Eine Eheschließung dient nicht vorrangig der Erfüllung von Liebe, sondern vielmehr der Ausübung des Ideals einer Mutterschaft und haushaltsführenden Ehefrau. Besonders wichtig erscheint ein bereits erwähnter Deutungsversuch von Liebe in der thailändischen Gesellschaft. Liebe meint demnach kein romantisches Verhältnis, welches in der thailändischen Gesellschaft als westlich orientiert gesehen wird, sondern bezieht sich auf eine möglichst optimale, komplementäre Ergänzung innerhalb einer Partnerschaft.

“Marriage is not conceived of as a partnership, a union hearts, following a prevalent American view, but rather as a junction of complementary functions each by and large exclusive of each other. The union is not necessarily based on love, and a girl, especially in the provinces can be made a wife by giving a large enough sum of money to her and her parents. The girl on her side will probably not think that marriage is supposed to be the love of her life but rather to give her security, status, and the opportunity to exercise her functions as mother and mistress of the house.” (Thai Public Relations Department zitiert nach Lyttleton 1999:36, Hervorhebung C.Z.)

Cohen (2003) identifiziert drei sozial anerkannte Formen von Ehen, welche in Thailand geschlossen werden: entweder durch eine „traditionelle“ Heirat, eine „formale“ Heirat oder eine „übereinstimmende“ Heirat.

Eine „traditionelle“ Heirat erfolgt durch eine buddhistische Zeremonie unter dem Segen eines Mönches im Elternhaus der Braut. Diese Ehe kann ohne institutionalisierte Auflösung beendet werden. Die Ehepartner sind rechtlich nicht abgesichert.

Anders hingegen bei einer „formalen“ Heirat, die eine gesetzlich eingetragene Partnerschaft ist. Eine daraus resultierende rechtliche Absicherung kann gerichtlich eingefordert werden.

„Consensual marriage“ ist die dritte von Cohen identifizierte sozial anerkannte Form von Ehe in Thailand. Nach einer mündlichen Übereinstimmung leben die Ehepartner zusammen, wobei meist der Ehemann ins Elternhaus der Ehefrau zieht. Das rechtliche Verhältnis bleibt ungeklärt. (ebd.:62f)

Kinder aus allen Formen von Eheschließungen wachsen üblicherweise bei den Großeltern, meist bei den Eltern der eigenen Mutter, auf (Cohen 2003), wie ich es selber bei meiner Feldforschung erleben konnte.¹¹

Sexueller Kontakt wird generell als Einverständnis zu einer Ehe interpretiert. Manchmal versuchen Frauen daher, durch sexuelle Beziehungen eine Heirat herbeizuführen. (Lyttleton 1999:35)

In Ballungszentren migrierte Frauen aus ruralen Gebieten können, ohne das Wissen ihrer Familien, für lange Zeiträume in intimen Beziehungen leben. Eine Schwangerschaft führt oft zur Auflösung einer unehelichen Beziehung. Abtreibung, Adoption und Verhütung sind in diesem Zusammenhang Faktoren, die über das Fortbestehen einer unehelichen Beziehung entscheiden. (ebd.:35)

Liebespartner, die sich noch nicht bereit fühlen zu heiraten, halten ihre Beziehung geheim. Sobald gegenseitige Zuwendung den privaten Raum verlässt und physischer Kontakt in der Öffentlichkeit sichtbar wird oder ein Paar „aufgedeckt“ wird, gilt eine Heirat, vor allem in ländlichen Gegenden, als nahezu verpflichtend.

Wenn nach dem Öffentlichwerden einer sexuellen Beziehung eine Heirat verweigert wird, muss der männliche Partner für eine finanzielle Entschädigung bei den Eltern seiner Partnerin aufkommen. *Kha sia hai* oder *prap ami*, wie die Strafzahlung genannt wird, ist verhandelbar und kann je nach Ausgang der Verhandlungen zu einem Brautpreis transformiert werden (*kha sia hai pen kah sin sort*). (ebd.:37)

Ebenso wie Brautpreise (Whittaker 1999) sind in den letzten Jahren Strafpreise gestiegen. Anfang der 1930er Jahre konnten Braut- oder Strafpreise noch mit Vieh ausgeglichen werden. Heute sind große Geldsummen unumgänglich, was viele Männer dazu bewegt, in urbane Gebiete, vor allem nach Bangkok, abzutauchen. (Lyttleton 1999:38; Whittaker 1999)

¹¹ Siehe Kapitel III. Beispielsweise leben alle Kinder von Fern bei deren Großeltern, Fern selber wurde von ihrer eigenen Großmutter großgezogen. Ferns Mutter arbeitete zu dieser Zeit in Japan.

Durch Geldsummen erhält ein männlicher Partner öffentlich anerkannte Rechte über den weiblichen Körper seiner Partnerin. Sexueller Kontakt oder die Verfügbarkeit von Körpern bedingen daher das Zahlen von Geldsummen, gleichgültig, ob eine Beziehung in einer Eheschließung mündet oder beendet wird. (Lyttleton 1999:39) „*Having sex and paying money are thus tandem facets of premarital relationships regardless of whether they lead to marriage.*“ (Lyttleton 1999:39)

Neben Beziehungen und Eheschließungen, die durch Motivationen der PartnerInnen eingegangen werden, sind auch heute noch, vor allem im ruralen Gebiet Thailands, „arrangierte“ Ehen noch üblich. Eltern schlagen ihrer Tochter einen möglichen Ehepartner aufgrund seiner Vorzüge vor, dieser Vorschlag ist jedoch nicht verpflichtend und kann abgelehnt werden. (Cohen 2003:79)

I.3.1.1 Eheschließungen im lokalen Kontext

I.3.1.1.1 Images idealer, thailändischer EhepartnerInnen

Ausgehend von den voraus gegangenen Betrachtungen halte ich mehrere Images über die Rolle einer idealen Ehepartnerin fest: Der Status, das sexuelle Verhalten, die Ausbildung und die Schönheit eines Mädchen oder einer Frau bestimmen den Brautpreis und den Wert einer Frau am Heiratsmarkt. Häufig entscheiden sich junge Frauen für deutlich ältere Ehepartner. (Redmond 2002; Corness 2007)

Weibliche Jungfräulichkeit stellt ein Ideal dar, sie macht Männer zu „ersten Kämpfern“, die stolz darauf sind, „etwas ganz Neues zu bekommen“ und nicht „jemandem nachzufolgen“ (Knodel et al. 1999:104f). Thailändische Männer lassen sich kaum auf Eheschließungen mit alleinerziehenden Müttern ein. Ehefrauen werden häufig mit einem „Ornament“ (Redmond 2002:179) für die Repräsentation des Mannes nach außen verglichen. In einer weiteren Ansicht bedingen sich Ehemann und Ehefrau wie Wagen und Pferd. Die Partner sind *ying kap chi yrom mi nam-nak thao kan*, gleich gewichtig, und unterscheiden sich allein durch ihre Verpflichtungen. (Barmé 1999)

Desweiteren wird das Verhältnis zwischen Ehefrau und Ehemann häufig mit Rollen von Mutter und Sohn oder von Schwester und jüngerem Bruder verglichen. Ehemänner werden demnach nie vollkommen erwachsen und verhalten sich wie *phi*, Söhne, oder jüngere Brüder zu ihren Ehefrauen. (Lyttleton 1999:37)

In Knodel et al. (1999) wird ersichtlich, dass sich die befragten thailändische Männer Ehefrauen wünschen, die Verständnis dafür aufbringen, dass die Ehemänner Zeit außerhalb

des Hauses mit Freunden verbringen wollen - zum Zweck der Unterhaltung und kommerzieller sexueller Aktivitäten. Frauen wiederum möchten über die Aktivitäten und den tatsächlichen Zeitpunkt des Heimkommens ihres Mannes aufgeklärt werden.

Frauen ist bei der Wahl eines Ehepartners wichtig, dass er die Verantwortung, Fürsorge und Unterstützung für seine Frau und seine Kinder übernimmt. Noch gewichtiger ist, dass er die finanzielle Versorgung der gemeinsam gegründeten Familie und der thailändischen Familie der Ehepartnerin gewährleistet. (Knodel et al. 1999: 100f) Männer werden als *thong chai* (*Siegesfahne*) idealisiert, die ihren Familien einen guten Lebensunterhalt bieten. (Barmé 1999:143)

Finanzielle Unterstützung wird in direkter Relation zu Glück gesehen. Ein Ehemann, der seiner Frau seinen gesamten Verdienst zukommen lässt, schafft in den Augen seiner Ehefrau eine glückliche Familie und zeigt sich in höchstem Maße verantwortungsbewusst. Daher wird gegenseitigem Verständnis der Ehepartner und Verantwortungsbewusstsein mehr Bedeutung als sexuellem Verhalten zugesprochen. (Knodel 1999:102ff)

*„Thus sexual issues were not prominent in our discussion of marriage partner choice by either out Thai men or women informants. Instead, both men and women **stressed issues of general compatibility and understanding** although this had somewhat different meaning for the two sexes. In addition, for women, this included having a husband who was a reliable provider, especially for the couple's children.“* (Knodel et al. 1999:111; Hervorhebung C.Z.)

I.3.1.1.2 „Good and bad spouses“ - Realitäten

Nach den Idealen von EhepartnerInnen werde ich nun auf ethnographisch erhobene Realitäten von Eheschließungen und Beziehungen eingehen. Einleitend lege ich die Parabel des Königs dar, eine Geschichte, die mir in einem Interview (Tom, 21.08.2010) berichtet worden ist. Sie erzählt von einem thailändischen Bauern und dessen Aufteilung seines Lohnes. Ich gebe die Parabel verkürzt wieder.

Einst fragte ein König einen Bauern: „Was machst du mit deinem Lohn?“ Dieser antwortete: „Nun, ein Viertel gebe ich meiner Familie. Ein weiteres Viertel geht an die Erde. Das dritte Viertel ist für den Drachen. Und das letzte Viertel werfe ich in die Luft.“ (Vgl. Tom, 21.08.2010)

Was meint diese Parabel? Warum ist sie für die Auseinandersetzung mit Geschlecht in Thailand bedeutend? Die Parabel legt ein Image über das Verhalten von thailändischen Männern dar und rechtfertigt die Verwendung des verdienten Lohnes zu Gunsten des Mannes.

Je ein Viertel des Geldes lässt der Bauer also seiner Familie und der sinnbildlichen Erde (wie dem Kauf von Samen) zu Gute kommen. Der „Drache“ in der Parabel steht symbolisch für die Ehefrau des Bauern. Die „Luft“ meint auf Thai *sanuk sanem*. *Sanuk* bedeutet Spaß oder Unterhaltung. Besuche in Bars, Massage Salons, Bordellen, bei *sex workers* sowie

Wetteinsätze oder Teilnahme an Glücksspielen sind Formen von *sanuk sanem*. Diese Parabel lässt also auf eine sozio-kulturelle Legitimation von intimen außerehelichen, kommerziellen Beziehungen und anderen Formen von Unterhaltung schließen und erklärt welchen Stellenwert de vier Elemente einnehmen.

Thianwan deutete bereits 1905 auf ein wachsendes Suchtproblem, besonders mit Alkohol und Opium, bei thailändischen Männern hin. Er befürchtete die Entwicklung einer leidvollen nationalstaatlichen Zukunft und sah Frauen als Hoffnungsträgerinnen, die durch ihre unterstützende Funktion positiv auf ihre Ehemänner einwirken könnten. (Thianwan zitiert nach Barmé 1999:138) Alkoholkonsum unter Männern wird heute generell als Spaß verstanden und stellt eine der wichtigsten Freizeitaktivitäten mit Freunden dar. Weiteres können Glücksspiele und Wetten zu den Lieblingsbeschäftigungen der gesamten Bevölkerung Thailands gezählt werden.

Besuche bei *sex workers* und polygame Beziehungen dominieren das moralische Gedankengut bei Männern und werden sozial toleriert, solange die Erstfrau und deren Familie finanziell abgesichert werden. Polygame Beziehungen, sowie kommerzielles sexuelles Patronat, wurden historisch zuerst nur von Männern der Oberklasse eingegangen, die dadurch ihren privilegierten Status und auch ihren ökonomischen Erfolg zeigten.

Nebenfrauen, *Mia Noi* oder *Mia Nooj* genannt, werden öffentlich anerkannt. Ein Mann verpflichtet sich, für jegliches finanzielle Bedürfnis seiner *Mia Noi* aufzukommen. Eine *Mia Noi* ist dementsprechend durch ihre Position als Nebenfrau abgesichert, weil ihr Partner für sie die Stellung eines Beschützers einnimmt. *Mai Noi* werden von Ehefrauen mit gutem Grund bedrohlicher für den finanziellen Status ihrer Ehe, als die Besuche ihrer Ehemänner bei *sex workers* empfunden. Obwohl, laut einer Studie von Knodel et al. (1999), in Thailand der weitverbreitete Glaube vorliegt, dass übertragbare Geschlechtskrankheiten, vor allem HIV, durch Beischlaf mit *sex workers* übertragen werden. Damit wird deutlich, dass viele thailändische Frauen Gesundheit einen geringeren Stellenwert als dem finanziellen Status beimessen.

Es ist demnach nur wohlhabenden Männern möglich, intime Beziehungen zu mehreren Frauen zu pflegen. Gemeinhin bezeichnen *Mia Noi* ihre Patrone als Ehemänner.

Der Status eines erfolgreichen oder vermögenden Mannes kommt seiner *Mia Noi* zu Gute. Eine Frau hat durch ihre Position als Nebenfrau die Möglichkeit, ihren Status zu erhöhen.

“To be the minor wife (mia nooj) or mistress of a rich man is to be under his patronage, and his status, power and wealth reflect on her. It is an honorable, much sought-after status, particularly for women of a distinctly lower social level.” (Mulder 1996:71)

Eine weitere häufige Form von außerehelichen Beziehungen von Ehemännern sind *gig*, Liebhaberinnen. Oftmals finden diese Beziehungen nur im privaten Raum statt, sie bleiben geheim. Ein Mann kommt hierbei nicht finanziell für seine Partnerin auf. (Knodel et al. 1999)

Außereheliche Beziehungen von Frauen werden von den Ehepartnern generell nicht akzeptiert und kennzeichnen *ying kon chua*, „schlechte“ Frauen. Im Widerspruch zum vorher erwähnten Ideal der jungfräulichen Braut artikulieren viele Männer, dass sie voreheliche sexuelle Erfahrungen einer Frau nicht verdammen würden. (Knodel et al. 1999:103f)

Gehen Frauen außereheliche Beziehungen ein, können deren Ehemänner rechtlich seit 1361 die Untreue ihrer Frauen selbst richten, um ihre Würde wieder zurück zu erhalten - das kann bis zum Todschat der Ehefrau und deren Geliebten gehen. (Thaweedit 2004:208)

Außereheliche Beziehungen, Glücksspiele, Wetten und Alkoholkonsum verbrauchen deutlich mehr Geld als das Viertel des Einkommens, wie in der Parabel vom König und dem Bauern geschildert. Nicht selten beenden Männer ihre Arbeitstätigkeit, um sich ganztätig dem „*sanuk*“, dem Spaß und der Unterhaltung, hinzugeben. Oftmals sind es diese Faktoren, die Frauen dazu zwingen erwerbstätig zu sein, um für den Unterhalt der Familie zu sorgen. Diese Rolle liegt in den Vorstellungen zu *Gender* jedoch klar in der Verantwortung eines Ehemannes. (u.a. Knodel et al. 1999; Saengtienchai et al. 1999; Mulder 1996; Redmond 2002; Cornwel-Smith 2005)

Das primäre Tätigkeitsfeld von Ehefrauen nach ihrer Eheschließung ist *ban*, das zu Hause. Sie wirken als Patroninnen des Haushaltes, als Mütter und Erzieherinnen. Die Vorstellung von „*holy mothers*“ wird teilweise von dem symbolischen Bild einer „*Dragon Wife*“ abgelöst: *“Wives become witches.[...] Easy to love, quick to be bored.” (Redmond 2002:180)*

Die Erwartungen an Frauen, sich in die Rollen von Ehefrauen und *holy mothers* einzufügen, bleiben in der Realität teilweise unerfüllt. Mulder verweist auf psychotherapeutische Aufzeichnungen von Therapiegesprächen mit Frauen. Aus ihnen wird deutlich, wie sehr Frauen die erwarteten Bilder als gesellschaftlichen Druck empfinden, dem sie nicht standhalten können und an dem sie teilweise zerbrechen. Sie empfinden teilweise Hass oder

Ärger ihren Kindern gegenüber, schützen sie nicht oder pflegen sie nicht genügend, wofür sie sich dann aber selbst verurteilen. (Mulder 1996:91)

I.3.1.2 Historische Ansätze zur Kommodifizierung von Ehen

Die historische Piktuation über das „Zur-Ware-Machen“ von Ehen beginne ich mit Eheschließungen, die der Vertiefung von Handelsbeziehungen dienten. (Ramusack 2005) Thailand wurde nie kolonialisiert, durch Handels- und Staatenabkommen kam es jedoch häufig zur Anwesenheit westlicher Truppen. (Wyatt 2003)

Während des 17. Jahrhunderts nahmen Handelsbeziehungen mit China und europäischen Staaten in ganz Südost-Asien zu, wodurch mehr ausländische, männliche Handelsabgeordnete nach Thailand kamen. Kurzfristige Ehen wurden zu kommerziellen sexuellen Beziehungen. Ehefrauen wurden zu Konkubinen und in weiterer Folge zu Prostituierten, die immer weniger Rechte besaßen und ihren sozialen Status verloren. (ebd:125)

Diese Entwicklung sieht Ramusack (2005) maßgeblich für heutige Prostitutionsverhältnisse in Süd-Ost-Asien verantwortlich, da sie davon ausgeht, dass *“Contemporary prostitution in Southeast Asia, especially sexual tourism, might have antecedents in these deviations in the practice of temporary marriages.”* (Ramusack 2005:126)

Ramusack (2005) argumentiert, dass in burmesischen und philippinischen Gesellschaften bereits vor der Ankunft europäischer Kolonialherren in Süd-Ost-Asien *temporary marriages*, kurzfristige Ehen mit auswärtigen Händlern eingegangen wurden, um Handelsbeziehungen zu stärken und zu festigen. Die Ehefrauen nahmen die Rollen von kulturellen Vermittlerinnen zwischen ihren kurzzeitigen Ehemännern und ihren Gemeinschaften ein. Dabei gaben sie lokales Wissen über Kultur, Verhandlungsstrategien, Kin-Gruppen und sexuelle Beziehungen weiter. Die Frauen konnten kurzfristige Eheschließungen und sexuelle Beziehungen jederzeit eingehen oder beenden. Kinder, die aus diesen Beziehungen hervorgingen, blieben bei den Müttern. Diese Praktik wurde sozial akzeptiert und brachte keinen Verlust von Status. (ebd. 2005)

Für die thailändische Gesellschaft sind sexuelle Beziehungen zwischen portugiesischen oder niederländischen Handelsleuten und Thai-, Mon- oder Lao-Frauen historisch belegt (Reynolds 1999).¹² Durch diese Beziehungen war es möglich, Ansehen und Reichtum zu lukrieren.

¹² Ramusack (2005:125-127) recherchiert ein Fallbeispiel: Osoet Pegua, eine in Ayutthaya aufgewachsene Mon, hatte zwischen 1630 und 1651 Liaisonen mit drei niederländischen Handelsoffizieren, aus denen ein Sohn und drei Töchter hervorgingen.

Es war übliche Praxis, dass Töchter aus euro-asiatischen Beziehungen, die *njai* genannt wurden, bereits um ihr fünfzehntes Lebensjahr Ehen mit niederländischen Offizieren, die mindestens zwei Jahrzehnte älter waren, schlossen. *Njai* nahmen ebenfalls Rollen als Vermittlerinnen zwischen zwei Kulturen ein. Töchter aus diesen Verbindungen ehelichten abermals niederländische Männer. (Ramusack 2005:127)

Bereits um 1900 berichteten französische Beobachter von „Mischehen“ und betonten die „Vermischung“ thailändischer und chinesischer Bevölkerung. (Reynolds 1999:269)

Es war nicht-elitären Thai per Gesetz strengstens verboten, Ehen mit AusländerInnen einzugehen. Im 19.Jahrhundert kam es jedoch vereinzelt zu Eheschließungen mit ausländischen Männern, die in Thailand wohnhaft waren. Bis in die 1960er Jahre war es der thailändischen Elite vorbehalten, Ehen mit westlichen Personen einzugehen. Als zu Beginn des 20.Jahrhunderts Mitglieder der thailändischen Königsfamilie und AristokratInnen ausländische Partner ehelichten, taten sie dies oft ohne Befürwortung ihrer Eltern. (Bumroongsook 1995 zitiert nach Cohen 2003)

Die thailändischen PartnerInnen wurden oftmals für ihre Eheschließungen von ihrem familiären Umfeld „bestraft“, obwohl interethnische Heiraten im thailändischen Königshaus seit Jahrhunderten üblich waren. Beispielsweise heiratete im Jahr 1906 Prinz Chakrabongse, ein Sohn Königs Chulalongkorns, eine russische Staatsangehörige, woraufhin ihm das Thornrecht entzogen wurde. (Reynolds 1999:269) Dies veranschaulicht die Ironie dieser Diskriminierung, da *“Thai dynasties had intermarried with the peoples of Laos, Cambodia, and China for centuries.”* (Reynolds 1999:269)

Seit dem 20. Jahrhundert handelte es sich meist um Eheschließungen zwischen einem thailändischen Ehepartner und eine westliche Ehepartnerin, die sich häufig an westlichen Universitäten kennen gelernt hatten. Diese Ehen waren, nachdem das Paar in Thailand heimisch geworden war, durch Schwierigkeiten geprägt, weil sich westliche Partnerinnen in einem abhängigen Patron-*mia noi*- Verhältnis wiederfanden. (Teerawichitchainan 1997 zitiert nach Cohen 2003:59)

Zu Zeiten des Vietnamkrieges waren 49 000 bis 71 000 amerikanische Soldaten in Thailand während der „*Rest and Recreation*“¹³-Phase stationiert, davon bis zu etwa 45 000 in der Region Isaan. (Cohen 2003) Dort entstanden sexuelle Beziehungen zwischen amerikanischen Soldaten und thailändischen Frauen, die entweder in kommerzieller Form von *sex work* oder

¹³ Diese Zeit diente den Soldaten als Erholungsphase ohne militärischen Einsatz

„Ehen auf Zeit“ ausgelebt wurden. Kommerzielle sexuelle Beziehungen waren in *pleasure belts*, Vergnügungszentren, die sich um die Unterkünfte der Soldaten entwickelten, käuflich. (Meyer 1988; Cohen 1993; 2003; Barmé 1999)

“Each of the American bases was surrounded by a “pleasure belt” of restaurants, bars, massage parlors, hotels, nightclubs and brothels.” (Meyer 1988:70)

Desweiteren gingen kurzzeitige Ehen aus den sexuellen Beziehungen zwischen amerikanischen Soldaten und thailändischen Ehefrauen hervor. Die Ehefrauen wurden als *mia chao*, als „gemietete Frauen“ bezeichnet. Sie kümmerten sich um den Haushalt und standen ihren Ehemännern für sexuelle Dienste zur Verfügung. Diese Ehen waren zwar nur für kurze Zeit gedacht, einige mündeten jedoch in langfristige Ehen.

„[...] she was paid for her house holding and sexual services, but the arrangements were probably in most cases complemented by a degree of mutual emotional involvement.“ (Cohen 2003:60)

Oftmals kam es zu schnellen oder übereilten Eheschließungen, weil amerikanische Männer es nicht ertragen konnten, von ihren Frauen getrennt zu sein oder sie ihrem Schicksal und der Prostitution zu überlassen. (ebd.:61f)

Daraus resultiert laut Cohen (2003) vor allem bei US-amerikanischen BürgerInnen, aber auch bei vielen EuropäerInnen eine gemeine Assoziation von thailändischen Ehefrauen und *sex work*.

“The origin in prostitution of most Thai women who married American soldiers created an association between prostitution and marriage to foreigners in Thai collective memory, which continued to mark all Thai-Western marriages with a persistent odium, whatever the background of the foreigner’s wife might be.” (Cohen 2003:60)

Auch Kinder aus diesen sexuellen Beziehungen, *mia chao* und *sex work*, wurden durch ihr öffentlich nicht thailändisches Aussehen sozial stigmatisiert. (ebd.: 2003)

Seit diesem Zeitraum sind auch Beziehungen zu beobachten, die auf längeren Zeiträumen vor Eheschließungen basieren. Viele westliche Männer, die durch bestimmte Faktoren am heimischen Heiratsmarkt eingeschränkt sind, kommen auf der Suche nach der einen, “richtigen Frau” nach Thailand. (ebd.:62)

„Such men are often in some are handicapped with respect their domestic „marriage market“ – too unattractive, or too old to find a desirable marriage partner there-or have had disappointing experiences with Western women.“ (Cohen 2003:62)

Daraus entstand das Geschäftemachen mit Eheschließungen. *Matchmaking agencies* oder Heiratsagenturen stellen mögliche Ehepartner einander vor, *mediating agencies* sorgen bis heute für die Übersetzung von Dokumenten und Visa-Anträgen oder erledigen andere Formalitäten. Außerdem entwickelte sich ein Markt für „*mail order brides*“, in welchem

Vermittler den Wünschen ihrer westlichen Klienten entsprechende thailändische Frauen finden. (ebd.:62f)

Hinzu kommen noch weitere Faktoren, welche die Kommerzialisierung von Eheschließungen in Thailand prägen. Längerfristig betrachtet führten Monetarisierung und die Öffnung Thailands zur Marktökonomie zu einer explodierenden Sex-Industrie und eines *Tourism for spouses*-Segment.

Seit 1947 setzte enormes Bevölkerungswachstum ein, gefolgt von einem kometengleichen Anstieg des gesamten Tourismus in Thailand. (Wyatt 2003:302) In den Jahren 1965-1976 hat sich die Anzahl von 250 000 Touristen auf 2.2 Millionen TouristInnen in Thailand fast verzehnfacht. (Kepner 1996:291) Im Jahr 1998 wurden 7.76 Millionen Ankünfte gezählt, 2010 fast 16 Millionen. (URL 1)

I.3.1.3 „*Farang husband*“: über transkulturelle Heiratsbeziehungen mit westlichen Männern

Eheschließungen mit *farang*¹⁴ wurden, wie dargestellt, maßgeblich durch historische und politische Faktoren beeinflusst. Veronica Humphrey-Smith (1997) identifiziert Veränderungen in *farang-thai* Ehen vom Zeitraum der *Rest and Recreation* Phase bis in die 1990er Jahre. Sie unterscheidet hierbei zwei Kategorien von Ehen: Ehen der alten Generation und Ehen der neuen Generation. Diese Bezeichnungen beziehen sich nicht unweigerlich auf das Alter der Ehepartnerinnen, sondern vielmehr auf Einstellungen, die die EhepartnerInnen mitbringen. Die Werte der alten Generation werden zunehmend vom Gedankengut der neuen Generation abgelöst. Ehen neuer Generationen werden aus Liebe, basierend auf gegenseitigem freundschaftlichem Verhältnis, geschlossen. *Mia Noi* stellen keinen beängstigenden Faktor, wie in Ehen der älteren Generation, dar, weil die Beziehungen auf zunehmender emotionaler Verbundenheit aufgebaut werden. Der Fokus in Ehen der neuen Generation liegt auf der Kern- Familie. Die Bedeutung der erweiterten Familie nimmt, im Gegensatz zur Wichtigkeit in Ehen alter Generationen, etwas ab. In Ehen neuer Generation findet kultureller Austausch statt, während in Ehen alter Generationen auf eigenen kulturellen Praktiken, Sprachen und sozialen Netzwerken dogmatisch beharrt wird. Bildung und ökonomische Eigenständigkeit führen zur sozialen und finanziellen Unabhängigkeit von

¹⁴ Als *Farang* bezeichnen meine ForschungspartnerInnen Frauen und Männer aus „westlichen“ Ländern, vor allem Nord-Mittel- und teilweise Südamerika, Australien und Europa. Im Zusammenhang mit Eheschließung wird *farang* als Synonym für „westliche“ Männer sowohl von den ForschungspartnerInnen als auch in der gängigen Literatur verwendet.

Frauen in Ehen neuer Generationen. In Ehen alter Generationen sind Frauen finanziell von ihren westlichen Partnern abhängig, was für die Frauen Scheidungen oft unmöglich macht.

Humphery-Smith (1997) macht ebenso auf die abweichenden Erwartungen der Ehepartner in Ehen beider Generationen zu Beziehungen, Verantwortungen, Promiskuität, Kommunikation und Kindererziehung aufmerksam. Beziehungen neuerer Generationen nehmen an Altersunterschieden ab, erwarten Arbeitsteilung im Haushalt, führen zur Förderung von Individualität und emotionaler Intensität. Desweiteren spricht Humphery-Smith Auswirkungen von Massenmedien und Globalisierung auf *farang*-Ehen an. Dadurch entsteht ein erhöhtes Bewusstsein für mögliche alternative Wege der Beziehungsführung. (ebd:564-566)

Somit orientieren sich Beziehungen mehr an westlichen als an thailändischen Vorstellungen und belegen Klausners „*farang colour*“-Hypothese (Klausner zitiert nach Humphery-Smith 1997): er nimmt an, dass transkulturelle Beziehung mehr westlichen Charakter annehmen. (ebd:568)

Zum Unterschied der genannten AutorInnen unterscheidet Cohen (2003) nicht zwischen jüngeren und älteren Generationen oder Formen von Ehen. Er bezeichnet *farang*-Ehen für thailändische Frauen vielmehr als schnellen Weg zu materieller Sicherheit und Wohlhaben. Beziehungen zu thailändischen Frauen werden von westlichen Männern zunehmend als belastend wahrgenommen, da die Frauen immer größer werdende finanzielle Erwartungen stellen. Wenige westliche Männer bemühen sich ernsthaft, ihre Frauen zu verstehen oder in deren „Kultur“ einzutauchen. Thailändische Ehefrauen sieht Cohen (2003) wiederum nur selten in die kulturellen und sozialen Strukturen ihrer Ehemänner integriert.

Ein Aspekt, der im Zusammenhang mit finanzieller Erwartung steht, ist materieller Erfolg, welcher in Thailand öffentlich zur Schau gestellt wird. Wenn eine Frau Goldschmuck trägt wirkt sich das positiv auf die Anerkennung des Ehemannes in der Gesellschaft aus. Ausländische Männer besitzen meist mehr ökonomisches Kapital als ihre thailändischen PartnerInnen. Die PartnerInnen erwarten, dass dieser „Reichtum“ als Ergebnis von materiellem Erfolg öffentlich gezeigt wird, vor allem durch Schmuck, Autos oder Immobilien. (Cohen 2003) Dadurch wird finanzielles Kapital in soziales Kapital (Bourdieu 1982) umgewandelt. In weiterer Folge wird die Entscheidung einer thailändischen Frau für einen ausländischen Ehemann durch den materiellen Erfolg legitimiert.

„Farangs are popularly perceived as exceedingly rich, and marriage to them is primarily justified as a means to improve dramatically one’s material standing, rather than as an emotionally or sexually satisfying union.“ (Cohen 2003:72)

Cohen (2003) verweist auf einige negative Folgen, die eine *farang*-Ehe im Bezug auf diese finanziellen Aspekte nach sich ziehen kann. Er vergleicht eine Ehe mit einer „rechtlichen Falle“ und skizziert thailändische Frauen, welche die Gutmütigkeit mancher westlicher Männer professionell ausnutzen. Beispielsweise ist es MigrantInnen in Thailand nicht erlaubt, Land zu erwerben, zu bebauen oder zu besitzen, dieses Recht steht allein ThailänderInnen zu. Im Falle einer Scheidung einer formalen Heirat (Cohen 2003:62) geht daher der Grundbesitz aus thai-farang-Ehen ausnahmslos an die Ehefrauen über.

„Thais formally married to foreigners have also forfeited the right to own or purchase landed property in Thailand.”(Cohen 2003:65)

Brautpreise liegen für *farang* deutlich höher als für thailändische Verlobte, in der Höhe von etwa 10 000 – 100 000 Baht (etwa 240 – 2400 Euro). Zudem wird von dem westlichen Ehemann oft erwartet, den Eltern der Braut ein neues Haus zu bauen und für das Schulgeld jüngerer Geschwister aufzukommen. Töchter stellen somit mögliche Einkommensquellen für Eltern dar. (Cohen 2003:72) Die Ehefrauen finden sich nicht selten dem Druck ihrer Eltern ausgesetzt, sie sind ihrer Familie gegenüber zu Loyalität verpflichtet, gleichzeitig möchten sie auch Verständnis für ihre Ehemänner aufbringen. Zur Familie bleibt lebenslang ein starkes emotionales Band aufrecht. Die Familie wirkt als Sicherheitsnetz, wenn eine Beziehung in Brüche geht und dient als Wohnort für Kinder aus früheren Beziehungen. (Cohen 2003:73)

I.3.2 Gender und Sexualität in Thailand

Im Folgenden diskutiere ich thailändische und anglo-sächsische Literatur zu Körper und Sexualität.

I.3.2.1 Betrachtungen von Gender-Rollen in Thailand

“Most examinations of Thai gender, whether written by Thai or foreigners, have been based on Western approaches to gender, and have ignored the enormous cultural differences in the way the body and the self are constructed in different societies.” (Esterik 1999:276)

Die thailändische Sprache verweist auf ein grundlegendes kulturelles Verständnis von Geschlecht. Linguistisch betrachtet sind *sex*, *gender* und Sexualität nicht als separate Kategorien, sondern als Aspekte eines Komplexes zu sehen.

Dieser Komplex wird mit dem thailändischen Wort *phet* zum Ausdruck gebracht. Dieses Wort nimmt Bedeutungsformen von *sex*, *gender* sowie Sexualität ein. Biologisches Geschlecht bedeutet in Thai *phet phu* für „männliches“ oder *phet mia* „weibliches“ Geschlecht. *Phet chai* „männlich“ und *phet ying* „weiblich“ meinen Beispiele sozio-kultureller Rollen. Bezogen auf Sexualität kommt *phet* vor in *rak-ruam-phet* „same-sex love“ oder „Homosexualität“, *rak-*

sorng-phet „Bisexualität“, *rak-tang-phet* „Heterosexualität“, *ruam phet* „Geschlechtsverkehr“ oder *phet samphan* „sexuelle Beziehungen“. (Jackson/Cook 1999:4)

Phet drückt somit die Verwobenheit zwischen *gender*, *sex* und Sexualität im thailändischen Kontext aus. Mit Esteriks' (1999) kontext-sensiblen Analysemodell möchte ich diese Verflechtungen nun näher beleuchten.

Gender und Sexualität in Thailand stehen in direktem Zusammenhang von der abweichenden Selbstpräsentation im sozialen und öffentlichen Raum. Eine Person kann unterschiedliche „Gesichter“ aufsetzen¹⁵. Öffentliches Verhalten sollte *riab roi* (entsprechend den Erwartungen) sein, während im Privaten Sexualität frei ausgelebt werden kann. Mulder (1996) spricht in diesem Zusammenhang von einer inszenierten „sozialen Show“:

„Thais make a distinction between gender – a public identity to be kept riab roi (proper) – and sexuality, which remains undiscussed, unrestined. Thai society tends to regard sexual urges – at least for males – as natural and requiring plentiful, but private outlets. Hence polygamy, once banned, resurfaced through minor wives and fancifully themed playground of the sex industry.“ (Cornwel-Smith 2005:90f)

Esterik (1999) spricht die zeitliche Veränderbarkeit dieser angesprochenen, an der Oberfläche gezeigten sozialen Rollen und sexuellen Identitäten an, wirkliche Gefühle bleiben daher „versteckt“. Diese *gendered surfaces* sind keine individuellen Konstruktionen, sondern historische, kulturelle und multiple Identitäten. Dabei sind bis zu einem gewissen Grad regionale und ethnische Differenzen erkennbar. Einen zusätzlichen Faktor stellen Medien dar, die durch *global flows* (Appadurai 1996) alternative Präsentationsformen anbieten. All diese Gesichtspunkte können die Ambiguität zwischen Praxis und Ideen von thailändischen Konzepten über *gender* verständlich machen.

Gender steht im Hintergrund aller strukturell verankerten sexuellen Praktiken, Identitäten und Orientierungen in Thailand. Esterik (1999) verweist auf die Wichtigkeit, *gender* und *sex*, die zeitlich variabel sind, unter dem Gesichtspunkt von Status und Machtverhältnissen zu interpretieren. Entscheidend ist nicht *gender* oder eine sexuelle Neigung, sondern das Machtverhältnis. Dieses Verhältnis bestimmt *gender* und sexuelle Praktiken.

*“What is fixed is the importance of power in all relationships, not sexual orientation. The form of sexual activity is a choice, but only for the dominant partner. **Hierarchy is more important than gender in this and other situations.** That is, gender signifies in combination with power.“* (Esterik 1999:289, Hervorhebung C.Z.)

Bei Machtverhältnissen geht Esterik (1999) von der Annahme aus, dass Frauen generell über weniger Zugang zu politischer und spiritueller Macht als Männer verfügen. Sie erklärt, dass

¹⁵ Das Verständnis zu Gesicht meiner Forschungspartnerinnen beschreibe ich im Kapitel Methode II.6 und analysiere es in den Schlussfolgerungen (Kapitel III.)

der männliche Status in Thailand partiell durch die Kontrolle und des zum Objekt-Machens von Frauen und weiblichen Körpern entsteht. Diese Kontrolle findet sich in der schon sehr lange bestehenden Institutionalisierung von kommerziellem *sex work* in Thailand wieder.

Aus all den genannten Aspekten zeigt sich damit erneut, dass gängige Analysemethoden für Thailand neuerlich überdacht werden müssen.

„*What it means to be a man, woman, mother, sister or daughter varies historically, ethnically, economically, and contextually. Analysing this requires a commitment to examine and question our underlying assumptions about the nature of gender and the nature of Thai societies and culture.*“ (Tannenbaum 1999:256)

Die von Tannenbaum angesprochene nötige Differenzierung drückt Esterik (1999) mit „kontext-sensiblen Prozess“ aus. Esterik (1999) leitet das von dem Thai Word *Kala-Thesa* (Sensibilität) ab, welches „*knowing how time, space, and relationships between people intersect to create appropriate contexts*“ (ebd.:278) meint.

Kala-Thesa erlaubt vor dem Hintergrund von sozio-kulturellem Rollenverständnis mit körperbetonten Eigendefinitionen den Fluss von multiplen *gender* Identitäten, wie in der Studie von Thaweessit (2004) belegt wird.

Morris (1994) sieht, angelehnt an westliche Analysemodelle, eine bestimmte Anzahl an *genders* und *sexes* in Thailand (vier *genders* und drei *sexes*). Unabhängig von Theorien zur Anzahl der vorherrschenden *genders* bieten kulturelle Strukturen in Thailand, im Gegensatz zu einer eurozentrierten bi-modalen (Frau-Mann) Auslegung von Geschlecht, Raum für ein dreigeschlechtliches Verständnis. Buddhistische Mythen beschreiben drei Geschlechter: männlich, weiblich und biologische Hermaphroditen oder *katoey*. Ab den 1970er Jahren wurde der Begriff *katoey* differenzierter eingesetzt und meint heute *phu-ying prophet sorng*, „zweite Kategorie“ von Frauen oder „ladyboys“, die biologische Männer einschließt, die als weibliche Seelen in männlichen Körpern gefangen sind. *Katoey* gelten somit „drittes Geschlecht“ in Thailand, ihnen wird eine eigene *gender* Kategorie zuteil.¹⁶ (Nanda 2000)

Cross gender Sexualität von *Katoey* (wie *Katoey* und Männer) ist in Thailand weniger stigmatisiert als *same gender* Beziehungen (wie jene zweier Männer). (Nanda 2000)

¹⁶ Am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie wurde 2008 eine Diplomarbeit zur Thematik *Katoey* verfasst (Geets 2008). Peter Jackson (u.a. 1999) forscht seit langem zu *Katoey* und Sexualität in Thailand. Serena Nanda (2000) bezieht sich in ihrer Publikation hauptsächlich auf Jacksons Studien.

Neben *Katoey* gehen auch *Thom-Dee* und *Gay*¹⁷ biologisch gleichgeschlechtliche Beziehungen ein, allerdings mit Partnern unterschiedlichen *genders*. Eine *Thom-Dee* kann zwischen zwei biologisch weiblichen Personen geführt werden. Der Begriff *Thom-Dee* besteht aus einer Kombination von zwei aus dem Englischen entliehenen Teilen: *Thom* (oder *tom*) für *Tom-Boy* und *Dee* von *La-dy*. (Thaweessit 2004; Cornwel-Smith 2005:90f)

Tom wird für biologisch weibliche Thais verwendet, die männliches Verhalten an den Tag legen und sich weder als Mann noch als Frau identifizieren. Sie fühlen sich mehr mit ihren männlichen als ihren weiblichen Qualitäten verbunden, männliche Qualitäten also in weiblichem Körper. *Tom* suchen nach biologisch weiblichen Partnerinnen, deren soziokulturelle Rolle auf Vorstellung von Weiblichkeit, ähnlich dem Gender heterosexueller Frauen, beruht, die durch eine Beziehung zu einem *Tom* als *Dee* bezeichnet werden. Allerdings sind Frauen mit einem *Tom* Erscheinungsbild nicht zwangsläufig in *same-sex* Beziehungen involviert. Ebenso wenig sind *Dee* auf Beziehungen mit *Tom* beschränkt, sondern gehen üblicherweise Partnerschaften mit Personen unterschiedlicher sexueller Orientierung ein. (Fongkaew 1997, Thaweessit 2004)

Durch das Rad der Wiedergeburt und karmische Auswirkungen vergangener Leben können Frauenseelen in männlichen Körpern (*Tom*) oder Männerseelen in weiblichen Körpern (*Kathoey*) Eingang finden, ohne sich mit den jeweiligen Körpern zu identifizieren. (Cornwel-Smith 2005:94)

Den Umriss zu heterogenen und differenzierten Theoriensträngen zu Gender-Rollen in Thailand fasse ich abschließend mit Esterik zusammen.

"It is appearing increasingly possible that in Buddhist Southeast Asia, and specifically in Thailand, gender is not as dominant an organizing principle as relative age, wealth, or karmic merit store."
(Esterik 1999:279)

Ich argumentiere mit den genannten AutorInnen in der *Conclusio*, dass *Gender* als westliche konstruierte Kategorie nicht für die thailändische Gesellschaft übernommen werden kann. Vielmehr sind Pluralität und Fragen zur Identitätsbildung im Bezug auf strukturvorgebende Grundsätze zu Beziehungen, Sexualität, Alter, spirituellem Verdienst und Körperlichkeit aufzuzeigen.

¹⁷ Weiterführend zu *Gay* siehe Jackson (1999) und Cornwell (2005: 86ff)

I.3.2.2 Betrachtungen zur Sexualität

Ein weit verbreitetes Bild in der akademischen Literatur zu weiblicher Sexualität in Thailand zeigt diese durch ihre Sinnlichkeit mehr mit der weltlichen Ebene (Esterik 1982; Hanks/Hanks 1963; Khin 1980) verbunden als männliche Sexualität.

In der thailändischen Gesellschaft wird Sexualität von Frauen und Männern als völlig voneinander differenziert interpretiert. Dabei steht weibliche Sexualität männlicher Sexualität gegenüber. Frauen können ihren Sexualtrieb kontrollieren und werden mit weniger sexuellem Verlangen dargestellt als Männer. Andererseits wird Männern ein natürlicher, ungestillter Sexualtrieb zugeschrieben, der wie ein natürliches Bedürfnis bei jeder Möglichkeit befriedigt werden kann. InterviewpartnerInnen der Studie von Knodel et al. (1999:96) vergleichen dieses Bedürfnis mit dem täglichen Bedarf nach Mahlzeiten.

“Sex drive is in the hormones, but even this can be sublimated in the cause of higher drives. Like food and other basic Thai comforts, sex is a matter of a few standard recipes and not much fuss.” (Redmond 2002: 181)

Fongkaew (1997) unterstreicht die negativen Assoziationen mit Sexualität, die in der Erziehung thailändischer Mädchen vorrangig vermittelt werden. Von Beginn an lernen Mädchen ihre Geschlechtsorgane und ihre Sexualität als schambesetzt und beschämend zu verstehen. Abweichende, freudvolle oder sinnliche Erfahrungen mit Sexualität sind nicht im Rollenbild einer „guten“ Frau verankert, sondern werden abgewertet und mit Prostitution gleichgesetzt.

„Women are taught that sex is disgusting and embarrassing. “Good” women should repress their sexual feelings and reactions, not display sexual pleasure or sexual desire, so they will not be accused of being like a prostitute who has sexual skills.” (Fongkaew 1997:582)

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Chris Lyttleton (1994) in seiner Studie zu Sexualität Isaan. Neben der bei Fongkaew (1997) erwähnten „schamvollen Sexualität“, hebt Lyttleton (1994) hervor, dass Männer nach Eheschließungen mit möglichst „guten“ Frauen außereheliche, intime Beziehungen mit *sex workers* eingehen.

Postmoderne Studien zur Sexualität in Thailand wiederum tragen zur Auflösung des Bildes von sexuellen Identitäten bei. (vgl. Thaweesit 2004, Esterik 1999, Tannenbaum 1999)

Thaweesits (2004) Studie in Muang Mai, einer Industriezone nahe Bangkok, zeigt dynamische Prozesse von sexueller Identität auf. Das zentrale Ergebnis ihrer Studie ist, dass Weiblichkeit und weibliche Sexualität fließend sind¹⁸. Demnach finden Frauen persönliche

¹⁸ Auch Esterik (1999) betont fließende Übergänge sexueller Identitäten in Thailand.

Verhandlungswege innerhalb vorherrschender, dominanter Diskurse, indem sie zwischen Beziehungen zu gleichgeschlechtlichen *thom-dee*¹⁹ und gegengleichgeschlechtlichen PartnerInnen wechseln.

“As the research here shows, Thai women often resolve the contradictions in their lives by negotiating their personal desires against the backdrop of ideological discourses. This negotiation process inevitably brings about women's fragmented and incongruent self-presentations. Instead of seeing this change in terms of a binary opposition between the modern and the traditional, I maintain that the reconstitution of female gender and sexual subjectivity in contemporary Thailand can be best understood as a dialectical interplay of discursively defined modern choices and social expectations.”
(Thaweessit 2004: 219; Hervorhebung C.Z.)

Ehebrüche oder Polyandrie als fließendes Sexualverhalten führen oft zu Gewissensbissen der befragten Frauen in Muang Mai. Teilweise fühlen sie sich schuldig, aber auch das Gegenteil ist möglich. (ebd. 2004)

Eine weitere, thailändische Studie zur Sexualität in Thailand stammt von Nimfa Ogena und Sirinan Kittsuksathit (1997). Anders als die bisher genannten AutorInnen, untersuchen sie nicht die Ausübung von Sexualität, sondern sozio-kulturelle Hintergründe, welche das Sexualverhalten junger Fabrikarbeiterinnen prägen. Dabei verweisen sie auf globale Dynamiken auf dem thailändischen Arbeitsmarkt. Der Marktöffnung folgten rapide sozio-ökonomische Veränderungen, wie Fabrikarbeit, durch die beispielsweise alleinstehende, junge Frauen aus privaten in öffentliche Räume traten. Die Migration zu Arbeitsstätten veränderte familiäre Hintergründe, Lebensumstände und soziale Netzwerke, was sich im Sexualverhalten der vorehelichen intimen Beziehungen widerspiegelt.

“The rapid and massive entry of women into the labor force has introduced them to the public sphere, where the economic rules of the game are traditionally dominated by the males.” (Ogena/ Kittsuksathit 1997:283)

Die Ergebnisse zeigen Faktoren, die die Wahrscheinlichkeit sexuellen Kontakts vor einer Heirat erhöhen: Der Tod eines Elternsteiles, Scheidung der Eltern, eine intensive Beziehung zur Mutter, sexuell erfahrene weibliche Freundinnen oder sexuell erfahrene Verwandte. Faktoren, die die Wahrscheinlichkeiten von vor-ehelichem Sex vermindern oder ihn verhindern, sind Arbeitsstätten mit sehr vielen Mitarbeitern, das Vorhandensein männlicher Freunde, enge Beziehungen zu Brüdern als Beschützer und Ratgeber, sowie sexuell erfahrene männliche Freunde. (Ogena/Kittsuksathit 1997)

¹⁹ Häufig genannte Gründe die in eine *Tom-Dee*-Beziehungen führen sind Vertrauensmissbrauch ehemaliger männlicher Partner oder mögliche Ansteckungsgefahr mit AIDS. Freundschaft und gegenseitiges Verständnis sind in *Tom-Dee*-Beziehungen vorrangig gegenüber sexuellen Genüssen. *Tom-Dee* Beziehungen können von unterschiedlicher Dauer sein, nach einer möglichen Trennung können heterosexuelle Eheschließungen folgen. (ebd. 2004)

Fongkaew (1997) fand weitere Verbindungen zwischen Einflüssen von *gendered flows* und gelebter Sexualität heraus. Durch urbane Migration gewinnen viele Mädchen sexuelle Freiheiten und beginnen diese fern von ihrer Familie auszuleben.

„Some young girls who study in the city institutions.[...] are promiscuous because they are fascinated by the city lights and influenced by their peers.“ (Fongkaew 1997:587)

I.3.2.3 Betrachtungen zum Körper

Dieses Unterkapitel beginne ich mit Studien zu Geschlechtsorganen. Fongkaew (1997) beschreibt, dass Mädchen bereits im Alter von zwei bis drei Jahren dazu erzogen werden, ihre Geschlechtsteile zu verhüllen. Für Jungen gilt dies erst ab dem Alter von etwa vier bis fünf Jahren, bis dahin werden die Genitalien regelmäßig in der Öffentlichkeit von Verwandten oder Nachbarn berührt. Mädchen wird keine Information über Sex und Sexualität vor einer Eheschließung zuteil, sie werden entmutigt, ihre weiblichen Körper zu entdecken. In sozialem Kontext werden weibliche Geschlechtsorgane tabuisiert und als schmutzig bezeichnet²⁰. (ebd.:583)

Ihre Brüste, Fruchtbarkeit symbolisierend, versuchen Mädchen als eines der ersten Zeichen einsetzender Pubertät unter weiter Kleidung zu verstecken. Im gleichen Maß werden Brüste als schambesetzt wahrgenommen: *„Women have things which are more shameful than anything men have. I think the most shameful thing that women have is female genitalia, and followed by breasts.“* (Fongkaew 1997:597)

In der Diskussion über Körper gehe ich nun von Studien zu Geschlechtsorganen zu jenen zu Geschlechtsverkehr und Sexualität über. Fongkaew (1997) beschreibt ausgelebte sexuelle Praktiken als mit etwas Schmutzigem, Scham und Verbot konnotiert. Den Mädchen wird sexuelle Aufklärung bis zu einem heiratsfähigem Alter vorenthalten. Daraus wird hinsichtlich sexuell übertragbarer Krankheiten, besonders AIDS, dringender Bedarf von Zugang zu Informationen über Sexualität und reproduktiver Gesundheit klar. (ebd. 1997)

Demnach verknüpft thailändische Moral weibliche Sexualorgane positiv mit Kindergeburten, negativ mit sexuellem Vergnügen. (Harrison 1999:168)

Ein besonders wichtiger Aspekt von Sexualität und Körperlichkeit in Thailand ist Schönheit. *Kwam swe ngam*, Schönheit, wird vorrangig auf äußerliche Attraktivität bezogen. Schönheit zum Ausdruck zu bringen, gehört zur Verpflichtung eines als Mensch inkarnierten

²⁰ Das könnte ein Grund sein, warum in Thailand keine Tampons für Monatshygiene vermarktet werden. (Fongkaew 1997)

Lebewesens und ist somit mehr als nur ein Statussymbol. Die Kleidung, das Make-up und das „Zurecht-gemacht-sein“, sind wesentliche Bestandteile der Schönheit. Diese in Thailand verbreitete Ansicht wird in einem Sprichwort deutlich: Ein Huhn erlangt Schönheit durch sein prachtvolles Federkleid, ein Mensch auf Grund seiner Garderobe.

“A chicken’s beauty is due to its feathers, a person’s because of dressing well” (Redmond 2002: 206)

Dementsprechend wird *kan taeng tua*, dem Auswählen und Tragen von Kleidung, ein besonderer kultureller Stellwert zugesprochen.

“Dressing is less a modification of the body than a construction of the embodied self [...] Everybody regardless of gender, makes their body up on a daily basis and in accordance with culturally defined norms of masculine and feminine appearance.” (Morris 1994: 24-37)

In Thailand werden jährlich etwa 500 Schönheitsköniginnen und Könige gekrönt. Schönheit ist nicht nur privates Anliegen, sondern wird in Wettbewerben öffentlich gemessen. Dabei finden separate Schönheitswettbewerbe in unterschiedlichsten Kategorien für Frauen, Männer und *Kateoy* statt. Schönheitswettbewerbe dienen der Unterhaltung der Zuseher, dem Spaß, Ruhm und Ansehen der TeilnehmerInnen. Den GewinnerInnen wird neben einem Preis der Zugang zur High-Society eröffnet. Somit sind Schönheitswettbewerbe Instrument zu Erfolg und Staturerhöhung. Konnten sie bis vor einiger Zeit hübschen Mädchen vom Land zu Ruhm und Reichtum verhelfen, haben sich heute die Ansprüche an SchönheitskönigInnen gewandelt. Entsprechend aktueller Ideale, werden westliche Qualitäten wie Bildung und „westliches Aussehen“, vor allem helle Haut, honoriert. Als „schön“ und „sexuell attraktiv“ nach den Richtlinien westlicher Ideale bewertet zu werden, wurde auch abseits der Schönheitsbühnen zum individuellen Anliegen. (Cornwel-Smith 2005; Reynolds 1999)

Cohen (2003) setzt Schönheit und Schönheitsideal in Bezug mit westlichen Eheschließungen. Er vermutet, dass thailändische Frauen durch operative Eingriffe in ihr Aussehen versuchen, den vermuteten Idealen ihrer westlichen Ehemännern mehr zu entsprechen.

“It should be stressed, however, that, Thai wives of foreigners, like many contemporary Thai women, at least tacitly accept the superiority of Western ways, as signs of progress or „civilization“ (Winichkul 2000) and often seek to display symbols of Westernization-particularly in their external appearance, such as in attire, toilet, and hairdo. In recent years, plastic surgery, which attenuates the “Oriental” appearance of Thai women and bring their appearance closer to Western representation of female beauty, became increasingly popular among Thai women (Sukpanich 1999), including some wives of foreigner. Many undergo to straighten their noses or eyelids or to enlarge their breasts.” (Cohen 2003:70; Hervorhebung C.Z)

Gleichzeitig stellt diese Entwicklung nationale Identität zur Diskussion. Wie viel *“authentic Thainess”* (*Thai thae*) kann bewahrt werden oder geht verloren, wenn Ideale in *“synthetic Thainess”* (*Thai thiam*) münden? Wie viel „Globalisierung“ verträgt *„Thainess“*? (Reynolds 1999)

Reynolds veranschaulicht die Diskussion von Nationalität, Identität und Globalisierungsdynamiken anhand von Siegen bei internationalen Schönheitswettbewerben. SchönheitskönigInnen, wie etwa Apsara Hongsakul (Miss Universe 1965) oder Pui (Miss Universe und Miss Thailand 1988) werden zu Nationalheldinnen und erlangen sofortige Berühmtheit in Thailand. Allerdings bilden viele dieser Heldinnen Teil der thailändischen Diaspora und sind Bürgerinnen westlicher Staaten. Beispielsweise wuchs Pui in den Vereinigten Staaten auf, sie hatte eine *katoey* als Thainess-Lehrerin. Nach ihrem Sieg wurde ihr ein thailändischer Pass ausgestellt. Miss Asia Pacific (1997) wurde in Großbritannien geboren und benötigte ebenfalls eine Schulung in thailändischem Benehmen. (Reynolds 1999:271)

*„Such people are national heroes, because they are deemed to have enhanced Thailand's image (**phap-phot**) and reputation (**cheu-sang**) on the international stage.“* (Reynolds 1999:270)

Luk khreung, Kinder aus thailändisch-westlichen Beziehungen, verkörpern diese integrierten globalen und gleichzeitig „authentic Thai“ Ideale. Ihnen werden in der Gesellschaft privilegierte Positionen zugeschrieben. Ihr Aussehen öffnet ihnen Türen zu Berühmtheit, zur „feinen“ Gesellschaft und zum Geschäftsleben. Auch in Werbung, Medien und Unterhaltung sind *luk khreung* gefragt und dominieren diese Felder.

Luk khreung symbolisieren Weltoffenheit, Bildung und Fortschritt. Durch die Besetzung repräsentativer Posten mit *luk khreung* wird nationales Bestreben nach Eigenschaften von „zivilisiert“, „modern“, „entwickelt“ und „demokratisch“ dargeboten. (Reynolds 1999)

“References to the offspring of marriage between Europeans and Thai are quite old in the historical record, dating at least as far back as Ayutthaya times from the sixteenth century when Portuguese and Dutch trader had children by Thai, Mon, or Lao women. European-Thai unions have a narrative of their own in the nationalist narrative. And nowadays, in the globalized epoch of diasporic nationalism, Eurasian (luk-kreung, lit. “half-and-half children”) have acquired a privileged place in Thailand, especially in the worlds of advertising and entertainment where Thai notions of beauty are being transformed.” (Reynolds 1999:267; Hervorhebung C.Z.)

I.3.2.4 Repräsentationen von Frauen und Weiblichkeit

Frauen und Weiblichkeit wurde seit Anbeginn des 20. Jahrhunderts in öffentlichen Diskussionen mehr Stellenwert beigemessen. T.S.W. Wannapho (1842-1915) unterstrich bereits 1905 die Wichtigkeit von Frauen, da sie die Macht hätten, Männer zu beeinflussen und folglich die gesamte Nation in entweder positive oder negative Richtungen zu lenken. Zudem räumte er Frauen bedeutsame Rollen als Mütter ein, die durch ihr Verhalten und ihre Fürsorge das Schicksal ihrer Kindern bestimmen. (Thianwan 1905 zitiert nach Barmé 1999:138)

Anfangs des zwanzigsten Jahrhundert veröffentlichten auch einige kommerzielle Frauenmagazine und Zeitschriften Artikel zu Rollenbildern von Frauen. Das Frauenmagazin „Kunlasatri“ porträtierte drei bemerkenswerte, idealisierte, thailändische Frauen aus der Vergangenheit. Eine davon, die als Repräsentation einer *yort ying*, einer „obersten“ Frau, die als unvergleichbares Ideal dargestellt wurde, existierte allerdings nicht real, sondern war von König Rama II. in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fiktional erschaffen worden. Als gebildete, anmutige Frau verkörperte sie Zivilisation und Fortschritt, die thailändische und westliche Konzepte vereinte.

Im Artikel „*a woman's duty*“ wird die Rolle von Frauen komplementär zur Rolle von Männern skizziert. Frauen sollten demnach Verantwortung für das zu Hause (*ban*) zeichnen, Männer werden als finanzielle Versorger gesehen. (ebd.:141)

Von ausschlaggebender Bedeutung ist die Ausgabe im Mai 1906. Um Genderrollen zu verdeutlichen wird eine Metapher der frühen Bangkok-Periode herangezogen.

„A man is like the front legs of an elephant while a woman is like its hind legs. When the front legs move forward the hind legs must follow. If one take a false step, both will suffer, but if they both in step things will work well.“ (Kunlasatri Mai 1906, zitiert nach Barmé 1999; Hervorhebung C.Z)

Dieser vielzitierte Vergleich findet Eingang in zahlreiche, spätere Publikationen zu *gender* in Thailand. Barmé (1999) erkennt diese Metapher als gebräuchliche Legitimation für eine zweitrangige Position von Frauen in der heutigen thailändischen Gesellschaft. (ebd.:141)

Keyes (1984), Mulder (1996) und weitere AutorInnen gehen besonders auf die Rolle von Frauen als Mütter ein, durch welche Frauen spirituellen Verdienst erlangen. Eine Eheschließung dient dem Erlangen des Ideals einer Mutterschaft. (Harrison 1999:168)

Mütter schenken als Basis einer Familie auch positive, unterstützende Funktionen für ihre Ehemänner. Ein Mädchen wird durch eine Schwangerschaft von der Gesellschaft vollkommen als Frau akzeptiert wird. (Cohen 2003)

Müttern, in der Kosmologie als Repräsentation von Weiblichkeit, werden nährende, umsorgende, liebende, fürsorgliche, gütespendende und vergebende Qualitäten zugeschrieben.

Diese Eigenschaften erheben Mütter zu *holy mothers*, die durch Mutterschaft ihre spirituelle Erfüllung finden können. (Mulder 1996)

“While a man must reject his "nature" (that is, his sexuality) in order to pursue the Path, a woman must first realize her "nature" (becoming a mother) as a prerequisite to her traversing the Path. Moreover, by "nature" a woman is compassionate, whereas a man acquires compassion only through a discipline that entails the suppression of his nature. In becoming a mother, a woman is enabled not only to nurture a child but also the Buddhist religion itself.“ (Keyes 1984: 229)

Land und Haus werden matrifokal vererbt, jede Tochter bekommt einen Teil des Landes. Söhnen wird bewegliches Kapital wie Büffel oder Kleinvieh übertragen. Die jüngste Tochter bleibt im Haus der Eltern und geht ihrer Aufgabe nach, die Eltern bis zu deren Tod zu pflegen und zu versorgen. Im Falle ihrer Heirat zieht der Ehemann ins Haus der Ehefrau beziehungsweise deren Eltern. Nach dem Ableben der Eltern werden der Tochter das elterliche Haus und der Anteil am Land vererbt. Daher liegt der Brautpreis der jüngsten Tochter höher als bei ihren Schwestern. Ebenso wird ein höherer Brautpreis bei Töchtern aus reicheren Familien oder Mädchen mit fundierter Ausbildung erwartet. (Whittaker 1999:43-57)

Ying khon dii, die „gute“ Frau, unterscheidet sich von *ying kon chua*, der „schlechten“ Frau, in ihrer Einstellung zur Institution Familie. (Harrison 1999) Wie Ogena und Kittsuksathit (1997) festhalten, bildet die Institution Familie eine Säule der thailändischen Gesellschaft. (ebd:302) Loyalität gegenüber der Familie kennzeichnet eine „gute“ Frau - als pflichtbewusste Tochter, treue Ehefrau und stets vergebende Mutter.

I.3.3 Schlussbetrachtungen

Von der in der Literatur beschriebenen Sexualität leite ich nun zum individuellen Verständnis von Sexualität und Eheschließungen, wie ich sie in der Feldforschung gefunden habe, über. Vor dieser empirischen Präsentation lege ich meine verwendeten Methoden dar.

II. METHODE

In diesem Kapitel lege ich die von mir angewendeten Methoden dar, durch die ich das empirische Datenmaterial gewonnen habe. Eine anthropologische Arbeitsweise erhebt Lebensrealitäten von Menschen und persönliche Schicksale.

In meiner Studie geht es um die Erhebung von Bildern und Sehnsüchten vor einer Eheschließung. Ich nehme an, dass sich die Bilder nach einer Eheschließung verändern. Daher war es für mich essentiell, thailändische Frauen vor einer möglichen Heirat und einer möglichen Heiratsmigration zu befragen. Konkret führte ich einen dreimonatigen Feldforschungsaufenthalt in Thailand (28.07. – 01.11.2011) durch, bei dem ich Frauen befragte, die sich auf der Suche nach westlichen Ehemännern befanden²¹.

Zur Konstruktion des Begriffs „Feld“ beziehe ich auf Amit (2000). Anthropologische Feldforschung ist durch Forschung „im Feld“ gekennzeichnet. Ein „Feld“ ist jedoch nicht zwangsläufig örtlich gebunden, sondern bezieht sich vielmehr auf soziale Verknüpfungen. Mit anderen Worten ist ein „Feld“ durch soziale Netzwerke charakterisiert, welche geographische Grenzen überschreiten können. Dieses Verständnis von „Feld“ ermöglicht unter anderem Feldforschung zu globalen Prozessen von Menschen, Praktiken, und Objekten. Ein „Feld“ als soziales Phänomen kann aber genauso virtueller Natur, beispielsweise in Form von sozialen Onlinenetzwerken oder Internetforen (Ben-ze'ev 2004) sein. „Felder“ in den eingangs erwähnten Globalisierungstheorien²² von Appadurai (1996) sind *ethno-*, *ideo-*, *finance-*, *techno-*, und *media-* *scapes*.

Die vorliegende Studie basiert auf der Feldforschung mit thailändischen Frauen, die westliche Männer ehelichen wollen. Für die Bezeichnung dieses Feldes führe ich, angelehnt an Appadurais (1996) *scapes*, den Begriff *marriage scape* ein. Um Zugang in das Feld von *marriage scape* zu bekommen und darin auftauchende soziale Phänomene beleuchten zu können, habe ich zeitlich nacheinander Feldforschung an zwei geographischen Orten durchgeführt: dem ruralen Feld um Khorat in Isaan sowie dem urbanen Feld der Heiratsagentur *Thai Ladies for you* in Chiang Mai.

²¹ Ursprünglich hatte ich vor, diese Interviews zu filmen und der fertigen Diplomarbeit einen kurzen Dokumentationsfilm beizulegen, was sich durch den zeitlich begrenzten Rahmen nicht realisieren ließ.

²² Marcus (1995), der wie Appadurai ebenfalls auf dem Gebiet von globalen Prozessen forscht, schlägt *multicited ethnography* vor: Dabei findet Forschung „im Feld“ oftmals im gleichen zeitlichen Rahmen an mehreren, unterschiedlich geographischen Orten statt, die durch soziale Phänomene oder Zusammenhänge global verknüpft sind.

Zu Beginn der ersten Interviews verwendete ich einen Leitfaden. In Bangkok hatte ich mit Jum²³ zu Beginn meiner Feldforschung Fragen zu bestimmten Kategorien auf Thai übersetzt (siehe Anhang 4), die ich je nach Interviewverlauf variabel einsetzen konnte. Die Interviews fanden grundsätzlich in einer bilingualen Mischung aus englischer und thailändischer Sprache statt. Oftmals wechselten die Forschungspartnerinnen innerhalb eines Satzes zwischen Englisch und Thai, besonders dann, wenn ihnen ein Wort nicht geläufig war. Teilweise halfen Fern und Nene den Interviewpartnerinnen in Isaan englische Vokabeln für thailändische Begriffe zu finden. Daraus erkannte ich die Dringlichkeit, selber Thai sprechen zu können. Deshalb begann ich in Chiang Mai an einer Sprachschule Thai zu lernen. Nach diesem Sprachkurs stellte ich die Fragen in den Interviews selber in thailändischer Sprache. Zudem lernte ich die Vokabeln von häufig wiederkehrenden Begriffen. Manchmal suchten die Interviewpartnerinnen nach einer bestimmten Vokabel, ich schlug diese dann in Wörterbüchern nach oder wir baten, wenn möglich, anwesende Personen um Übersetzungshilfe.

So flossen immer mehr thailändische Vokabeln in die Interviews ein. Um Fehlinterpretationen zu vermeiden, formulierte ich das Gesagte in Thai nochmals in meinen eigenen, doch eingeschränkten Worten auf Thai oder auf Englisch, um mich zu vergewissern, dass ich das Gesagte richtig verstanden hatte.

Alle Forschungspartnerinnen erklärten sich mit der Publikation der erhobenen Informationen einverstanden. Ich nehme keine Anonymisierung der Forschungspartnerinnen vor, da Frauen ohnehin nicht ihre richtigen Namen, sondern, wie in Thailand üblich, Spitznamen verwenden. Diese sind mit selbstgewählten Pseudonymen gleichzusetzen.

Ich möchte festhalten, dass die Ergebnisse meiner Forschung nicht für Frauen in Thailand generalisierbar sind. Sie sollen vielmehr eine Reflexion der Standpunkte eines vergleichsweise kleinen Samples stellen.

II.1 Ablauf des drei monatigen Forschungsaufenthaltes

Nach meiner Ankunft in Bangkok, wo ich dank der für meine Forschung in Thailand bürgenden Professorin an der Chulalongkorn Universität Literaturrecherche durchführen konnte, gelang es mir über vorab geknüpfte Kontakte aus Österreich, Fern kennenzulernen.

²³ Jum ist die thailändische Ehefrau von John, einem australischen PhD-Studenten der Urban Research Unit unter der Leitung von Bussakorn Bison an der Chulalongkorn University. Durch die Unterstützung von Bussakorn Bison konnte ich zu Beginn meines Feldforschungsaufenthaltes in der Urban Research Unit an meiner Diplomarbeit arbeiten.

Fern bot mir ihre Hilfe an und lud mich ein, bei ihr und ihrer Familie am Land im Osten Thailands in der Nähe von Khorat (Nakhon Ratchasima) zu wohnen. Fern stellte für mich Kontakt zu einigen ihrer Freundinnen und Bekannten her, die zu meinen Interviewpartnerinnen wurden. Ich blieb fünf Wochen in diesem ruralen Setting und reiste anschließend in den Norden Thailands, in die Stadt Chiang Mai, weiter. In diesem urbanen Setting forschte ich, ebenfalls fünf Wochen lang, in der Heiratsagentur *Thai Ladies for you*. Insgesamt stellten sich mir dort sieben Frauen als Interviewpartnerinnen zur Verfügung.²⁴ Darunter waren die Betreiberinnen Nii und ihre Nichte Air, Kundinnen der Heiratsagentur, sowie Ananya, die Inhaberin der Schönheitsagentur. Zudem wurde ich Teil der großen Yoga Community in Chiang Mai, mit deren Unterstützung sich wiederum für mich wichtige informelle Gespräche und Kontakte ergaben. Am Women's Study Center, einem Institut der Universität Chiang Mai, ermöglichte mir eine Professorin Zugang zur Bibliothek.

Im letzten Monat war ich gezwungen, mein Forschungspläne zu ändern.²⁵ Zusammengefasst konnte ich während des Aufenthaltes in Thailand über 150 soziale Kontakte knüpfen, 28 Interviews mit thailändischen Frauen und 8 Interviews mit fünf ExpertInnen, sowie eine Gruppendiskussion in Chiang Mai mit westlichen Frauen und Männern, die in dort wohnhaft sind, durchführen.

II.2 „Muthaben“ und „Gate keepers“ – Forschungszugang

„Wenn man alles, was einem begegnet, als Möglichkeit zu innerem Wachstum ansieht, gewinnt man innere Stärke.“ – Milarepa (zitiert nach Daiker 2009: 45)

Ich möchte nun im Sinne der Transparenz und Nachvollziehbarkeit den Forschungszugang zu den beiden Hauptforschungsorten Isaan und Chiang Mai aufrollen:

Jeder Forschungsort verlangte einen neuen Feldzugang. Den Sprung ins kalte Wasser, „ins Feld“, wagte ich in Bangkok, als ich, von Jum²⁶ begleitet, mit viel Aufregung und Unwohlsein ins Rotlichtmilieu nahe der Skytrainstation Saladaeng in Bangkok ging. Auf die teilnehmende Beobachtung dort werde ich im Rahmen dieser Diplomarbeit nicht eingehen,

²⁴ Weniger erfolgreich verlief der Versuch, Zugang zur Sex Work Bar „Can do“ der NGO Empower in Chiang Mai zu bekommen. Meine Forschung in Chiang Mai konzentrierte sich daher auf die Heiratsagentur *Thai Ladies for you*.

²⁵ Krankheitsbedingt war ich gezwungen zwei Wochen von meiner Tätigkeit auszusetzen. Die eingesetzte Überschwemmungskatastrophe in Thailand verhinderte meine geplante Rückkehr nach Bangkok und ich verbrachte die restlichen zwei Wochen im nicht betroffenen Phuket.

²⁶ Jum ist die thailändische Ehefrau eines australischen PhD-Studenten der Urban Research Unit von Bussakorn Binson an der Chulalongkorn University Bangkok

sondern auf Grund der Fülle an Datenmaterial mich ausschließlich auf die Interviews in Isaan und Chiang Mai beschränken. Trotzdem bin ich froh, dort gewesen zu sein. Zu diesem Zeitpunkt wurde mir bewusst, dass ich *sex work* als etwas zu „Versteckendes“ assoziiert hatte. In Saladaeng jedoch wird *sex* wie *street food* angeboten, *sex workers* und Kunden gehen offen auf der Straße Kontakte ein, wobei *sex workers* oft sehr penetrant und handgreiflich versuchen, Kunden zu lukrieren. Im exklusiven Club CM2, in dem vorrangig thailändische Studentinnen und thailändische Frauen versuchen, westliche Männer kennenzulernen, wurde meine bis dahin unbewusste Besorgnis über den positiven Ausgang der Forschung spürbar: ich erkannte Sprachbarrieren, vermutete Gefahren bezüglich meiner eigenen Sicherheit, die sich im Nachhinein als belanglos herausstellten, war schockiert über so manches sexuelle Angebot, das ich erhielt, und vor allem spürte ich unsagbares Interesse für die Frauen aufkeimen.

Jum half mir Fern, die Nichte eines österreichischen Kontakts, telefonisch zu erreichen. Als mir Fern anbot, bei ihrer Familie einzuziehen, konnte ich mein Glück kaum fassen. Von allen Forschungspartnerinnen konnte ich sie, die selber auf der Suche nach einem westlichen Ehemann ist, daher wohl am intensivsten kennenlernen.

Fern kontaktierte einige ihrer Freundinnen und Bekannten, die westliche Männer ehelichen wollen, und stellte mich allen Forschungspartnerinnen in Khorat und der Provinz Surin vor.

Eine andere Ausgangssituation ergab sich in Chiang Mai: Bereits bei einem früheren Aufenthalt in Thailand hatte ich zufällig die für mich damals erste ersichtliche Heiratsagentur entdeckt. Diese wollte ich für die Beantwortung meiner Fragestellung beforschen. Allerdings hatte ich keinerlei Verbindung oder Kontakt zur Agentur oder ihren KlientInnen. Mein erster Weg führte mich daher zum Marktgelände, auf dem sich, meiner Erinnerung nach, die Agentur befand. Anders als vor zwei Jahren ist die Agentur nun in zwei Geschäfte unterteilt. Die rechte Hälfte des Geschäftsraumes fungiert weiterhin als Heiratsagentur, die linke Hälfte beherbergt den Schönheitssalon *Grace*. Wie sollte ich hier Zugang bekommen?

Ich war verunsichert und etwas nervös, als ich zum ersten Mal in das Geschäft eintrat. Bewusst hatte ich mich entschieden, ein Kleid zu tragen, um den Schönheitsidealen in Thailand gerechter zu werden. Ich erinnere mich noch sehr gut an die freundliche Begrüßung von Anaya (mit dem Spitznamen S), der Besitzerin des Schönheitssalons, als ich nach einer Mani- und Pediküre fragte. S stellte mich Nii, der aktuellen Managerin Heiratsagentur *thai ladies for you*, vor, an einem anderen Tag lernte ich Air, Niis 24-jährige Cousine, die

wochentags von 11:00-13:00 in der Agentur arbeitet, kennen. Nii war mir gegenüber zuerst etwas verschlossen. Allerdings war sie der Meinung, dass meine Arbeit dazu beitragen wird, vorhandene Stereotype zu *farang*-Ehen und dem sexuellen Verhalten von thailändischen Frauen aufzulösen und den interkulturellen Dialog fördert. Air war zurückhaltend, aber mir gegenüber von Beginn an sehr aufgeschlossen. Nii, Air und S nahmen mich in ihre Gemeinschaft auf, ich hatte eine neue, liebevolle und unterstützende Gemeinschaft gefunden. Vom zweiten Tag an verbrachte ich so viel Zeit wie möglich in der Heiratsagentur. Dadurch konnte ich mit vielen Klientinnen und Klienten, sowie Freundinnen und auch aktuellen Partnern der Frauen sprechen und fand weitere Forschungspartnerinnen.²⁷

Jum, Fern, S, Air und Nii sehe ich daher als *gate keepers* der beforschten Felder an.

II.3 Methodenwahl und Begründung

„Wirkliches Verständnis erlangen wir dadurch,
dass wir mit Achtsamkeit
aus unseren eigenen Erfahrungen lernen.“
- Marie Mannschatz (zitiert nach Daiker 2009:29)

In diesem Kapitel bespreche ich die gewählten Methoden während des Feldforschungsaufenthaltes in Thailand. Als Methoden der Datenerhebung wählte ich teilnehmende Beobachtung und informelle Gespräche, semi-strukturierte Interviews, Expertinnen-Interviews, Feldtagebuch, Memos sowie, soweit möglich, die Verwendung von Fotografie und Video-Aufnahmen. Mit dieser Methodenkombination versuchte ich einen Schritt in Richtung *multi-sensory ethnography* (Hethorn/Kaiser 1999; Pink 1999, 2001; Wang 1999; Williams 2004) zu setzen. Der Begriff *Multi-sensory ethnography* schlägt vor, Informationen mit allen Sinnen zu erheben. So sollten auch geschmackliche, gefühlte, gerochene oder auditive Sinneseindrücke, also körperliche Erfahrungen, in die Ethnographien eingebunden werden. Die gesammelten Daten und deren Analyse können im Anschluss in unterschiedlichen Dimensionen präsentiert werden, wie sie erklärt: *“Anthropological writing requires more than one level of description.”* (Williams 2004:16)

Medien wie visuelle Bilder und Fotografie bereichern die Ebene von anthropologischer Beschreibung und stellen gleichzeitig einen multi-sensoriellen Zugang her. (Hethorn/Kaiser 1999, Pink 2001, Wang 1999, Woodley-Baker 2009)

²⁷ Eine genaue Beschreibung des Feldes gebe ich in Kapitel III.

Für anthropologische Forschungen stellt die Methode der teilnehmenden Beobachtung eines der wichtigsten Werkzeuge dar. Das Ziel dieser Methode ist „[...] *to enter as deeply as possible into the social and cultural field one researches*“ (Eriksen 2001:26).

Teilnehmende Beobachtung hilft, soziales Verhalten und Strukturen zu erkennen und erklären. Um Eindrücke festzuhalten und erste Gedanken zu ordnen, stellen Feldnotizen und Feldtagebuch einen essentiellen Teil von teilnehmender Beobachtung. Später stellen diese Aufzeichnungen die Basis der Analyse. Zusätzlich zum Feldtagebuch verwendete ich Memos, analytische Notizen. Sie dienen neben dem Niederschreiben und der Entwicklung von Gedanken auch der Abstraktion und Analyse eigener Ideen²⁸. (Charmaz 2006:72)

In Chiang Mai war ich etwa acht Stunden am Tag in der Heiratsagentur. Aus dem „*hanging around*“ und der Interaktion mit Personen am Forschungsort oder mit Forschungspartnerinnen, ergaben sich zahlreiche informelle Gespräche und informelle Interviews. Bernard (2006) beschreibt informelles Interviewen zu Beginn einer Feldforschung als besonders geeignete Methode, da es die beste Möglichkeit ist, die Menschen und ihr Umfeld kennenzulernen.

Neben den semi-strukturierten Interviews mit thailändischen Frauen führte ich Expertinnen-Interviews. Expertinnen weisen sich durch Sonderwissen aus und gelten als RepräsentatInnen einer Gruppe von Expertinnen (Eriksen 2001). Stieß ich in meiner Forschung auf Widersprüche oder Ungereimtheiten, versuchte ich diese mit den Expertinnen analytisch zu diskutieren. Im konkreten Fall befragte ich zwei Universitätsprofessorinnen zu Gender, Sexualität und Heiratsbeziehungen in Thailand, sowie einen öffentlich bekennenden, homosexuellen, thailändischen Yogalehrer, der über zehn Jahre in den USA gelebt hatte, zu sexueller Fluidität. Ein thai-*farang* Ehepaar befragte ich zu ihrer interkulturellen Partnerschaft und einen australischen PhD-Studenten, der seit mehr als acht Jahren in Thailand lebt, zu interkulturellem Verständnis.

In Thailand ist es üblich, neue Kontakte durch eine gemeinsam bekannte Person zu schließen. In Isaan war Fern für mich eine solche Vermittlerin. Sie stellte mich Freundinnen und Bekannten vor und verabredete mit diesen auf mein Bitten hin Termine für Interviews.

²⁸ Zu Beginn schrieb ich Memos und Feldtagebucheintragungen handschriftlich in separaten Heften nieder. Im Verlauf der Forschung, verwendete ich für beides ein Buch, wobei ich beide Formen farblich und strukturell voneinander trennte. Die Memos halfen mir erste sich wiederholende Aspekte zu erkennen - erste Kategorien und Hypothesen (Induktion) zu bilden, auf die ich später noch zu sprechen komme.

Meistens fanden die Interviews (auf Thai und Englisch) bei den Forschungspartnerinnen zu Hause statt, manchmal auch in Cafés, wobei ich als kleine Geste für die Kosten der konsumierten Getränke aufkam. In Chiang Mai lernte ich durch meine Anwesenheit in der Heiratsagentur Klientinnen kennen, die ich um Interviews bitten konnte. Wir verabredeten uns entweder im Geschäftsraum der Heiratsagentur, einem Privatraum der Agentur oder einem Café. Konsumationen bezahlten wir meistens getrennt, ab und zu wurde ich auch von den Forschungspartnerinnen in Cafés eingeladen.

In Isaan leistete mir Fern bei jedem Interview Gesellschaft. Zum Einen lernte ich, dass es üblich war, Aktivitäten anderer Familienmitglieder oder FreundInnen zu begleiten. Zum anderen war ich selber nicht mobil, und Fern brachte mich deshalb mit dem Auto zu den Frauen. Oftmals begleiteten uns zusätzlich ein oder zwei von Ferns Kindern.

Gleich nach Beendigung eines Interviews in Isaan schrieb ich Memos zu den Gesprächen. Das Feldtagebuch und die Memos halfen mir, neue kulturelle Konzepte, auf welchen die Forschungspartnerinnen eingegangen waren, zu erkennen. Durch das analytische Niederschreiben bildeten sich immer mehr Kategorien. Es entwickelte sich ein Zyklus aus neuen Informationen, Kategorienbildungen, ersten Hypothesenbildungen, erneutem Eingehen und Befragen der Forschungspartnerinnen zu diesen Kategorien.

Dies war für mich nur aus zwei Gründen möglich: einerseits stand ich mit den Forschungspartnerinnen über längeren Zeitraum in Kontakt und andererseits recherchierte ich zu neu gefundenen Kategorien vergangener Interviews. Dadurch entstand ein dichtes Netz, ein ständiges Wechseln zwischen Datensammlung, ersten Analysen und daraus resultierenden neuen Kategorien, zu denen ich die Forschungspartnerinnen befragte.

Bei meiner nächsten Station in Chiang Mai suchte ich Literatur zu diesen neuen Aspekten.

So ergab sich ein Zyklus aus Datenerhebung und Analyse: Interviews führen, erste Codes und Memos verfassen, zu daraus entstandenen Unklarheiten recherchieren, Fragen für nächste Interviews erheben und wieder Interviews führen. Dieser Forschungsablauf gleicht der methodischen Vorgehensweise der *Grounded Theory*, welche von Barney Glaser und Anselm Strauss (1967) als sozialwissenschaftliche, qualitative Methode zur Verschränkung von Datensammlung, Datenanalyse und Theorienformulierung vorgestellt wurde. Anders als bei Vorgehensweisen zur Erklärung von kulturellen Konzepten steht bei *Grounded Theory* eine „gegenstandsbegründete“ Theorieentwicklung im Vordergrund. Es ist eine Strategie des

theoretischen Samplings, eine Methode des permanenten Vergleichs, deren Erkenntnisgewinn auf einem Kodierparadigma beruht. Die Theorienentwicklung entsteht durch einen zirkulären Forschungsablauf zwischen Datenerhebung - in meinem Fall semi-strukturierten Interviews, teilnehmender Beobachtung und Expertinneninterviews - Datenanalyse und Theorienformulierung, die ich mit Memos, Feldforschungstagebuch und Kategorienbildung umsetzte. Daher stellen Elemente der *Grounded theory* Teile meines methodischen Vorgehens dar. (Glaser/Strauss 1967; Strauss/Corbin 1996)

In meiner Feldforschung zeichnete ich nach Einwilligung die semi-strukturierten Interviews digital mit meiner Foto-Kamera in HD Qualität auf. Bis auf drei Interviewpartnerinnen stimmten alle dem Filmen der Interviews zu. Eine weitere visuelle Methode stellten Fotos dar. Die Methode der Fotografie in anthropologischer Feldforschung geht Hand in Hand mit teilnehmender Beobachtung, informellen Gesprächen und Interviewführung (Wang 1999; Hethorn/Kaiser 1999; Woodley-Baker 2009).

Fotografie kann somit eine Brücke zwischen diesen Methoden schlagen und als *gate opener* in der Feldforschung dienen. (Pink 2001) Ebenso öffnet Fotografie eine Möglichkeit, um kreativen Ausdruck in anthropologische Beschreibungen einzubinden. (Pink 1999)

Wenn die Forschungspartnerinnen zustimmten, ließen wir uns gemeinsam fotografieren. Manchmal baten mich die Frauen auch, ein „gutes“ Bild von ihnen allein mit meiner „professionellen“ Kamera zu schießen. Dieses wollten sie dann als Profilbilder für Internetforen zur Partnersuche verwenden oder als Abzüge einem Brief beilegen.

Ich fragte die Interviewpartnerinnen auch nach Fotos von ihren Familien, ihren ehemaligen Partnern und nach Hochzeitsfotos ihrer Familienmitglieder oder ihrer Freunde, vor allem, wenn diese westliche Ehemänner geheiratet hatten und nach Fotos von westlichen Männern, mit denen sie zu diesem Zeitpunkt in Kontakt standen. Manchmal hingen auch persönliche Fotos an den Wänden oder waren aufgestellt. Die Frauen freuten sich überaus an meinem Interesse für Fotos und zeigten mir oft voller Stolz Bilder und Familienalben. Viele Erinnerungen wurden den Frauen durch die Fotos geweckt, über die wir dann gemeinsam sprachen. Oftmals stellten die Fotos den Schlüssel zu Erlebnissen, Gefühlen und Sehnsüchten dar.

II.4 „Kaudia“, „Ti rak“ und „Madam Krung-tep“: Zu meiner(n) persönliche Rolle(n)

„Wichtig ist es, zu erkennen, dass ich selbst Einfluss habe auf die Realität, die ich erfahre.“ – Tarab Tulku Rinpoche
(zitiert nach Daiker 2009:107)

In der Feldforschung können ForscherInnen aktive oder passive Beobachtungsrollen einnehmen. Im Sinne von Peter Atteslander (2000) nahm ich die Rolle einer aktiv teilnehmenden Beobachterin ein, was intensiven Kontakt mit den Forschungspartnerinnen voraussetzt.

Ziel einer Feldforschung ist es, dass die Anwesenheit einer ForscherIn von den Forschungspartnerinnen möglichst „natürlich“ empfunden wird. Bis zu einem bestimmten Grad bleibt eine ForscherIn jedoch außenstehend. Auch die Wechselwirkungen zwischen Feld und ForscherIn sind zu beachten, so stehen Feld und ForscherIn in direkter Beeinflussung. Die Aufgabe als AnthropologIn liegt darin, diese Beeinflussungen möglichst gut zu reflektieren und transparent darzulegen, was ich nachstehend versuche. (Erikson 2001:24f)

Aus ethischen Gründen war es mir wichtig, mich als Forscherin bei meinen Forschungspartnerinnen auszuweisen. Ich tat dies gleich zu Beginn des Kennenlernens. Den meisten Frauen war es ein Anliegen, mit mir über ihre Vorstellungen, Wünsche, Bedenken und Ängste zu Eheschließungen mit westlichen Partnern zu sprechen. Wir standen im Austausch und oft boten die Interviews den Rahmen, in dem sie Fragen an mich, als westliche Frau, zu Lebensstil oder Einstellungen von westlichen Männern stellten. Viele Frauen, vor allem in Khorat, wünschten sich Ratschläge von mir, baten mich um Einschätzungen und Bewertungen von Nachrichten oder vom Verhalten westlicher Männer. So half ich Nu und Nüng Nachrichten von E-Mails zu übersetzen und die Kommunikationen zu westlichen Männern zu vereinfachen. Nüng war darüber besonders froh und benachrichtigte mich, wenn sie eine neue E-Mail erhalten hatte. Sie schrieb diese handschriftlich von den Computern im Internet-Café ab und zeigte sie mir. Ich versuchte diese zu erklären und half ihr beim Verfassen einer Antwort. In diesem Fall wurde ich also zur Übersetzungshelferin.

Die Forschungspartnerinnen Fern, Däng, Weow, Bee und Air erhofften sich von mir die Einrichtung eines „Verkupplungsservice“. Fern im Besonderen fragte mich fast täglich, ob ich schon jemanden wüsste, den sie heiraten könnte. Diese Frauen sahen mich also als mögliche Vermittlerin, die ihnen potentielle westliche Ehepartner vorstellt.

Ich machte den Frauen keine Hoffnungen und sagte, dass dies nicht im meinem Interesse liegt. Trotzdem waren die Frauen davon überzeugt, dass ich ihnen, im Sinne des *Bunghun*-Konzepts helfe werde, da sie auch mir mit ihren Interviews und ihrem Einsatz geholfen haben. Fern und Air glauben trotz meiner Ablehnung noch immer daran. Sie bestanden darauf, dass ich sie fotografierte, um sicherzustellen, dass ich im Falle einer Vermittlung ein aktuelles Bild für westliche Männer habe.

Die Mitglieder der „thailändischen Familie“ in Khorat nannte mich „Kaudii“, diesen Namen konnten sie leichter aussprechen als „Claudia“. Ich wurde zu Ferns ständiger Begleitperson. Sie nahm mich überall hin mit und stellte mich vor. Manchmal spielte ich mit den Kindern, wenn diese abends von der Schule nach Hause kamen und half Nene und ChanChau mit Englisch- und Mathematik Hausaufgaben. Ich wurde daher teilweise als Expertin für Wissen, im besonderen Schulwissen angesehen. Andererseits blieb ich teilweise Clown, wie Eriksen (2001) die Rolle eine Forscherin im Feld beschreibt. Ich war zwar bemüht, mich möglichst anzupassen und einzugliedern, was allerdings oft ein Schmunzeln „meiner thailändischen Familie“ hervorrief.

Das Leben mit der thailändischen Familie führte daher zu einem ständigen Rollenwechsel zwischen aktiver Teilnahme, distanzierter Betrachtung und analytischer Reflexion.

In der Heiratsagentur kamen viele Frauen auf mich zu, weil sie meine helle Haut bewunderten. Sie berührten meine Haut, verglichen sie mit ihrer eigenen und betonten den Unterschied. Ein weiterer Aspekt waren meine lockigen Haare. In Thailand sind Naturlocken sehr selten, daher waren Frauen, die in die Agentur kamen, oft sehr erstaunt über meine Haare. Klientinnen, die mich noch nicht kannten, bekümmerte meine Anwesenheit in der Regel nicht. Die meisten nahmen zuerst an, dass ich eine Kundin des Schönheitssalons oder eine Freundin der Betreiberinnen, die in irgendeiner Form mit männlichen Kunden in Verbindung stand, sei. Außerdem hielten sich meist einige Freundinnen der Betreiberinnen in der Agentur auf und leisteten diesen Gesellschaft.

Angeregt durch die Betreiberinnen diskutierten die Frauen häufig über Brüste, Brustvergrößerungen und ideale Brustformen. Nii, die Managerin der Heiratsagentur, hatte gerade eine Brustvergrößerung hinter sich. Täglich tastete sie das Ergebnis dieser Operation vor dem Spiegel ab. Besonders spannend war es, die Unterschiede zwischen Niis operierten und meinen natürlichen Brüsten zu ertasten. Zuerst fühlte ich mich dabei unwohl, aber für die Frauen lag nichts Unnatürliches daran, meine Brüste zu befühlen. In gewisser Weise

verkörperte ich als westliche Frau Schönheitsideale von heller Haut und großen Brüsten, die die Frauen zu erreichen versuchten. Zudem waren meine Haare und meine Haut oft Grund dafür, dass Frauen in der Agentur, die ich noch nicht kannte, von sich begannen mit mir über diese körperlichen Merkmale zu reden.

Ich gab mein Bestens mich *suay*, hübsch oder schön, zu kleiden und passte mich an *dress-codes* in der Agentur an. Alle Frauen trugen Puder. Am Morgen war es tägliches Ritual, dass sich Nii und S nebeneinander an zwei Spiegeln schminkten. Die Mutter von S und Air tat dies separat. Generelle Kleidungs Vorschriften, die das Bedecken von Schultern und Knien verlangen, bildeten die Basis meiner Kleidungswahl. Ich trug Kleider und Parfum, leistete mir Kleidungsstücke aus Seide, kaufte auf dem Markt Accessoires für Haare²⁹ und schminkte mich. Ich gestaltete meinen gesamten Auftritt nach meinem Wissen zu schönem, gepflegtem Aussehen in Thailand. Dies trug maßgeblich für die Kontaktaufnahme mit Frauen bei.

Als ich Privatstunden an einer Sprachschule in Chiang Mai nahm, übte ich täglich in der Agentur. Ich las der Mutter von S einfache Erzählungen³⁰ auf Thai vor, und sie half mir mit der Aussprache. Sowohl Ananya, ihre Mutter, Air, Nee als auch die anderen Forschungspartnerinnen äußerten sich berührt von meinem Interesse an ihrer Kultur und ihrer Sprache. Air und Nii erkannten mein „Sprachtalent“ und zeigten Spaß daran, mir ihre Muttersprache Lao beizubringen. Ich plapperte mutig die Wörter und Sätze nach, die sie mir bei jeder Gelegenheit vorsagten. Nii währenddessen nahm drei bis vier Mal wöchentlich Privatunterricht in Englisch mit einer thailändischen Englisch-Studentin. Nii bat mich oft um Hilfe bei ihren Hausaufgaben und übte mit mir die englische Aussprache. Auch in Chiang Mai wurde mir daher eine Rolle als Expertin für Englisch zuteil.

Zusätzliche Anerkennung erhielt ich als „Studentin“ der renommierten Chulalongkorn University in Bangkok. Die Bekanntheit und Berühmtheit dieser Universität wurde mir durch die Reaktionen der Menschen bewusst, die mich nach meinem Tätigkeitsfeld in Thailand fragten. Die Chulalongkorn University genießt ausgezeichneten Ruf und stellt eine elitäre, königsnahe Institution dar. Ein Studium oder eine Forschungstätigkeit an dieser Universität hebt den Status der Studierenden. Ich führte immer ein Bestätigungsschreiben von Bussakorn Bisson bei mir. Das Schreiben war auf Englisch, aber allein das Wappen und die Unterschrift der Professorin brachten mir einen privilegierten Status ein. Egal, wo ich mich aufhielt, üblicherweise wollten Personen wissen, aus welcher Nation ich komme, was ich in Thailand

²⁹ Hauptsächlich größere und kleinere Blumen, die ich einzeln oder als Kranz in die Haare steckte

³⁰ Es waren kurze Volksgeschichten meist über den Reisanbau, das Bestechen des Feldes, dem Vieh und der Familie.

mache und ob ich meine Eltern³¹ vermisse. In thailändischer Sprache erklärte ich jedes Mal bereitwillig meinen Namen, meine österreichische Herkunft, mein Interesse Thai zu lernen und meine Diplomarbeit zum Thema thailändische Frauen und Hochzeiten mit *farang* an der Universität Wien unter der Schutzherrschaft der Chulalongkorn University. Dieser Einstieg war sehr wirkungsvoll, vor allem bei dem Wort *farang* lachten die GesprächspartnerInnen auf und hatten meist eine passende Geschichte parat. So kam ich leicht mit Menschen in Kontakt.

Auch außerhalb der Agentur wurde mein Status nach meinem Aussehen, meinem Studentinnenstatus und meinen thailändischen Sprachkenntnissen gemessen. Ich unterschied mich daher von westlichen TouristInnen und traf während meines gesamten Aufenthaltes auf überaus große Gastfreundschaft und Respekt. Ich konnte beispielsweise Preise am Markt oder mit Taxi-FahrerInnen zu einheimischen Normen verhandeln. In den letzten Tagen in Phuket wurde ich „Madame Krung-Thep“, Frau Bangkok, genannt. Das kam daher, dass ich trotz der Überschwemmung, die in vielen Provinzen eingesetzt hatten, an die Chulalongkorn University in Bangkok zurückkehren wollte, allerdings nicht konnte, da die Busverbindungen wegen der unpassierbaren Straßen eingestellt worden waren. Ich versuchte jeden Tag eine Verbindungsmöglichkeit nach Bangkok zu bekommen und kehrte einige Mal in das kleine Fischerdorf, in dem ich wohnte, mit voll bepacktem Rucksack zu schmunzelnden Gesichtern zurück.

II.5 Schwierigkeiten im Feld

„The strength of ethnographic field method can also be its weakness: it is demanding, and rewarding, partly because the ethnographer invests not only professional skills in it, but also interpersonal skills.“
(Erikson 2001:27)

Nachdem ich meine Rollen und meinen Status im Feld reflektiert habe, möchte ich nun auf Schwierigkeiten eingehen, die sich mir während der Feldforschung stellten.

In der Fachliteratur (Barmé 1999:135; Tannenbaum 1999; Esterik 1999) stieß ich auf Hinweise, die den Mangel an Literatur zu dieser Thematik verdeutlichten. Ich hoffte daher, an den Universitäten in Thailand Literatur zu Gender, Sexualität und *farang* Ehen zu finden. Ich bat auch Professorinnen um Rat, die mich allerdings auf ihre Unwissenheit über Literatur zu meiner spezifisch gewählten Thematik verwiesen. Zusätzlich erschwert wurde das durch die sehr lose Verknüpfung und Kommunikation zwischen elitären, privaten und öffentlichen

³¹ In Thai: mein zu Hause oder meine Familie

Universitäten in Thailand. Mit Unterstützung gelang es letzten Endes Literatur über Erklärungen und Belege von relevanten kulturellen Konzepten ausfindig zu machen, die ich als Kategorien aus den Interviews erhoben hatte.

Generell hatte ich während meines gesamten Feldforschungsaufenthaltes keinerlei gravierende Schwierigkeiten. Zuletzt stellte die Überschwemmungskatastrophe Einschränkungen dar und forderte einen kühlen Kopf, um wieder sicher nach Österreich zurückzukehren. In Isaan stieß ich an meine persönlichen Grenzen zwischen den Rollen als aktive Teilnehmerin und distanzierte Privatperson³². Ich möchte hier auf Herausforderungen eingehen, die sich für mich aus dem Zusammenleben mit einer thailändischen Familie ergaben.

Auf Grund der ländlichen Lage war es mir nicht möglich, selber mobil zu sein. Ich war daher von Mitfahrgelegenheiten abhängig. Das setzte viel Kompromissbereitschaft voraus. Außerdem hatte ich nur wenig Einfluss auf die Auswahl der Forschungspartnerinnen. Fern arrangierte für mich die Interviews. Dies hatte den Vorteil, dass mir die Frauen sehr viel Vertrauen und Offenheit entgegen brachten. Andererseits konnte Fern bis zu einem gewissen Punkt den Ausgang der Ergebnisse beeinflussen. Ich brach Interviews ab, wenn sich herausstellte, dass Frauen entweder schon verheiratet oder bereits von einem westlichen Mann geschieden waren.

Das Leben mit acht bis elf weiteren Familienmitgliedern forderte mich manchmal. Besonders am Ende des fünfwöchigen Aufenthaltes spürte ich den Wunsch nach einem Rückzugsgebiet, in dem ich nicht andauernd den Blicken der Familienmitglieder ausgesetzt war. Denn ich war ich ständig aktive Teilnehmerin und konnte meine Gedanken oder Gefühle als Privatperson nicht äußern. Die einzige Zeit, in der ich großteils allein war, waren meine morgendlichen Jogging-Runden. Mein Sporteifer resultierte auch aus dem Bedürfnis nach körperlicher Bewegung, Abwechslung und dem Gefühl nach Selbstbestimmung. Ohne dass ich im Vorhinein darüber nachgedacht hatte, trug mein morgendliches Sportprogramm sehr rasch zu meiner Bekanntheit in der kleinen ländlichen Nachbarschaft bei und machte sogar Mönche in einem nahe gelegenen Kloster auf mich aufmerksam. Einige Nachbarn und Mönche kamen morgens an die Zäune und Grundstücksgrenzen, um mich zu begrüßen.

Fern hatte mich eingeladen, bei ihrer Familie zu wohnen. Deswegen verlangte sie auch keine Bezahlung für meine Unterkunft. Ich bezahlte und kaufte Essen, das ich konsumierte. Dies

³² Im Kapitel III widme ich ein Unterkapitel der Beschreibung des Feldes in Isaan

ergab sich aus meiner vegetarischen Lebensweise. Ganz ungeklärt war der finanzielle Sachverhalt jedoch nicht. Fern beauftragte ihren Sohn Nene, mich bei Autofahren auf den sinkenden Benzinstand hinzuweisen. Sobald sich der Pegel zum unteren Bereich absenkte, fuhr Fern zu einer Tankstelle. Nene fragte dann „*The petrol is empty. We cannot drive anymore. Can you help my mother?*“ und signalisierte damit, dass ich zahlen sollte. Ich wollte diese Bitte nicht ausschlagen und sah es zu Beginn als mögliche Form, meine Dankbarkeit zu zeigen. Mit der Zeit hatte ich jedoch das Gefühl nur noch in Autos mit leerem Tank zu sitzen und die Ausgaben für Benzin stiegen. Ähnlich verhielt es sich mit Restaurantbesuchen. Die Familie aß üblicherweise zu Hause. Wenn wir allerdings unterwegs waren und jemand Hunger bekam, fragte mich Nene, ob ich Hunger hätte. Egal welche Antwort ich gab, sie wurde als „Ja“ aufgefasst. In Thailand ist es üblich, dass eine Person für den Rest der Gruppe zahlt, in diesem Fall bezahlte ich. Ich schlug meistens vor, Essen preisgünstig an einem Markt oder einem Street-Food-Stand zu kaufen. Das wurde nur sehr selten umgesetzt, viel lieber stoppten wir bei einem Restaurant, und ich sollte damit die Rechnung für bis zu acht Personen übernehmen. So wusste ich nie, wann und wo ich zur Kassa gebeten wurde.

Ein anderer Aspekt von Privatsphäre betraf meinen Laptop. Die Kinder wollten mit meinem Laptop spielen. Wenn ich nicht aufpasste, war First meist die Erste, die den Laptop schnappte, die Internetverbindung wählte und online-Spiele spielte. Ich entschloss mich, dem ein Ende zu setzen und sperrte meinen Laptop mit Passwörtern.

Eine komplett andere Situation ergab sich in Chiang Mai, wo ich täglich in ein gemietetes Zimmer zurückkam. Ich konnte in Ruhe Aufzeichnungen schreiben, meiner yogischen Praxis nachgehen und war mobil. Besonders nach dem intensiven Zusammenleben war dieses Setting für mich wichtig, um wieder meine innere Balance zu finden.

Zusammengefasst betrachtet, gab es zwar kleine Probleme, jedoch war ich während meiner Feldforschung nie mit tiefgreifenden Schwierigkeiten konfrontiert.

II.6 Erkenntnisse zur Methodologie im Feld

Einige Erkenntnisse, die ich aus der Datenerhebung zog, möchte ich nachfolgend beleuchten. Im Verlauf der Interviews erkannte ich einige wichtige Aspekte, die für die Methode und Durchführung der Datenerhebung entscheidend waren.

In Chiang Mai entschied ich mich gegen die ursprüngliche Idee, den Alltag von Frauen in der Heiratsagentur mit Fotos festzuhalten. Dem lag meine Annahme zu Grunde, dass sich die Kundinnen untertags in der Agentur aufhalten würden. Stattdessen kommen die Kundinnen nur zum Erstgespräch oder beim ersten Kennenlernen eines westlichen Kunden in die Agentur. Die Sinnhaftigkeit war daher nicht mehr gegeben.

Die Wichtigkeit und Bedeutung meiner hellen Haut, lockigen Haare, natürlichen Brüste und der Beachtung des Dresscodes wurde mir erst durch die Feldforschung bewusst. Sicherlich dienten diese Elemente als *gate openers*.

Mein Anliegen war es, dass die Beziehung zwischen mir und meinen Forschungspartnerinnen auf gegenseitigem Vertrauen, Respekt und Wertschätzung beruht. Wir sprachen über sehr persönliche Situationen und intime Details. Während der Interviews drückten die Frauen ihre Gefühle aus, berichteten ihre individuellen Schicksale und teilten Träume und Ideen mit mir.

Erst im Laufe der intensiven Interviews wurde mir bewusst, dass Gefühle nicht mit persönlichem Empfinden verknüpft werden, sondern vielmehr mit Metaphern ausgedrückt werden. In den anfänglichen Interviews fragte ich oft nach subjektivem Empfinden, etwa „wie hast du dich dabei gefühlt?“. Doch bald erkannte ich, dass meine InterviewpartnerInnen keinen Gefühlszustand im Bezug auf Situationen oder Personen formulierten. Vielmehr wurde klar, dass Gefühle und Denken im Körper verankert sind und vor allem „Herz“ als Metaphern verwendet wird, um eigene Gefühle zu beschreiben. Gewissermaßen ist „Herz“ Stellvertreter für Gefühle. Beispielsweise ist nicht eine Person traurig, sondern das Herz. Das Herz, *jai*, ist eine Metapher die besonders oft verwendet wurde um Emotionen zu Personen oder innerhalb von Beziehungen auszudrücken. Mee meinte etwa „*my heart was sad*“ (Mee, 09.08.2011:2), Nii sagte „*my heart cried*“ (Nii, 04.10.11:3).

Im Nachhinein fand ich heraus, dass Moore (1992) über 330 “Herz” – Phrasen in thailändischer Sprache unterscheidet. Dies lässt andeuten, wie viel Denken und Fühlen mit dem Herzen in Verbindung steht.

„[...] *heart (jai)* is key metaphor to express feeling, relations and emotions. Glossed in English as “heart”, *jai* is never really separated from “mind”, a succinct summary of the differences between English and Thai approaches to body and mind.” (Esterik 1999:282)

Ein zweiter wichtiger Aspekt, der mir erst im Laufe der Forschung bewusst wurde, ist die Bedeutung von „Gesicht“. In der Öffentlichkeit steht „Gesicht“ als Art metaphorische und gleichzeitig aber auch als physische Maske im Zusammenhang mit Status und Respekt, die auch mit Tabus verknüpft und mit strikten Regeln verbunden wird.

Im öffentlichen Raum wird ein „Gesicht“ „gemacht“, es kann wörtlich „aufgesetzt“ werden indem man eine Rolle spielt und eine neue Identität kreiert. Einen wichtigen Hinweis fand ich bei Esterik (1999).

“Face and heart are the two body parts which condense the greatest amount of metaphoric information about a person’s inner state. The faces (...), as the interface between the public and the private self, can be “made”, “made up”, “put on”, or “saved”. Similarly, heart (jai) is a key metaphor to express feeling, relations and emotions. Glossed in English as “heart”, jai is never really separated from “mind”, a succinct summary of the differences between English and Thai approaches to body and mind.” (ebd.:282f)

Dieses genannte Verständnis von „Gesicht“ wird von den Interviewpartnerinnen auch auf das Verhalten westlicher Personen übertragen. Oft beschrieben die Interviewpartnerinnen einen Gesichtsverlust von westlichen Männern, besonders dann, wenn deren Gesicht rot anläuft. Diese Verfärbung kann etwa durch Ärger, Wutausbrüche oder Hitze ausgelöst werden.

Man kann das Gesicht „bewahren“ oder „verlieren“. Verlust geschieht dann, wenn eine Person direkt von einer anderen beschuldigt wird oder etwas sagt, das die andere Person nicht erwartet hätte oder wenn man sich nicht entsprechend kultureller Normen verhält. Das Gesicht kann also bloßgestellt werden und das ist nicht umkehrbar. Ganz besonders schlimm ist es, wenn dies in der Öffentlichkeit geschieht. Im Umgang mit anderen Menschen ist es daher besonders wichtig, das Gesicht des Gegenübers zu „bewahren“. Ein Gesicht „aufzusetzen“ und zu „schützen“ steht folglich an erster Stelle.

Meine Interviewpartnerinnen betonten die „Ehre des Gesichts“, dessen (sogar ungerechtfertigte) Wiederherstellung, weitreichende Folgen, wie beabsichtigte Körperverletzung oder Totschlag, haben kann.

Gig berichtet, dass ihr Ehemann die Ehre seines Gesichts verletzt gefühlt hatte, weil Gig seit der Trennung ihre gemeinsame Tochter alleine aufzieht. Diese Empfindung hat ihn dazu veranlasst, Gig bei einem Treffen auf seinem Anwesen vor einigen Jahren mit Ermordung zu bedrohen.

“He put about eight people there, and I hug my daughter. He take my daughter from me and he tell me – today you will die. Today you will die, I will kill you, you will die here.” (Gig, 15.09.2011)

In der Literatur stieß ich auf den Hinweis zur Legitimation von Todschat, um die „Ehre des Gesichts“ wiederherzustellen, allerdings nur im Fall von Ehebruch durch die Ehefrau.

“Women who commit adultery are strongly condemned and are seen as 'bad women'. The Law of the Three Seals written in 1361 outlawed women's practice of polygamy. In addition, a husband was excused by this law for killing his wife and her lover if he found out that his wife had committed adultery and he therefore felt compelled to regain his dignity and save face.” (Darunee and Pandey 1987 zitiert nach Thaweessit 2004)

Neben diesen Beispielen kann Gesichtsverlust auch durch das Stellen von Fragen passieren. Deshalb war die Gratwanderung zwischen Gesichtsverlust und vorhandenem Vertrauen manchmal sehr schmal. Nachdem ich Forschungspartnerinnen besser kennen gelernt hatte und vor allem gesehen hatte, wie sie sich in ihrem Umfeld verhielten, entwickelte ich Gespür für diesen schmalen Grat. Nach und nach konnte ich nach sexuellen Identitäten und tatsächlichen Wünschen fragen.

Ein Aspekt ist hier noch entscheidend. Es war nicht nur ausschlaggebend, „gesichtsbewahrende“ Fragen zu stellen, sondern die GesprächspartnerInnen geben auch Antworten, um ihr Gesicht zu schützen. Das bedeutet, sie geben aus Höflichkeit Antworten, von denen sie glauben, dass ihr Gegenüber diese von ihnen erwartet. Konkret heißt das, die Forschungspartnerinnen sagen zunächst etwas anderes, als es der, vielleicht unangenehmen, Wahrheit entspricht. Als ich diesen Faktor erstmals erkannte, war ich verwirrt. Glücklicherweise interviewte ich die Forschungspartnerinnen mehrmals und kam zu widersprüchlichen Angaben in verschiedenen Interviews. Ich fragte daher beim nächsten Gespräch nach, und bekam zu meinem Erstaunen eine andere Antwort. Daraus entwickelte ich eine Fragetechnik, bei der ich Kategorien mindestens drei Mal in verschiedenen Fragen einbaute. Ganz entscheidend zeigte sich das bei Kinship-Verhältnissen und früheren Beziehungen.

Wenn ich wissen wollte, wie viele Geschwister eine Person hat, stellte ich unabhängig voneinander zu verschiedenen Zeiten im Interview Fragen wie: Wie viele Geschwister hast du? Wo leben deine Geschwister? Was arbeiten deine Geschwister? Wie alt sind deine Geschwister? Bist du die Älteste? Wie viele Kinder hat deine Mutter? Wie viele Kinder hat dein Vater? Wie heißen deine Geschwister? Wie alt sind deine Geschwister?

Meine Erfahrung zeigte, dass ich erst durch mehrere Fragen aus unterschiedlichen Perspektiven ein vollständiges Bild erhielt, welches nach jeder Antwort wieder zu Recht gerückt werden musste, um auf die Realität zu schließen³³. Ich konnte nie sicher gehen, ob ich

³³ Ich gebe hier ein Beispiel: *S erzählt mir von ihrer Schwester, die die Heiratsagentur Thai Ladies for you gegründet hatte. Ihre Schwester habe sie mehrmals aufgefordert, ihren Schönheitssalon in die Heiratsagentur zu*

die „Wahrheit“ bereits nach ein- oder zweimaligem Nachfragen begriffen hatte. Ich war sehr gefordert und fühlte mich teilweise wie eine Detektivin, die kurz vor dem Entschlüsseln eines kniffligen Falles stand. Deswegen war es methodisch essentiell, die Kategorien durch unterschiedliche Zugänge zu erfragen und mehrere Interviews mit einer Forschungspartnerin zu führen.

II.7 Umgang mit den Daten

Ich möchte nun über den Umgang mit den Daten sprechen und darlegen, wie ich diese auswerte.

Mit der Ausnahme von drei Forschungspartnerinnen wurden alle Interviews auf Video aufgenommen. Währenddessen machte ich Notizen und vervollständigte diese nach Beendigung des Interviews.

Ich entschloss mich, nicht alle Interviews vollständig zu transkribieren, sondern für die Fragestellung unwichtige Passagen zu paraphrasieren. Die Transkriptionen ordnete ich nach Kategorien, Schlüsselwörtern und kulturellen Konzepten, die ich erhoben hatte. Auf Grund der großen Anzahl an Interviews und Interviewpartnerinnen kann ich im Rahmen dieser Diplomarbeit nicht alle Forschungspartnerinnen im Detail präsentieren, da dies den Umfang sprengen würde. Das Datenmaterial kann für weitere Analysen und Präsentationen benutzt werden.

Einen weiteren Abstrich, den ich bei der Präsentation der Forschungsmaterialien machen musste, betrifft das visuelle Material. Der Arbeit wie ursprünglich geplant einen Film mit Zusammenschnitten aus den Interviews beizulegen, ist auf Grund der zeitlichen Begrenzung zur Beendigung des Diplomstudiums nicht durchführbar. Allerdings kann das Footage in Zukunft weiteren Projekten dienen.

verlegen. Ich frage, ob Nii (die Managerin) ihre Schwester sei. Sie verneint und meint ihre Schwester heiße Gig. Ich will wissen, wo Gig jetzt lebe. S antwortet, dass Gig mit ihrem deutschen Ehemann in Chiang Mai lebe und bald nach Deutschland migrieren möchte. Ob das Herz ihrer Mutter traurig sei, wenn Gig nach Europa ginge, möchte ich wissen. Nein, sagt S, vielleicht ein bisschen, aber wir schließen sie in unsere Gebete ein. Danach frage ich, wie viele Geschwister sie habe. Sie antwortet, zwei, einen Bruder und eine Schwester. Ich möchte wissen, wo die Geschwister leben. Ihre Schwester lebe in Khorat und ihr Bruder in Chiang Mai. Ich frage sie, ob Gig Kinder habe. Gig habe eine Tochter mit einem chinesischen Mann. Ich frage sie, wie viele Nichten und Neffen sie habe. Sie habe eine Nichte und einen Neffen, beide sind Kinder ihrer Schwester. Ich frage, ob ihr Bruder Kinder habe. Ihr Bruder habe keine Kinder und lebe mit ihr und ihrer Mutter. Ich bin verwirrt, merke aber, dass ich einen Widerspruch identifiziert habe und versuche wieder eine neue Fragerichtung einzuschlagen. Gig könnte immer noch eine Tochter von Ss Vaters sein. Ich möchte wissen, wie viele Kinder ihr Vater hat. Ihr Vater sei gestorben als sie 18 Jahre alt war und habe mit ihrer Mutter drei Kinder gehabt. Ich frage sie, ob Gig die gleichen Eltern wie sie hätte. Sie lacht und verneint. Sie kenne Gig schon sehr lange, sie beiden würde eine lange Freundschaft verbinden. Gig habe S von Jesus Christus erzählt und sie in die protestantische Gemeinde eingeführt. Deshalb bezeichnet S Gig als ihre Schwester. (S, informelles Gespräch 07.09.2011)

Die Kameramitschnitte verwendete ich zur Transkription der Interviews. Das erwies sich als überaus hilfreich, da in den Interviews viel Körpersprache eingesetzt wurde, um Gefühle auszudrücken oder Begriffe zu erklären. Für die Auswertung des Gesprochenen waren Gesten von essentieller Bedeutung für mich, besonders wenn es um Feinheiten und Erklärungen zum subjektiven Verständnis von Liebe geht.

Der Kontakt zu meinen Forschungspartnerinnen war sehr intensiv und rege. Ich stehe mit vielen noch in Kontakt und werde über Entwicklungen in ihren Leben auf dem Laufenden gehalten. Mir stellte sich daher die Frage, ob ich aktuelle Geschehnisse noch in die Analyse miteinbeziehen sollte. Jedoch entschied ich mich aus diversen Gründen dagegen.

Zu vielen Forschungspartnerinnen entwickelten sich Freundschaften. Durch das entstandene Vertrauen teilten die Frauen persönliche und intime Informationen mit mir. Dies möchte ich besonders in der Auswertung beachten, wenn es zum Beispiel um Details zu geschehenen Abtreibungen und Abtreibungsmethoden, *sex work* oder sexuelle Vorlieben geht. Im Sinne eines verantwortungsbewussten und ethisch korrekten Umgangs mit Daten kann ich manche Daten in diesem Rahmen nicht veröffentlichen. Dies hat jedoch keinen gravierenden Einfluss auf den Ausgang der Analyse.

Zur besseren Verständlichkeit habe ich in den Interviews auftauchende, gravierende grammatikalische Fehler auf Englisch ausgebessert und fehlende Wörter (in Klammern gesetzt) ergänzt, wenn der Sinn anders nicht erkenntlich gewesen wäre. Trotzdem ist es mir wichtig, die originale Sprachverwendung ersichtlich zu lassen. Ich löschte alle „ähms“, außer wenn sie zur Bedeutung des Gesagten beitragen. In allen Interviews werden Thai und Englisch vermischt, hinzu kommen oft noch Begriffe aus lokalen Sprachen. Thailändische Begriffe oder fremdsprachliche Phrasen übersetzte ich ebenfalls (in Klammern).

Bevor ich nun zur Präsentation der Empirie übergehe, möchte ich die Quellen, die zur abschließenden Analyse dieser Diplomarbeit, und somit zur Beantwortung der Fragestellung führen, resümieren: Die publizierte Literatur, die ich in den Prozess der Verifikation mit einbinde, und vor allem die gesammelten Daten der Feldforschung und deren Auswertung.

III. EMPIRIE

III. 1. Präsentation der Forschungsfelder

Im Folgenden beschreibe ich die zwei Forschungsfelder, in denen ich im Zeitraum von Juli – Oktober 2011 in Thailand geforscht habe. Eine geographische Karte von Thailand befindet sich im Anhang (siehe Anhang 5).

III.1.1 Rurales Forschungsfeld im Nord-Osten Thailands – Nakhon Ratchasima (Khorat) in Isaan

Das Leben mit Ferns Familie hat mich besonders beeindruckt³⁴. Ich gehe hier nicht näher auf die Lebenssituation mit der thailändischen Familie ein, da es für die Forschungsfrage nicht relevant ist. Ich wurde zu Ferns ständiger Begleiterin. Für alle Fälle hatte ich meine „Ausrüstung“ (Kamera, Fragenkategorien (siehe Anhang 4) in thailändischer und englischer Sprache, Notizbuch, Wörterbuch Thai-Englisch) immer dabei, denn möglicherweise würde ich auf Forschungspartnerinnen treffen.

Mir war bis zuletzt unklar, wodurch der mir gewährte Schutz, die Gastfreundschaft und die Unterstützung von Fern begründet waren. Sicherlich hatte ihre in Österreich lebende Tante Ning, die Schwester ihrer Mutter, bedeutenden Einfluss. Ich erkannte, dass Fern und ihre Familie im Glauben waren, dass ich in Österreich mit Ning in engerer Beziehung stand, was allerdings nicht stimmt. Ich habe die Situation nicht richtig gestellt, da ich nicht wusste, in welcher Weise Ning ihre Beziehung zu mir beschrieben hat und wollte ihrer vorausgegangen Beschreibung nicht widersprechen.

Möglicherweise genoss Fern ihren Status als Gastgeberin für eine westliche, junge Frau. Ich war in der Nachbarschaft bekannt. Fern nahm mich auf ihre „Alltagstouren“ mit, auf denen ich zu jeder passenden Gelegenheit vorgestellt wurde. So begleitete ich Fern an den Wochenenden unter anderem zu einem lokalen Heiler und Hellseher, der sich sehr über meine Anwesenheit freute³⁵.

Fast täglich äußerte Fern ihren Wunsch, einen westlichen Mann zu ehelichen. Sie hoffte, dass ich einen potenziellen Ehepartner in Europa kennen und ihr diesen vermitteln würde. Sie

³⁴ Anhang 1 veranschaulicht die Familienverhältnisse anhand einer Skizze. Im Anhang 7 befinden sich Foto von den Familienmitgliedern.

³⁵ Besonders gerne sprach er mit mir über meine Reisen nach Indien, meinen Om-Ring, der mich an meine Yogapraxis erinnert und meine Ganesha-Halskette. Der Hindu-Gott Ganesha wird in Thailand unter dem Namen Pikanee verehrt.

war bisher mit drei thailändischen Männern liiert, aus diesen Beziehungen gingen fünf Kinder hervor. Zuletzt war sie eine von über 20 *Mia Noi* eines einflussreichen Casino-Besitzers gewesen, der im April 2010 verunglückte. Damit verlor sie ihre privilegierte Position. Der luxuriöse Lebensstandard, den sie durch die Beziehung genossen hatte, wurde schlagartig beendet. Sie zog mit den beiden aus dieser Beziehung stammenden Kindern Nene und ChanChau aus der Wohnung in Bangkok, die von ihrem verunglückten Mann finanziert worden war, zurück zu ihren Eltern aufs Land.

III.1.2 Urbanes Forschungsfeld im Norden Thailands: Thai Ladies for you – Heiratsagentur in Chiang Mai³⁶

Die Heiratsagentur *Thai Ladies for you*, am Gat Luang Markt in Chiang Mai, vermittelt thailändische Frauen an westliche Männern zum Zweck einer ernstgemeinten Beziehung und Eheschließung. Sie wurde vor fünf Jahren von Gig gegründet, seit Mai 2011 ist Nii die Mangagerin. Gig, die Gründerin, lernte ihren deutschen Ehemann über eine Heiratsagentur in Chiang Mai kennen und wünschte sich, möglichst vielen thailändischen Frauen dabei zu helfen, so wie sie selbst, ihre Lebenssituationen zu verbessern und ihre Liebe zu finden. Gig trat vor mehreren Jahren zum Protestantismus über und sprach mit allen Bewerberinnen über ihren Glauben. Ich möchte sie über die Beweggründe, die sie zur Gründung der Agentur veranlasst haben, selber zu Wort kommen lassen:

„Idea, the first. When I met Stephan, I feel happy, I feel he is the right man for me. Then, I don't know how to work, I have I my heart, I would like to help people. You know who I would like to help? The lady same me. The ladies, before they marry, they have children and the men not like them, beat them. Or men say, ok, I not like them, I separate you, take daughter, take son, you take care yourself. The ladies like this very poor. I would like to help them. Some people come here, I give them free, for membership, I not think much. Some people give me money, some people not give me money, but I help them. I help so many people. So many people successful. They now have family, good family. And then, the first: In my heart, I would like to help people. The second: I would like to service God too, here. When people come to here, I tell them about the Grace of God. Then I tell them, because God like the Gentlemen, if they would like to believe God or have life, your life change, have peace, have happiness. If they not need, they have freedom. The third: I would like to make money too. But the secret of God, every time I have problem with money, God send costumer to me and bring money to me. And then after this, I can help myself. Stephan will support too. God will support me so much, when I open business. I pray, he bring me customer.“ (Gig, 15.09.2011:4-5)

Ihre Nachfolgerin Nii lernte über *Thai Ladies for you* nach vier Männer, einen weiteren namens Calvin kennen, den sie zu Sylvester 2011 ehelichte. Die Gründerin Gig plant in Zukunft mit ihrem Mann nach Deutschland zu migrieren und suchte daher nach einer

³⁶ Anhang 2 gibt einen graphischen Überblick zu Agentinnen in der Heiratsagentur und im Schönheitssalon.

Übernahme für die Agentur. Calvin kaufte die Agentur von Gig im Mai 2011. Seither betreut Nii die KundInnen und arbeitet sich Schritt für Schritt ein.

Die Arbeitsweise der Agentur gleicht einer Partnervermittlung, bei der beide Partner beabsichtigen zu heiraten. Von den heiratswilligen Frauen und Männern wird bei einem Erstgespräch in der Agentur ein Profil erstellt. Es bewerben sich mehr Frauen als Männer. Zur Zeit meines Aufenthaltes waren es etwa 200 thailändische Bewerberinnen und 30 westliche Bewerber (vor allem aus Australien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten). Nach dem Bezahlen eines Mitgliedsbetrages beginnt die Agentur den Match-Making-Prozess. Frauen zahlen eine einmalige Summe von 1500 Baht für ein Jahr. Der Betrag für Männer richtet sich nach der Anzahl der Frauen, die sie gerne kennenlernen würden. Eine Vermittlung kostet 3100 - 3500 Baht (etwa 62 Euro), bei mehreren Vermittlungen gibt es Rabatt: fünf Vermittlungen kosten 8000 Baht (etwa 160 Euro), zehn Frauen zu treffen kostet 14 000 Baht (etwa 280 Euro). (Gig, 15.09.2011:4)

Die BewerberInnen geben in ihrem Profil Vorstellungen und Wünsche zu Persönlichkeit, Alter und Aussehen der PartnerInnen an. Männlichen Kunden schlägt die Agentur mehrere Bewerberinnen vor und bespricht mit ihnen deren Profile.

Die Agentur kontaktiert die ausgewählten Frauen und fragt, ob diese an einem Treffen interessiert sind. Bei Einverständnis werden die beiden einander in der Agentur vorgestellt, wobei die momentane Besitzerin Nii oder ihre Cousine Air bei Sprachbarrieren übersetzen. Üblicherweise laden die Männer die Frauen in ein nahe gelegenes Café oder Restaurant ein, um sich besser kennenzulernen. Nach dem Treffen erkundigt sich die Agentur bei beiden Parteien unabhängig voneinander über das Treffen. Sie vermittelt zwischen den Parteien. Sollte eine Frau den betreffenden Mann nicht mehr treffen wollen, unterrichtet diesen die Agentur darüber. Beide können neue BewerberInnen kennenlernen und hoffentlich bald, wie von der Agentur angestrebt, ihre Liebe finden.

Nach erfolgreicher Vermittlung stellt die Agentur auf Wunsch den Kontakt zu Wedding Planern her. Sie vermittelt auch SprachlehrerInnen³⁷, die in den Räumen der Agentur, meist für die Frauen, die Muttersprache des Partners unterrichten.

Der protestantische Glaube hat für die Betreiberinnen einen hohen Stellenwert. Nii, S, ihre Mutter und Gig sind konvertierte, gläubige Christinnen. Die Mutter von S las oft in der Bibel, wir sprachen vor den Mahlzeiten gemeinsam Tischgebete, der Priester und seine Frau kamen

³⁷ Meist thailändische Studentinnen, zu denen eine der Betreiberinnen Kontakt hat

zu Besuch. Niis Cousine Air ging während meines Aufenthaltes zum ersten Mal mit S und Nii an einem Sonntag zur Messe, sie blieb weiterhin Buddhistin. Die Kirche, der die Frauen angehören, nennt sich „Light of Sun Sai Church“ in Chiang Mai. Gigs Weg zum Protestantischen Glauben dauerte über zehn Jahre, vor etwa sieben Jahren trat sie der Sun Sai Church bei. Sie beschreibt ihren Eintritt in die Kirche als Transformation ihrer Persönlichkeit, bei der sie Gott zu einem guten Menschen mache.

“Why I became Christian? Lala, friend – tell me about God. (Church – new jehova, she Christian) I meet her when I work in Restaurant in Bangkok. She know God before me. After ten year, I belive mself. I am good, I am happy. Was not good in my heart before.” (Gig, 15.09.2011)

In der Light of San Sai Church gibt es spezielle Ehevorbereitungskurse und Kurse zum Verständnis von Liebe und Partnerschaft, welche Glaubensanhänger vor einer Heirat besuchen müssen. Gig hat alle diese Kurse besucht und hat seit Gründung der Heiratsagentur die Kundinnen über ihr „protestantisches“ Verständnis von „Liebe“ aufgeklärt.

Vor ihrer eigenen Eheschließung mit ihrem Mann Stefan bat sie Gott um ein Zeichen seiner Einwilligung.

“God lift up me to. God know me in my heart. Sometime I pray, I do not eat. I would like to ask listen God. God, is he the right man? [...] Before I know God I have self-confident, after I not have self-confident, I not believe myself. I listen God.”

So sehr Gig auch betete, sie spürte keine Einwilligung. Letztenendes erhielt sie durch zwei Freunde das lang ersehnte Zeichen:

“”Gig, today I would like to tell you something. I know what you would like in your heart. You will be wedding. I see already picture. You and Stephan will marry, happy smile together. You will wear white clothes and he takes black suit.” Sometimes God not tell me in my heart, but two friends come to me. Two friends tell me.” (Gig, 15.09.2011)

Das protestantische Verständnis von Liebe unterscheidet sich in der Heiratsagentur stark von anderen (buddhistischen) Heiratsagenturen. Für Gig ist es wichtig, dem Partner in einer Paarbeziehung die volle Beachtung und Liebe zu schenken und keine weiteren intimen Beziehungen zu führen. Sie sagt, wenn sie Partner vermittle, sei dieses Verständnis die Voraussetzung, ansonsten bitte sie die BewerberInnen, zu einer anderen Agentur zu gehen.

Gig betont, dass jene Frauen, die sie als Bewerberinnen in ihrer Heiratsagentur aufnimmt, ihr Glück durch Beziehungen mit Männern finden werden. Denn sie macht die Frauen mit den protestantischen Lehren der San Sai Church vertraut, die monogame, lebenslange Beziehungen und Gottverbundenheit predigt. Die Beziehung soll auf gegenseitigem Interesse und Verständnis beruhen, die PartnerInnen sollen sich gegenseitig schätzen und in ihrer Einzigartigkeit respektieren. Desweiteren sollen die Eheleute Entscheidungen gemeinsam treffen, über Schwierigkeiten und Probleme sprechen und diese (wenn nötig auch unter

Beihilfe des Pastors) gemeinsam lösen. Außerdem erlaubt dieses christlich-protestantische Bild von Liebe keinen vorehelichen Geschlechtsverkehr und keine außerehelichen Beziehungen. Gig erwähnte ausdrücklich, dass sie den Bewerberinnen der Heiratsagentur streng davon abrät, mit Bewerbern sexuellen Kontakt vor einer Verlobung oder der Heirat einzugehen. In anderen Heiratsagenturen wird den Bewerberinnen nicht von sexuellen Begegnungen mit westlichen Bewerbern abgeraten, viel mehr legen die meisten buddhistischen Betreiberinnen den thailändischen Kundinnen sexuellen Kontakt zu den männlichen Bewerbern nahe, um eine Heirat herbeizuführen.

“Some people have family broken, like unhappy in the family. The men go to prostitute every day, the lady in the house and cry. And I come to them and help. Now they have new life already. You know what I help them? Give God to them. And God help them, they became Christian, they know God. God help them everything.” (Gig, 15.09.2011:4)

Die Agentur gliedert sich in folgende Räumlichkeiten: auf einer Gesamtfläche von zirka 45m² befindet sich der Hauptraum - zur einen Seite die Agentur *Thai Ladies for you* mit einem Schreibtisch, einer Couch und Sitzmöglichkeiten, zur anderen Seite der Schönheitssalon *Grace* mit zwei Behandlungstühlen, Wandspiegeln und Couch. Dahinter liegen zwei kleinere Räume. Einer dient als Behandlungsraum für Massagen und Gesichtsbearbeitungen. Der andere Raum mit Couch, Tisch und Sesseln gehört zur Heiratsagentur. Erstes Kennenlernen oder Sprachunterricht finden hier statt. Weiters stehen Toiletten und eine kleine Küche zur Verfügung.

Während meines Aufenthaltes kochte und aß ich mit den Betreiberinnen. Nii und die Mutter von S brachten mir einige Rezepte für thailändische Süßspeisen bei.

Air, Niis Cousine, kommt zwischen 11:00-14:00, um Online-Anfragen zu beantworten und die Homepage zu betreuen. Nii kommt je nach Wunsch und Bedarf in die Agentur. Ständiges Kommen und Gehen bestimmen den Tagesablauf in den Geschäftsräumen. Zusätzlich zu den Betreiberinnen und Kundinnen sind Freundinnen und Bekannte wie Noi, eine Freundin von S, oft zu Besuch. Manchmal kommt der Pastor der protestantischen Gemeinde mit seiner Frau für Schönheitsbehandlungen oder zum Mittagessen. Gig sieht ab und zu nach dem Rechten. Calvin, Niis Verlobter, und aktuelle Vereherer von S verbringen ebenfalls Zeit in der Agentur. Zusätzlich kommt eine Vertreterin für Nu-Kosmetikartikel für Vorzeigebehandlungen in die Agentur.

III. 2. Fallbeispiele: 13 Interviewpartnerinnen

Die Präsentation des gesammelten Datenmaterials beginne ich mit einer Zusammenfassung der mir gewährten Einblicke ins Leben einzelner Forschungspartnerinnen. Auf Grund der großen Anzahl habe ich 13 von 16 Interviewpartnerinnen in Clustern zusammengeschlossen. Dabei habe ich nicht rurale und urbane Lebensräume oder Religionszugehörigkeit³⁸ als Kategorien gesetzt. Vielmehr habe ich das biologische Alter, sozio-kulturelle Hintergründe, Beziehungsstatus, oder Arbeitstätigkeit der Forschungspartnerinnen als übergeordnete Kategorie der Cluster gesetzt. Ich wählte für die Präsentation jene 13 Fallbeispiele aus, die sich am meisten voneinander unterscheiden.

Die Darstellung der Forschungspartnerinnen in Clustern stellt gleichzeitig eine erste Auswertung dar. Während der Interviews machte ich bei Zustimmung Fotos von und gemeinsam mit den Forschungspartnerinnen. Die Fotos jener Forschungspartnerinnen, die der Veröffentlichung in meiner Diplomarbeit zustimmten. (siehe Anhang 3).

III.2.1 Interviewpartnerinnen zwischen 20-30 Jahren (Air und Ming)

Ming und Air waren meine jüngsten Interviewpartnerinnen und beide Studentinnen. Air, 24 Jahre alt, lebt in Chiang Mai und wird innerhalb dieses Ausbildungsjahres ihr Touristmanagementstudium an einer Hochschule abschließen. Die 22-jährige Ming studiert seit drei Jahren Finanzwirtschaft in Nakhon Ratchasima (Khorat).

Air stammt aus wohlhabendem Elternhaus aus einem bäuerlichen Dorf in Isaan. Airs jüngere und einzige Schwester ist seit Oktober 2011 mit einem thailändischen Mann verheiratet. Das Paar lebt im Dorf von Airs Eltern, ihre Schwester kümmert sich um die Eltern. Dadurch rückt Airs Traum, ins Ausland zu gehen, Karriere zu machen und Geld zu verdienen, mit dem sie ihre Eltern unterstützen würde, in Reichweite.

“For parents maybe 5000 Baht per month, or I will give them something when visit them. May I can make an insurance - that would be best. My parents are not poor, they can take care themselves. But for their health, they need help. Just for living they would have enough.” (Air, 12.09.2011:1)

Seit ihrem 16. Lebensjahr hat Air sexuelle Kontakte zu Männern, die sie vorerst geheim hielt. Zu thailändischen Männern hatte Air nur wenige Beziehungen. Thailändische Männer schätzen ihr Aussehen nicht, Air ist zart und dunkelhäutig.

³⁸ Nur wenige Forschungspartnerinnen sind nicht Buddhistinnen: die Betreiberinnen der Heiratsagentur in Chiang Mai gehören dem protestantischen Glauben an.

„Already I came to farang people I don't want to marry Thai anymore. I want to feel that I'm beautiful.” (Air, 12.09.2011:1)

Bisher hatte sie unter anderem eine fast dreijährige Beziehung zu einem 40-jährigen israelischen Mann³⁹. Die Beziehung scheiterte auf Grund des Altersunterschiedes – Air will die Welt entdecken, arbeiten, aktiv sein. Ihr damaliger Freund wollte sein Arbeitsleben beenden und sich in Thailand zur Ruhe setzen.

In einer Partnerschaft schätzt sie Zuwendung, Romantik, öffentliche Liebeserklärungen, erfüllte Sexualität und Fürsorge, die sie in Beziehungen mit thailändischen Männern nicht erfahren hatte.

*“Farang are sweet, they show much love.[...]From the way they speak. They hold you when you walk together. They are romantic. You know, when you something and the man come from the back and hug you, say I love you. Or today I wanna help wash the dishes, something like that. Like in September is my birthday. He (Israeli Ex-boyfriend) booked a hotel, sweet room. He put flowers in front of the room door, a basket. He tell me to close the eyes, take off my clothes. I say I not want. He say, trust me. He bring me into the bathroom and tell me to open the eyes again. He made a **bath with rose flowers, and chocolate to eat and glass of red wine**. Everything he celebrate much, every occasion, like I finish exam. I think also because he has money to do things, so I somehow become spoiled. **So my next boyfriend cannot be less than this**. But I think I will meet nice and high-standard people, in the five star hotel. So I don't need to hurry. I have time. I'm still young. He should be good and nice guy. I can take my time.” (Air, 12.09.2011:1; Hervorhebung C.Z.)*

Air hat genaue Vorstellungen über ihren Traummann. Ihr Traumpartner ist *farang*, gut aussehend und etwa 180 cm groß. In Thailand würde sie keinen gut aussehenden Ehemann finden, da sie selber als nicht hübsch angesehen wird. Große Männer findet sie anziehend, besonders, wenn deren Körper gut trainiert sind, und sie ein „*sexy face*“ und kein „*sweet face*“ wie thailändische Männer haben. Ihr gefallen Männer wie Brad Pitt oder Arnie Hammer mit großen Augen. Air malt sich ihre Zukunft mit diesem Traummann aus:

*“My dream man, with round face, big eyes. He is tall, not fat, not big leg, muscle, black hair is good – I like black hair. And he should be farang. Small lips, pink. Good nose, like yours, sharp nose – that's perfect.
From the morning, we get up I want to kiss him, whisper in my ear –say “I love you so much”, hug me. And you know, sometimes he can wake up and prepare breakfast for me. But that would be my job, for everyday, to do breakfast. So that would be special that he wakes up for me and makes breakfast. Can be easy breakfast. He can go shopping with me sometimes, to buy something for the house. It's nice sometimes to choose together. Or also go shopping, decide with milk or juice to drink.
He should be a good driver, take me anywhere when he is free. Me and him in the car together. Visit places.
After come back from work, if he not too tired, we can cook together. If we both work. Otherwise I will prepare. We will have dinner together. If we have house, we eat in the garden, have a pavilion. Bring the food, surrounded by the flowers and the good light, waterfall, nice. Light can be candles or from the garden.
And then, we could shower together, take a bath together. I can give him a massage, if he likes. I would be happy to learn more massage. If it happen, we can make love. And then sleep, tell me again – I love you very much – sweet. Sleep and hug me. That's the dream, anyone can dream.” (Air, 13.09.2011 :2-3)*

³⁹ Er lebt wie sie in Chiang Mai und übernahm zwei Jahre lang die Kosten ihrer Ausbildung, für das erste Jahr kamen die Eltern auf.

Sie wünscht sich zwei Töchter, deswegen sollte ihr zukünftiger Ehemann auch die verantwortungsvolle Rolle eines Vaters einnehmen. Das bedeutet für sie, dass er Zeit mit den Kindern verbringt und sie mit dem Auto hinfährt, wohin immer sie hinwollen. Er wird hart und tüchtig arbeiten, nicht rauchen oder trinken.

„Warm, very nice heart, good father. I want two children. I don't mind, but I prefer twins, two girls would be nice. But naturally it doesn't happen often, unless you go to the doctor, pay money.” (Air, 13.09.2011:2)

Im Gegenzug dazu und als Beweis ihrer Liebe, will sie täglich etwas für ihren Ehemann tun.

“I will give him love. I will take care little things, small things. Cook for him, give him something to eat, like fruit, juice, during the day. He massage, if he tried, take care his clothes, take care the house, nice house, garden. Depends on my job, who pays the house and the garden. If I earn a lot, we can share. But I think the number is gonna be much smaller, much smaller than him. But at least I can have something.” (Air, 13.09.2011:3)

Airs vergangene Partner haben sie einiges über westliche Männer und westliche Kultur gelehrt. Für die Zukunft sind ihr öffentliche Zärtlichkeiten und Liebeserklärungen wichtig.

“Usually in Thai culture they don't show love. I see from my parents, they don't show love. I don't see them hugging, kissing, saying “I love you”, something like that. But with foreigner – it will happen. Everyday, hug you, kiss you, sweet.” (Air, 13.09.2011:2)

Ebenso haben sie ehemalige Partner auf eigene kulturelle Werte (wie direktes Aussprechen der eigenen Meinung oder Probleme in einer Beziehung anzusprechen) aufmerksam gemacht. Kulturelle Unterschiede sieht sie nicht als Probleme, aber als Herausforderung. Besonders auf sprachlicher Ebene kann es zu Missverständnissen kommen, weil Art und Weise der Kommunikation sich stark unterscheiden. ThailänderInnen sind stets darauf bedacht, das Gesicht eines anderen und gleichzeitig ihr eigenes zu wahren.

“We have different culture that might be a problem. I speak English, but my English is not very high, some things I don't understand. With Thai it's different – we speak the same language, i can express my feelings.

With Thai and farang there will be some misunderstanding with the language and the culture. Also about the behavior, so that Thai people they are “high” in the feeling. If there is a problem, I keep. They don't want to talk about problems.

If there it's farang, they want to speak it out in the moment. Like it happened with my ex-boyfriend, he a little bit old: He started to have white hair. I never speak about it. But when he asked me if it's disturbing me – I say no, not really. He made his hair black, and he knew deep in my heart I don't like white hair. He knew I just don't want to make trouble. I just don't say, I behave in other way, but I don't speak direct “I don't like white hair”.

It happened many times that he caught me by accident that I don't speak what I feel, I try to speak something else, because I don't want to insult other people. So sometimes it's not so honest.

In Thai culture, we should not insult people.” (Air, 13.09.2011:2)

Air sieht Chancen im interkulturellen Austausch in einer Beziehung und möchte lernen, Dinge direkt anzusprechen, wie sie es bei westlichen Männern kennengelernt hat.

„There is something honest, to speak direct. If you mix, I think it's best – to take the middle. If he would tell me, I prefer blond hair, I would appreciate that.” (Air, 13.09.2011 :2)

Air versucht vieles, um Schönheitsidealen westlicher Männer zu entsprechen. Ihre dunkle Haut sei dabei ein Vorteil, auch ihre Nase möchte sie nicht verändern. Ihre Zähne ließ sie bereits bleichen, nun wartet sie auf eine Brustvergrößerung.

“I want boob surgery. Oh, yes I want. I have very small, very small. I already consult with him. If that would make you happy and comfortable, but I like you the way you are. My cousine made already, it hurts, but after one week it’s ok. It will be perfect. This (zeigt auf ihre Brüste) is not true, just not true, very, very small. It costs around 50 000 Baht, is not expensive. I think in other countries is more expensive, maybe 100 000. Also in Bangkok is gonna be more, in Chiang Mai is cheaper. There are special hospitals for booms, eyes, lips, nose.” (Air, 13.09.2011:6)

Air glaubt nicht daran, dass sie durch die Agentur *Thai Ladies for you* einen möglichen Ehemann kennenlernt. Viel eher begegnet sie ihm im „Zoe in Yellow“, einer Bar im hippen Ausgehviertel im Stadtzentrum von Chiang Mai. Air ist online auf der Homepage von *Thai Ladies for you* registriert (URL 2), weil sie für 2-3 Stunden täglich für ihre Tante Nii PC-Arbeit verrichtet. Beim Einrichten der Homepage benötigte Nii ein Foto für das Online-Cover der Gruppe der 20-30 jährigen Bewerberinnen. Von vielen Seiten hatte Air bereits gehört, dass westliche Männern ihr Gesicht attraktiv finden. *„Farang like my face, this is why they put me on the homepage.“* (Air, 06.09.2011)

Während meines Aufenthaltes verabredete sich Air mit ihrem israelischen Ex-Freund und beschloss in Zukunft endgültig keine intime Beziehung zu ihm führen zu wollen. Sie stand seit längerem wieder in Kontakt mit einem 28-jährigen französischen Öl-Taucher, den sie vor vier Jahren, also während ihrer Beziehung mit dem israelischen Mann, am Strand kennen gelernt hatte. Die beiden hatten all die Jahre losen Kontakt, das Ende der Beziehung zum Isreali war der Start ihrer täglichen Kommunikation.

Bevor sie eine dauerhafte Beziehung beginnt, sind ihr generell gegenseitige Anziehung und tiefgründiges Interesse wichtig.

“I have to like him, he has to be polite. And to be true, can feel when somebody is lying. He must not lie to me. And talk to me, not look around when talking. I see this not gonna be serious relationship. He has to be really interested in me.” (Air, 12.09.2011:1)

Das gilt jedoch nicht für intime Beziehungen. Wenn sie Lust hat, ihre Sexualität auszuleben, dann tut sie das, ohne sich Gedanken um die Wertschätzung ihrer Person zu machen. Genauso geschah es vor vier Jahren mit dem französischen Mann, als sie mit ihrem damaligen israelischen Freund am Strand auf Urlaub war.

“No, from what I remember, making love was not so difficult, it was great. If he not so fat, if he like the last time. If more, may be disturbed. He is not that big, is ok. He has got sweet face. I could get what I dream about. I mean, he is sweet guy, and nice, care about how I feel. So have a home.” (Air, 13.09.2011:4)

Airs französischer Verehrer plante sie im Oktober 2011 zu besuchen. Air wünschte sich, dass er ihr vor seiner Ankunft Geld für eine Brustvergrößerungsoperation überweisen würde, damit sie ihn mit „big boobs“ vom Flughafen abholen könnte.

*“I don’t want to be taller, I don’t want to be white, I like my face, everything. Except this (Brüste). He said, don’t worry, if you want I will support you. So I asked him, do you want me to make it before you come or after? Do you want to see me with already sexy boobs or what? I plan to make on 29th, if he comes on the 10th. After 10 days will be ok, the surgery will be only 2 hours. **The surgery will make pain, but I can take that for my beauty.** Now I have size 32, just bigger than this. If it’s too big, it’s gonna look silly. For fat you just do exercise, but for this you cannot do exercise, you need doctor for it.”* (Air, 13.09.2011:6; Hervorhebung C.Z)

Air machte sich Gedanken über eine mögliche Zukunft mit dem französischen Verehrer, für den Fall, dass der gemeinsame Urlaub im Oktober gut verläuft. Dann könnte er jedes zweite Monat in Thailand verbringen. Falls er sich dabei als „alltagstauglich“ erweisen würde, könnten sie nach sechs Monaten heiraten. Falls er ihre Brustoperation bezahlt, würde sie ihn über übliche Brautpreise in Thailand informieren, damit er genügend Zeit hat, das Geld zu sparen.

*“I will explain that in Thai culture, this is the way. 200 000, 300 000 Baht, depending on the family. It’s more if you are rich, high people. We are just simple people, so 100 000 up to 300 000 is normal. But I have education and example from farang from other couples, they marry and they get higher price. **So they already put standard there.**”* (Air, 13.09.2011:4; Hervorhebung C.Z.)

Air erwartet sich einen hohen Brautpreis, da sie in ihrem Dorf hohen Bekanntheitsgrad und Status genießt.

*“I used to be famous, because I was the best student in school, in high school. **I was best student, but I also worked.** Like there was a concern, I was a dancer. This is not normal for a good student, the opposite. People couldn’t believe that she studies, be the best, and she also makes some money from dancing in the night. It’s like Thai country song, like cabaret, they get a big dress, costumes and hat and dance. Stand on the stage, it’s a big group. When something happens in the temple or something special, they ask for the show. You will pay these people to come to the village and do the show. So I’m quite famous, many friends, many teachers.”* (Air, 13.09.2011:4)

Ebenso wie Air hatte die 22-jährige Ming einen aktuellen Verehrer, Claudio aus Italien. Vor ihm war sie mit einem thailändischen Jungen liiert. Ming ist Einzelkind und kommt aus einem Dorf nahe Khorat. Ihre Mutter ist eine gut verdienende Managerin, die ihr Studium finanziert und für sie eine Wohnung in Khorat bezahlt, in der Ming wohnt. Ihr Vater erlitt vor mehreren Jahren einen Schlaganfall, ist daher arbeitsunfähig und pflegebedürftig⁴⁰.

Seit einem Jahr führt Ming nun mit Claudio eine Beziehung. Den Kontakt stellte die Mutter ihres ersten Freundes Nook, Mama Chiap, her. Zu Mama Chiap hat Ming besonders intensiven Kontakt, sie liegt ihr sehr am Herzen. Mama Chiap lebt seit 25 Jahren in Italien und ist mit Carlos verheiratet.

⁴⁰ Mings Vater wird von PflegerInnen, die von Mings Mutter bezahlt werden, umsorgt.

Claudio ist ein Freund von Mama Chiap und deren Ehemann Carlos. So fuhren die drei gemeinsam nach Khorat, und Mama Chiap stellte Ming Claudio vor, der gerade seit vier Monaten geschieden war. Gleich vom ersten Augenblick an war Claudio in Ming verliebt und legte ihr seine Gefühle dar, sie konnte diese allerdings noch nicht erwidern. Bis dahin hatte sie noch keine Erfahrungen mit *farang* gemacht. Allerdings hatte sie innere Bilder über westliche Männer und *farang* Ehen.

“And farang kiniao (“verstopft”, geizig). And no smile. The first time I see farang, I don’t like, they no smile. When I can speak a little bit, I am ok. Don’t like so much this Pattaya⁴¹. Have farang. No good.”(Ming, 30.08.2011:3)

“Sex good. In Thailand farang ... when I stay with Italy, different money. I can work a little bit, I can send to my parents.” (Ming, 30.08.2011:3)

Ihr soziales Umfeld versuchte ihr eine Beziehung mit einem westlichen Mann schmackhaft zu machen – Ming könnte einen Ehemann finden, der ihr treu ist, sie liebt, sie könne Karriere machen. In Thailand wäre Ming hässlich und könnte daher keinen erfolgreichen thailändischen Ehemann finden, für westliche Begriffe aber sei sie schön.

Ming betont, dass sie im Gegensatz zu vielen anderen thailändischen Frauen kein Geld von Claudio erwartet, weil Frauen aus ihrem Umkreis, die mit *farang* verheiratet sind, damit schlechte Erfahrungen gemacht hätten.

“The woman in Thailand like farang, want the money. Many, many. [...] Why him no understand me? Yes, I want to marry with him. I say him every day. But he (say) no, he know me little bit. The husband of Mama Chiap have three women in Thailand, yes, three. Two stop, Mama Chiap was (number) three. Claudio see Carlo, he name Carlo. Carlo know everything before, before wife. Thai woman say (have said:) My father is sick, I want to go shopping, go to trip now. And Carlo sent many, many money. The first wife Carlo, like this. The second, I don’t know. And Mama Chiap now number three. She no ask for money. When Mama Chiap work in Thailand before, he send little money - 30 000 Baht to she (her).” (Ming, 30.08.2011:2-3)

Claudio war bisher drei Mal in Thailand, im Oktober 2011 sollte er das nächste Mal nach Khorat kommen. Es wird das erste Mal sein, dass Claudio ohne Mama Chiap anreist. Ming ist voller Aufregung. Bei vorherigen Besuchen verbrachten Mama Chiap, Ming, Claudio und Carlos Zeit zusammen und machten Urlaub, beispielsweise auf Phuket. Mama Chiap wies Ming ausdrücklich darauf hin, keinen Geschlechtsverkehr zu haben. Ming schlief daher im Zimmer mit Mama Chiap, um sicher zu gehen.

Auch andere körperliche Zärtlichkeiten fanden anfangs nicht statt. Erst nach dem zweiten Aufenthalt und dem Wissen ihrer Eltern durfte Claudio Ming auf die Wangen küssen. Ihre Mutter ist sehr darauf bedacht, die Jungfräulichkeit ihrer Tochter, dem streng traditionell buddhistischen Glauben entsprechend, bis zur Hochzeit zu bewahren.

„The first time..I fear... in Thailand is no good. (küssst in die Luft) is no good. My parents .. when [...] Thai Buddha. When the people in Thailand see Chup-Chup (Küssen),(they) don’t like. Yes and, the

⁴¹ Die Stadt Pattaya ist bekannt für ihren Sex Tourismus.

Buddha. (Wat Geste mit gefaltetet Händen vor der Brust und Kopfnieigen) Thailand stop. No good. äää... no chup-chup and (deuted auf Bauch, Andeutung für Geschlechtsverkehr). The girl in Thailand have chup-chup when married. Yes. No marry, no chup-chup. People in Thailand (think), no good. [...] With him - Now is nothing, is ok. Me and Claudio have chup-chup when he come, pick up him in airport. Him hug, hug me and chup-chup me. And my friend, and my aunt see me. One year ago with Claudio (zeichnet Kreis in die Luft mit den Fingern), yes one year. My parents know everything, they believe me. I can say to them.” (Ming, 30.08.2011)

Claudio nimmt täglich Kontakt mit Ming auf. Über Skype telefonieren sie etwa zwei Stunden, wenn er sie am Handy anruft, sind es ungefähr zehn Minuten. Sie plaudern darüber, was sie gemacht hat, wie es ihr geht, wie ihr Tag war ... er sagte ihr eine Woche lang täglich, dass er sie liebt. Er spricht etwas Thai, die Kommunikation verläuft fließend zwischen Englisch, Thai und Italienisch. Mama Chiap und Claudio brachten Ming Italienisch bei, sie spricht besser Italienisch als Englisch.

Mittlerweile hat Ming für Claudio Gefühle entwickelt und kann sich vorstellen, ihn nach ihrem Universitätsabschluss zu heiraten. Sie kann sich auch vorstellen mit ihm intim zu werden. Bisher hielt sie sich an *Wattana Pan Thai*, eine buddhistische Handlungsanweisung, die Sexualität vor der Ehe verbietet.

“Second time, I like little. He knows. He knows, wattana pan thai.” “You want sex after marriage?” “Yes.” “Not before? “Not before. With Claudio? Mama Chiap stop. Say to me – stop. I sleep with Mama Chiap every time. Now him go only Claudio, only Claudio. Now I think about Claudio, is ok everything. I believe him and I trust him. Now I stop, I study, I younger. Now I can, everything is good.” (Ming, 30.08.2011:1)

Die Herkunft eines Ehemannes spielt für Mings Traumvorstellung keine Rolle. Sie möchte Erfüllung in der Liebe finden, einen Mann, der sie bedingungslos liebt und ihr diese Liebe verspricht. *“Promise. Promise for me. Forever.” (Ming, 30.08.2011:3)*

Nach einer Heirat mit Claudio möchte sie nach Italien migrieren, weil sie dort mehr verdienen könnte als in Thailand. Claudio allerdings plant nach Thailand zu kommen, um in Phuket und Pattaya zwei italienische Lokale zu eröffnen. Ming würde lieber in Europa leben und dort Karriere machen.

Im Folgenden gehe ich auf Parallelen und Unterschiede beider Interviewpartnerinnen ein: Ming und Air wollen migrieren, weil sie sich, nach einem universitären Abschluss, in westlichen Ländern bessere Jobchancen als in Thailand versprechen. Die Bilder einer partnerschaftlichen Beziehung zu westlichen Männern sind einander sehr ähnlich. Beide betonen die Romantik, die westliche Männer in eine Beziehung bringen würden. Ming und Air möchten als selbstständige und gebildete Frauen arbeiten gehen, Karriere machen und eigenes Geld verdienen. Genau wie der Unterhalt, sollen auch Aufgaben im Haushalt von beiden Partnern getragen werden. Den Verpflichtungen ihren Familien gegenüber könnten

Ming und Air durch das Schicken von Geld, das sie selber verdient haben, gerecht werden. Beide fühlen sich nicht so stark mit ihrem Heimatland verbunden, sondern äußern den Wunsch, die Welt zu entdecken und sich in einer fremden Umgebung eine neue Existenz aufzubauen.

“I am afraid of the job, not of going away. If I don’t get a good job. What I plan now, should be an international chain, like le Meridian. They have programs to transfer. If I have enough experience and show that I’m good, I have good chances for transfer.” (Air, 12.09.2011:1)

In westlichen Ländern wird das Aussehen von Ming und Air als schön und hübsch beurteilt. Beide sind sehr schlank und zierlich, haben dunkle, glatte Haut, hohe Wangenknochen und große Augen. Ihre Verehrer machen ihnen viele Komplimente. In Thailand gelten ihr Äußeres als „ugly“ oder „not beautiful“.

*„In Thailand, me is no good. **Mai suai** (nicht hübsch) (lacht). In Thailand me mai suai, me ugly (lacht).“* (Ming, 30.08.2011:2; Hervorhebung C.Z.)

*“They (farang) look good, I care so much. They make me look good also. The way I’m now, I life. Thai will not make money. I’m not beautiful, if I find boyfriend, who looks good for Thai (people). For Thai I’m not beautiful at all, so the chance is very small that I will find someone handsome. And they will not have enough money to live comfortable. **As I know now, I’m more beautiful**, so why not? And if you get somehow (someone)handsome, who also makes you look handsome. He makes good money, and I make more money abroad than average.”* (Air, 12.09.2011:1; Hervorhebung C.Z.)

Zu außerehelichen Beziehungen haben Ming und Air unterschiedliche Ansichten. Beide wissen über die Problematiken, die in thai-farang Ehen durch den Besuch von westlichen Männern bei *sex workers* entstehen, sind aber überzeugt, dass ihre momentanen Verehrer keine kommerzialisierte Liebe in Anspruch nehmen.

“I ever see. Near my home. My aunt and farang stop now. Because farang, him like play card. Stop the money. My aunt she have the daughter. Him never see. Today he go to trip, he go shopping with her (Nebenfrau) in Khorat. Now she stay with Phuket. She stop. He have other woman in Khorat.” (Ming, 30.08.2011:2)

“I know men go to Thailand. No Claudio. Husband Chaip ... they go to Pub, women make love too much. Many people in Thailand. I know, I know.” (Ming, 30.08.2011:2)

Für Ming ist es daher besonders wichtig, keine voreheliche sexuelle Beziehung mit Claudio einzugehen. Sie möchte nicht als *sex worker* dargestellt werden, die ihre Körper, wie in Pattaya, gegen Vorteile verkaufen.

“I ever go to Pattaya. I see farang. Like go to the Pub. When they see the women in Thailand, dance go-go, they see – no good. After the women in Thailand, stop the work. After farang have many, many (deutet eine Linie an) Nana. When the women in Thailand stop the work, have farang in front of shop. (lockende Geste mit dem Zeigefinger, in süßer, ruhiger Stimme)“You want to stay with me, tonight?” And I can ... Mama Chiap tell me – “you want stay with me tonight” I can have my money from you. Yes, and I don’t like.” (Ming, 30.08.2011:3)

Während Ming eine Nebenfrau dulden würde, kommt das für Air nicht in Frage. Beide würden sich bei außerehelichen Beziehungen ihres Partners verletzt fühlen.

“I will be very sad and I will tell him to stop. But if he likes this woman very much, and if he would want me and the woman, it would be better if we break. I would not want that there are two women. Same with Mia Noi, I would not accept. Only one-and-one. He can flirt, he can talk to the girls, whatever, but that’s just it. But be just flirting and talking.” (Air, 13.09.2011:3)

“Mama Chiap (will) say me, when Claudio want make love with other woman... I (will) cry so much. I (will) cry so much. After I don’t know. Maybe I stop. One mia nio – Claudio tell me – I ok. One mia noi, when Claudio say me, I ok, when Claudio say me. When I know.” (Ming, 30.08.2011:4)

Air geht sehr selbstbewusst mit ihrer Sexualität um, es bereitet ihr Spaß, sie einzusetzen. Sie stellt hohe Anforderungen an ihren zukünftigen Ehemann und ist daher wählerisch.

Ming wurde verkuppelt. Sie fühlt sich nicht wohl dabei, in Ferns Gegenwart über ihre Sexualität zu sprechen. Sie verrät mir, dass sie beim nächsten Besuch von Claudio, trotz ihrer Vorbehalte, die sie mir gegenüber erwähnte, zum ersten Mal mit ihm intim werden möchte. Ming sieht mit einer sexuell aktiven Beziehung zu Claudio eine gemeinsame Zukunft mit ihm besiegelt.

Air und Ming kommunizieren in Fremdsprachen mit ihren vergangenen oder momentanen Partnern. Ming spricht mit Claudio in seiner Muttersprache, sie lernte Italienisch in der Schule. In ehemaligen Beziehungen von Air verwendeten beide Partner eine erlernte Fremdsprache, Englisch, um sich gegenseitig auszutauschen. Beide, Ming und Air, räumen Kommunikation und Sprache in einer Beziehung wichtigen Stellenwert ein. Sie äußern den Wunsch, dass ihre Partner etwas Thai lernen und möchten sich selber bemühen, die Muttersprache ihrer Partner zu lernen oder verbessern.

III.2.2 Interviewpartnerinnen zwischen 30-40 Jahren aus den Provinzen Khorat und Surin (Pui und Nüng)

Ich möchte bei der Vorstellung der Gruppe der Frauen zwischen 30 und 40 Jahren mit der Geschichte von Pui beginnen und insgesamt drei Frauen (Pui, Nu und Nüng) als Repräsentatinnen vorstellen. Der Großteil meiner Forschungspartnerinnen können, wie diese drei Frauen, auf ähnliche Vergangenheiten, sozio-kulturelle Hintergründe und Arbeitsleben verweisen. Sie alle verbinden gemeinsame Zukunftsvisionen und Träume. Im Anschluss an die Präsentation werde ich speziell auf Bilder über *farang* und Wunschdenken zu *farang* Ehen eingehen, die in dieser Gruppe geteilt werden.

Pui

Es war ihre Schwester, die Pui inspirierte, eine Beziehung mit einem *farang* zu führen. Sie sah, wie liebevoll und fürsorglich ihr schwedischer Schwager mit ihrer Schwester umging und sehnte sich nach einer ähnlichen Beziehung. Wie ihre Schwester registrierte sich Pui bei *thailovelings.com*. Zuerst hielt sie Kontakt zu einem Engländer. Sie beendete diesen Kontakt schnell, weil der Mann ob ihrer mangelnden Englischkenntnisse ungeduldig wurde und sie via Skype dafür bloß stellte. Nach ihm lernte sie ihren norwegischen *farang* kennen. Er ist sehr geduldig mit ihr und hilft ihr auch, ihre Englischkenntnisse zu verbessern.

Pancake ist Puis fünf-jährige Tochter aus einer früheren Beziehung zu einem Thai Mann, von dem sie seit drei Jahren getrennt lebt. Ein Grund für die Trennung, den Pui mir gegenüber erwähnt, war seine *mia noi*, seine Zweitfrau. Sie spricht nicht gut über ihren ehemaligen Ehemann, mit dem sie weder legal noch traditionell verheiratet war, sondern lediglich einen gemeinsamen Haushalt führte. Er kam und kommt nicht für die gemeinsame Tochter auf. Pui arbeitete unter schweren Bedingungen bei Nissan, womit sie die Lebenskosten für sich und ihre Tochter aber nicht decken konnte. Deshalb leben beide bei Puis Eltern, die sich um Pancakes Erziehung und ihren Unterhalt annehmen. Ihr norwegischer *boyfriend* verhält sich, im Gegensatz zu Pancakes Vater, Puis Wünschen entsprechend und unterstützt zum einen die Familie und zum anderen Tochter Pancake in finanzieller Hinsicht. „*He takes care of my family, helps me with Pancake.*“ (Pui, 08.08.2011)

Somit hat die Familie zwei finanzielle Förderer, Puis norwegischen *boyfriend* und den schwedischen *suau*, Schwager. Falls Pui nach Norwegen migriert, möchte sie, dass Pancake mit ihr mitkommt und ihre Schulausbildung in Norwegen genießt.

In zwei Monaten wird Pui ihre Ausbildung in einem *beauty salon* abschließen. Es ist eine Kombinationsausbildung für Haarstyling, Mani- und Pediküre. Zusätzlich wird sie verschiedene Schönheitsbehandlungen anbieten können. Die Kosten dieser Ausbildung, 70.000 Baht (etwa € 1610,-), wurden von ihrem norwegischen *boyfriends* aufgebracht. Sein Vater führt in Norwegen einen Friseursalon, in dem Pui, falls sich die Beziehung als stabil erweist, arbeiten könnte.

Pui legte ihre Arbeit bei Nissan nieder, weil sie keinen Urlaub nehmen durfte. Ihr Freund sorgte dafür, dass Pui neue Jobchancen bekam, und sie entschied sich voller Freude für eine Ausbildung im *beauty salon*.

Insgesamt kam ihr norwegischer *farang* bisher drei Mal nach Thailand, jedes Mal für etwa zwei bis drei Wochen. Das Paar traf sich in Bangkok. In einem Monat soll er wieder kommen, diesmal zu ihrer Familie nach Surin.

Pui genießt die gemeinsame Zeit mit ihren Freund. Sie empfindet das Zusammensein als besonders romantisch, wie in einem Hollywood-Film. Die beiden halten sich in der Öffentlichkeit die Hände, er legt seinen Arm um sie. Zeichen von Zuwendung sind im rural-öffentlichen Raum in Thailand nicht üblich. Thailändische Männer würden diese Art der Zuwendung überhaupt nicht zeigen.

Die beiden kommunizieren täglich in englischer Sprache via Skype. Pui hatte das Glück, Englisch mit ihrer Tante zu lernen. Sie erzählt mir von einer Freundin, die, um in Kontakt mit westlichen Männern treten zu können, einen teuren Englischkurs in der Stadt besucht, weil diese niemanden kennt, der ihr die Fremdsprache beibringen könnte. „*He is a very good person. He takes care about me and my family. He is very good.*” (Pui, 08.08.2011)

Sie ist sehr glücklich über ihre Beziehung. Pui wünscht sich in Europa zu arbeiten, sie würde dort mehr verdienen und könnte ihre Familie besser unterstützen. Europa wäre sauber, ordentlich und voller Schnee. Allerdings könnte sie nicht vollständig nach Europa umziehen, sondern eher pendeln.

“*Just go to see Norway, not to live there. He says it's too cold to live there ... a little here (Thailand), a little there is good.*” (Pui, 08.08.2011)

Ihren Tag in Thailand beginnt sie gerne früh, kocht für die ganze Familie und geht zum Beten in den nächstgelegenen Tempel. In Europa würde sie ihren Tagesablauf beibehalten. Anstatt des Tempels möchte sie einen Altar in der Wohnung einrichten, vor dem sie täglich beten kann.

Sie glaubt, EuropäerInnen essen vor allem Brot, Kartoffeln, Fisch und Huhn – eine Kost, die ihr schmecken würde. Trotzdem würde sie thailändisch kochen und die europäische Küche ihrem Freund überlassen.

Pui möchte allerdings noch nicht an Heirat denken, sondern mehr Zeit mit ihrem Geliebten verbringen, um ihn besser kennenlernen. „*I want (to) take it easy. Think about it later. Both have to feel love.*” (Pui, 08.08.2011)

Ihr Traummann sollte nicht trinken, nicht rauchen und nicht mit ihr streiten. Sie möchte Probleme besprechen, aber keine Streitgespräche. In Surin sieht sie viele westliche Männer, die wütend werden, wenn sie betrunken sind und rauchen. Das jagt ihr Angst ein und sie empfindet es als abstoßend. Zusätzlich seien viele westliche Ehemänner in ihrer Provinz Übergewichtig und sehr groß. Mit 170 cm hat ihr Freund eine für sie angenehme Größe.

Beide Ehepartner sollten Liebe füreinander empfinden, müssten aber die Liebe nicht jeden Tag verbalisieren, sondern vielmehr durch Zuwendung wie Umarmungen oder Küsse ausdrücken. Diese Art der Zuwendung deutet Pui als Liebesbeweis.

Thailändische Männer würden die Arbeit scheuen und gleich wie einige Europäer, gerne zum Glas greifen. Anstatt Zeit mit ihren Frauen zu verbringen, würden sie mit Freunden zusammen sein und Beziehungen mit weiteren Frauen führen (*mia noi*). Falls ihr jetziger Freund eine *mia noi* hätte, wäre das der Grund für sie, die Beziehung sofort zu beenden. „*If he has mia noi? Stop if has mia noi*” (Pui, 08.08.2011)

Pui wünscht sich noch eine Tochter mit einem westlichen Mann. Töchter seien einfacher zu erziehen und dankbarer als Söhne. Kinder aus *farang*-Thai Ehen wären außergewöhnlich schön. Die Schönheit ihres geplanten Kindes, *luk-krueng*, halb Europäisch, halb Thai, könnte die aller anderen Kinder in den Schatten stellen.

Nüing

Nüing, 27 Jahre alt, und Nu sind Zimmerkolleginnen in ihrer Ein-Zimmer-Wohnung in Khorat und seit langem Freundinnen. Nüing arbeitet sechs Tage die Woche von 06:00-17:00 als Kassiererin in einer Bäckerei. Aufgewachsen ist sie mit ihrer Mutter im Nordosten Thailands, in Isaan bei Phi Mai. Ihren Vater hat Nüing nie kennengelernt. Sie blieb das einzige Kind ihrer Mutter.

Nüing lebte zwei Jahre mit ihrem thailändischen Ehemann, bevor die Beziehung zerbrach. Sie war sehr unzufrieden mit seinem Verhalten und nennt ihn einen schlechten Menschen. Er gab

ihr kein Geld, kümmerte sich nicht um ihre Familie, trank regelmäßig und ging nicht arbeiten, sie war Alleinverdienerin.

Jetzt will Nüng genau wie Nu einen westlichen Freund und Ehemann. Vor sechs Monaten lernte Nüng in dem von ihr häufig frequentierten Internet-Café einen schwedischen, alleinstehenden Mann kennen. Sie weiß nicht, ob er wieder nach Thailand reisen würde, um sie zu treffen.

Aus diesem Kontakt hat Nüng gelernt, dass *farang* überall leicht zu finden sind. Im Moment baut sie jedoch nicht auf Zufall, sondern hat sich bei mehreren Internet – Foren für Partnersuche eingeloggt. Nach der Arbeit versucht Nüng jeden Abend im Internet-Café mögliche Nachrichten zu empfangen oder zu beantworten. Manchmal bittet sie mich um Übersetzungen. Sie beschreibt die Kontaktsuche im Internet als sehr ermüdend und zeitraubend, meist wünscht sie sich nach einem vollen Arbeitstag nur ins Bett zu fallen.

Nüngs erste Assoziationen mit dem Begriff „westliche Männer“ sind Reichtum, Verantwortlichkeit und Intelligenz. Sie schätzt *farang* als faire Menschen ein. Fairness bedeutet für sie eine Beziehung mit Frauen führen zu können, die bereits Kinder haben. Thailändische Männer würden keine Frauen akzeptieren, die schon Kinder mit anderen Männern haben.

Westliche Männer hätten einen starken Drang zur Romantik. Nüng meint damit das Verhalten zu küssen, einen Arm um eine Partnerin zu legen oder ihre Hände zu halten. Das schätzt sie allerdings gar nicht. Sie will absolut keine Zärtlichkeit in der Öffentlichkeit austauschen.

Farang mögen thailändisches Essen, besonders *som tham*, Papaya Salat. Sie kann nicht kochen, will in einer Ehe für das Putzen verantwortlich zeichnen und versuchen eine gute Ehefrau für ihn zu sein. Darunter versteht sie das Umsorgen ihres Ehemannes, dessen Familie und ihrer eigenen Kinder.

Als gute Ehefrau erwartet sie einen guten Ehemann, der nicht raucht und nur gelegentlich trinkt. Nüng wünscht sich einen Partner fürs Leben zu finden, „*one husband forever*“.

Ihre Zukunft visualisiert sie am Land in Isaan, bei Phi Mai. Sie träumt von einem westlichen Ehemann, mit dem sie gemeinsam mit ihrer Mutter und zwei Kindern in einem neuen, modernen Haus und mit Auto und gemeinsamen Bankkonto lebt. Sie möchte keinen Ehemann ohne Geld.

Ihr Traummann sieht gut aus, ist weder zu groß noch zu kräftig, umsorgt sie mit Sorgfalt und etwas Romantik, liebt nur sie und hat keine *mia noi*, keine Nebenfrau. Falls er jedoch eine *mia noi* haben sollte, würde sie die Beziehung nicht sofort beenden. Zuerst würde sie ihn mit ihren Gefühlen konfrontieren und ihn zu seinem Standpunkt befragen.

Die Kommunikation zwischen ihr und ihrem Ehemann soll in englischer Sprache stattfinden. Sie will alles mit ihm zusammen unternehmen, teilen, zusammen glücklich sein. Wenn ihr Mann nach einem Arbeitstag nach Hause kommt, will sie ihn umsorgen, ihn massieren oder einen Drink für ihn zubereiten. Nüing möchte sich um den Haushalt und die Kinder kümmern und nicht mehr arbeiten, sobald sie ihr erstes Kind erwartet. Vorher möchte sie, dass beide Partner arbeiten, um Geld für die zwei geplanten Kinder zu verdienen. „*We go work to pay and buy everything for baby*“ (Nüing,13.08.2011:2)

Nüing hat sich im Kopf Rituale für ihre zukünftige Partnerschaft ausgemalt. Eines davon soll täglich am Morgen stattfinden. Jeden Tag in der Früh soll ihr Mann sie vor dem Verlassen des Hauses umarmen. Am Abend, wenn er den Arbeitsplatz verlässt, soll er nach Hause zu Frau und Kind kommen und nicht ausgehen, um andere Frauen zu treffen. Sie möchte ihren Mann verstehen, regelmäßig mit ihm schlafen und alles über ihn wissen.

Er könnte auch im Ausland arbeiten, unter der Bedingung, nur sie zu lieben. Das müsse er ihr beweisen. In den Ferien soll er nach Thailand reisen, um Nüing zu besuchen.

Nüing erhofft sich von einer Ehe mit einem westlichen Mann die finanzielle Absicherung ihrer Mutter, für die sie als einzige Tochter Sorge zu tragen hat. Sie hat ihre Mutter nicht darüber aufgeklärt, auf der Suche nach einem westlichen Ehemann zu sein. Nüing möchte mindestens 7000 Baht (etwa 161 Euro) monatlich für ihre Mutter erhalten.

Momentan ist sie auf Diät, weil sie sich für zu dick hält. Sie hält ihr Frühstück auf eine Tasse Kaffee beschränkt, isst zu Mittag Reis und verzichtet vollständig auf das Abendessen. Zusätzlich benutzt sie Produkte zur Hautaufhellung. Mit ihrem Gewichtsverlust und hellerer Haut erhofft sie sich bessere Chancen in der Männerwelt und somit rasch einen Ehemann zu finden.

Zu einem späteren Zeitpunkt meines Forschungsaufenthaltes hat sich der Kontakt zu dem schwedischen Mann, den Nüing in einem Internet-Café getroffen hatte, vertieft. Santiago lebt und arbeitet in Schweden, kommt allerdings aus Spanien. Die beiden halten täglichen Kontakt via MSN in englischer Sprache. Bereits nach drei Wochen berichtet mir Nüing über die von ihr entwickelten Gefühle für Santiago: „*I think I love him.*“ Ihre Absicht, möglichst

bald zu heiraten, hat sich intensiviert, und sie möchte, dass Santiago sie in Thailand besuchen kommt. Noch hat sie von ihm keine Geldzahlungen erhalten, das soll sich ändern, sobald ein persönliches Kennenlernen stattgefunden hat.

Im Folgenden fasse ich wieder zusammen: Mit Ausnahme von einer Forschungspartnerin haben die Frauen der Gruppe zwischen 30 und 40 Jahren ihre vorherigen Beziehungen zu thailändischen Männern beklagt, die meisten haben Kinder aus diesen Partnerschaften. Die Schwierigkeiten, die zum Abbruch der Beziehungen führten, sind Alkohol-Konsum, Spielsucht, *mia noi* und *gigs*, fehlende Arbeitsbereitschaft und Verantwortungsbewusstsein für die Frauen und deren Familien. Die Forschungspartnerinnen träumen daher von einer Beziehung mit einem westlichen Mann, in dem sie viele Ideale verkörpert sehen:

Anziehendes Äußeres, im besonderen weiße Haut, Körpergrößen ab 170 cm, spitze Nasen, Augen in den verschiedensten Farben, manche Frauen fühlen sich auch von Glatzen angezogen. Ausschlaggebend für viele Forschungspartnerinnen, um auf die Suche nach einem *farang*-Ehemann zu gehen, sind Vorstellungen zu Verhalten und Persönlichkeit. *Farang* Männern wird Reichtum, Verantwortungsbewusstsein, Fairness und Intelligenz zugeschrieben. Das Bild von Intelligenz wird durch Manager-Posten und Universitätsabschlüsse vieler Männer bestätigt. Als Fairness verstehen alle Forschungspartnerinnen ohne Ausnahme die Einstellung westlicher Männer zu früheren Beziehungen der thailändischen Frauen. Für *farang* seien ihrer Meinung nach vergangene Beziehungen, Eheschließungen, Scheidungen und vor allem Kinder kein Hindernis, um mit den Frauen Partnerschaften und Ehen einzugehen. Dieses Verhalten bezeichnen sie als fair, weil thailändische Männer sich generell nicht auf bereits „*used woman*“ (verbrauchte Frauen) einlassen möchten.

Ein wesentliches Ideal ist das Verantwortungsbewusstsein der Ehemänner, dem ihrer Meinung nach thailändische Männer nicht gerecht werden. Gewissenhafter Umgang mit Alkohol, nicht zu rauchen, keine außerehelichen Beziehungen (*mia noi*, *gig*) zu führen, arbeiten zu gehen, um eine Familie zu gründen oder aufrecht zu erhalten und die Sorge und das Bemühen um gemeinsame Kinder, sowie die Familie der Frauen sind dominante Vorstellungen zu Verantwortungsbewusstsein. Dieses vorbildhafte Verhalten brächten *farang* zu Tage. Für die Forschungspartnerinnen ist das Verantwortungsbewusstsein Zeichen und Beweis von Liebe. Gleichfalls deuten sie Zärtlichkeit und Romantik, wie dem Geben von Kosenamen, Umarmen und öffentliche Küsse als Liebesbekenntnisse. Das Bestreben nach „*one love for ever*“ haben die Frauen durch Filme, vor allem Hollywood Streifen, und

westliche Ehepartner im sozialen Umfeld kennengelernt. Die wenigsten verbinden mit Liebe ein Gefühl, sondern eine Lebensweise, die sich im Zusammenleben mit einem Partner einstellt. Die Forschungspartnerinnen setzen voraus, dass die *farang*-Ehemänner ihnen die gesamten Einnahmen überlassen. In dieser Gruppe fiel nie das Wort *kiniao*, „verstopft“ im Sinne von geizig, in Bezug auf *farang*-Ehemänner.

In diesem Cluster wünschen sich die Frauen gemeinsame Kinder nach einer Heirat. Die Forschungspartnerinnen betonen die privilegierte Stellung von Kindern aus *farang*-Ehen, in ihnen werde *farang* Intelligenz und *luk-kreung suai* gutes Aussehen vereint. Die Frauen sehen bessere Zukunftschancen für ihre Kinder in einem Leben im Westen, sie unterstreichen die guten Ausbildungsmöglichkeiten dort.

Das Bild von Reichtum versteht sich relativ zum Einkommen in Thailand. In einer Arbeitswoche (mindestens 50 Stunden) verdienen Frauen, die in diesem Cluster einfachen oder angelernten Arbeitstätigkeiten wie Verkauf oder Fabrikarbeit nachgehen, etwa 7000 – 10 000 Baht, das sind zirka 168 - 240 Euro. Eine Migration nach Europa bietet Aussicht auf geregelte Arbeitszeiten und höhere Entlohnung.

Pui, Nu und Nüng kommen aus Dörfern in Isaan. Im Gegensatz zu Nu und Pui, die Geschwister haben, möchte Nüng nach einer Heirat mit einem westlichen Mann in Thailand bleiben, um sich als einziges Kind um ihre alleinstehende Mutter zu kümmern. Nu und Pui, so wie viele andere Forschungspartnerinnen, träumen von einem Leben in zwei Ländern, wobei sie sechs bis zehn Monate im Jahr im Westen verbringen möchten. Um mehr Geld zu verdienen, könnten einige Frauen, wie Pui, im Familienbetrieb ihres Ehepartners mitarbeiten oder, wie Nu, sich nur um den zukünftigen Haushalt und die Kinder kümmern.

Sie alle visualisieren ein Leben in Europa, wobei Essen, Kochen und Haushaltsführung zentrale Themen darstellen. Die Interviewpartnerinnen dieses Clusters sehen in diesen Tätigkeiten ihre Arbeitsbereiche. Somit definieren sie ihre Gender-Rolle im Zusammenhang mit Haushaltsführung und Verköstigung der Familie. Die gemeinsame Kommunikationssprache soll Englisch bleiben, nur wenige Frauen glauben intelligent genug zu sein, um die Muttersprache ihres Mannes zu erlernen oder machen sich Gedanken über andere Sprachen.

In diesem Cluster überwiegen romantische, positive Bilder zu westlichen Männern, es gibt keine negativen Assoziationen zu *farang*-Ehepartner.

III.2.3 Interviewpartnerinnen zwischen 35-55 Jahren (Aie, Katee, Weow, Bee)

Bee

Von den Lebensgeschichten meiner Forschungspartnerinnen forderte mich die von Bee am meisten. Die heute 37-jährige wurde als viertes Kind in Istin, Isaan geboren. Sie hat 3 Brüder und 2 Schwestern. Bisher war sie dreimal verheiratet, hatte unzählige Liebhaber und Freier. Ihre erste Ehe ging Bee mit 17 Jahren mit einem thailändischen Mann ein, von dem sie schwanger wurde. Sie macht diesen Mann dafür verantwortlich, dass ihr Leben aus den Fugen geriet. Nach Verheimlichung ihrer Beziehung zu diesem Mann und der Schwangerschaft vor ihren Eltern wollte sie ihr ursprünglich Kind abtreiben lassen. Mithilfe eines Freundes brachte sie ihren Sohn jedoch in Bangkok zur Welt. Sie arbeitete gemeinsam mit dem Vater des Kindes in einem Supermarkt. Er nahm ihr das Baby weg und brachte es zu seinen Eltern.

„Heart sad, stay in room, cannot eat, miss my son. Where can I get the money from? I want to take (my) son. I become alone, he butterfly. We finish and I (was) pregnant. Now I'm strong, now I'm strong woman. I never know (knew) where he was, no telephone. Before (I) stay with sister. I was young, only 17. Before (there was) no telephone. Today mobile, you understand? No telephone. Not want son from boyfriend, I (was) young. Mother and Father want (me to) marry with soldier. A friend of (my) sister('s) husband. He (was) nearly 30. I don't know, I say no – I don't love (him). I want to stay with my boyfriend. He make (made) me broken heart.[...] He not open the door. "Come out!" I say, "Open". When lady came with towel, go open door. (I started) Fighting with him I have accident.” (Bee 06.10.2011:1)

Die in diesem Zitat angesprochenen „Butterfly“ sind thailändische Männer, die viele intime Verhältnisse zu unterschiedlichen Frauen führen und von einer „Blume“ zu nächsten flattern, wann immer es ihnen gefällt. Der Vater ihres Sohnes war ein butterfly, hatte viele Affären und übernahm keine Verantwortung. Sie war auf sich alleine gestellt. Bees raue Art, ihr Verletztsein und ihr Ärger brachten sie schließlich nach Pattaya, wo sie als Sex-Arbeiterin tätig war. Sie schilderte mir unter Tränen einige Eindrücke aus dieser Zeit, geprägt durch Abtreibung und *„not thinking about what was going on“*. Während dieser Zeit lernte sie auch Nii, die heutige Managerin von *thai ladies for you* kennen, die allerdings nur sehr kurze Zeit in Pattaya arbeitete. Bee ehelichte einen westlichen Kunden, diese zweite Ehe endete auf Grund ihres Jähzorns.

Eine weitere Ehe, jene mit Richard, resultierte aus ihrer *sex work* Tätigkeit. Er kümmerte sich gut um sie. Mit seiner finanziellen Unterstützung schaffte Bee den Sprung aus der Sex-Arbeit und öffnete und schloss mehrere kleine Unternehmen. Bee hatte einige Jahre zuvor Land ihrer Eltern verkauft, um Schulden zu begleichen. Ihr Ziel war es, genug Geld zu verdienen, um dieses Land wieder zurückzukaufen. Richard stellte dieses Geld zur Verfügung.

“He not want me work in bar⁴². But he not tell. I want to take money to get land back. He said he give me 30 000 Baht to buy land back. That night I stay with him, no boom-boom. One week not boom-boom. He good man, maybe he gay. He give me money, he say he want to stay – at the airport. He miss me. No boom-boom before we go Ubud Thani. Open shop in Ubud Thani. I rent restaurant for 4000 Baht, rent is 3000 Baht.

I buy new clothes, go to see mother-father. He gave 10 000 Baht to parents. He learned Thai. He follow me – pay debts, pay land back for parents – very good time. To see after parents.

Richard say he love me, we stay together. Open shop – beauty salon. We make ceremony for shop, have everything – air-condition, massage... rent 4000 Baht.

Then we have fighting. Richard difficult. He go Laos for Visa, but he not tell me. Go to Loi-et, he asked me “you want car or house?” Deposit 90 000 Baht for car, monthly 1750 Baht. He leave me one day, when I come back from mother-father. Maybe he Pattaya, or other lady. Look like he have other lady.” (Bee, 06.10.2011:3)

Seit fünf oder sechs Jahren lebt Bee nun in Chiang Mai und versucht mit einem kleinen Frisörladen ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Das Geld reicht aber lange nicht, so geht sie immer wieder, um bestimmte Vorteile und finanzielle Unterstützung zu erhalten, kurzfristige Beziehungen mit Männern ein, die manchmal auch zeitgleich stattfinden. Als ich Bee kennenlerne, verbringt sie einige Tage mit dem 80-jährigen Jeff.

“Fucking stupid person. No more Thai. Jeff after 8 months goes back to England. On the 10th. Last night I stay with Jeff, I not open shop for 2 days.” (Bee, 05.10.2011)

Bees Herz wurde gebrochen, als sie 17 Jahre alt war, allerdings hat sie nach eigenen Angaben nie Liebe für einen Menschen empfunden. Sie möchte ein Leben mit einem westlichen Mann teilen, vorrangig um ihre finanziellen Bedürfnisse zu decken. Ihr Schicksal hat sie verschlossen, verbittert und jähzornig gemacht, sie ist die einzige Forschungspartnerin, die Schimpfwörter benutzt und damit andere Menschen in der Öffentlichkeit „ihr Gesicht verlieren“ lässt. Geld ist für Bee zentral. Sie glaubt nicht an das Glück, einen liebevollen Partner zu finden. Allerdings träumt sie manchmal davon.

“When we love, we give and share everything. No fighting, no angry. Good stay together, can understand. When he love me – he help me. He want help me everything. And he not selfish, we stay together. I work hard.” (Bee, 06.10.2011:3)

Weow

Weows Elternhaus liegt in der Provinz Khorat, Isaan, im Nordosten Thailands. Sie ist die einzige Tochter von vier Kindern und somit für die Obsorge ihrer Eltern verantwortlich. Seit kurzem arbeitet sie als Masseurin in einem Spa, sie verdient 9000 Baht (ca. 207 Euro) pro Monat, worauf sie stolz ist. Es ist ihre zweite Arbeitsstelle. Früher war sie zu Hause bei ihren Kleinkindern und als die Ehe zu Ende ging, nahm sie eine Stelle mit PC-Arbeit an. Ihre Kenntnisse in Thai Massage erhielt sie umsonst, bei einem Lehrer in Khorat.

⁴² In einer Bar in Pattaya zu arbeiten, meint dort westliche Männer für kommerzielle sexuelle Dienstleistungen anzusprechen.

Weow war bis jetzt zweimal verheiratet, aus einer Ehe gingen zwei Kinder (8 und 6 Jahre) hervor, die beide beim Vater, etwa drei Stunden von Khorat entfernt, leben. Von ihrem aktuellen Job zahlt sie monatlich 2500 Baht (ca. 58 Euro) Unterhalt für die Kinder. Beide Ehen scheiterten an *mia noi* ihrer Ehemänner. In Zukunft möchte Weow keinen thailändischen Partner mehr, da diese sich, ihrer Meinung nach, nicht um die Familie kümmern würden und Nebenfrauen hätten.

Zwei oder drei ihrer Freundinnen heirateten *farang*, westliche Männer, und migrierten. Diese seien glücklich und zufrieden mit ihren Ehen. Weow möchte nun auch einen westlichen Ehemann, der sie selbst, ihre Kinder und ihre Eltern finanziell absichert. Westliche Männer würden Thai Frauen heiraten, weil diese sich besonders gut um den Ehemann, den Haushalt und die Verpflegung kümmern. Westliche Frauen würden das auch tun, nur nicht in diesem Ausmaß.

Daher ist sie überzeugt, leicht einen *farang* Ehemann zu finden. Diesen will Weow allerdings nicht, wie ihre Freundinnen, über Internet-Foren kennenlernen, sondern durch die Kontakte ihrer Freundinnen vermittelt bekommen. Sie hätte Zeit, sie könne auf einen neuen Ehemann warten. Im Moment verdiene sie gut, aber auf Dauer, vor allem für die Zukunft, wünscht sie sich einen westlichen Ehemann.

Sie ist davon überzeugt, dass ihr dieser finanzielle Sicherheit schenkt und im „Geld schwimmt“. Weow wünscht sich keinen alten Ehemann, er sollte etwa ihr Alter haben. Sie spricht kein Englisch, was sie jedoch nicht als Hindernis sieht, da sie generell nur ganz wenig mit ihrem Ehemann sprechen will.

Weow stellt sich vor in Thailand zu leben und möchte, dass ihr Ehemann in Thailand arbeitet. Er könne auch in seinem Heimatland arbeiten um mehr Geld zu verdienen und zwischen seinem Heimatland und Thailand pendeln. Vor allem ihre FreundInnen und ihr Zugehörigkeitsgefühl binden sie an Thailand. Sie war noch nie in einem anderen Land. „*I (was) born here. I (will) die here.*“ (Weow, 14.08.2011)

Weow hat sich noch keine Gedanken darüber gemacht, was sie an westlichen Männern attraktiv findet. Durch unsere Gespräche wird ihr einiges bewusst. Zudem stellt sie sich westliche Männer als Romantiker vor, so wie sie es oft in Hollywood-Filmen gesehen hat. Küsse und Zuwendungen könne sie nicht von thailändischen Männern erwarten. Sie würde diese Zuwendungen jedoch sehr mögen, allerdings nicht in der Öffentlichkeit, sondern nur im privaten Rahmen. Zusätzlich träumt sie davon, dass ihr Mann sie verwöhnt, ihr alles kauft und

sie mit Geschenken überrascht. Sie wolle Zeit mit ihm verbringen, gemeinsam fernsehen, gemeinsam leben, ein gemeinsames Kind großziehen und für ihn thailändisch kochen.⁴³

Thailändische Männer würden laut Weow keine Zeit mit ihren Frauen verbringen, nur sehr wenig mit diesen besprechen und oft kein Verständnis für sie aufbringen.

Ihr Traummann oder zukünftiger (westlicher) Ehemann muss nicht reich sein, „*medium*“ genüge. Westliche Männer hätten zu viel Geld. Wenn diese eine Frau lieben, würden sie den Ehefrauen Geld geben („*take care*“) – das sei Liebe. Weow würde das ihr zugestandene Geld dann weiter auf ihre Kinder und ihre Familie aufteilen. Um den Lebensstandard weiter zu erhöhen, wünscht sie sich ein „*business*“ zu eröffnen. Sie hat keine Vorstellungen darüber in welcher Form. Ihr ist nur klar, dass man durch „*business*“ viel Geld bekommt.

Solange ihr Mann ihr durch Geldzahlungen beweist, dass er sie liebt, kann er *mia noi* haben. Sie möchte ihren fixen Anteil. Der Rest wäre für sie annehmbar und vermutlich unvermeidlich, da westliche Männer ihrer Meinung nach zu viel Geld hätten.⁴⁴

Aie

Die lebhaft und füllige Aie führt beim ersten Interview seit einer Woche ihre erste Beziehung zu einem Mann, einem australischen Bauunternehmer namens Siegi, und strahlt voller Glück. Seit ihrer Jugend hatte sie keine Zeit für eine Beziehung, sie musste ihre kleinste Schwester groß ziehen und arbeiten, um Geld für die Familie zu verdienen.

Aie und Siegi haben sich über gemeinsame Freunde kennengelernt: er besuchte seinen Freund in Thailand zu Weihnachten, der mit Aies Freundin verheiratet ist.

Gleich bei ihrem ersten gemeinsamen Abendessen hätte Siegi für sie Feuer gefangen.

Seit Dezember 2010 erhält sie monatlich 1000 Australische Dollar von Siegi überwiesen, das sind etwa 30.000 Baht. Davon gibt sie 4000 Baht ihrer Mutter. Diese großzügige Geldspende kennzeichnet Siegi als „*very good man*“. Siegi ruft sie wöchentlich samstags um 19:00 an. Ihre Gesprächsthemen sind sehr eingeschränkt: er fragt sie nach ihrem Befinden (ihr geht es gut), ob und was sie gegessen habe und ob sie müde sei. Danach erzählt er, was er gemacht hat. Sie versteht das meiste nicht. Wenn er sie etwas fragt, konsultiert sie ihr Wörterbuch. Daher dauern die Telefonate etwa zwei Stunden. Erst mit seinem Aufenthalt im Juni sind sich die beiden näher gekommen. Siegi will Aie heiraten, Aie möchte aber noch zwei Jahre warten und abwarten wie sich die Beziehung entwickelt, bevor sie sich für die Ehe entscheidet.

⁴³ Westliche Männer würden besonders die Gerichte *tom yum* (Suppe mit Gemüse, Fleisch oder Fisch), *go poa* (Gericht mit Huhn) und *pad thai* (Reisnudelgericht) schätzen.

⁴⁴ Eine *mia noi* Beziehung beruht darauf, dass der Mann als Patron fungiert und sich verpflichtet, vollkommen für die Frau und ihre Bedürfnisse aufzukommen. Daher können nur wohlhabende Männer *mia noi* Beziehungen führen.

Aie arbeitet als „Account“-Mitarbeiterin, wobei sie Montag bis Samstag 08:00-17:00. Mit ihrem guten Gehalt bezahlt sie Miete für ein gesamtes Haus, das sie mit weiteren Familienmitgliedern⁴⁵ teilt. Ihre Mutter vermietet 30 Zimmer, ihr Vater ist bereits über 60 und somit im Ruhestand.

Ihre Zukunft nach der Heirat sieht sie in Thailand. Sie will mit Siegi als „*happy family*“ in einem Haus leben und ein gemeinsames Kind großziehen und ihre Arbeit dafür aufgeben. Sie stellt sich vor für ihn zu kochen, ihm Kaffee zuzubereiten, seine Wäsche zu machen – kurz alles, was in ihren Augen eine gute Haus- und Ehefrau ausmacht. Aie schätzt Siegis Essenskultur: er esse mit Achtsamkeit und Sorgfalt. Zuerst würde er das Essen für Aie servieren und erst dann selbst davon nehmen.⁴⁶

Siegi wünscht sich, dass Aie studiert und sich fortbildet. Aie ist jedoch zufrieden mit ihrem momentanen Job und möchte keine Fortbildung. Aie möchte auch keine Beziehung zu einem thailändischen Mann. Sie glaubt zu wissen, dass sich thailändische Ehemänner nicht um ihre Frauen kümmern würden („*not take care*“) und viele *mia noi* hätten. Falls Siegi eine Nebenfrau hätte oder den Geldhahn zudrehen würde, wäre das das Aus ihrer Beziehung zu ihm.

Aie spricht nicht gut über thailändische Männer, bezeichnet sie sogar als „schlecht“. Sie klagt, dass diese ihre Ehefrauen oft ins Gesicht schlagen und zu viel Alkohol trinken.

Farang, im Gegensatz dazu, hätten alles, würden im Reichtum schwimmen, viele technischen Geräte wie Notebooks oder teure Handy besitzen. Zudem legen *farang* Wert auf Romantik und *chup-chup*, Küsse. Sie persönlich würde das nicht so sehr mögen, schätze jedoch das romantische, zuvorkommende und fürsorgliche Verhalten.

Katae

Katae, 37 Jahre alt, stammt aus einem bäuerlichen Elternhaus aus Isaan, in der Nähe von Khorat. Sie hat drei Schwestern und einen Bruder.

Ihre erste Ehe, die vor mehr als dreizehn Jahren begann, wurde von ihren Eltern arrangiert. Insgesamt war sie zehn Jahre lang mit Unterbrechungen mit ihrem thailändischen Ehemann liiert. Er ist um einundzwanzig Jahre älter als Katae. Aus dieser Partnerschaft entstand ein

⁴⁵ wie ihre kleinste Schwester oder Nichten bzw. Neffen

⁴⁶ Besonders schmecken würden *farang* westliche Küche, Steaks, Pommes Frites, Pizza und Italienische Gerichte.

mittlerweile heute dreizehnjähriger Sohn. Seit einem Jahr ist die Beziehung endgültig beendet. Katae liebte ihren Mann nicht und weiß bis heute nicht, ob er sie mochte. *“Father and Mother tell me. I not love him. I don’t know if he like(d) me.”* (Katae, 23.08.2011:1)

Katae arbeitet gemeinsam mit Weow als Masseurin in einem Spa. Ihre Ausbildung hat sie, wie Weow, gratis erhalten. Sie gibt etwa vier zweistündige Massagen pro Tag. Sie hat bessere Arbeitszeiten als Weow, Katae arbeitet je nach Nachfrage. Generell beginnt ihre Arbeitswoche dienstags und endet sonntagabends. Dabei gibt sie an, zwischen 10 000 und 20 000 Baht (etwa 230 bis 460 Euro) zu verdienen, wovon sie 10 000 Baht ihren Eltern zukommen lässt.

Sie hat auf Grund ihrer Vorstellungen beschlossen, einen westlichen Mann zu ehelichen. Sie glaubt daran, dass *farang* anständige Männer sind, die viel Geld haben und dieses auch gerne teilen würden. Viele *farang* sind ihrer Ansicht nach zu dick und zu „clever“. Katae hat sich noch nicht viele Gedanken über eine konkrete Beziehung gemacht. Sie war noch nie verliebt, in ihrer, von ihren Eltern arrangierten Ehe hat sie keine Liebe erfahren. Katae weiß nicht, was Liebe ist, kann es mir auch nicht beschreiben: es sei weder Romantik noch das Gefühl, das eine Mutter für ihr Kind empfindet. Sie wünscht sich einen Mann, der sie liebt, weiß allerdings nicht, ob sie diese Liebe erwidern kann. Gemeinsame Kinder, einen gemeinsamen Haushalt zu führen – das sind ihre Ideen von Ehe. Ihre Beziehung soll aber kein *chup-chup*, Küsse oder Zärtlichkeit beinhalten, oder wenn, so wenig wie möglich. Ehelichen Beischlaf differenziert sie von *chup-chup* und möchte auch diesen nur wenn unbedingt nötig ausüben, um ein gemeinsames Kind zu zeugen. Gemeinsam Zeit mit ihrem Ehemann zu verbringen bedeutet für sie, manchmal gemeinsam einen Film anzusehen oder im Garten zu arbeiten, aber sicherlich nicht Geschlechtsverkehr auszuüben.

Kataes Traummann soll viel Geld besitzen, gut aussehen, ein kleines bisschen klug sein, nicht rauchen, sich um sie kümmern und ihr Geld geben. *„I want money. Give me money!“* (Katae, 23.08.2011:1)

Attraktivität misst sie am Aussehen, der Intelligenz und der Reinlichkeit einer Person. Eine hellere Haut spielt für sie dabei keine Rolle.

Farang hätten ein gutes Herz und würden viel geben – vor allem Liebe und Romantik. Am liebsten hätte Katae einen romantischen „Buisnessman“⁴⁷ als Ehemann. Katae stellt sich vor,

⁴⁷ Ihrer Ansicht nach arbeiten westliche Männer nur im „buisness“-Sektor, in großen Unternehmen, als Polizeibeamte oder Lehrer.

ein Jahr in Europa zu leben um anschließend drei Monate in Thailand zu verbringen. Europa sei nett, aber zu kalt. Sie hat Angst davor, nach Europa zu migrieren, hauptsächlich deswegen, weil ihr dort kein soziales Netzwerk zur Verfügung steht.

Von ihrem Ehemann erwartet sie finanzielle Absicherung. Das bedeutet für sie 50.000 Baht monatlich, die sie auf einem Bankkonto sparen will. Falls die Beziehung zerbricht, sei sie dann abgesichert. „*Maybe finish farang – I have money, I ok. I can live.*“ (Katee, 23.08.2011:2)

Ihre Familie denkt gut über *farang* und zeigt sich nach Beendigung der ersten, arrangierten Ehe mit einer Heirat aus eigener Motivation einverstanden.

Kataes Vorstellung, einen *farang*-Ehemann zu treffen, gleicht einer Szene in einem Hollywood Film. Sie möchte ihm auf der Straße in ihrer Heimatstadt begegnen. Falls das nicht funktioniert, möchte sie einen Mann über Kontakte ihrer FreundInnen kennenlernen oder eine Suche über Internet-Foren starten. Sie hofft aber, eines Tages ihrem Traummann in der Arbeit, in Bars oder Pubs zu begegnen, aber bis jetzt hat Katae dort nur verheiratete westliche Männer getroffen.

In einer Beziehung zu einem Mann möchte sie nicht die Rolle einer *mia noi* einnehmen. Falls ihr westlicher Ehemann eine *mia noi* wünscht und Katae weiterhin finanziell absichert, wäre sie mit diesem Umstand einverstanden.

Im Fall, dass ihr westlicher Ehemann nicht besonders wohlhabend ist, würde sie sich mit 30 000 Baht pro Monat zufrieden geben. Sonst würde sie auf eine Ehe verzichten, weiterhin selber arbeiten um 20 000 Baht zu verdienen und alleinstehend zu bleiben. Zudem wäre es für sie in Ordnung, wenn beide Ehepartner einer beruflichen Tätigkeit nachgehen.

Über einen gemeinsamen Alltag hat sich Katae noch keine Gedanken gemacht. Klar ist für sie, dass sie nur wenig kochen will. Sie möchte so bald als möglich einen *farang* kennenlernen, heiraten, mit ihm zusammen ziehen und sich von ihm „helfen“, also finanziell absichern, lassen.

Zusammengefasst ähneln sich die unterschiedlichen Schicksale der Forschungspartnerinnen in diesem Cluster in mehreren Punkten: Vergangene Beziehungen der Frauen waren nicht mit Liebe erfüllt. Erst zu einem späteren Zeitpunkt kamen sie mit westlichen Konzepten von Liebe in Kontakt und erkannten, noch nie romantische oder kameradschaftliche Liebe erfahren zu haben. Die meisten Beziehungen beruhten auf Funktionalität und finanzieller Absicherung. Finanzielle Absicherung stellt somit gleichzeitig die wichtigste Komponente in einer intimen Beziehung für die Frauen in diesem Cluster dar. Sie legen das Erhalten von

Geld als Liebesbeweis ihrer Partner aus. Daher können die Partner auch weiterhin Beziehungen (mia noi) eingehen, solange der finanzielle Liebesbeweis an die Forschungspartnerinnen vorhanden ist. Diese Vorstellungen gleichen dem Modell der älteren Generationen von Humphrey-Smith (1997). Kommunikation, gegenseitiges Verständnis und Interessen werden als mögliche Pluspunkte bewertet, bilden aber nicht die Basis einer Beziehung. Die Forschungspartnerinnen dieses Clusters sprechen kaum oder nur wenig Englisch, sie empfinden es als nicht notwendig, ihre Fremdsprachenkenntnisse zu vertiefen, da Kommunikation in einer Beziehung eben nur ein geringer Stellenwert zugesprochen wird. Die Frauen nehmen an, mit ihren Partnern in Englischer Sprache zu sprechen, wobei sie wissen, dass Englisch nicht die Muttersprache ihrer zukünftigen Partner sein kann.

Die Forschungspartnerinnen dieses Clusters möchten mit ihrem Partner in Thailand leben und nicht migrieren, hauptsächlich auf Grund ihrer engen Beziehung zu ihren Familien in Thailand. Als weiteren Aspekt nennen sie soziale Netzwerke, die ihnen in Thailand Sicherheit geben – oft bereitet es ihnen Angst, sich vorzustellen, diese sozialen Netzwerke im Ausland missen zu müssen.

III.2.4 Ananya (Spitzname „S“), Fern, Noi

Bei meiner Feldforschung kam ich mit Forschungspartnerinnen in Kontakt, die ich keinem der angegebenen Cluster zuteilen konnte. Ihre Schicksale sind sehr unterschiedlich zu den anderen Interviewpartnerinnen verlaufen. Ich leite die Beschreibung mit selbstverfassten Gedichten ein, die meine Wahrnehmung persönlicher Qualitäten der einzelnen Forschungspartnerinnen widerspiegeln.

S

Eine weiße Fee,
voller Ruhe und Mitgefühl,
ein Lächeln, das der Sonne gleicht,
mit Strahlen in den Augen,
verankert im Vertrauen der Liebe. (C.Z.)

S, 33 Jahre alt, kommt aus dem Süden Thailands, Sathun City, und lebt seit etwa 5 Jahren in Chiang Mai. Gemeinsam mit ihrer Mutter führt sie den Schönheitssalon *Grace* und teilt sich damit die Räumlichkeiten am Gat Luang Markt mit der Heiratsagentur *thai ladies for you*. S führte zwei thailändische Ehen und ist seit etwa zwei Jahren von einem Engländer geschieden. Aus den Partnerschaften zu den thailändischen Männern stammen zwei Kinder. Eine Tochter, die erst wieder seit März 2011 bei ihr lebt, aus der ersten und einen Sohn aus der zweiten Partnerschaft. Er wuchs ohne Vater bei ihr auf.

S ist die älteste von drei Kindern, ihre Schwester, 31 Jahre alt, lebt in Khorat mit zwei Kindern und thailändischem Ehemann, ihr Bruder, 28 Jahre alt, lebt mit S und ihrer Mutter in einem großen Haus in Chiang Mai. Der Vater von S starb als sie 18 Jahre alt war. Die Familie hält seither noch mehr zusammen.

Ihre erste Ehe mit einem thailändischen Sänger schloss sie gleich nach ihrem Schulabschluss. Ihr Kunststudium an der Universität brach sie ab, als sie schwanger wurde. Sie arbeitete vier Jahre lang als Kunstlehrerin an einer Schule. Die Ehe hielt vier Jahre, sie liebte ihren Mann sehr.

„He same age like me. For Thai Lady, 21 is very young age for marriage. When we have baby, we change. We look more into the future. We feel more responsible than him, more adult. We want to take care family. Him good guy, but for this age, I think not enough to take care for everything. And he like to go out, talk with his friends, enjoy drinks, party. And I feel like, I don't like. Sometime we can go, but not everyday.” (S, 22.09.2011:1)

Die Ehe zerbrach am ausgefallenem Lebensstil ihres Mannes und den vielen außerehelichen Beziehungen, die er führte. Dies führte S auf seinen Beruf als Künstler und Musik zurück, und konnte das eben nicht akzeptieren. Nach der formalen Scheidung wuchs ihre gemeinsame Tochter bei den Eltern ihres ersten Mannes, die in einer anderen Provinz leben, auf.

“Heart feeling very sad. He not want to divorce with me. We tried to talk many time. He cannot change himself. He not have Mia Noi, but some girls. [...] Thai men say is normal. I ask him, if I do like this, how he feel? He say: Not accept. See, me too. If you want, lifestyle like this – we can seperate. I cannot accept. We not fighting, we ok. I tell him, I want to go. Inside he not want. [...] We contact, sometime we call. Before I bring my daughter here, visit her in the South, every year, two or three times. When I divorce with him, I go alone. She live with grandma, grandpa.” (S, 22.09.2011:1)

S zeigt mir eines Tages ihre alten Tagebucheintragungen aus der Zeit ihrer Ehe mit dem ersten Mann. Darin findet sie auch ein letztes Foto von ihm, alle anderen hatte sie verbrannt. Ihr Herz hängt heute immer noch an ihm.

*„Love, is not love only. Something we cannot go together. We can talk, work together. I think, we are same in many things. If we stay together longterm, we will fight. I don't want to fight, he not want to fight. Because sometimes **I am hot-blood, he hot-blood** too. They same, we same – but not good for relationship. If we friends, he listen me more than relationship.” (S, 22.09.2011:1; Hervorhebung C.Z.)*

S zog nach der Scheidung zurück in ihr Elternhaus, lernte und arbeitete im Schönheitssalon ihrer Mutter, an manchen Abenden und Wochenenden kellnerte sie in einem Country Restaurant. Dort lernte sie nach drei oder vier Jahren ihren zweiten thailändischen Ehemann kennen, der als Sänger und Gitarrist im Restaurant auftrat.

*„We try to talk, go out together. Have problem only one thing: **he have many girls**. You understand sure, he singer, many girls like him easy to talk. Girls like to give him something, like flower, buy him a drink. So many.” (S, 22.09.2011:2; Hervorhebung C.Z.)*

Die Eltern der beiden willigten in eine traditionelle Ehe ein, so zogen die beiden zusammen. Es gab keine buddhistische Zeremonie. Als S schwanger wurde, zerbrach die Partnerschaft. Ihr Mann führte ein Doppelleben mit einer anderen Frau, von der S nichts gewusst hatte. Diese Frau verlangte ihr Vorrecht auf den Mann und belästigte S.

*“But one day I have a call from a lady. She said, “I am wife”. She is a girlfriend of my husband. And I ask my husband. She tried to call me many times, make me feel very hurt, like a knife cut (my heart). I tell him – you can fix this problem now! If you don't fix, you loose me, sure! He tried to fix, but she **crazy girl**. Sometimes she call, laughing. When I not pick up the phone, she sent me message. She said bad words. [...] She write like “right now, I stay with him, I have sex with him” And me pregnant.” (S, 22.09.2011:2)*

Letzen Endes floh S, die im sechsten Monat schwanger war, nach Chiang Mai.

„I go alone. He don't know, where I go. He tried to go to Sathun, to ask, because of my daughter. Nobody know. I talk to nobody. Not my mother. I come to Chiang Mai. He don't know until now. My son was born in Chiang Mai. When he born I registered, [...] I sign up only me – father “no name”. (S, 22.09.2011:2)

Ihre Mutter zog mit S nach Chiang Mai und eröffnete einen Schönheitssalon. S arbeitete gemeinsam mit ihrem Bruder im Network Marketing einer Firma die Schönheits- und Gesundheitsprodukte vertreibt. Sie leistete viel, verdiente unglaublich viel Geld (bis zu 100 000 Baht pro Monat), sah aber ihre Kinder kaum noch und stand nach einem Jahr am Rande eines Burn-Outs. Ihrer Mutter, die an Diabetes leidet, machte die Arbeit im Schönheitssalon zunehmend mehr zu schaffen. S beschloss ihren gut bezahlten Job niederzulegen und ihre Mutter im Schönheitssalon zu unterstützen. Eine Bekannte, die mit einem farang verheiratet war, stellte ihr den Engländer Nick vor, der ihr dritter Ehemann wurde.

“I tried farang. Nice man. We took marriage together, in the government. We live together for two years only. I never knew farang before, never live with farang. Farang very different, different culture, different age. I was 29/30, he was 65. Too difficult. He loved me, he want to stay with me longterm. But sometimes love not only. I not love him, but I like him, because he nice, he good-heart, he take care me very well; of my son, of my son. But we very different: culture, I tried to change everything, sometime I feel like “not me”. I can do this, but I am comfortable.[...] 35 years difference, not the same opinion. He not want to work anymore, he want to retire, enjoy “sabai-sabai” life. And for me, 30 years old, I enjoy to work, to move, this is me. I work alone so long time. I take care my family so long time. Because my father died so long time ago, we take care together.”(S, 22.09.2011)

Gemeinsam kauften sie das luxuriöse, große Haus, in dem S heute noch mit ihrer Familie lebt. Ihr Mann liebte S sehr, sie mochte ihn trotz 35 Jahre Altersunterschied auch. Allerdings wurden ihr in der Ehe erstmals kulturelle Differenzen und die Bedeutung des großen Altersunterschiedes bewusst.

“Farang different culture. For family, like me and him. Not mother, sister, brother. But we want to take care. But he not understand. We have many problem. I think this, but he think this. [...] Different opinion: for job. He say, you not work, because you work longtime. You stay with me, go with him everytime. But I want to work, sometime I want to go out. Because I am 30 years, you understand.” (S, 22.09.2011:3)

Die Bekannte, die den beiden zu ihrer Ehe verhalf, wurde aus nicht nachvollziehbaren Gründen neidisch und hintertrieb ihre eigene Arbeit, indem sie Lügen über S zu verbreitete, an denen die Ehe schließlich zerbrach. Seit der letzten Scheidung vor drei Jahren war S in keiner intimen Partnerschaft. Sie fand über Gig zum Christentum. Im Mai 2011 verkleinerten S und ihre Mutter ihren Betrieb und übersiedelten ihn auf Einladung von Gig in die Räumlichkeiten der Heiratsagentur *thai ladies for you*. S weiß über ihre anziehende Ausstrahlung auf westliche Männer. Ihre Schönheit, ihr elegantes Auftreten würde die Männer zunächst auf Distanz halten, andererseits würde ihre Offenheit oft missverstanden und als Aufforderung gedeutet. Sie sieht sich selber als Frau, mit der Kommunikation ungezwungen entsteht, allerdings bedeutet das nicht, dass sie für männliche Gesprächspartner Gefühle entwickelt hat.

“I have something to tell you. I talk to many farang, but not many farang want to talk to me, make relationship. Because they think I have husband or boyfriend already. I tell them, but they don't trust

me. Outside I am friendly, I am easy to talk, easy to smile. But not easy to come inside me (heart).”(S, 22.09.2011:5)

Die Enttäuschungen mit ihren drei Männern haben S näher zu sich selber gebracht und ihr Klarheit über ihre Vorstellungen und Wünsche verschafft. Sie erkennt viele Vorteile, die eine Beziehung zu einem *farang* bringen. Ihre Ideen über zukünftige Partnerschaften beinhalten gegenseitiges Verständnis und ähnliche Lebensstile, gemeinsame Aktivitäten und Zärtlichkeit.

“Because I feel something different. The Thai men not gentle. OK, we speak same language, but feeling different. When we talk we not share, we not follow, when we want to say them some story, them don’t follow my feeling. I am very sensitive, when I talk to somebody. [...] I am easy to follow your feeling. [...] Is important. For Thai men, no, ok they listen, but not follow. And not have opinion. And sometime they say “enough”. For farang, little thing he give: Nice to listen, he touch when we talk, he share something, when he want help, feelings better. I feel gentle. From the physical I would prefer farang men. I like them long nose, beautiful nose. And they are tall.“ (S, 22.09.2011:4; Hervorhebung C.Z.)

In ihrer Ehe mit Nick wurde S bereits mit einigen kulturell bedingten Differenzen in den Vorstellungen zu Beziehungen zwischen Thailänderinnen und *farang* konfrontiert. Sie spricht über nötige Anpassung der Partner aneinander, diese erfordere Offenheit, Geduld und den Willen zu persönlicher Veränderung.

“She must understand, for Thai lady, easy to be well-adjusted (prap-tua dai dii). If I want to get married with farang, I learn first, how them do, how their lifestyle. Example: when we go out together, to restaurant, different food, but we must know how to eat, sit, talk, because when I go with him, I don’t want him lose his face. And I try to understand his lifestyle. When they stay in the house, they don’t want many people, not busy. When we want busy, we go to the city. House is private personality, private time.” (S, 22.09.2011:9)

Viele thailändische Frauen bringen Ideen zu *bunghun*, das heißt die Unterstützung und das Leben mit der Familie der Ehefrau, mit in eine *farang*-Ehe. Dieses Verständnis unterscheidet sich grundlegend von dem der *farang*. Für S, ebenso wie für viele thailändische Frauen, ist die Beziehung zu ihren Eltern und ihren Familien das Wichtigste in ihrem Leben und daher immer einer Ehe übergeordnet.

“Not many people accept Thai family. This is very important. Before I cannot understand. Sometimes he accept, but he is not comfortable. Now I understand, because different culture. Children not stay with Papa-Mama longtime, with 20 they move out, they stay alone. In Thailand, different, I am 33, I am not married, I live with Mama. We feel very closely. That’s why we feel very close for sister, brother, cousin, Mama, Papa. Sometime have problem with farang. Some people try to understand Thai culture, stay in Thailand longtime. But people stay in Thailand shorttime, I am very sure, they not understand. Sometime we not understand the same way. I look for farang (because), bad thing – not many. I think for farang they have good things.” (S, 22.09.2011:6)

Ein essentielles Element in der Beziehung zu den Eltern und deren Tochter ist der Brautpreis im Falle einer Heirat. Nick kaufte ein Haus, es war Teil des Brautpreises. Egal wie oft eine Frau in Thailand heiratet, jede Heirat verlangt einen Brautpreis.

“Thai culture, Asian culture, if you want to marry a lady, in ceremony you talk to Papa-Mama, not they money only, have also gold, jewellery, give to Papa-Mama. Is not like buy the girl, in ceremony. The bride price. Because Papa-Mama take care of the lady very well, to express one’s gratitude (pän-khun). [...] If I men and I love you, your are like my princess of my heart, I want to give something to you too, like you are high, to honor (hai-gkian). Many foreigner not understand, why I give money to your parents. Not only Thailand, for Asia. In India, the girl give money to the men. Not buy. Sometime finish

ceremony, Mama-Papa give money back again, like money for start your life. You take care all her life, now I want to take care.“ (S, 22.09.2011:6)

Eine Heirat versteht S auch als Zusage des Mannes, ab dem Zeitpunkt der Hochzeit für die Ehefrau zu sorgen. Ein Brautpreis ist gleichzeitig der Beweis für dieses Versprechen. Bis zu einer Hochzeit kommen die Eltern für eine Tochter auf, danach übernimmt der Ehemann.

*“We marry because we want **someone take care of us**. He can **share money**, not too much, not serious. [...]But if I stay with him, he work, he has money, not give me money, **I think he not fair with me.**” (S, 22.09.2011:6; Hervorhebung C.Z.)*

Manche westlichen Männer heiraten thailändische Frauen, um mit ihnen zu leben, „*but they not take care*“. Sich um einen Ehepartner anzunehmen beinhaltet an erster Stelle die finanzielle Absicherung. Daraus resultiert das Missverständnis, thailändische Frauen „kaufen“ zu können. Geld sei in Europa wichtig, dort bedeute ein Berufsleben, anders als in Thailand, Konkurrenzkampf. S vermutet, dass deshalb *farang* ihr Geld behalten und es penibel horten wollen. Wenn nun ein *farang* sehr von sich eingenommen ist und genug Geld hat, glaub er, einfach nach Thailand kommen und hier eine Frau kaufen zu können.

*„Some people **selfish**. [...]My friend, my customer, she has a problem, she come to talk with me. Sometime her husband is selfish. He wants to stay with lady, only lady, he not want to talk with someone. Sometime friends come, he not like. And some men, want to live with her but don't care. He pay food, house but not give her money. If you want to spent money, you can work, get money by yourself – **KINIAU!**
We understand, in Europe, difficult to work, they work hard. They hold money, I don't know. But Thai people, **we have personality, we can share food, money, opinion. Farang no- very strange!**” (S, 22.09.2011:6; Hervorhebung C.Z.)*

Während meines Aufenthaltes verbringt S Zeit mit einem 63-jährigen niederländischen, sehr sportlichen Mann. Allerdings gibt S an, vorsichtiger geworden zu sein, sie hält ihren Verehrer auf Distanz. Denn durch ihren Glauben hat sich ihre Einstellung zu Eheschließungen grundlegend verändert, ihr christlicher Glauben fand Eingang in ihre Ideen zu Partnerschaften und Eheschließungen. S trat vor etwa vier Jahren in die protestantische Kirche der San Sai Church ein, nachdem ihr Gig, die Gründerin von *Thai ladies for you* von dieser Gemeinschaft erzählt hatte. Wie S erzählt, veränderte sich ihre Einstellung zu Beziehungen und Liebe durch ihren den Glaubensübertritt. Liebe ist nun das Wichtigste in einer Beziehung, Intimität wird nebensächlich.

“For me now, we must get married before a relationship. I come to Christian already, because thing, very important for me too. And that's why, I tell you 3 to 4 I need time. Because before, we not stay together, but spent time together, we show love, we can share, we can talk. We can spent time like holiday, dinner, the life – sex is not important.”(S, 22.09.2011:4)

“I want someone take care. So I feel lady. Share the feeling together. If I cannot find the right one, I think I live alone, better. And I happy too.” (S, 22.09.2011)

S nimmt sich daher viel Zeit und wird Männer genau prüfen, bevor sie eine weitere Ehe eingeht. Sie möchte, dass die nächste Ehe sie und ihren Partner bis an das Ende ihres Lebens verbindet. S vertraut auf die Liebe und Gott, sie betet täglich darum, richtige Entscheidungen zu treffen.

*“I pray to God every night. I pray he can give a good one, the right one for me. Because when I find by myself, I lose all the time. I can give everything to him, I believe him. [...] By my feeling I know is the right one. Feeling is different than before. I not except by my feeling. **I want to talk to him God first, if he accept or answer me, I feel special in my heart.** For this time (Dutch man), he not talk with me yet. **God has to accept, otherwise I will not marry him, very sure.**” (S, 22.09.2011:7; Hervorhebung C.Z.)*

Sie entwickelte ein Modell aus vier Schritten, die in einer Beziehung nacheinander folgen, bevor sie eine Ehe und damit eine intime Partnerschaft eingeht.

*„That’s why I want to **find real love. I want to stay with them long,long,longterm.** That’s why when I want to start with someone, I think like this. I don’t tell them, but I look. The first very important is, they accept my children. Because when I chose a man I love very much and my children I love very much, you know, which one I choose? I say if them not accept, I chose children. Have nice time together, like holiday, go somewhere have dinner to look if children comfortable or not. And him too. Second, they can take care of me or not. If I not comfortable with him, I not meet him again. If I feel comfortable I want to try again and again to make sure. And then make a nice with my children. Step by step. Because I cannot bring every people I know to present my children, they question – the man, Mama? I very take care for the feeling of my children.” (S, 22.09.2011: 3; Hervorhebung C.Z.)*

*„**First step**, I feel comfortable. **Second**, I bring them to my family. If children comfortable – I tell you a secret. The first time – I make a nice time on Friday. And I say, sorry, because I forget the birthday my son, next Friday, on the 23th. You remember we want to go to dinner together. And I tell him. I not accept yet, he knows. (Marriage with dutch men), but I want to try, If we don’t try we don’t know. He nice, I talk with him comfortable and if we spent time together with family. Before **step four and three**, I need time. Ok family pass, I feel comfortable pass, he pass. And then I need time, to think if I am ready or not, to get married.” (S, 22.09.2011:3-4)*

Liebe wächst für sie stetig, es ist keine Verliebtheit oder gefühlte Anziehung. Wenn S Liebe für eine Person empfindet, wird sich dieses Gefühl nicht mehr ändern, auch nicht nach einer Trennung. Liebe bedeutet für sie, ihr Herz wie eine Lotusknospe zu öffnen. Wenn sie offen ist, möchte es von der Liebe leben, wie die Blüte von den Strahlen der Sonne.

“Love for me, many things make me love. When I love someone, I need time to make this feeling. I never saw you, and love guy. Ok, you nice looking, I want to talk to you, spent time with you, but not love. Love for me, give, little bit, little bit, little bit – I feel love (full like flower in heart). Maybe difficulty, he help, maybe dinner sometime – little bit. If love, cannot stop in my feeling. When I love someone I love always. One day we stop relationship, I love you, we change only husband-wife to friends, we change the status. Because for me difficult to change love, I not hate. And example: the first husband until now, we have a good feeling together, because we love before. And can share feeling. He knows how I think, sometime I call him and he listen from my voice “what happened to her?.” (S, 22.09.2011:7)

Fern⁴⁸

That's life, Party girl
Was bleibt?
Der Traum vom exklusiven Leben
der verwöhnten Prinzessin
Alles zu geben,
für eine bessere Zukunft (C.Z.)

Fern, 31 Jahre alt, lebt während meines Feldforschungsaufenthaltes bei ihrer Familie in Khorat (siehe Kapitel III.) Bisher war Fern nach eigenen Angaben drei Mal verheiratet. Mit sechzehn Jahren wurde sie von ihrer thailändischen Jugendliebe zum ersten Mal schwanger. Die Beziehung hielt ein oder zwei Jahre. Fern, ebenso wie ihr thailändischer Partner, waren damals noch sehr jung. Die Tochter aus dieser Beziehung lebt bei den Eltern des ersten Mannes. Fern begann als Sängerin in Cafés und Restaurants zu arbeiten⁴⁹. Wie es in der Unterhaltungsbranche üblich ist, ließ sie ihre Brüste vergrößern. Als Sängerin lernte sie ihren zweiten Mann kennen, mit dem sie eine Tochter, die vierzehnjährige First, und einen Sohn, den dreizehnjährigen View hat. Auch diese Beziehung zerbrach. Fern kehrte zu ihrer Arbeit als Sängerin zurück und lernte mit 19 Jahren ihren dritten Mann kennen. Er war ein sehr reicher Casino- und Hotel-Besitzer. Sie wurde eine von über 20 Geliebten, eine von sechs *mia noi*, die ihm Kinder schenkten. Ferns Lebensstandard änderte sich grundlegend. Mit 20 Jahren gebahr sie ihr viertes Kind Nene. Als Fern 24 Jahre alt war, brachte sie ihre jüngste Tochter ChanChau zur Welt. Ihr Ehemann kam, wie es der Rolle eines Patrons entspricht, für alle finanziellen Notwendigkeiten auf. Fern zog in eine Wohnung nach Bangkok, wurde in das High-Society-Leben eingeführt, lernte das luxuriöse Leben an der Seite eines einflussreichen, wohlhabenden Thailänders kennen. Tochter First blieb bei Ferns Großmutter, Sohn View lebte im Haus ihrer Eltern. Oft zeigt mir Fern Fotos, auf denen sie ihn zu privaten Treffen der thailändischen „Hi-So“ begleitet. Ihr Mann kümmerte sich auch um eine bestmögliche Ausbildung ihrer beiden gemeinsamen Kinder. Im Sommer residierten Fern und die beiden gemeinsamen Kinder im Süden Thailands in einem der Resorts des Patrons. Im April 2010 endete Ferns Leben als *mia noi* abrupt, als ihr Mann bei einem Unfall starb. *“Before I perfect, I high-So. I go shopping everyday Siam Paragon. I pay with husband visa-card.”* (Fern, 07.08.2011)

⁴⁸ Ferns Lebensgeschichte, sowie ihre Träume und Vorstellungen, erfuhr ich nicht durch aufgezeichnete Interviews, sondern durch zahlreiche Konversationen, die ich während meines Aufenthaltes mit ihr führte.

⁴⁹ Diesen Frauen eilt der Ruf voraus, viele kurzfristige intime Beziehungen gegen Vorteile eingehen zu können, wobei allerdings der Beruf gesellschaftlich gut angesehen wird.

Von da an trägt keiner mehr für sie und ihre Kinder Sorge. Sie verkauft alles Hab und Gut, das sich in elf Jahren Beziehung angesammelt hat und zieht zurück aufs Land ins Haus ihrer Eltern. Fern schildert mir diese Erlebnisse sehr nüchtern, die Liebe zu ihrem dritten Mann basierte auf dessen Fürsorge. Jetzt sucht sie nach alternativen Möglichkeiten, um ihren Lebensstandard wieder aufzubessern. Sie hat alles verloren, ihren Besitz, ihren Status und ihre Freunde in Bangkok, die sie nach ihrem Statusverlust nicht mehr in ihre „höheren“ Kreise aufnehmen. Eine Freundin aus damaliger Zeit rief sie jedoch an und schlug ihr vor, nach Singapor zu kommen, wo ihr ein hoher Manager von UPS vorgestellt wird. *„He fat, but he money. He then marry other Thai lady. She not care about him fat.“* (Fern, 15.08.2011)

Sie verbringt eine oder zwei Wochen mit ihm in Hongkong. Fern weiß genau, was sie will. Es kommt zu einigen Diskussionen über das Ausgeben und die Verwendung von Geld.

“I say expensive? I High-so! You see, I buy cream for 50 000 Baht!” (Fern, 15.08.2011)

Sie fühlt sich in seiner Gegenwart nicht besonders wohl und kehrt daher wieder nach Khorat zurück. Sie betont oft, dass dieser *farang* zu groß und überbeleibt für eine zierlich gebaute Thailänderin wie sie ist. Trotzdem heiratete dieser Mann eine Thailänderin.

Gegenseitiges Verständnis oder gemeinsame Aktivitäten sind für eine Beziehung nicht ausschlaggebend. Bis sie einen westlichen Ehemann findet, versucht sie sich finanziell über Wasser zu halten. Sie sieht sich als berufstätige Frau, einmal im Monat fährt sie zu einer Kosmetikfirma nach Bangkok und besucht gemeinsam mit ihrer Freundin Ein-Tages-Workshops, bei denen Pflegeprodukte vorgestellt werden. Wenn sie Frauen anwirbt, die bei dieser Kosmetikfirma Produkte bestellen, erhält sie Provision. Seit kurzem verkauft sie donnerstags Lotterie. *„I work network marketing.“* (Fern, 06.08.2011)

Fern ist davon überzeugt, dass die meisten *farang* „stupid“ sind, „think to much“ (damit meint sie grübeln, sich sorgen ums Geld machen) und zu viel arbeiten. Sie suchen sich thailändische Frauen, die gewissenhaft den Haushalt führen und sie zu gesellschaftlichen Treffen begleiten können. Fern weiß, dass sie, nach ihren vergangenen drei Ehen, keinen „guten“ thailändischen Ehemann finden wird. Sie möchte daher über Bekannte und Freunde einem wohlhabenden westlichen Mann vorgestellt werden, der ihren Ansprüchen gerecht wird.

„Some farang stupid. I want man not clever, but lot of money. He give me all his money, not kiniao. And take care my children. And he not fat. Like UPS-man, him so fat. Not good. I don't like. I want perfume and eat in restaurant. I want go shopping, he give me credit card. I go shopping everything I like. And we go holiday.“ (Fern, 19.08.2011)

Sie will ihr Leben in Thailand nicht vollkommen aufgeben und daher auch nicht in ein westliches Land migrieren. Besonders liegen ihr die Ausbildungen⁵⁰ von Nene und ChanChau am Herzen. Nach der Geburt von ChanChau nahm Fern einige Kilo zu, sie ist mit ihrem Gewicht unzufrieden und möchte abnehmen, damit Männer sie wieder attraktiv finden. Jeden Tag steht Fern vor dem Spiegel im Gemeinschaftsraum, begutachtet ihren Körper und fragt mich nach meiner Meinung. Während meines Aufenthaltes probiert sie zahlreiche Pillen und Tees, die versprechen zum Gewichtsverlust zu führen. Zusätzlich achtet Fern darauf, ihre Haut mit kosmetischen Produkten aufzuhellen. Fern weiß, was sie will - all diese Methoden sollen sie wieder in ein eigenständiges, sorgenfreies Leben an der Seite eines möglichst unscheinbaren Mannes führen.

Noi

Zersplittertes Glas,
eine zerbrechliche Rose im Sonnenschein,
federleicht durchs Leben,
voller Zuversicht,
Träume lassen Wunden vergessen. (C.Z.)

Nois Kindheit war geprägt von vielen Schwierigkeiten und Gewalt. Ein Schicksal, das sie mit ihrer Schwester, einer *thom* (siehe Kapitel I.3.2), teilt. Ihre Mutter verheiratete Noi mit einem thailändischen Mann. Aus dieser Beziehung stammt Nois 12-jähriger Sohn, sie ließ sich nach einem Jahr scheiden. Die Zeit war nicht rosig. „*He had a strong character, not gentle, he’s from the North. I didn’t feel comfortable with him.*“ (Noi, 08.09.2011:1)

Ihre Mutter hatte Noi schon als kleines Kind geraten, keinen Thai zu heiraten. Noi dachte, sie wäre hässlich, und somit für farang unattraktiv. Im heiratsfähigen Alter fand ihre Mutter jedoch keinen westlichen Mann für sie. Zudem konnte Noi damals noch kein Englisch. Deshalb entschied sich ihre Mutter für die damals beste Option, eine arrangierte Ehe. Der gemeinsame Sohn wächst bei seiner Großmutter väterlicherseits auf. Noi besucht ihn meist an Wochenenden.

Nach ihrer Scheidung lernte sie einen thailändischen Mann kennen, für den sie, zu dem sie sich angezogen fühlte. „*He made me feel warm all the time.*“ (Noi, 08.09.2011:1)

⁵⁰ Fern möchte, dass die beiden in den Vereinigten Staaten studieren. Nene soll in Zukunft in einer Botschaft arbeiten. Eine farang-Ehe könnte die nötigen finanziellen Mittel für die Ausbildungskosten decken.

Er unterschied sich stark von ihrem Ehemann. Als sie ihn traf, spürte sie eine Wärme, die sie zuvor bei noch niemand wahrgenommen hatte. Sie glaubte, ihren Mann fürs Leben gefunden zu haben. „*I felt rak (love) for him. That’s why I took care of everything.*” (Noi, 08.09.2011:1)

Noi opferte sich für ihn auf, sie glaubte, ihr Einsatz würde die Beziehung aufrecht erhalten. Sie arbeitete allein, ihr damaliger Partner konsumierte ihren Verdienst in Form von Alkohol.

“*When I feel warm, I feel like I can buy the happiness. I give him money, I bought him a car, I bought him a cellphone.*” (Noi, 08.09.2011:1)

Der ehemalige Partner war zuvor mit einer anderen Frau verheiratet gewesen, mit der er zwei Kinder hat. Diese Ex-Frau forderte immer wieder Geldsummen von ihm, die er wiederum von Noi verlangte. Als sie herausfand, wie ihr Mann das Geld nutzt, fühlte sie sich ausgenutzt und konnte das nicht länger akzeptieren. Als das von Noi gegründete Bekleidungsgeschäft schlechte Erträge brachte, trennte sich der thailändische Mann von ihr.⁵¹

In Zukunft will sie sich gut und warm mit einem Mann fühlen, der ihr das Gefühl von Geborgenheit vermittelt, das sie in ihrer Kindheit vermisste. Er soll sich gut um sie kümmern und ein gutes Herz haben. Ihre Erfahrung war, dass sie von thailändischen Männern ausgenutzt zu werden, deswegen möchte sie nun eine Beziehung zu einem westlichen Mann probieren, der an die Liebe in der Partnerschaft glaubt. “*Thai man care about money, not about the feelings.*” (Noi, 08.09.2011:1)

Wegen ihrer Freundschaft zu den Betreiberinnen ließ sich die 40-jährige Noi im Juli 2011 bei *thai ladies for you* registrieren. Außerhalb einer Agentur würden *farang* oft betrügen und lügen. Sie schenkt der Agentur Vertrauen. „*This place, they really want to marry, they want serious relations. It’s safe.*” (Noi, 08.09.2011:2)

Noi will mit ihrem zukünftigen Mann den Startschuss in ein erfüllten Lebens geben. Ihr Traummann liebt sie, sie liebt ihn. Beide unterstützen sich und die Partnerschaft basiert auf gegenseitigem Verständnis und Offenheit. Noi sieht sich selber als offene, flexible Frau, die sich nach den Wünschen ihres Partners verändert. Sie sehnt sich nach ernstgemeinter Zärtlichkeit und Liebe. Liebe ist für sie spürbar, nicht beschreibbar. „*The way he speaks, the way he takes care. I have a sense, not sure how to explain. I just feel.*” (Noi, 08.09.2011:2)

Sexualität spielt für sie eine untergeordnete Rolle. Allerdings glaubt sie über den Drang westlicher Männer zu Sex wissen und zeigt sich in diesem Punkt zeigt sie sich flexibel und offen. “*Farang good lovers, if he wants, the first time ok make love every day. Ok, if it makes him happy. Sex is no important for me. After maybe 2 or 3 times a week is ok.*” (Noi, 08.09.2011:2)

⁵¹ Während meines Forschungsaufenthaltes rief ihr ehemaliger Partner mehrmals an und bat Noi wiederholt um Geld. Sie stimmte jedes Mal zu, konnte ihm die Bitten nicht abschlagen, sie hing noch immer an ihm.

III.2.5 Zusammenfassung

Nachdem ich in diesem Kapitel 13 Forschungspartnerinnen in Clustern vorgestellt habe, und jeweils innerhalb eines Clusters analysiert habe, werde ich im nächsten Kapitel das gesamte, gesammelte Forschungsmaterial aus.

III.3. Schlussfolgerungen

Anhand der Kategorien, die ich durch das Vorgehen von *grounded theory* in den Interviews gebildet habe, werte ich die gesammelten Daten der Feldforschung aus und diskutiere diese mit der relevanten Literatur, um Antworten auf die Forschungsfragen zu erhalten:

Welche Bilder über westliche Männer und *thai-farang* Ehen sind bei thailändischen Frauen vorzufinden? Woher kommen die genannten Vorstellungen und Ideen? Welches „traditionelle thailändische“ Verständnis stecken hinter diesen Bildern?

III.3.1 *Farang Images* – Vorstellungen von Beziehungen und westlichen Männern

In der Auswertung der Interviews zu Bildern über westliche Männer ist ein Ergebnis besonders markant: Die *images* der Forschungspartnerinnen sind durchzogen mit positiven Vorstellungen zu Eheschließungen mit *farang*. Zusammengefasst werden westliche Männer als intelligente, reiche, romantische, verantwortungsbewusste, faire und attraktive Ehepartner idealisiert. Auf die einzelnen Ideale werde ich nun eingehen.

Die zugesprochene Intelligenz wird von Fern, Weow oder Katee als negatives Charakteristikum westlicher Männer gesehen. Intelligenz ist bei allen anderen Forschungspartnerinnen positiv konnotiert. Diese Frauen nehmen an, dass mögliche gemeinsame Kinder, gleich wie ihre biologischen Väter, genetisch bessere Voraussetzungen für Intelligenz aufweisen würden.

In den Interviews wird die Annahme sichtbar, dass *farang*-Ehemänner ihren Besitz und ihr Einkommen ihren Ehefrauen vermachen würden. Air, Ming und S wissen aber aus Erfahrung oder engen Beziehungen mit befreundeten *farang*, dass westliche Ehefrauen Geld selber verdienen wollen und von vielen westlichen Männern ein eigenes Einkommen ihrer Partnerinnen vorausgesetzt wird. Dies ist mit Bestreben nach Karriere und beruflicher Erfüllung verbunden, welcher Air, Ming und S auf Grund ihrer akademischen Ausbildung nachgehen möchten. Die anderen Forschungspartnerinnen sehen keine Erfüllung im Beruf, sondern visualisieren eine Rolle als Unterstützerin des Mannes, Hausfrau und „*holy mother*“. Das Einkommen des Ehemannes bedeutet für sie ihre eigene finanzielle Absicherung und Unterstützung für ihre Eltern und Familien. Durch Geld können die Frauen ihre *bunghun*-Pflicht gegenüber den Eltern erfüllen, gleichzeitig erhöht sich ihr sozialer Status.

Das wohl dominanteste Bild zu *farang*, das in Interviews immer als erstes genannte wurde, bezieht sich auf den Begriff Romantik. Die Vorstellungen über Romantik sind vielzählig und subjektiv. Auffallend ist, dass allen Zärtlichkeit und das Austauschen von Liebeserklärungen gemein sind. Ein weiterer Aspekt, der mit Romantik in Verbindung steht, ist das Umsorgen und Umwerben der thailändischen Partnerinnen, welches Geschenke, das Schenken von Make-up, Parfum oder Schmuck einschließt, was in thailändischen Beziehungen nicht üblich ist. Einer Frau Komplimente zu machen, auch zu kokettieren, wird in Thailand als *chom* (flirten) bezeichnet. Beug, Ming und Air finden gerade das an westlichen Männern anziehend, vor allem wenn sie Komplimente über ihr Aussehen erhalten. *Farang* schenken Komplimente und umschmeicheln eine Frau im Gegensatz zu thailändischen Männern. Durch Flirten kann ein Mann erreichen, dass eine Frau für ihn *chop* (sympathisch oder neutral finden) empfindet. Beug mag es, viele Komplimente zu erhalten, um dann einen von den Männern, die mit ihr geflirtet haben, als Partner auszuwählen (*lüang*).

Für Mee wurden ihre Träume mit Andy, ihrem verstorbenen westlichen Ehemann, wahr. Er liebte sie, nahm sich ihrer gesamten Familie an. Mee schätzte die Zärtlichkeit, die Küsse und die Aufmerksamkeit, die Andy ihr schenkte.

„*Chup-chup (Küsse) mak-mak (viel). He so sweet.*“ (Mee, 09.08.2011)

Ein weiteres Bild über *farang* beinhaltet bei allen Forschungspartnerinnen das Verantwortungsbewusstsein. Dieses bezieht sich auf die Vaterrolle, ein verantwortungsvoller Familienvater arbeitet hart um seiner Familie Geld geben zu können, und kümmert sich um seine Kinder. Kontrollierten Alkoholkonsum und nicht zu rauchen sehen alle Forschungspartnerinnen als wichtiges Element der Verantwortung an. Jegliche Art von Glückspiel und Wetteinsätzen wird von den Frauen im Sinne einer verantwortungsvollen Vaterrolle abgelehnt.

Es wurde deutlich, dass im Gegensatz zu thailändischen Männern, die die Forschungspartnerinnen aufgrund ihrer vergangenen Beziehungen und Ehen verurteilen, *farang* als faire Männer dargestellt werden. Westliche Männer gehen demnach auch Ehen mit Frauen ein, die bereits geschieden und Mütter sind. Thailändische Männer würden diese Frauen als „gebraucht“ abstempeln und junge Frauen bevorzugen.

“*For farang always lady first. They don't worry about earlier relationships and children. Thai care – they not want.*” (Beug, 14.08.2011)

Die Forschungspartnerinnen drücken aus, dass sie sich von physischen Merkmalen westlicher Männer angezogen fühlen. Besonders oft werden Schönheitsideale wie lange und spitze Nasen, helle Haut und große Körpergrößen genannt. Einige Frauen finden Glatzen attraktiv,

da sie bei thailändischen Männern nur selten vorkommen. Viele Forschungspartnerinnen betonen ihre Präferenz für große, muskulöse Körper die im Gegensatz zu den feinen, weichen, kleineren Körper der meisten thailändischen Männer stehen.

„He should look good – handsome and tall, maybe 180 cm. Not fat, some muscles, sexy face, not sweet face, like Brad-Pitt-style, also Arnie Hammer I like.” (Air, 12.09.2011)

Manche Forschungspartnerinnen, die bereits mit westlichen Männern liiert waren, verbinden auch negative Bilder und Eigenschaften mit *farang*. Jene, die noch nicht mit westlichen Männern liiert waren, können keine negativen Aspekte über westliche Männer oder Eheschließungen mit *farang* andenken.

Ein negatives *Image* betrifft die Körperfülle. S und Fern betonen, dass viele *farang* zu dick sind, nicht auf ihre Körper achten. Viele *farang* riechen unangenehm, sind verschwitzt, verwenden kein Körperpuder und sind nicht reinlich.

Das Konzept vom „Wahren-des-Gesichtes“, das vorsieht, niemanden bloß zu stellen oder zu beschimpfen, ist vielen *farang* nicht vertraut. Anders als in der thailändischen Kultur üblich, neigen westliche Männer dazu, schnell laut zu werden, ihre Stimmen zu erheben und zu streiten.

„Their body smell no good. And sometimes farang shout. Too much. Some farang are good, some are not. Andy (was) very good. He take care everything. He take care family. We live very comfortable.” (Mee, 09.08.2011)

Außerdem herrscht ein negatives Bild über die Eigenschaft von Arroganz vor. Nii, Air und S heben hervor, dass einige *farang* denken, sie könnten thailändische Frauen kaufen. Durch Zahlungen von Geld meint der Geldgeber Zugang zu den Körpern der Frauen zu erhalten.

“Farang think can make everything, because rich, because have money. Farang touch skin, touch arm, touch women. They want to touch dark skin. They snob, they nose up. They think they have money and can do everything with ladies.” (Nii, 20.09.2011)

Ein weiteres negatives *Image* kann mit dem Begriff *kiniao* erklärt werden. *Kiniao* meint das Bestreben Geld zu horten, und dieses für sich zu behalten. Dabei wird eine Person „verstopft“, denn sie hängt an dem erworbenen Geld. Im Bezug auf Eheschließungen zu thailändischen Frauen bedeutet das, dass einige *farang* ihr Geld nicht teilen. Das wird von den Forschungspartnerinnen als egoistisches Verhalten empfunden und stößt gleichzeitig auf Unverständnis. Geld zu teilen wird von den Forschungspartnerinnen als Glück verheißende Aktivität ausgelegt.

“We understand, in Europe, difficult to work, they work hard. They hold money, I don’t know. But Thai people, we have personality, we can share food, money, opinion. Farang no- very strange!” (S, 22.09.2011:6)

„I lucky girl. Good heart. God take care me. I no kiniao, no sticky, give – always give. Now also give – I always give from the heart.“ (Nii, 04.10.2011)

Ferner lassen sich tiefer liegende Vorstellungen zu intimen Beziehungen, die hinter den Erwartungen an einen westlichen Partner liegen, erkennen. Sie könnten mit Humphery-Smith (1997) als Ideen der neuen und alten Generation differenziert werden. Allerdings stellte ich fest, dass sich die Vorstellungen bei manchen Forschungspartnerinnen vermischen und somit nicht streng voneinander getrennt werden können.

Ein vorherrschendes Bild zu Beziehung und Eheschließung bezieht sich auf finanzielle Absicherung, Funktionalität und die Möglichkeit der Erfüllung der Rolle der „*holy mother*“.⁵² Diese Idee ist für Weow, Däng, Aie, Katee, Bee, Däng und Fern vorrangig. Es deckt sich mit traditionellen Ideen zu Eheschließungen, wie dem (in Kapitel I.3.1 besprochenen) Gesetzestext:

“Marriage is not conceived of as a partnership, a union hearts, following a prevalent American view, but rather as a junction of complementary functions each by and large exclusive of each other. The union is not necessarily based on love, and a girl, especially in the provinces can be made a wife by giving a large enough sum of money to her and her parents. The girl on her side will probably not think that marriage is supposed to be the love of her life but rather to give her security, status, and the opportunity to exercise her functions as mother and mistress of the house.” (zitiert nach Lyttleton 1999:36; Hervorhebung C.Z.)

Das andere Bild von Beziehung und Eheschließung basiert auf einem romantischen Verhältnis, das auf gegenseitiges Verständnis, gemeinsame Interessen, Liebe und Kommunikation besteht.

Ich fand heraus, dass diese Vorstellungen von den meisten Forschungspartnerinnen miteinander verbunden werden. Der Stellenwert der Elemente unterscheidet sich von Person zu Person. So träumen Weow, Katee, Däng, Aie, Bee und Fern von romantischen Beziehungen, ausschlaggebend für eine Beziehung sind aber finanzielle Absicherung und Funktionalität.

Nii, Air, Ming, Gig und S gehen Beziehungen basierend auf beiden Verständnissen ein, wobei für S, Gig und Air die Vorstellung von romantischen Beziehungen vorrangig ist. Sie bringen noch einen zusätzlichen Aspekt ein: Eine Eheschließung gehen sie nur ein, wenn beide einander „lieben“.

⁵² Siehe Kapitel I.3.1.1.1, I.3.1.1.2 sowie I.3.2.4

III.3.2 Sozio-familiäre Konzepte

Eine weitere Quelle für Images über westliche Männer sehe ich in sozialen und familiären Hintergründen, die ich mit dem Begriff sozio-familiäre Konzepte zusammenfasse.

Die Beziehung zur eigenen Herkunftsfamilie ist für die Forschungspartnerinnen zentral und hat oberste Priorität für ihre Lebensplanung und Lebensweise.

Die Auszahlung einer Pension im Alter erwähnten die Forschungspartnerinnen nur im Zusammenhang von Berufen im Staatsdienst.⁵³ Eine Aufgabe der Töchter ist die Pflege der Eltern, auch in finanzieller Hinsicht.

Üblicherweise bleibt eine Tochter im Haus der Eltern wohnen und ist gleichzeitig für deren Pflege verantwortlich, Söhne ziehen in das Haus der Braut. Söhne verlassen oft das Haus schon vor einer Ehe, wenn sie studieren oder Karriere in einer Stadt machen. Ein verheirateter Mann unterhält die Familie seiner Ehefrau finanziell, jedoch nicht, oder nur minimal, seine eigene Herkunftsfamilie. Das unterstreicht die Wichtigkeit von Töchtern.

Bunkhun (siehe Kapitel I.3) wird von den Forschungspartnerinnen nicht als Verpflichtung gesehen, sondern als eine Art Ehrenkodex ausgelegt. „*To help and take care our parents makes us happy.*“ (S, informelles Gespräch 17.08.2011)

Den Beginn der finanziellen Unterstützung der Eltern beschreiben Forschungspartnerinnen mit dem ersten Gehalt.

„I want to give my first salary to my parents. They help me to study, now I want to thank them. I also want to save money from my income to buy a car for them. My parents don't have a car. Also the bride price will help me to buy the car.“ (Air, informelles Gespräch)

„When I finished university I gave all the money I earned to my parents. Even though I come from a non-traditional family and we are not Buddhists. We don't even support the king but we engage in democracy. To be grateful to the parents is part of Thai culture. Not so much our religion.“ (Jum, 02.08.2011)

Die Forschungspartnerinnen geben die finanzielle Unterstützung der Eltern mit Beträgen zwischen 5 000 – 50 000 Baht an. Diese Summen beinhalten teilweise auch Ausbildungskosten für jüngere Geschwister. Aie bezahlte die Ausbildung ihrer Geschwister und mietete ein Haus in Khorat, damit Familienmitglieder gemeinsam darin wohnen konnten und Cousins und Cousinen von dort aus eine städtische Schule besuchen konnten.

Die Forschungspartnerinnen nützen mehrere Strategien, um die finanzielle Unterstützung zu gewährleisten. Eine Strategie ist Erwerbstätigkeit. Gleichzeitig mit dem wachsenden Tourismus setzte eklatant steigende urbane Migration von jungen Frauen ein, die im wachsenden Dienstleistungssektor und der Tourismusbranche zu arbeiten begannen. Alle

⁵³ Ferns Vater, der bei der Polizei tätig war, und Däng, als pensionierte Schullehrerin erhalten monatliche Zahlungen. In allen anderen Fällen leben die Eltern der Forschungspartnerinnen von eigenen Ersparnissen und sind auf die finanzielle Unterstützung ihrer Kinder angewiesen.

Forschungspartnerinnen sind von dieser Migrationsbewegung betroffen. Pui arbeitete in einer Fabrik nahe ihrem Elternhaus am Land. Nu, Nüng, Aie, Katee, Weow, Däng, S, Bee und Nii zogen in nächstgelegene Städte um dort feste Anstellungen als Masseurinnen, in Restaurants oder im Verkauf zu finden. Air, Ming und Jum migrierten für ihr Studium in andere Provinzen.

Eine weitere Strategie stellen *sex work* oder kurzfristige Beziehungen mit westlichen Männern dar. Beispielsweise arbeitete Bee in Pattaya in Bars. Alle Forschungspartnerinnen betonen den Stellenwert ihrer eigenen Familie. In Thailand steht Familie übergeordnet zu anderen Lebensbereichen und dem eigenen Körper. Aus diesem Konzept resultiert, dass die Frauen ihren Körper und ihre Lebensweisen den Familien unterordnen, um den Eltern mit ihrem Verdienst *bunghun* zu erweisen⁵⁴.

Manche Forschungspartnerinnen gingen wie Nii neben kurzfristigen Beziehungen auch finanziell vorteilhafte, länger anhaltende Partnerschaften mit thailändischen oder westlichen Männern ein. Nii kam durch länger anhaltende Beziehungen zu einem Auto und einem zwei Millionen Baht teuren Haus. Auf einer analytischen Ebene werden hier folglich Überlappungen zwischen *sex scape* und *marriage scape* sichtbar.

“I come to Chiang Mai 5 years ago with nothing. I didn’t know anyone. First I slept in a guesthouse for 250 Baht a night. After that I found a room. After three months I moved to a condominium. Now I live in a house for 2 million baht. I brought my daughter and my son to Chiang Mai. I met farang. In Restaurant, I work in Restaurant – waitress. Men always want to take care me. Farang like me very much.” (Nii, 04.10.2011)

Weiters gewährt eine Eheschließung entweder mit thailändischen oder westlichen Männern ebenfalls finanzielle Absicherung für die Forschungspartnerinnen. Eine *farang*-Ehe bietet gegenüber einer Ehe mit einem thailändischen Mann, neben vielen weiteren Vorteilen, die Chance auf höhere finanzielle Unterstützung für die Familie der Ehefrau.

Mit jeder der oben genannten Strategien kann das Prinzip des *bunghun* erfüllt werden. Forschungspartnerinnen, die ihren Eltern finanzielle Unterstützung zukommen lassen, gelten als *dutiful daughters* (Mulder 1996; Muecke 1992), sie erfüllen ihre Pflichten.

Zusätzlich geht mit *bunghun* spiritueller Verdienst einher. Wenn eine Person moralische Schuld begleicht und sich dankbar gegenüber Mitmenschen verhält, bringt das gutes Karma.

„We are grateful. We never forget when somebody help us.“ (S, informelles Gespräch)

⁵⁴ Zu Kinderprostitution in Thailand siehe Montgomery 2001

Auffallend ist, dass das Konzept von *bunghun* auch von den protestantischen Forschungspartnerinnen (Gig, S, Nii) vertreten wird. Sie sehen *bunghun* als Teil der thailändischen Kultur und nicht ausschließlich vor buddhistischem Hintergrund.

Bunghun äußert sich noch in weiteren Lebensbereichen. Alle Personen, die Hilfsbereitschaft oder Unterstützung zeigen, gehen ein *bunghun*-Verhältnis ein und verdienen dafür Dank. Für die Forschungspartnerinnen ist es beispielsweise üblich, ehemalige LehrerInnen zu besuchen oder ihnen kleine Aufmerksamkeiten wie Obst vorbeizubringen.

Ebenso wird der Brautpreis, den eine Familie bei der Hochzeit ihrer Tochter von ihrem Bräutigam erhält, von Forschungspartnerinnen als Teil ihres *bunghun* gesehen. Durch das Überreichen des Brautpreises kann eine Tochter die Dankbarkeit unter Beweis stellen. Die Höhe des Brautpreises korreliert mit dem Status und der Ausbildung einer Braut. Je höher Status und Bekanntheitsgrad der Braut sind, desto mehr Gäste werden sich auch zur Hochzeitszeremonie einfinden.

“In India the bride has to pay money to the groom. In Thailand it’s the opposite. A “breast milk fee” – it’s to say “thank you for giving me birth and raising me”. And obviously from a poor background it’s an opportunity to raise her mother’s status and show her gratefulness.” (Calvin, 28.09.2011)

“Is Thai culture. When you get married, there will be a bride price. Thai men pay money to the parents. Also farang men, because it’s Thai culture. It’s normal 100 000 Baht, has become already normal price. Not if she plays around, has children, has sex before or is divorce – the price is lower. The nice woman she deserve 100 000 Baht. If they have sex and baby together, parents of the men and parents of the women will make them marry. With a small amount of money, maybe 30 or 40 000. It’s a job, the man and woman should be equal, the man can take care the woman. It’s our culture, that the man can take care our daughter. If she comes from a high society, man and woman should be equal, something like that. They say the good man will not make his parents pay. He saves money to marry the woman he loves.” (Air, 11.09.11:2)

Nii bekam 100 000 Baht Brautpreis bei ihrer Heirat mit Calvin zu Silvester 2011. Sie ist von einem thailändischen Mann geschieden, hat zwei Kinder und ging früher kurzfristige Romanzen oder Liaisons gegen Vorteile ein. Der Brautpreis drückt auch die Wertschätzung eines Mannes für seine Braut aus. Es kommt daher einer Beleidigung gleich, wenn der Brautpreis nicht den Erwartungen entspricht⁵⁵.

“They (farang) already put standard there, so it cannot be less.” (Air, 13.09.2011)

Die enge Verbundenheit zur eigenen Familie führt auch dazu, dass einige Forschungspartnerinnen nicht in westliche Länder migrieren möchten. Vor allem wenn sie als einzige Tochter für die Pflege der Eltern Verantwortung haben und diese wahrnehmen möchten, wollen sie in Thailand bleiben. Forschungspartnerinnen mit akademischer

⁵⁵ Bei einer thailändischen Heirat wird der Brautpreis zwischen den Eltern-Parteien vereinbart. Im Fall einer *farang*-Hochzeit bespricht eine Frau den Preis mit ihrem Verlobten.

Ausbildung sehen bessere Karrierechancen in westlichen Ländern und möchten deswegen migrieren. Hier werden folglich andere Einstellung als bei Frauen in Sosúa (Brennan 2002; 2004; 2008) sichtbar, welche Eheschließungen eingehen, um Visa für westliche Länder zu erhalten.

Der Großteil der Interviewpartnerinnen hat die Idee von mehreren Wohnorten. Sie möchten einige Monate in Thailand und einige Monate im Westen leben. Sie äußern ihre Sehnsucht zu reisen, die sie in die Ferne und in die Fremde zieht. Der Wunsch, weiterhin in Thailand zu leben, liegt vor allem an den sozialen Netzwerken, denen die Frauen in Thailand angehören. Wenn die Forschungspartnerinnen *luk-kreung* Kinder mit ihren möglichen *farang*-Ehepartnern planen, möchten sie, dass diese ihre Schulausbildung im Westen absolvieren. Die Forschungspartnerinnen sind überzeugt, dass Bildung in westlichen Ländern qualitativ hochwertiger als jene in Thailand ist.

III.3.3 Kontaktaufnahme, Kommunikation und Sprache

Einen Weg der Kontaktaufnahme mit westlichen Männern bietet die Vermittlung über befreundete, oftmals mit *farang* verheirateten, thailändischen Frauen. Auf diesem Weg lernten Nu, Aie, Mee, Beug, Ming und S westliche Männer kennen. Für Fern und Weow ergibt dieser Weg die einzige denkbare Methode, um einen westlichen Ehemann zu finden.

Heiratsagenturen sind als vermittelnde Institution eine weitere Strategie, um mit westlichen Männern in Kontakt zu treten. Gig und Nii lernten ihre westlichen Ehemänner auf diesem Weg kennen. Die Interviewpartnerinnen Air, S, Däng und Noi entschieden sich für die Heiratsagentur bei *thai ladies for you*, da diese, laut ihren Angaben, die einzige Agentur dieser Art in Chiang Mai sei. Widersprüchlich ist, dass Air nicht an eine erfolgreiche Vermittlung über *thai ladies for you* glaubt. Sie ist nur deshalb beigetreten, weil ihre Tante Nii Air um ein Foto bat, das als Coverfoto der Gruppe für der 20-30 jährigen für die Website der Agentur benutzt werden kann.

Bee möchte der Heiratsagentur beitreten, konnte jedoch die nötige Summe für den Mitgliedsbeitrag zum Zeitpunkt meines Aufenthaltes nicht aufbringen.

Katee hofft durch eine romantische Fügung des Schicksals ihren zukünftigen Mann auf dem Weg zur Arbeit zu treffen. Weow, S und Katee, die an ihrem Arbeitsplatz westliche Kunden bedienen, stellen sich vor, durch ihre Arbeit ihrem Traummann zu begegnen.

Das Internet ist das wichtigste Medium zur Kontaktaufnahme mit westlichen Männern für Interviewpartnerinnen in Khorat. Klarerweise ist das Internet auch Brücke für internationale Kommunikation bei einer bestehenden Partnerschaft. Onlinevermittlung und Online-Dating, wie bei A'aron (2004) beschrieben, werden von den Forschungspartnerinnen häufig verwendet.

Pui und ihre Schwester registrierten sich auf einer Internetplattform für Partnersuche und kamen so in Kontakt mit westlichen Männern. Die gleiche Strategie verfolgt Nüing, sie ruft täglich in einem Internetcafe ihre Profilseite ab, um eingegangene Nachrichten zu lesen und zu beantworten. Ebenso dient das Internet für Ming und Air als Möglichkeit, Kontakt mit westlichen Männern aufrecht zu halten. Gelegentlich erhalten Ming, Aie und Nu Anrufe von ihren Verehrern, sehen diese aber als Geldverschwendung, da Telefonate via Skype kostengünstiger sind. Keine der Interviewpartnerinnen schrieb oder erhielt einen Brief per Postweg von ihren Verehrern.

Für die Forschungspartnerinnen sind Online-Foren, Online-Vermittlung und Skype sogenannte „Beziehungshelfer“. Die Inhalte der Kommunikation kreisen um Themengebiete wie Alltagsthemen, aber auch Zukunftspläne.

Die Kommunikation findet hauptsächlich auf Englisch statt. Englisch wird zu einer *lingua franca*, wobei sie nicht die Muttersprache der einzelnen PartnerInnen stellt. Einige Interviewpartnerinnen (beispielsweise Aie, Weow oder Katae) verfügen über einen äußerst geringen englischen Wortschatz. Viele verständigen sich mit etwas mehr, aber trotzdem wenigen, einfachen Vokabeln. Die Forschungspartnerinnen versuchen daher ihre Englischkenntnisse zu verbessern, weil sie ansonsten nur bruchstückhaft von ihren Verehrern verstanden werden. Dagegen sprechen die westlichen Verehrer meist besser Englisch, was die Forschungspartnerinnen auf deren fundierte Schulausbildung zurückführen.

Aies Strategie für die Kommunikation mit ihrem Verehrer Siegi basiert auf einem Wörterbuch, das neben dem Telefon liegt. Wenn Siegi anruft, sucht sie darin nach den Vokabeln, was die Gesprächsdauer massiv verlängert, manchmal bis zu zwei Stunden. Ning bat mich um Hilfe bei der Übersetzung von E-Mails, die sie von Verehrern erhalten hatte, oder an diese schrieb. Sie verstand nur sehr wenig von dem Geschriebenen und legte vieles auf Grund mangelnder Sprachkenntnisse falsch aus.

Jene Interviewpartnerinnen, die bereits mit westlichen Männern liiert waren (wie Air oder S) oder einen höheren Bildungsabschluss haben, sprechen deutlich besser Englisch.

Generell wünschen sich alle Forschungspartnerinnen ihre Fremdsprachenkenntnisse zu verbessern, aber sie sind im unterschiedlichen Ausmaß bereit dafür zu investieren. Englisch-Kurse zu besuchen oder, wie Nii, von einer Sprachlehrerin unterrichtet werden, ist teuer und für viele nicht leistbar. Pui hatte das Glück, kostenlosen Privatunterricht von ihrer Tante erhalten zu haben.

Einige Forschungspartnerinnen (Fern, Weow oder Katae) betonen jedoch, dass Kommunikation zu ihrem zukünftigen westlichen Ehemann für sie eher unbedeutend ist und sie deswegen keinen Anreiz sehen, Englisch auf einem höheren Niveau zu lernen. Ihnen ist jedoch wichtig, Grundvokabular bezogen auf Haushaltstätigkeiten und Essen zu besitzen. Wichtiger als Sprachkenntnisse, die eine gemeinsame Kommunikation ermöglicht, ist für sie der Erhalt von Geld, den sie als Liebesbeweis interpretieren.

Manche Frauen bringen ihren Verehrern wichtige Floskeln auf Thai bei, wobei sie nicht erwarten, dass ihre zukünftigen Partner Thai lernen. Vielmehr betonen sie die Kommunikation auf Englisch, oder ziehen es in Betracht, nach der Eheschließung die Muttersprache eines westlichen Mannes zu lernen, wenn das Paar im Land des Ehemanns wohnt.

Wichtiger als Sprache ist für alle Frauen die gezeigte Zuneigung ihrer Verehrer, die sich im Verhalten ausdrückt. So sagen etwa Geschenke oder gemeinsame Aktivitäten für die Forschungspartnerinnen mehr aus als Worte.

Ming beherrscht, als einzige Interviewpartnerin, neben Englisch mit Italienisch⁵⁶ noch eine zweite Fremdsprache. Ihre Fremdsprachenkenntnisse setzt sie in der Kommunikation mit ihrem Verehrer Claudio ein, die beiden sprechen ausschließlich Italiensisch miteinander. Ming berichtet, dass sie dadurch ihre Sprachkenntnisse ausbauen konnte.

Manche Interviewpartnerinnen formulieren den Wunsch, die gemeinsamen Kinder mit einem westlichen Partner zweisprachig zu erziehen, vor allem dann, wenn die Familie in einem westlichen Land lebt. Dabei sollen die Kinder Thai sprechen können und die Muttersprache ihres Vaters in Wort und Schrift beherrschen. Der Muttersprache des Vaters, die gleichzeitig die Landessprache sein würde, wird also größerer Stellenwert beigemessen.

⁵⁶ Ming hat Italienisch in der Schule gelernt

III.3.4 Religiöse Einflüsse

Eine weitere Dimension, die durch die Auswertung der Interviews sichtbar wird, sind religiöse und spirituelle Einflüsse. Diese sind zweifacher Natur: zum Einen aus dem buddhistischen Glauben und zum Anderen aus dem christlichen Glauben, genauer aus dem Glauben der protestantischen San Sai Church.

Die religiösen Einflüsse stehen mit sozio-familiären Konzepten in Verbindung, so etwa mit dem *bunkhun* Konzept. Es spielt im Leben aller (buddhistischen und christlichen) Interviewpartnerinnen eine zentrale Rolle. Jum und Gig argumentieren das *bunkhun* Konzept frei von religiöser Dimension und bezeichnen es als „*thai culture*“.

Allerdings liegt die Dankbarkeit an die Eltern, Lehrer oder Hilfesteller buddhistischen Wurzeln zu Grunde. Diese Dankbarkeit blieb bei den protestantischen Forschungspartnerinnen auch nach ihrem Eintritt in die San Sai Church weiterhin als Teil ihres Verhaltenskodex aufrecht.

Im Sinne des *bunkhun* führt angesammeltes gutes Karma zu positiven Schicksalsfügungen im Leben einer Person. Somit hat *bunkhun* direkten Einfluss auf persönliches Schicksal und spirituellen Verdienst.

Ein Aspekt, der mir besonders in der Heiratsagentur auffiel, war die anscheinende Neidlosigkeit der Bewerberinnen gegenüber jenen, die bereits einen westlichen Ehemann gefunden hatten. Die noch erfolglosen Bewerberinnen erklärten mir, dass die verheirateten Frauen „Glück“ hatten. „*She lucky, she very lucky, she find good husband.*“ (Däng)

Positives Karma steht damit auch in direktem Bezug zu finanzieller Unterstützung und dem Teilen und Geben von Besitz. „*I lucky girl. Good heart. God take care me. I no kiniao, no sticky, give – always give. Now also give – I always give from the heart.*“ (Nii, 13.09.2011)

Wenn es um Zuneigung und Zärtlichkeit geht, berufen sich Forschungspartnerinnen auf *Thai Wattana*, einem buddhistischen Verständnis, dass das Austauschen von Zärtlichkeit in der Öffentlichkeit nicht vorsieht. Gezeigte Zuneigung und Zuwendung wird im ruralen Kontext bei Unverheirateten mit Wiedergutmachungspreisen oder Strafpreisen (Lyttleton 1999) geahndet, um den Status wieder herzustellen und gegebenenfalls den Verlust der Jungfräulichkeit abzugelten. Die Forschungspartnerinnen berichten, dass mit einer Heirat eine Strafzahlung zu einem Brautpreis (*kha sia hai pen kah sin sort*) umgewandelt werden kann.

„*Because Thai Buddha, we don't do chup-chup (Küssen).*“ (Beug, 14.08.2011)

In den Interviews berichten die Interviewpartnerinnen, dass *farang* mit diesen Vorstellungen nicht vertraut sind. Die Forschungspartnerinnen finden sich in einem Spannungsfeld wieder: zum Einen wissen sie um den religiösen Aspekt von *Thai Wattana* und wollen sich dementsprechend verhalten. Andererseits sehen die Forschungspartnerinnen Zärtlichkeit und Zuneigung in westlichen Medien gezeigt und wünschen sich diesen Ausdruck von „Romantik“ in Beziehungen.

„I like chup. I chup here my husband (auf Scheitel). Is chup for me, is very good. I like to kiss here (Stirn), I feel here (Herz). I feel happy. Because he (has) no hair, I chup here (Scheitel). Kiss from here (Herz).“ (Nii, 04.10.2011)

Zu beachten ist die starke Dichotomie von privat und öffentlich, in der das Konzept von „Gesicht“ eine zentrale Rolle spielt. In der Öffentlichkeit wird ein Gesicht „aufgesetzt“ und es gilt dieses zu wahren. Durch öffentlich gezeigte Zuneigung verliert eine Person das Gesicht. Das ist neben *Thai Wattana* ein weiterer Grund, warum öffentliche Zärtlichkeit vermieden wird.

Die Interviewpartnerinnen erzählen, dass Zuwendung und Zärtlichkeit im urbanen, öffentlichen Raum, im Gegensatz zu ruralen Gebieten, weniger oder keine schwerwiegenden Konsequenzen haben.

„In the countryside – cannot. In Bangkok is ok. There (is) no family. (There are) Many people. Also many farang – and they take hand, put arm, make chup-chup. In Bangkok I can. Here I cannot.“ (Fern, informelles Gespräch)

Im urbanen Raum wird das Ausleben von Sexualität erleichtert, da die Frauen nicht unter der Kontrolle ihrer Familie stehen. Dieser sexuelle Freiraum wird gleichfalls in der Literatur (Fongkaew 1997) angesprochen. Zudem können Forschungspartnerinnen in urbanen Zentren ihre Sexualität mit westlichen Männern offen und öffentlich ausleben und eine große Bandbreite an Intimität erfahren. Sie heben hervor, dass westliche Männer bessere Liebhaber sind als ihre ehemaligen thailändischen Partner.

Im Folgenden gehe ich näher auf christliche Einflüsse ein. Die Gründerin der Heiratsagentur *thai ladies for you*, Gig, trat wie S und Nii dem Protestantismus bei. In der San Sai Church, der Glaubensgemeinschaft, der die genannten Frauen angehören, wird über Monogamie in Ehen und Liebe als Zentrum von partnerschaftlichen Beziehungen gesprochen. Mitglieder können Ehevorbereitungskurse belegen, in denen voreheliche Enthaltbarkeit, lebenslange Bindung und Treue als Ideen verbreitet werden. Die Vorstellungen von Gig, S und Nii unterscheiden sich von den anderen Forschungspartnerinnen auf Grund ihres christlichen Verständnisses. Sie legen besonders Wert auf eine romantische, partnerschaftliche Beziehung,

in der auch Spiritualität gelebt werden kann. Dabei wird von einer spirituellen Komponente der Liebe ausgegangen. Gott lässt Liebe im Herzen spürbar werden, wenn ein „richtiger“ Partner gefunden wurde. *„I want to talk to him God first, if he accept or answer me, I feel special in my heart.“* (S, 22.09.2011:7)

Gig beschreibt, dass sie wahre Liebe erstmals durch Gott erfahren konnte. Diese Erfahrung veränderte ihr Leben und macht sie für ihre Ehe bereit.

“After I pray from Jesus name, after I feel already like a wind to my body, big wind to me body, like fuuu. I cry a lot. I ask Father, why I cry? He say, you not stop, I cry, cry. After I am cry, I feel like a hand, like big hand – like hug me, really warm in my heart. Warm and very happy. The first time I know who love me. (Tränen) And then after this, my life change. The first time I know, this man not love me. I try to find love in my life, I see, love only from God. God love me so much. And then after this, I give my life to God. I changed, God changed me, my personality or anything not so good in my life. God change(d) me. When God not change me, I cannot marry, every men in the world cannot.“ (Gig, 15.09.2011)

Gig gibt ihr Verständnis von Liebe an die Bewerberinnen in der Heiratsagentur weiter und nimmt nur jene auf, die ernsthaft nach einer lebenslangen Beziehung suchen.

S beschreibt die Gemeinde der Kirche als Familie, sie möchte auch kirchlich heiraten, wenn sie ihren Lebenspartner gefunden hat. Gigs deutscher Ehemann, der als Christ getauft und später zu einem praktizierenden Hinduisten wurde, trat für die Heirat der Kirche bei.

Religiöse Einflüsse werden besonders im Vergleich zwischen buddhistischen und protestantischen Interviewpartnerinnen deutlich, die folgendermaßen zusammengefasst werden können: buddhistischen Interviewpartnerinnen geht es in Beziehungen mehr um gezeigte Aspekte, um das Handeln, Sichtbarwerden und Materialisieren von Absichten. Buddhistische Interviewpartnerinnen schließen von gezeigten Aspekten auf vorhandene Gefühle. Besonders wird das im Zusammenhang mit der Erwartung dieser Frauen deutlich, in der der Ehemann der Ehefrau Geld als Liebesbeweis gibt oder im besten Fall seinen gesamten Verdienst den Händen seiner thailändischen Ehefrau übergibt.

Diese Erwartungshaltung teilen die protestantischen Interviewpartnerinnen nicht, sie grenzen sich ausdrücklich davon ab. Für sie steht das Fühlen im Vordergrund: sie möchten „Liebe“ zu ihren Partnern empfinden und Gottes Einwilligung und Segen für einen Partner spüren. Dabei räumen sie ihrer Verbundenheit zu Gott höchste Priorität in ihren Leben ein, und lehnen Eheschließungen ohne die Einwilligung Gottes⁵⁷ ab. Wie und in welcher Form die gefühlte Liebe gezeigt wird, ist für diese Interviewpartnerinnen nachrangig.

⁵⁷ Die Forschungspartnerinnen sprechen von unterschiedlichen Formen, wie sie eine Einwilligung Gottes erkennen: sie können diese etwa im Gebet spüren, in Träumen oder Visionen erfahren, oder durch Träume oder Visionen von Bekannten oder Unbekannten übermittelt bekommen.

III. 3.5 Liebe und Beziehungen

Im Forschungsfeld kam ich mit vielen unterschiedlichen Vorstellungen über Liebe in Kontakt, die ich hier resümiere.

Das englische Wort für Liebe „*love*“ vergleichen die meisten Forschungspartnerinnen mit thailändischen Begriff „*rag*“⁵⁸. Er bedeutet für thailändische Männer, Probleme für seine Partnerin lösen zu wollen und sie zu ehelichen. Für Frauen beinhaltet der Begriff die Eigenschaft, sich um den Partner kümmern zu wollen, ihn zu umsorgen.

In Bezug auf Beziehungen verwendeten die Interviewpartnerinnen immer wieder den Begriff „*Chop*“. „*Chop*“⁵⁹ ist Ausdruck dafür, eine Person sympathisch zu finden, keine Probleme mit ihr zu haben, sie als angenehm zu bewerten, gewissermaßen ein neutrales, ausgeglichenes Verhältnis zu ihr zu haben. Das westliche Konzept von „*lieben*“ ist also nicht adäquat für *chop*. *Chop* hat nichts mit Zärtlichkeit und Küssen (*chup-chup*) oder Geschlechtsverkehr zu tun.

Beide Begriffe, *chop* und *rag*, können eine Motivation sein, um Ehen einzugehen, wenngleich in der Gesellschaft die Vorstellung herrscht, dass eine *chop*- oder *rag*-Ehe zwei heißblütige Menschen zusammenbringt und die Ehe damit unter einem schlechten Omen steht. Heißblütig deshalb, weil sich die Partner gegenseitig anziehen und Zuneigung verspüren. Anders als in einer arrangierten Ehe, in der häufig das Erfüllen der jeweiligen Gender-Rollen im Vordergrund steht.

Chup-chup und *seeks*⁶⁰ können einen Teil in jeder Ehe ausmachen, stehen aber nicht zwingend in Assoziation mit Liebe⁶¹. In einer festen Beziehung kann der Mann die Hand seiner Partnerin beim Gehen in der Öffentlichkeit halten, Küsse sind nur zwischen Eheleuten angebracht. Vor einer Ehe finden Küsse und Geschlechtsverkehr nach ländlichen Ideen von Beziehungen eher nicht statt. Küsse und Zärtlichkeit könnten ab dem Zeitpunkt einer fixen Verlobung oder *sanjaa*, einer Vereinbarung, ausgetauscht werden. In Städten, vor allem in Bangkok, werden Küsse und Geschlechtsverkehr vor der Ehe eher praktiziert. Urbaner Raum ermöglicht Anonymität, Geheimhaltung und das Vermeiden von direktem Kontakt mit der Familie.

Alle Forschungspartnerinnen träumen von „Romantik“ in Beziehungen, die jeweils anders definiert wird: für manche steht Romantik in Zusammenhang mit Liebesbeweisen (wie etwa

⁵⁸ Sprich *Irak*.

⁵⁹ Sprich *Tschop*.

⁶⁰ Sprich *sex* in der Bedeutung von Geschlechtsverkehr.

⁶¹ Ein derartiges Verständnis wird von den Forschungspartnerinnen als westlich, amerikanisch, romantisch oder *hollywood-like* aufgefasst.

Geschenke zum Geburtstag, Blumen, Schmuck, gemeinsame Abendessen), andere sehen Romantik und Leidenschaft als „Pluspunkt“ und deuten finanzielle Unterstützung als Liebesbeweis.

Die Forschungspartnerinnen wollen „Liebe“ für ihre zukünftigen Partner empfinden. Die Eltern von Noi, Katee und Däng schlugen den Frauen ihre ersten Ehemänner vor. Noi und Katee befolgten die Ratschlüge ihrer Eltern und gingen „arrangierte“ Ehen ein. Däng lehnte den vorgeschlagenen Partner ab⁶².

Die Verbindung zwischen Liebe und intimen Beziehungen zum einen und das generelle, traditionelle Verständnis von Ehe zum Anderen sind daher innerhalb einer Thematik zu betrachten.

Trotz der individuellen, subjektiven Auffassung von Beziehungen und Partnerschaften jeder Forschungspartnerin, meine ich, zwei unterliegende Auffassungen zu erkennen (siehe III.3.1), auf die ich nachfolgend eingehe.

Diese zwei Auffassungen basieren auf einer Idee des gegenseitigen Umsorgens, das mit Constables (2009) Argument für ein weltweites Verständnis von Liebe einhergeht.

„*To take care*“ meint für alle Forschungspartnerinnen in erster Linie finanzielle Unterstützung, durch die sie ihre *bunghun* Pflicht erfüllen können. Den Stellenwert, den die Forschungspartnerinnen diesem Aspekt von „*thai culture*“ zusprechen, ist unabhängig von Religion und individuell abweichend.

Um auf die subjektiven Auffassungen zu intimen Beziehungen und den darin entstehenden Gefühlen meiner Forschungspartnerinnen zu analysieren, argumentiere ich, dass zwei divergente Formen von Liebe, wie sie Jankowiak und Paladino (2008) vorschlagen, existieren: Gefährtenschaft, *comfort/attachment love* genannt, beruht auf Unterstützung, Verständnis, dem Empfinden von Zweisamkeit und freundschaftlichen Gesprächen. Hingegen kennzeichnen Idealisierung der Partnerin/des Partners und körperliche Anziehung romantische Liebe, *romantic/passionate love*. Bei romantischer Liebe herrscht darüber hinaus die Vorstellung, dass das empfundene Gefühl auch in der Zukunft weiter existiert. Diese zwei Dimensionen von Liebe konnte ich in den Interviews mit den Forschungspartnerinnen wiederfinden.

Die buddhistischen Interviewpartnerinnen Weow, Katee, Däng, Fern, Bee, Mee und Beug teilen Vorstellungen von Liebe als gegenseitiges Verständnis, Unterstützung, Freundschaft,

⁶² Ihre Ablehnung hatte weitreichende negative Folgen für das Verhältnis zu ihren Eltern.

und Zweisamkeit. Ihre Ideen zu Liebe entsprechen also der Dimension von *comfort/attachment love*.

Für die Buddhistinnen Air und Jum sind physische Anziehung und leidenschaftliches Begehren Indikatoren für Liebe. Sie verwenden den Begriff Liebe folglich im Sinn von *romantic/passionate love*.

Die Ideen von Liebe bei Nu, Nüng, Noi, Pui und Ming können nicht in eine der beiden Dimensionen unterteilt werden. In den Interviews verwenden sie *rag* eher mit dem Verständnis von *comfort love*, mischen dieses aber mit romantischen Träumen. Romantische Träume finden sich auch bei Weow, Katee, Däng, Fern, Bee, Mee und Beug, allerdings mit einem niedrigerem Bedeutungsausmaß als bei Nu, Nüng, Noi, Pui und Ming. Folglich liegt hier eine Überschneidung der beiden genannten Begriffe vor.

Die christlichen Interviewpartnerinnen, S, Nii und Gig verstehen Liebe als Grundlage für partnerschaftliche Beziehungen und haben ein konkretes Bild zur Bedeutung von Liebe. Liebe beinhaltet sowohl spirituelle Verbundenheit, Freundschaft, Zweisamkeit, gegenseitiges Verständnis als auch körperliche Anziehung. Ihre Vorstellungen von Liebe binden im Gegensatz zu allen anderen Forschungspartnerinnen explizites Gottesvertrauen ein.

Folglich haben die Forschungspartnerinnen nicht nur individuell abweichende, sondern auch heterogene Vorstellungen zu Liebe innerhalb der zwei identifizierten Dimensionen (*comfort/attachment* und *romantic/passionate love*). Mit dem Ausdruck von Liebe berufen sie sich jedoch alle auf einen gemeinsamen Nenner: dem gegenseitigen Umsorgen.

Die Ideen der Forschungspartnerinnen zu Beziehungen mit westlichen Männern sind durch klare Rollenverteilung gekennzeichnet, die sich mit den in der Literatur (u.a. Barmé 1999, Mulder 1996, Knodel et al. 1999) beschriebenen Idealen von Ehefrauen decken. Die meisten Forschungspartnerinnen möchten sich ausschließlich um Haushalt und Mutterschaft kümmern und keiner erwerbstätigen Arbeit nachgehen. Fern sieht sich als Ornament für ihren Ehemann, sie möchte wie ein kostbares Schmuckstück ihren Ehemann bei Repräsentationszwecken begleiten. Ming, S und Air hingegen äußern ihren Wunsch, eigenständig Karriere zu machen. Ich argumentiere, dass diese Ideen im Kontext des *bunghun* zu interpretieren sind. Haushaltstätigkeit kann nicht, wie in westlichen Ländern üblich, als unbezahlte Arbeit verstanden werden, sondern gilt vor dem Hintergrund des *bunghun* als Glück verheißend und

zu spirituellem Verdienst führend. Air, Ming und S möchten das *bunghun* ihren Eltern gegenüber durch eigenes Einkommen, dass sie ihnen zukommen lassen wollen, achten.

Daraus folgere ich, dass das Bild der Frauen über *farang*-Beziehungen vor dem *bunghun* Hintergrund zwei gleichgestellte Partner beinhaltet, die sich allein durch ihre Aufgabenverteilung und den daraus resultierenden Verpflichtungen unterscheiden. Diese Vorstellung findet sich in der Literatur (Barmé 1999:143) zu Idealen in thailändischen Partnerschaften wieder.

In den Bildern der Frauen wird darüber hinaus deutlich, dass alle Forschungspartnerinnen ihr Verhalten so anlegen, dass sie als *ying khon dii* (gute Frau) identifiziert werden können.

III.3.6 Sexualitäten – Eigenwahrnehmung und Wunschdenken

In den Interviews werden unterschiedliche Vorstellungen von Sexualität ersichtlich. Zum Einen die Assoziation und Behaftung mit Scham und zum Anderen eine lustvolle Komponente. Diese Vorstellungen können mit zunehmendem Alter der Forschungspartnerinnen unterschieden werden.

Verantwortungsbewusstsein der Männer und Verständnis füreinander sind in den Vorstellungen der Forschungspartnerinnen für *farang*-Ehen wichtiger als erfülltes Sexualleben. Zu gleichem Ergebnis kamen auch Knodel et al. (1999) in ihrer Studie.

Den Grund für diese Einstellung führen die meisten Forschungspartnerinnen auf ihre Erziehung zurück, seit ihrer Kindheit sind die genannten Vorstellungen zu Sexualität verankert. Diese Schlussfolgerung zieht auch Fongkaew (1997).

Diese meisten Forschungspartnerinnen sprechen davon, ihre Sexualität in einer ehelichen Beziehung ausüben zu wollen. Erst eine Eheschließung legitimiert für diese Frauen sexuellen Kontakt.

Dagegen möchten die meisten Forschungspartnerinnen unter 40 Jahren ihre Sexualität aktiv ausleben und verbinden Intimität mit Genuss. Sie sprechen in den Interviews von einer Loslösung von Ideen zu Sexualität ihrer Eltern und sehen sich als junge, offene und eher westlich orientierte Generation, die ihre Sexualität entdecken will. Die Ausübung von Sexualität stellt für sie einen wichtigen Lebensbereich dar, aus dem sie auch Selbstwert beziehen. Die Frauen brechen damit ihre buddhistische Wertvorstellung von *thai wattana* und ziehen auch Geschlechtsverkehr vor Eheschließungen in Betracht.

Im Gegensatz dazu fühlen sich Forschungspartnerinnen ab einer Altersgrenze von etwa 40 Jahren bei dem Gedanken an lustvolle und erfüllte Sexualität unwohl. Sie verbinden Sexualität mit etwas Schamvollem, Intimität wird als Teil des Ehelebens dargestellt und nicht als Quelle von Spaß, Freude oder Befriedigung. Sie haben Sexualität noch nicht als genussvoll erlebt, für sie bedeutet Sexualität eine eher unangenehme Verpflichtung im Eheleben.

„*I don't care*”. (Katee, 23.08.2011)

„*Not important for me*”. (Aie, 12.08.2011)

„*If he want(s), I lie down and say – do whatever you want*”. (Noi)

In meiner Forschung stieß ich außerdem auf fließende sexuelle Identitäten: Meine Interviewpartnerin Däng führte nach ihrer Scheidung von einem thailändischen Mann, mit dem sie einen Sohn hat, einige Jahre lang als *dee* eines *thom* eine intime Beziehung. Sie schildert diese Zeit als Wohltat für ihre Seele, mit ihrer damaligen Partnerin verband sie Freundschaft, gegenseitiges Vertrauen und Geborgenheit. Diese Gefühle hatte sie zuvor, in der Beziehung zu ihrem thailändischen Ex-Mann, noch nicht erfahren. Däng beendete die Beziehung zu ihrer damaligen Partnerin und registrierte sich bei *thai ladies for you*, um einen westlichen, männlichen Partner zu finden. (Däng, 03.10.2011)

Lyttletons (1999) Ergebnis, dass manche thailändische Frauen sexuelle Beziehungen eingehen, um Eheschließungen zu bezwecken, kann ich mit den von mir gesammelten Daten nicht bestätigen. Vielleicht ist dies der Fall, weil die Studie bereits mehr als zehn Jahre zurückliegt und das beschriebene Verhalten in den letzten zehn Jahren gewandelt hat.

Ich hingegen traf in meiner Feldforschung sowohl in Chiang Mai als auch in Khorat auf Vermittlerinnen, die Frauen aufklären, dass westliche Männer mit Sexualität keine Eheschließung verbinden, sondern sexuelle Beziehungen für viele von ihnen Unverbindlichkeit in Bezug auf den weiteren Verlauf einer Beziehung bedeutet. Somit würden die Interviewpartnerinnen keine sexuellen Beziehungen eingehen, um ihre Partner zu einer Heirat zu bewegen. In diesem Zusammenhang erwähnte Gig ausdrücklich, dass sie den Bewerberinnen der Heiratsagentur streng davon abrät, mit Bewerbern sexuellen Kontakt vor einer Verlobung oder Heirat einzugehen.

III.3.7 „I want to feel that I'm beautiful“ – Das Aussehen des Körpers: Hautfarbe, Brustvergrößerung und Beauty Contests

Schönheit, Aussehen und Präsentation von Körper spielen im Umgang mit Körperlichkeit für alle Forschungspartnerinnen tragende Rollen. Die Frauen möchten von ihrem Umfeld als „suay“, (hübsch oder schön) bezeichnet werden. *Suay* ist das angestrebte Ideal; *suay* zu sein, hebt den Status. In den Interviews wurde die weit verbreitete Ansicht deutlich, dass Schönheit die Chancen am Heiratsmarkt erhöht und den sozialen Status verbessert.

Aus den Interviews kristallisierten sich zwei aufeinander prallende Vorstellungen von Schönheit heraus. Vorstellungen und Ideale von thailändischen Frauen über ihre eigene Schönheit und ihr Aussehen deckten sich nicht mit den Idealen westlicher Männer über weibliche Schönheit von thailändischen Frauen. Vielmehr erhalten die Forschungspartnerinnen Komplimente von *farang* über ihren dunkleren Teint, ihren teilweise zierlichen Körperbau und ihre große Augen – Aspekte, die für thailändische Frauen nicht als *suay* gelten⁶³. Im Gegensatz dazu streben die thailändischen Frauen nach den in Thailand medien-geleiteten, westlichen Schönheitsidealen von heller Hautfarbe, großen Brüsten und spitzen Nasen. Dadurch wird ihr sozialer Status erhöht und sie haben bessere Chancen statusreiche, thailändische Ehemänner zu finden. Besonders auffallend ist, dass thailändische Frauen den Blick von thailändischen Männern auf Frauen verinnerlichen und sich selber als „nicht schön“ sehen, wenn sie den Idealen nicht entsprechen.

Auf einer Metaebene treffen unterschiedliche Bilder von Schönheitsidealen durch *global flows* aufeinander. Schön sein bedeutet für die Interviewpartnerinnen helle Haut, ein Gesicht wie eine Puppe, mittlere Körpergröße, eine spitz verlaufende Nase und Brüste zu haben, deren Größe mindestens Kleidergröße 36 entspricht.

Diese Schönheitsideale „schwappten“ im Zuge des Nation Bildung Prozesses, also die Öffnung Thailands zu westlichen Idealen, in die Vorstellungen thailändischer Männer und Frauen. Sie sind Beispiel von „*synthetic Thainess*“ (*Thai thiam*), also von Identität, die durch Eingliederung westlicher Ideale entsteht, welche über globale Flüsse nach Thailand transportiert wurden. (Reynolds 1999)

Air und Ming sprachen darüber, Beziehungen zu westlichen Männern bewusst für sich zu nutzen und eine Wandlung „vom hässlichen Entlein“ zur „thailändisch, exotischen Schönheit“ zu durchleben.

⁶³ Air, Nii, Ming, Pui, Nü, Nung und andere Forschungspartnerinnen, deren Körper in Thailand als nicht hübsch gelten, werden von *farang* als schön bezeichnet.

Der Eindruck entsteht, dass diese Forschungspartnerinnen im Bezug auf Eheschließungen mit westlichen Männern nicht im Sinne von *fantasized bodies* (Brewis 2000), sondern Schönheitsideale für westliche Männer verkörpern.

Die Chancen am thailändischen Heiratsmarkt können durch ehemalige Beziehungen und eigene Kinder vermindert werden. Nennenswert ist die Erzählung von S, die sowohl als thailändische als auch westliche Schönheit gilt. Trotzdem berichtet sie, dass die meisten thailändischen Männer wegen ihrer Scheidungen und ihrer Kinder kein Interesse an ihr zeigen. Für westliche Männer ist dieser Aspekt angeblich nebensächlich.

Im Zusammenleben mit der thailändischen Familie wurde mir bewusst, dass Präsentation und „Schönheit“ von Kindheit an eine zentrale Rolle spielt und auf den Status einer Person einwirkt.⁶⁴ Ein anderes Beispiel ist das Bestreben nach Brustvergrößerungsoperationen in der Heiratsagentur *thai ladies for you*. Alle Forschungspartnerinnen möchten ihre Fruchtbarkeit und ihre „Schönheit“ als Frau präsentieren und wollen dies unter anderem durch vergrößerte Brüste erreichen. Oftmals werden den Frauen Operationen durch Bezahlung von westlichen Verehrern ermöglicht, wie es bei Nii der Fall war. Andere Frau hingegen, etwa wie Fern, sparen mehrere Jahre damit sie Geld für eine Operation aufbringen.

Die Resultate der Interviews bestätigen, dass durch „Schönheit“ der Status einer Person angehoben wird und in Thailand zu einer privilegierten Stellung in der Gesellschaft führen kann. Unter diesem Aspekt kann eine thailändische Frau ihren mit westlichen Ehepartnern gezeugten Kindern (*luk-kreug*) Zugang zur High-Society in Thailand eröffnen. Häufig bewiesen mir Interviewpartnerinnen diese Annahme, indem sie mich auf Fernsehserien oder Werbeschaltungen mit *luk-kreung* hinwiesen.

Aus dem Bestreben nach Schönheit konnte ich die hohe Frequenz in Schönheitssalons, den Wunsch nach Brustvergrößerung, den hohen Absatz von Hautaufhellungsprodukten und Diätpillen, sowie den Wunsch nach schlanken Körpern erklären.

⁶⁴ Mir blieb besonders der 13-jährige View in Erinnerung, der in der Früh getönte Kontaktlinsen einsetzte, um seine Augenfarbe zu verändern und sein Gesicht puderte.

III.3.8 *Sanuk Sanem*- für die Erde, den Drachen, die Luft und die Familie

“*Thai all drunk, no work, lazy. Not take care family. Come back, boxing. Speak like dog.*” (Nii, 04.10.11)

Mit diesen Worten formuliert Nii ihre Erfahrungen mit thailändischen Männern. Mir ist aufgefallen, dass Interviewpartnerinnen für die Beschreibung von thailändischen Männern - ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht - ähnliche Formulierungen benutzen und mit diesen ähnlich negative Assoziationen zum Ausdruck bringen.

Markant ist, dass ForschungspartnerInnen immer wieder ausdrücken, dass thailändische Männer selten Verantwortungsbewusstsein gegenüber ihren Familien zeigen, sondern lieber „betrunken“, „faul“ und „raunzig herumlungern“.

Ich kann die Argumentation vieler Autorinnen (u.a. Khin 1980), dass männliche Sexualität symbolisch der spirituellen Welt näher steht als die weibliche, durch mein Datenmaterial nicht bestätigen. Vielmehr entstand aus den Interviews der Eindruck, dass thailändische Männer „faul“ und gierig nach sexuellem Kontakt sind und diese Gier sozial legitimiert wird (siehe I.3.1.1.2). Diese Gier würde ich eher der weltlichen als in der spirituellen Welt zuordnen.

Meine ursprüngliche Annahme, dass *Mia Noi* und kommerzielle außereheliche Beziehungen der Grund für die Trennung von thailändischen Partnern sind und als Folge thailändische Frauen Beziehungen mit westlichen, monogam lebenden Männern vorziehen, wurde nicht bestätigt. Das Verhältnis zu einer *Mia Noi* als Nebenfrau wird als eine Form von Ehe anerkannt. Es sind außereheliche, geheime Affären, *Gig*, und das Ausgeben von Haushaltsgeld, die zu Trennungen führen. Der Eindruck entstand, dass viele Forschungspartnerinnen die Haushaltseinnahmen in ehemaligen Beziehungen alleine bestritten und ihre Ex-Männer diese „in die Luft schmissen“.

Es zeigte sich, dass Forschungspartnerinnen, die eher zu einem Verständnis von *romantic/passionate love* innerhalb einer Ehe tendieren, keine außerehelichen Beziehungen dulden würden.

Umgekehrt erklären sich Forschungspartnerinnen deren Verständnis von Liebe mit finanzieller Absicherung als Liebesbeweis einhergehend, mit *Mia Noi* einverstanden. Sie fühlen sich geliebt, solange ihre Partner ihnen und ihrer Familie finanzielle Unterstützung geben.

Demnach sind die Bilder über *farang*-Ehen von Frauen, die keine außerehelichen Beziehungen akzeptieren, von romantischen Vorstellungen und Zweisamkeit geprägt, während bei thailändischen Frauen, die außereheliche Beziehungen akzeptieren, das Bild eines westlichen Mannes als finanzieller Erhalter der Familie dominiert.

III.3.9 Neues Kapital – neuer Status? Zur sozialen Praxis von Kapitaltransformation

Im Forschungsverlauf eruierte ich unterschiedliche Faktoren, die den Status der ForschungspartnerInnen anheben. In der wissenschaftlichen Diskussion zeigt sich, dass Reichtum, Titel, Alter und Schönheit auf die Anhebung des Status einwirken.

Aus Gesprächen über Brautpreise stellte ich fest, dass Ausbildung den Status und damit auch Brautpreise ansteigen lässt. Ferner fand ich in den Interviews heraus, dass Forschungspartnerinnen erworbenen Reichtum zur Schau stellen wollen und sogar Kredite aufnehmen, um einen bestimmten Reichtum vorzugeben. Cohen (2003:72) zeigt, dass gezeigter Reichtum der Ehefrau, wie das Tragen von Goldschmuck, der aus einer *farang*-Ehe resultiert, die soziale Anerkennung für den Entschluss zu einer *farang*-Ehe im thailändischen Umfeld garantiert und den Status des *farang*-Ehemannes stärkt.

Ich bemerkte, dass die teilweise dubiosen Quellen von Reichtum nicht hinterfragt werden. Ferns dritter Partner verdiente Geld mit dem in Thailand gesetzlich verbotenem Glückspiel, Gigs chinesischer Ex-Mann stand mit seinem Handel in der Automobilbranche mit dem Schwarzmarkt in Verbindung, Däng arbeitete in Bars in Pattaya, Fern brachte ihre Beziehung als *Mia Noi* Reichtum ein.

Finanzielles Kapital wird von Forschungspartnerinnen in Besitztümern wie Häuser, Autos, Kleidung, Schmuck und Accessoires angelegt, denn sie bringen den Frauen Anerkennung in ihrem sozialen Umfeld ein. Viele Frauen in Thailand investieren in ihre Schönheit und lassen Operationen an Brüsten oder Nasen vornehmen.

Genau hier findet sich auch die Schnittstelle zu Eheschließungen mit westlichen Männern. Entlang einer historischen Punktuation habe ich den Statuswandel von Eheschließungen zwischen thailändischen Frauen und westlichen Männern skizziert. Innerhalb einer Beziehung findet eine Statusübertragung von Ehemann auf Ehefrau statt. (siehe Kapitel I.3.1.3) Fern etwa hatte Teil am hohen Ansehen ihres dritten Mannes und verlor diese Anerkennung, als ihr Mann verunglückte.

Im Denken der Forschungspartnerinnen bringt eine *farang*-Ehe Reichtum. Tatsächlich tauchte während meiner Feldforschung nie ein Bild von armen oder mittellosen *farang* auf. Indem eine *farang*-Ehe Reichtum bringt, erhöhen die Frauen als Konsequenz ihren sozialen Status. Um mit Pierre Bourdieu (1982) zu sprechen, findet hier eine Transformation von finanziellem zu sozialem Kapital statt.

Bereits vor einer Hochzeit mit *farang* berichten Forschungspartnerinnen von finanziellen Vorteilen einer *farang*-Beziehungen. Air, Ming und Pui können Ausbildungen mit Hilfe der Finanzierung ihrer westlichen Verehrer absolvieren.

Cohen (2003) argumentiert, dass im Landesteil Isaan Töchter mittlerweile als Investition gesehen werden, da die gesamte Familie durch *farang*-Ehen zu Reichtum kommen kann. Auch mir erklärten viele Forschungspartnerinnen, dass sie seit ihrer Kindheit von den Eltern zu *farang*-Eheschließungen motiviert wurden.

Neben dem finanziellen Aspekt kommt in der wechselseitigen Statusübertragung von Ehepartnern in *farang*-Ehen das Alter zu tragen. Mich überraschte, dass die Forschungspartnerinnen generell nach älteren Ehemännern suchen. Beispielsweise die 33-jährige S, Bee, Däng, Weow und Katee, wünschen sich einen mindestens 60-jährigen Ehepartner. Bee, Däng, Weow und Katee erklärten zusätzlich, für ihre Ehemänner als Pflegerinnen fungieren zu wollen. Sie sehen Pflege und Umsorge als Möglichkeit, ihre Dankbarkeit und Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen.

Hingegen möchten die Forschungspartnerinnen Air, Ming, Pui, Nu oder Nüng einen westlichen Mann, der nur um wenige Jahre älter ist. Sie möchten Lebensrhythmen gemeinsam durchlaufen und entgegen den oben genannten Frauen mit ihren westlichen Partnern Familien gründen.

Den Wunsch nach älteren Partnern führe ich auf den Status zurück, der einer Person mit zunehmendem Alter zugesprochen wird. Alter gilt als Respektssymbol in Thailand, der dadurch höhere Status von älteren Männern wird auf den Status seiner Ehepartnerin übertragen (Redmond 2002; Corness 2007). In Bezug auf Eheschließungen bedeutet das, dass ältere Ehemänner, unabhängig von ihrer sonstigen sozialen Stellung, im Gegensatz zu gleichaltrigen oder jüngeren Ehemännern den Status einer Frau anheben.

III.3.10 *Rose petals* – Romantisches Hollywood erobert thailändische Herzen

Die Träume und Images der Interviewpartnerinnen über westliche Männer sind von Romantik in Beziehungen geprägt. Zurückzuführen ist das auf thailändischen Beziehungen, in denen „Romantik“, wie Forschungspartnerinnen bestätigen, nicht die Regel darstellen. Die meisten romantischen Bilder beinhalten Vorstellungen von Blumengeschenken, Rosenblüten, Champagner, Schokolade, Parfum, neuen Kleidern, Restaurantbesuchen, gegenseitigen Liebesgeständnissen, Zärtlichkeit, Intimität und Küssen.

S spielt ein Gedankenexperiment, wie sie einem zukünftigen Mann einen romantischen Traum verständlich machen kann.

“I am very strong character, but sometimes if I want something, I come to him, I hug him, I kiss him, not on the mouth, Thai kiss – chup-chup - I try to talk with him very sweet. Honey, I like Lilly. I think, Lilly is very nice. How you think about flower? And he think, why she ask like this. And I say, I would like sometimes you buy for me, because I want so much. If not work, try again next day, find nice time to say, open how you feel. He don't know how to do, so we (women) teach him.” (S, 22.09.2011:7)

Katae glaubt fest daran, ihrem Traummann auf der Straße auf dem Weg zu ihrer Arbeit zu begegnen, ihre Blicke fangen sich und eine Liebesbeziehung entsteht. Nüing visualisiert romantische Alltagsrituale mit ihrem zukünftigen westlichen Ehemann. Darin tauschen die beiden morgens bis abends Zärtlichkeiten und Liebesgeständnisse aus.

Air wurde von ihrem ehemaligen westlichen Partner mit verbundenen Augen in ein Hotelzimmer geführt, in der Schaumbad, Champagner und Schokolade auf sie warteten. Sie erwartet daher, dass ihr zukünftiger Partner im selben Maß Einsatz und Kreativität in der Realisierung von romantischen Fantasien zeigt.

Prägende Einflüsse auf die romantischen Bilder von *farang*-Ehen haben westliche, touristische Paare, die Zärtlichkeit öffentlich zeigen. Viele Forschungspartnerinnen haben das Verhalten von westlichen Paaren beobachtet und sich an die Stelle der westlichen Frau gedacht.

Bei meinen Fragen nach den Quellen dieser romantischen Bilder verwiesen Forschungspartnerinnen immer wieder explizit auf Szenen aus Hollywood-Filmen, in denen sie das Verhalten westlicher Männer „beobachten“ konnten. Sie nehmen an, dass *farang* auch in der Realität dieses Verhalten an den Tag legen. In den folgenden Zitaten wird deutlich, wie mediale Einflüsse Bilder über Beziehungsformen transferieren:

„I want like in movie! Have you seen movie? You know?I want.“ (Nu, zweites Datum)

“Kiss me, hug me, love me!” (Aie, 12.08.2011)

III.3.11 Gender

Ich habe argumentiert, dass Prinzipien wie Alter, Bildung und Status, der maßgeblich von Schönheit (helle Haut, westliches Aussehen wie bei *luk krueng*), Reichtum (der klassenverändernd wirkt und beispielsweise durch westliche Eheschließungen erworben wird) im Gegensatz zu *gender* vorrangig strukturvorgebend und ordnend für die soziale Stellung sind. Meines Erachtens ist das *gender-sensitive* Modell im Sinne von Esterik (1999) für die Situation, wie ich sie in Thailand vorgefunden habe, relevant.

Meine Argumentation fußt auf dem kulturellen Verständnis, das ich durch meinen Feldforschungsaufenthalt gewonnen habe - nämlich, dass die Arbeitsrollenverteilung, die für viele Autorinnen als Grundlage für Unterdrückungstheorien von *gender*-Gruppen fungiert, im Hinblick auf folgende spirituelle-kulturelle Axiome beachtet werden muss:

Haushaltstätigkeiten, die Pflege der Eltern und die Erfüllung einer Mutterschaft (*holy mother*) dienen dem Verdienst von *merit*, spirituellem Verdienst. Die Pflege der Eltern ist für Töchter (je nach Brauch die älteste oder jüngste heterosexuelle oder *dee* Tochter) *bunkhun*. Das *bunkhun* von biologischen männlichen Personen (heterosexuelle Männer und *gay*) kann durch das kurzzeitige Eintreten in einem Mönchsorden erfüllt werden und gleichzeitig die Eltern von schlechtem Karma befreien. In meiner Feldforschung stieß ich darauf, dass *Kateoy*, die als Frauen angesehen werden, wie biologisch weibliche Töchter für die Pflege der Eltern Verantwortung übernehmen können. Ebenfalls können *thom* und heterosexuelle Frauen für einen begrenzten Zeitraum Klöstern beitreten.

In diesem Sinn ist Haushaltstätigkeit, Kinderpflege und das Umsorgen der Eltern nicht als „niedrigere“ Arbeit argumentierbar. Ganz im Gegenteil, alle Personen können unabhängig von *gender* spirituellen Verdienst und Anerkennung erlangen – auf zwei unterschiedlichen Wegen, die nicht gegeneinander stehen, sondern Möglichkeiten für alle Personen vorsieht. Es wird auf individuelle, sexuelle Identität Rücksicht genommen. Daher plädiere ich für ein grundlegend egalitäres Verständnis von Arbeitstätigkeiten im untersuchten Feld. Folglich nimmt biologisches Geschlecht hinsichtlich der Kategorien von Status (inkludiert Schönheit und Reichtum), Alter, sexueller fluiden Identität und der Dichotomie von privatem und öffentlichem Gesicht, eine geringfügige Rolle in der sozialen Stellung einer Person ein.

Viele Forschungspartnerinnen wechseln ihre sexuellen Identitäten im Lauf ihres Lebens. Um ihre aktuelle sexuelle Identität zu beschreiben, nannten sie mir gegenüber die oben genannten Begriffe. Vor diesem Hintergrund kam ich hinsichtlich von *gender variance* mit fünf

genannten *Gender-Kategorien* und drei *sexes* in Kontakt, wo hingegen Morris (1994) nur vier *gender* und drei *sexes* in Thailand zählt.

Die Personen im Feld identifizierten zum damaligen Zeitpunkt mit einer der folgenden Begriffe, um ihre aktuellen sexuellen Neigungen zu beschreiben: *pu chai* (Mann oder männlich), *pu ying* (Frau oder weiblich), *gay*, *tom-dee* und *kathoey*.

VI CONCLUSIO

IV.1 Resümee

Ausgehend von der Forschungsfrage „*Welche Bilder, sowie Wünsche und Hoffnungen, haben thailändische Frauen über westliche Männer im Zusammenhang mit transkulturellen Beziehungen? Wie entstehen diese Bilder und sind darin globale Dynamiken erkennbar?*“ habe ich in vier Kapiteln mein gesammeltes Datenmaterial, das ich während eines drei—monatigen Feldforschungsaufenthaltes in Thailand erhoben hatte, kontextualisiert, präsentiert, ausgewertet und analysiert. Als Abschluss dieser vorliegenden Arbeit rolle ich nun die wichtigsten Aspekte nochmals auf. Zusätzlich diskutiere ich in den nachstehenden Kapiteln die Ergebnisse auf einer Metaebene.

So wie ich eingangs in meiner Hypothese formuliert habe, sind Bilder eine ausschlaggebende Motivation für die Forschungspartnerinnen nach Ehen mit *farang* zu suchen. In dieser Studie konkretisierte ich Bilder, die die Forschungspartnerinnen über westliche Männer, sowie über *farang*-Ehen haben. In den, auf teilnehmender Beobachtung und Interviews aufbauenden Fallstudien, legte ich das Augenmerk auf tiefliegende kulturelle, soziale, familiäre, religiöse, historische und globale Vorstellungen.

Wenngleich *farang*-Ehen zu bestimmten Zeiten stigmatisiert oder verboten waren, so habe ich die Transformation dieser Ehen hin zu Möglichkeiten zum Gewinn von finanziellem und sozialem Kapital und damit Status aufgezeigt. Den Traum der Forschungspartnerinnen von neu erlangtem Status habe ich unter Verweis zu den verwobenen Aspekten von Schönheit, Brautpreis, Liebe, Sexualität, Alter und Religion behandelt.

Hierbei wurde deutlich, dass eventuelle soziale Nachteile, die die Forschungspartnerinnen in Thailand haben, durch den Status von *farang*-Ehen aufgelöst werden können.

Die Ergebnisse meiner Studie zeigen, dass *gender* als Kategorie von strukturvorgebenden Ordnungen wie Status oder Alter durchdrungen wird. Ich argumentiere, dass die Kategorie *gender* im westlichen Verständnis nicht ohne Rücksichtnahme auf kulturelle Konzepte für Thailand übertragbar ist und schlage im Sinne von Esterik (1999) ein kontext-sensibles *gender*-Modell vor.

Entsprechend erklären manche Interviewpartnerinnen ihre sexuelle Identität als fließend und sehen auch ihre sozio-kulturellen Aufgaben weit gestreut.

Ich habe aufgezeigt, dass Frauen lokale, kulturelle und religiöse Vorstellungen in ihre Ideen über Eheschließungen mit westlichen Männern übernehmen. Das zeigt sich etwa am Beispiel des *bunkhun* (moralischen Schuld) - verbunden mit dem Streben nach spirituellem Verdienst- welche die Forschungspartnerinnen durch das Gebären von Kindern, dem Führen eines Haushaltes, sowie der Obsorge und der Pflege ihrer Eltern auflösen wollen.

In meiner Analyse weise ich auf Spannungen und Widersprüche hin, die sich sowohl innerhalb der Literatur, als auch zwischen Literatur und Aussagen meiner Interviewpartnerinnen feststellen lassen.

Für die meisten Forschungspartnerinnen ist das Verhalten ihrer vorherigen thailändischen Partner abstoßend und verantwortungslos. Aus diesen negativen Erfahrungen entsteht umso mehr der Wunsch nach ehelichen Beziehungen entsprechend den Idealen, Träumen und Vorstellungen der Frauen, die sie in westlichen Ehepartnern widergespiegelt finden. Durch meine ethnographische Perspektive konnte ich herausfinden, dass die Bilder über westliche Ehemänner von romantischen Vorstellungen geprägt sind. Romantik, wie die Forschungspartnerinnen sie auslegen, ist ebensowenig Bestandteil von Vorstellungen zu thailändischen Ehen wie erfüllte Sexualität. Ich vermute, grundlegend zwei differenzierte Vorstellungen zu Sexualität identifiziert zu haben, die an das biologische Alter der Forschungspartnerinnen geknüpft sind. Im Bild älterer Frauen ist die weibliche Sexualität mit Scham behaftet, während Männer ihre Sexualität sooft wie möglich, auch bei Nebenfrauen oder *sex workers* ausleben dürfen. Dieses Bild ist auf Erziehungsprämissen zurückzuführen. Das andere Bild rückt sexuelle Erfüllung in den Mittelpunkt, Frauen möchten ihre Sexualität genießen und ausleben und betonen den positiv erlebten sexuellen Kontakt mit westlichen Männern. Dieses Bild von Sexualität ist bei jüngeren Forschungspartnerinnen vorzufinden.

Wie meine ethnographischen Ergebnisse deutlich machen, sind Vorstellungen zu Sexualität und Romantik im subjektiven Verständnis von Liebe aller Forschungspartnerinnen vorzufinden. Dieses subjektive Verständnis von Liebe ist unterschiedlich⁶⁵ und durch religiöse und kulturelle Ideen geprägt. Ich erkläre, dass eine Ambiguität zwischen gezeigten, benannten und gefühlten Emotionen (Röttger-Rössler 2004) vorherrscht, da die Interviewpartnerinnen darauf bedacht sind, ihr Gesicht zu wahren, in dem sie ihre Gefühle nur in bestimmten Situationen, die einen sicheren Rahmen stellen, teilweise offen legen.

⁶⁵ Siehe III.3.4

Zusammengefasst zeigt meine Analyse, dass die Bilder der Forschungspartnerinnen *farang*-Ehen als Strategien zur Fürsorge für ihre Familien, zum Anheben von Status sowie zu möglichen Karrieren im Ausland, zu möglicher erfüllter Sexualität und zu romantischer Partnerschaft erkennen lassen.

Aber auch negative Bilder über Beziehungen mit *farang* wurden bei Forschungspartnerinnen, die bereits mit westlichen Männern liiert gewesen waren, sichtbar. Negative Erfahrungen mit ehemaligen thailändischen Partnern wirken als Motor für die Suche nach westlichen Ehemännern. Alle Forschungspartnerinnen malen sich eine glücksverheißende und bessere Zukunft an der Seite eines westlichen Ehemannes aus.

IV.2 Übergeordnete Analyseebenen

Abschließend möchte ich die Ergebnisse meiner Studie anhand von drei Modellen – namentlich jenen von Kempadoo (2004), Urry (2002) und Appadurai (1996) – diskutieren. Deren Modelle stellen übergeordnete Analyseebenen dar.

IV.2.1 Sexualität

Für einen Teil meiner Analyse konnte ich gut mit den vier Dimensionsebenen zu Sexualität von Kempadoo (2004), arbeiten. Mein Schlussergebnis lautet, dass neben den vier erhobenen Analyseebenen - namentlich die Images der westlichen Welt, die eigene kulturelle Tradition, ökonomische Gesichtspunkte und die persönliche Ebene - innerhalb des von mir untersuchten Feldes zusätzliche Ebenen beziehungsweise Dynamiken auf multiplen Dimensionen wirken und daher von ausschlaggebender Bedeutung sind. Ich übertrage nun die vier Dimensionen Kempadoos auf meine Forschungsergebnisse an.

Die „Images der westlichen Welt“ beinhalten die historische Auseinandersetzung mit der Thematik, im vorliegenden Fall mit vorkolonialen Handelsbeziehungen, der *Rest and Recreation*-Phase des Vietnam Krieges, sowie der historischen Institutionalisierung von *mia noi* und *sex work*. Es wurde deutlich, dass Stereotype über thailändische Frauen als erotische und begehrten Körper auf das Leben ehemaliger Soldaten in den *pleasure belts* zurückführbar sind.

Hinsichtlich der „eigenen kulturellen Tradition“ wurden historisch betrachtet Ehen gegen (Handels-)Vorteile eingegangen, wie im 15.Jahrhundert (Ramusack 2005) oder bei *mia chao*

(Cohen 2003). Sexueller Kontakt und Eheschließungen bilden ein Tandem für finanzielle Verantwortung, beispielsweise wenn es um Brautpreise oder das *bunghun* für die Eltern der Braut geht. Ein weiterer Aspekt, der in diese Ebene hineinspielt, ist *sanuk sanem*, das außereheliche intime Beziehungen legitimiert. Zusätzlich schenkte ich der Darstellung von Idealen von Frauen bezüglich der eigenen kulturellen Tradition Beachtung und stieß auf eine Dichotomie von „*holy mother*“ and „*whore*“ oder *ying khon dii* und *ying kon chua*.

Im Bezug auf „ökonomische Gesichtspunkte“ habe ich einen *flow* angesprochen, der auf der Erfüllung des *bunghun* an die Eltern beruht. Dieser fließt auf zwei Wegen, zum einem zwischen thailändischen Forschungspartnerinnen und ihren Eltern, denen die Frauen ihr Gehalt aus westlichen Ländern schicken wollen; oder zum anderen in Form von finanzieller Unterstützung durch den *farang*-Ehepartner an seine thailändische Ehefrau, die Teile des erhaltenen Geldes wiederum an ihre Eltern als *bunghun* schickt. Desweiteren machte ich darauf aufmerksam, dass manchen Forschungspartnerinnen durch die finanzielle Unterstützung ihrer westlichen Partner Ausbildungen im Heimatland der Frauen ermöglicht werden.

Die „persönliche Ebene“ stellt die vierte und letzte von Kempadoos (2004) identifizierte Analyseebene. Wiederum meine Analyseergebnisse betreffend, beinhaltet diese Dimension die diskutierte fließende sexuelle Identität, das divergente Verhältnis von Scham und Lust zu Sexualität, sozio-familiäre Konzepte, und das individuelle Umsetzen von *thai wattana*, also buddhistischen Vorstellungen zu persönlicher und öffentlich gezeigter Sexualität. Außerdem wies ich auf abweichende Vorstellungen über Liebe und Beziehung zwischen christlichen und buddhistischen Forschungspartnerinnen hin.

In der Analyse wird veranschaulicht, dass buddhistische Konzepte als religiöse Elemente innerhalb der Ebenen von zentraler Bedeutung sind und in vielerlei Hinsicht zur Vernetzung der Ebenen beitragen. Zusätzlich zum Buddhismus, nimmt in meiner Studie die Religion des Protestantismus Einfluss auf die Bilder mancher Forschungspartnerinnen. Mit den Theorien von Appadurai (1996) wird der Protestantismus auf der Ebene der *ideoscapes* transferiert. Im Anschluss führe ich die von mir identifizierten *global flows* gesondert auf.

IV.2.2 Global Flows

Wie bereits angesprochen, werden in meiner Analyse globale Geldflüsse ersichtlich. Es handelt sich bei den Geldflüssen nicht um großes, zirkulierendes Kapital im Finanzsektor, wie bei Appadurai (1996) als *financescapes* thematisiert. Vielmehr sind die aufgezeigten Geldflüsse Formen von *remittances*⁶⁶, die innerhalb von (angestrebten) Verwandtschaftssystemen vorhanden sind. Zum einen fließt Geld westlicher Männer an thailändische Partnerinnen, um ihnen Ausbildungen zu ermöglichen. Außerdem fließt Geld westlicher Männer an thailändische Partnerinnen, um sie bei ihren Lebenshaltungskosten zu unterstützen. Diese Beträge wurde von Forschungspartnerinnen auch dazu genützt, um Beiträge für ihre Familien zu leisten. Im Sinne des *bunkhun* möchten die Forschungspartnerinnen diese Summe nach einer Eheschließung erhöhen. Einen weiteren Geldfluss ergibt der Brautpreis, der von westlichen Verlobten an die Eltern der thailändischen Braut übergeben wird. Nach einer möglichen Heirat und eventuellen Migration ins Herkunftsland des Bräutigams visualisieren Forschungspartnerinnen einen weiteren *global flow*: sie möchten ihr im Westen verdientes Gehalt als *bunkhun* an ihre in Thailand lebenden Eltern schicken.

Auf der Ebene der *mediascapes* (Appadurai 1996) wurde erkennbar, dass Forschungspartnerinnen vorrangig durch Hollywood-Filme alternative Beziehungsformen in die Bilder über ihre eigenen Beziehungen aufnehmen. Neben den monogamen partnerschaftlichen Beziehungen sprechen die Forschungspartnerinnen das Bild von erfüllter Sexualität in Beziehungen an. Ein weiterer Aspekt stellt die in Filmen vermittelte Romantik westlicher Männer dar, die Forschungspartnerinnen in der Realität in Thailand bei befreundeten oder bekannten Partnern wiedertreffen. Es werden Bilder vermittelt, in denen Liebe und Romantik in direktem Zusammenhang stehen und Formen von *romantic* oder *passionate love* (Jankowiak/Paladino 2008) darstellen.

Gleichzeitig identifizieren sich die Forschungspartnerinnen mit Schönheitsidealen von *syntetic thainess* (Reynolds 1999), die von heller Haut, großen Brüsten und spitzen Nasen gekennzeichnet ist.

Auf der Ebene der *ideoscapes* (Appadurai 1996) zeigen sich mehrere *flows*.

Zunächst zeigen sich Überlappungen mit den in den *mediascapes* angesprochenen Ideen von Schönheit und Romantik wieder. Im Bezug auf Schönheit fand eine - vorrangig durch die *Rest*

⁶⁶ Der englische Begriff *remittances* bezeichnet Geld, dass MigrantInnen in ihre Herkunftsländer schicken.

and Recreation-Phase argumentierte - Idealisierung von thailändischen Frauen als begehrten, exotische Körper statt. Dieser *flow* ging von Thailand hauptsächlich in die USA, von wo aus er weitere Wege in westliche Länder nahm. Er wurde durch die rasante Zunahme des Massentourismus gefördert, durch welchen, wie zu Zeiten der *pleasure belts*, das Angebot an kommerziellem *sex work* und kommodifizierten Eheschließungen stieg.

Während dieser *flow* eines Schönheitsbegriffes von Thailand aus ging, fand ein anderer in Thailand selbst statt. Schönheitsideale, die als westlich galten – im speziellen helle Haut, spitze Nasen und große Brüste – wurden mit thailändischen Schönheitsidealen wie einem runden, kindlichen, puppenähnlichen Gesicht vermischt. Diese Synthese ergab ein neues Schönheitsideal, welches von *luk-kreung* (Kinder mit einem thailändischen und einem westlichen Elternteil) verkörpert wird. Es gilt als Maßstab bei Schönheitswettbewerben und in den thailändischen Medien und auch als Tor zur High-Society. Es wird mit Weltoffenheit, Globalisierung und Bildung in Verbindung gebracht.

Meine Ergebnisse machen auf dieser Ebene einen weiteren multiplen *flow* sichtbar, der das Verständnis von Liebe betrifft. Ich habe bereits erwähnt, dass Bilder zu einem romantischen Liebesverständnis (Jankowiak/Paladino 2008) über *media scapes* transportiert werden. Einen noch größeren Einfluss auf die Konzepte von Liebe in meinem untersuchten Feld in der Heiratsagentur *thai ladies for you*, haben religiöse Ansichten des Protestantismus. Wie diese Studie zeigt, wird das Liebesbild, das in der San Sai Church durch Monogamie und Romantik gekennzeichnet ist, von allen Bewerberinnen in der Heiratsagentur vertreten, gleichgültig welcher Religion diese angehören. Im buddhistischen Glauben stehen die Elemente Monogamie und Romantik nicht in Verbindung mit Liebe. Liebe wird auch nicht als Eheschließungsgrund angesehen.

Daraus leite ich das Argument ab, dass in diesem Fall eine Missionierung eines Liebesverständnisses in Partnerschaften sowie auch eine Missionierung des Liebesverständnisses zu oder mit Gott stattgefunden hat. Diese Missionierung wirkt sich so aus, dass die Bewerberinnen Eheschließungen ausschließlich auf Grund von Liebe, die durch romantische Handlungen bestätigt wird, eingehen möchten. Sie beabsichtigen für den Rest ihres Lebens eine monogame Ehe zu führen. Das protestantische Liebeskonzept sieht darüber hinaus sexuelle Enthaltbarkeit bis zur Verlobung oder Heirat vor. Wie in meinen Ergebnissen veranschaulicht wurde, legen die Forschungspartnerinnen diesen Aspekt nach ihrem subjektiven Empfinden aus. Dieser Aspekt überlappt sich mit Idealen zu jungfräulichen Eheschließungen im Buddhismus, der wie von den Forschungspartnerinnen argumentiert, in der Praxis nur vereinzelt auftritt – die meisten führen vor Eheschließungen intime

Beziehungen. Ich halte abschließend fest, dass das veränderte, protestantische Liebesbild, also ein *flow* über *ideo scapes*, das die Forschungspartnerinnen nach ihrem Austritt aus dem Buddhismus annahmen, sich direkt auf die Bilder und in Folge dessen auf ihre Einstellung zu Beziehungen auswirkt.

Demnach sind *global flows* vorrangig auf der Ebene der *mediascapes* und *ideoscapes* erkennbar.

IV.2.3 *Images*

Zuletzt komme ich noch auf Modelle zu *Images* zu sprechen. Appadurai (1996) sieht Imagination im Gegensatz zu Fantasien als Motor für Handlungen. Aus meiner Perspektive sehe ich dieses Modell bestätigt, weil Forschungspartnerinnen auf Grund ihrer *Images* Handlungen setzten, um westliche Ehepartner zu finden. Die *Images* werden teilweise von Vermittlerinnen beeinflusst und erhalten dadurch Realitätsbezug, was sie als *Imaginations* und nicht als Fantasien kennzeichnet.

Urry (2002) sieht Ideen als einen Faktor, der die Wahrnehmung einschränkt. Basierend auf diesem Modell ist touristische Wahrnehmung selbst „vor-programmiert“ - „*we gaze what we encounter*“ (ebd.:1). Ich werde nun die Theorie über *Images* von Urry (2002) in Bezug zu meinen Ergebnissen setzen und überprüfen, ob dieses aus der Tourismusforschung stammende Modell für meine Analyseergebnisse einsetzbar ist.

In der Analyse der Interviews mit den Forschungspartnerinnen werden Bilder, also Ideen über westliche Männer und *farang*-Ehen aufgezeigt. In den Fallbeispielen konnte ich zeigen, dass Frauen trotz der Beeinflussung von Vermittlerinnen und ungeachtet eigener Erfahrung, ihre persönlichen und kulturell geprägten Ideale von Ehepartnern auf westliche Männer projizieren. Viele Forschungspartnerinnen halten an ihren idealisierten Vorstellungen fest, hören oder erfahren zwar von Realitäten in Beziehungen, sehen ihre eigene Zukunft durch die Brille oder mit den Scheuklappen ihrer Vorstellungen.

Scheuklappen sind etwa Vorstellungen über die Offenheit, den Willen zur Veränderung und zur Annäherung des westlichen Partners an die kulturellen Kontexte der weiblichen Partnerin, die Bereitschaft zur Kommunikation oder zur Romantik in Beziehungen.

Aus der Ethnographie kann ich bestätigen, dass das Verhalten der Forschungspartnerinnen auf der Suche nach westlichen Ehepartnern von ihren Ideen und Vorstellungen gefärbt ist.

Zusammengefasst, ergeben sich in der vorliegenden Thematik in vielerlei Hinsicht interessante Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen. Diese Studie umfasst nur einen kontext-abhängigen Ausschnitt der Lebensrealitäten von 13 Forschungspartnerinnen, daher können keine Verallgemeinerungen abgeleitet werden. Das Thema von handlungsinitiierenden *Images*, subjektiven Verständnisformen von Liebe, globalen Dynamiken, und kulturellen Kontexten in Bezug auf *farang*-Ehen ist in der Literatur noch kaum vertreten.

Anthropologische Methoden als Instrumente meiner Studie führten zu aussagekräftigen Ergebnissen. Der von mir gewählte sozialwissenschaftliche Zugang könnte durch den interdisziplinären Fokus zu einer erweiterten Betrachtungsweise des in der Arbeit diskutierten Phänomens (der Hoffnungen und Wünsche thailändischer Frauen im *marriage scape* Thailand unter dem Einfluss globaler Dynamiken) beitragen und dadurch zu einem breiteren interkulturellen Verständnis führen.

Quellenverzeichnis

Literatur

- Amit, Vered (2000) Introduction: constructing the field. In: Amit, Vered (Hg.) *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Routledge. London und New York: 1-18
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. London.
- Appadurai, Arjun (1990) Disjuncture and Difference in a Global Economy. In: Featherstone, M. (Hg.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Sage. London: 295–310
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large. Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Augé, Marc (1995) *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso. London.
- Barmé, Scot (1999) Proto-Feminist Discourses in Early Twentieth-Century Siam. In: Jackson, Peter A./Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 134-153
- Bateson, Gregory (1985) *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Ben-ze'ev, Aaron (2004) *Love online: Emotions on the Internet*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Bernard, Harvey Russell (2006) *Research methods in anthropology. Qualitative and quantitative approaches*. Alta Mira Press. Laham.
- Bourdieu, Pierre (1982) *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Brennan, Denise (2002) Selling Sex for Visas: Sex Tourism as a Stepping-stone to International Migration. In: Ehrenreich, Barbara/Hochschild, Arlie (ed.) *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the new economy*. Metropolitan Books. New York: 154- 168
- Brennan, Denise (2004) What's love got to do with it?: transnational desires and sex tourism in the Dominican Republic. Duke University Press. Durham.
- Brennan, Denise (2008) Love Work in Sex Work (and after). Performing Love. In: Jankowiak, William (Hg.), *Intimacies. Love and Sex across Cultures*. Columbia University Press. New York: 174-193
- Brewis, Joanna/ Linstead, Stephen (2000) *Sex, work and Sex work. Eroticizing organization*. Routledge. London/New York.
- Charmaz, Kathy (2006) *Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis*. Sage. London.
- Cohen, Erik (1993) Open-ended prostitution as a Skillful Game of Luck: Opportunity, Risk, and Security among Tourist-oriented Prostitutes in a Bangkok Soi. In: Hitchcock, Michael et al. (Hrsg.) *Tourism in South-East Asia*. Routledge. London: 155-178
- Cohen, Erik (2003) Transnational Marriage in Thailand. The Dynamics of Extreme Heterogamy. In: Bauer, Thomas et al. (2003) *Sex and Tourism. Journey of Romance, Love and Lust*. The Haworth Hospitality Press. New York, London, Oxford: 75-81
- Corness, Ian (2007) *Farang. Thailand through the eyes of an ex-pat*. Maverick House. Bangkok.
- Cornwel-Smith Philip (2005) *Very Thai. Everyday popular culture*. River Books. Bangkok.

- Constable, Nicole (2009) The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 38:49–64
Online abrufbar unter: <http://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.anthro.37.081407.085133>
- Daiker, Ilona (2009) *Gelassen wie ein Buddha. Meditationen und Achtsamkeitsübungen für 52 Wochen*. Gräfe und Unzer. München.
- Eco, Umberto (1987) *Über Gott und die Welt. Essays und Glossen*. Dtv. München.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001) *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Pluto Press. London.
- Esterik, Penny van (1982) *Women of Southeast Asia*. Northern Illinois University Press, Occasional Paper (9). De Kalb.
- Esterik, Penny van (1999) Repositioning gender, Sexuality, and power in Thai Studies. In: Jackson, Peter A./Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 275-289
- Fisher, Helen (2004) *Why we Love? The Nature and Chemistry of Romantic Love*. Owl Books. New York.
- Fongkaew, Warunee (1997) Female Sexuality and Reproductive Health in a Northern Thai Suburb. In: Somswasdi, Virada/ Theobald, Sally (Hrsg.) *Women, Gender Relations and Development in Thai Society*. Women's Studies Center. Faculty of Social Science. Chiang Mai University: 577- 619
- Freeman, Carla (2000) *High Tech and High Heels in the Global Economy*. Duke University Press. Durham und London.
- Freeman, Carla (2001) Is Local : Global as Feminine : Masculine? Rethinking the Gender of Globalization. In: *Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 26(4): 1007-1037.
- Geets, Siobhán Kathleen (2008) *Same, same but different. Thailand's ladyboys: an examination on the third gender*. Dipl. Wien
- George, Sheba (2000) "Dirty nurses" and "men who play": gender and class in transnational migration. In: Michael Burawoy et al. (Hrsg.) *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Post Modern World*. University of California Press. Berkeley: 144-174
- Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1967) *The Discovery of grounded theory. Strategies for qualitative theory*. Weidenfeld und Nicolson. London.
- Goffmann, Ervin (1974) *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Hanks, Lucien/Hanks, Jane (1963) Thailand: Equality Between the Sexes. In: Ward, Barbara (Hg.) *Women in the New Asia*. UNESCO. Paris: 424-451
- Hannerz, Ulf (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press. New York.
- Hannerz, Ulf (1996) *Transnational Connections*. Routledge. London.
- Harrison, Rachel (1999) "The Madonna and the other whore": self/other tensions in the Characterization of the Prostitute by Thai Female Authors. In: Jackson, Peter A./ Cook, Nerida (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 168- 189
- Hethorn, Janet and Susan Kaiser (1999) Youth Style: Articulating cultural anxiety. In: *Visual Studies*. Vol. 14(1):109-125
- Humphery-Smith, Veronica (1997) Change in Thai Gender-Based and Familial Role Expectations as seen through Thai-Farang Marriage Relationships in Thailand. In: Somswasdi, Virada and Theobald, Sally (1997)

- Women, Gender Relations and Development in Thai Society*. Women's Studies Center. Faculty of Social Science. Chiang Mai University: 551- 573
- Kempadoo, Kamala (2004) *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labour*. Routledge. New York.
- Kepner, Susan Fulop (1996) *The Lioness in Bloom. Modern Thai Fiction about Women*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles.
- Keyes, Charles (1984) Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. In: *American Ethnologist*, Vol. 11(2): 223-241
Online abrufbar unter: <http://www.jstor.org/stable/10.2307/643848>
- Khin, Thitsa (1980) *Providence and Prostitution: Image and Reality of Women in Buddhist Thailand*. Change: International Reports. London.
- Knodel, John et al. (1999) Sexuality, Sexual Experience and the Good Spouse: Views of Married Thai Men and Women. In: Jackson, Peter A./Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 93-113
- Jackson, Peter A./Cook, Nerida (Hrsg.) (1999) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai.
- Jankowiak, William/Fischer, E. (1992) Romantic Love: A Cross-Cultural Perspective. In: *Ethnology*. Vol. 31(2): 149-155
- Jankowiak, William/Paladino, Tom (2008) *Intimacies, Love and Sex across cultures*. Columbia University Press.
- Levy, Robert I. (1973) *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. University of Chicago Press. Chicago.
- Luig, Ute (2006) [1983] Ethnologische Geschlechterforschung. In: Beer, Bettina/Fischer, Hans (Hrsg.) *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Dietrich Reimer Verlag. Berlin: 309-322
- Lyttleton, Chris (1999) Changing the Rules: Shifting Bounds of Adolescent Sexuality in northeast Thailand. In: Jackson, Peter A./Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai.
- Mader, Elke (2008) *Anthropologie der Mythen*. Facultas. Wien.
- Meyer, Walter (1988) *Beyond the Mask*. Breitenbach. Saarbrücken.
- Mills, Mary Beth (2003) Gender and inequality in the Global Labor Force. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23: 41-62
- Montgomery, Heather (2001) *Modern Babylon?: Prostituting Children in Thailand*. Berghahn Books. Oxford.
- Moore, Christopher (1992) *Heart Talk*. White Lotus. Bangkok.
- Morris, Rosalind (1994) Three Sexes and Four Sexualities: Redressing the Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Thailand. In: *Positions* 2 (1): 15-43.
- Muecke, Marjorie (1992) Mother Sold Food, Daughter Sells Her Body: The Cultural Continuity of Prostitution. In: *Social Science and Medicine*, Vol.35 (7): 891-901
- Mulder, Niels (1996) *Inside Thai Society. Interpretations of Everyday Life*. The Pepin Press. Amsterdam/Kuala Lumpur.
- Nanda, Serena (2000) *Gender diversity: Crosscultural Variations*. Waveland Press. Illinois.
- Ogena, Nimfa B./ Kittsuksathit, Sirinan (1997) Premartial Sexual Behavior of Young Single Female Factory Workers in Thailand: Selection or Context. In: Somswasdi, Virada et al. (Hrsg.) *Women, Gender Relations and*

- Development in Thai Society*. Women's Studies Center. Faculty of Social Science. Chiang Mai University: 279-308
- Ong, Aihwa (1991) Gender and Labor: Politics of Modernity. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol.20: 279-309
- Pink, Sarah (1999) A women, a camera and the world of bullfighting: Visual culture as the production of anthropological knowledge. In: *Visual Anthropology*. Vol. 13(1): 71-86
- Pink, Sarah (2001) *Doing visual ethnography: images, media and representation in research*. Sage. London.
- Poster, Winifred R. (2002) Racialism, Sexuality, and Masculinity: Gendering "Global Ethnography" of Workplace. In: *Social Politics*, Vol. 9(1): 126-158
- Ramusack, Barbara (2005) Women and Gender in South and Southeast Asia. In: Smitz, Bonnie (Hg.) *Global Perspective*. University of Illinois Press. Urbana/Chicago: 101-138
- Redmond, Mont (2002) *Wondering into Thai Culture*. Redmondian Insight Enterprises. Bangkok.
- Reynolds, Craig (1999) On the gendering of Nationalist and Postnationalist selves in twentieth-century Thailand. In: Peter A. Jackson/Nerida Cook (Hrsg.) *Genders and Sexuality in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 260-274
- Röttger-Rössler, Birgit (1994) „Frauen sind freier“ Geschlechterrollenwechsel in einer indonesischen Gesellschaft. In: *KEA* 7:87-108.
- Röttger-Rössler, Birgitt (2004) *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. LIT Verlag. Münster.
- Saengtienchai, Chanpen et al. (1999) „Prostitutes are better than lovers“: Wives's views on the extramarital sexual behavior of Thai Men. In: Jackson, Peter A./Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 78-92
- Salzinger, Leslie (2004) Revealing the Unmarked: Finding Masculinity in a Global Factory. In: *Ethnography*, Vol.5 (1): 5-28.
- Selwyn, Tom (1996) *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. John Willey & Sons Ltd. Chichester u.a.
- Strauss, Anselm / Corbin, Juliet (1996) *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Beltz Psychologie Verlags Union. Weinheim.
- Tannenbaum, Nicola (1999) Buddhism, Prostitution, and sex: limits on the academic discourse on gender in Thailand. In: Jackson, Peter A./ Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 243-260
- Thaweessit, Suchada (2004) The Fluidity of Thai Women's Gendered and Sexual Subjectivities. In: *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 6 (3): 205-219
- Urry, John (2002) *The tourist gaze*. Sage Publications. London.
- Wang, Caroline (1999) Photovoice: A participatory action research strategy applied to women's health. In: *Journal of Women's Health*. Vol. 8(2): 185- 192
- Whittaker, Andrea (1999) Women and Capitalist Transformation in a Northeastern Thai Village. In: Jackson, Peter A./Cook, Nerida M. (Hrsg.) *Genders and Sexualities in modern Thailand*. Silkworm Books. Chiang Mai: 43-62
- Williams, Drid (2004) *Anthropology and the Dance - Ten Lectures*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

Woodley-Baker Rochelle (2009) Private and public experience captured: young women capture their everyday lives and dreams through photo-narratives. In: *Visual Studies*. Vol. 24: 19-35

Wyatt, David (2003) *Thailand. A Short History*. Yale University Press. Yale. Silkworm Books. Chiang Mai.

Yanagisako, Sylvia/Collier, Jane (1994) Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis. In: Borofsky, Robert (Hg.) *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill. New York u.a.:190-200

Yanagisako, Sylvia (1997) In: Schein, Gerlinde und Strasser Sabine (Hrsg.) *Intersexions: feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Milena Verlag. Wien:33-66

World Wide Web

URL 1: Tourismus in Thailand

<http://www.thaiwebsites.com/tourism.asp>, 23.06.2011, 22:24

URL 2: Website der Heiratsagentur *thai ladies for you* in Chiang Mai

<http://www.thailadiesforyou.com>, 21.01.2012, 12:23

URL 3: Map Thailand

<http://www.un.or.th/images/map-thailand.gif>

URL 4: Thailand Provinces

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fe/Thailand_provinces.png

Teilnehmende Beobachtung, daraus Feldnotizen und informelle Gespräche

(unpubliziert, Privataarchiv)

Zeitraum der Teilnehmenden Beobachtung in Khorat, Isaan: 06.08.2011-02.09.2011

Zeitraum der Teilnehmenden Beobachtung in der Heiratsagentur *thai ladies for you*, Chiang Mai: 03.09.2011-24.10.2011

Interviews

(unpubliziert, Privataarchiv)

Aie, 12.08.2011, Khorat

Air, 06.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Air, 11.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Air, 12.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Air, 13.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Bee, 05.10.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Bee, 06.10.2011, Thai Ladies for you und Bees Beauty Salon, Chiang Mai

Beug, 14.08.2011, in ihrem Restaurant bei Khorat

Calvin, 28.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Däng, 03.10.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Gig, 15.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Jum, 02.08.2011, Bangkok

Katae, 23.08.2011, Khorat

Mee, 09.08.2011, Khorat

Ming, 30.08.2011, Khorat

Nii, 04.10.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Nii, 13.10.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Nii, 20.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Noi, 08.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Nu, 13.08.2011, Khorat

Nu, 30.08.2011, Khorat

Nüing, 13.08.2011, Khorat

Pui, 08.08.2011, Surin Provinz

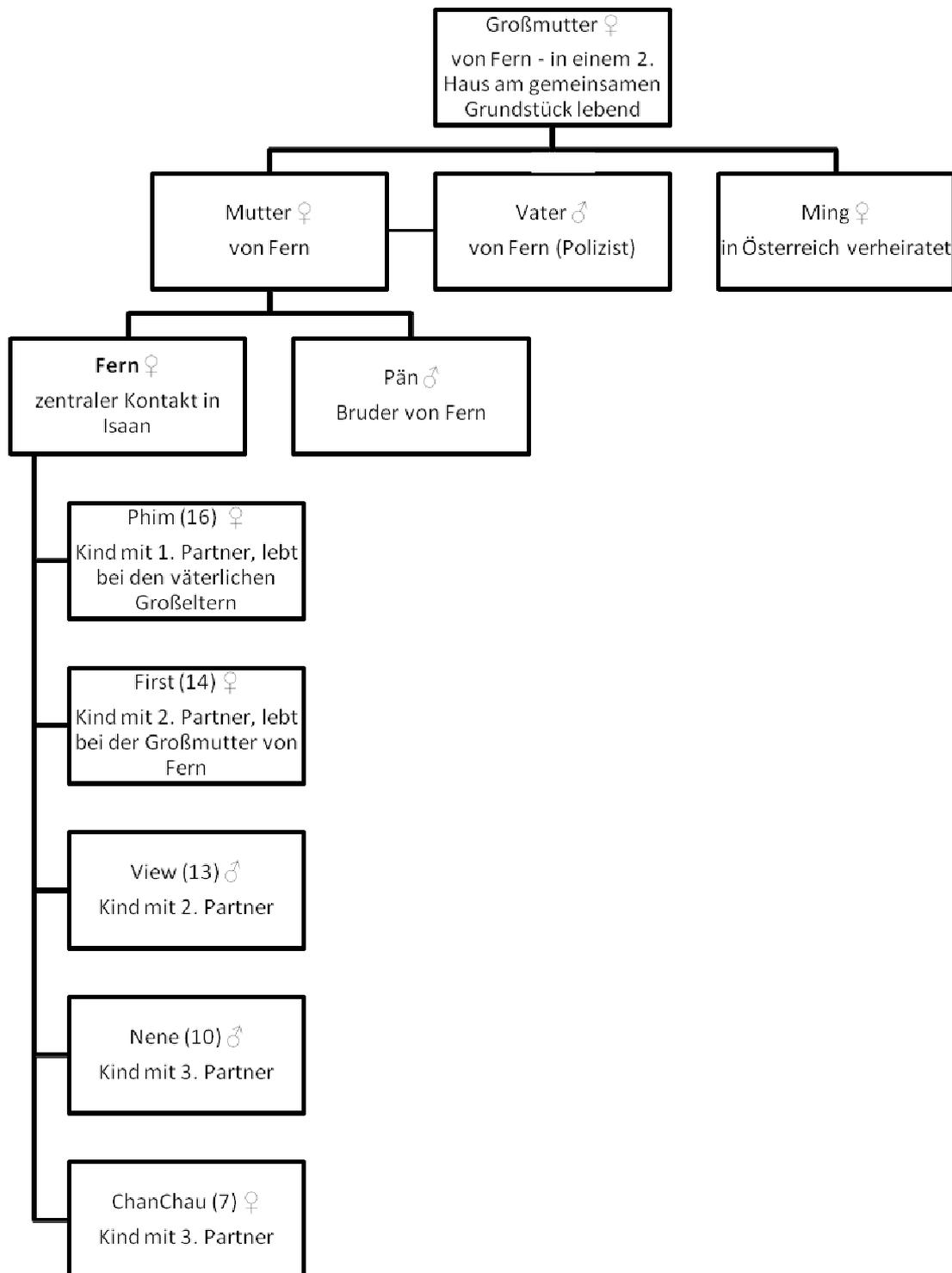
S, 22.09.2011, Thai Ladies for you, Chiang Mai

Tom, 21.08.2010, Innsbruck

Weow, 14.08.2011, Khorat

Anhang

Anhang 1 – Kinship Skizze von Fern, Khorat, Isaan

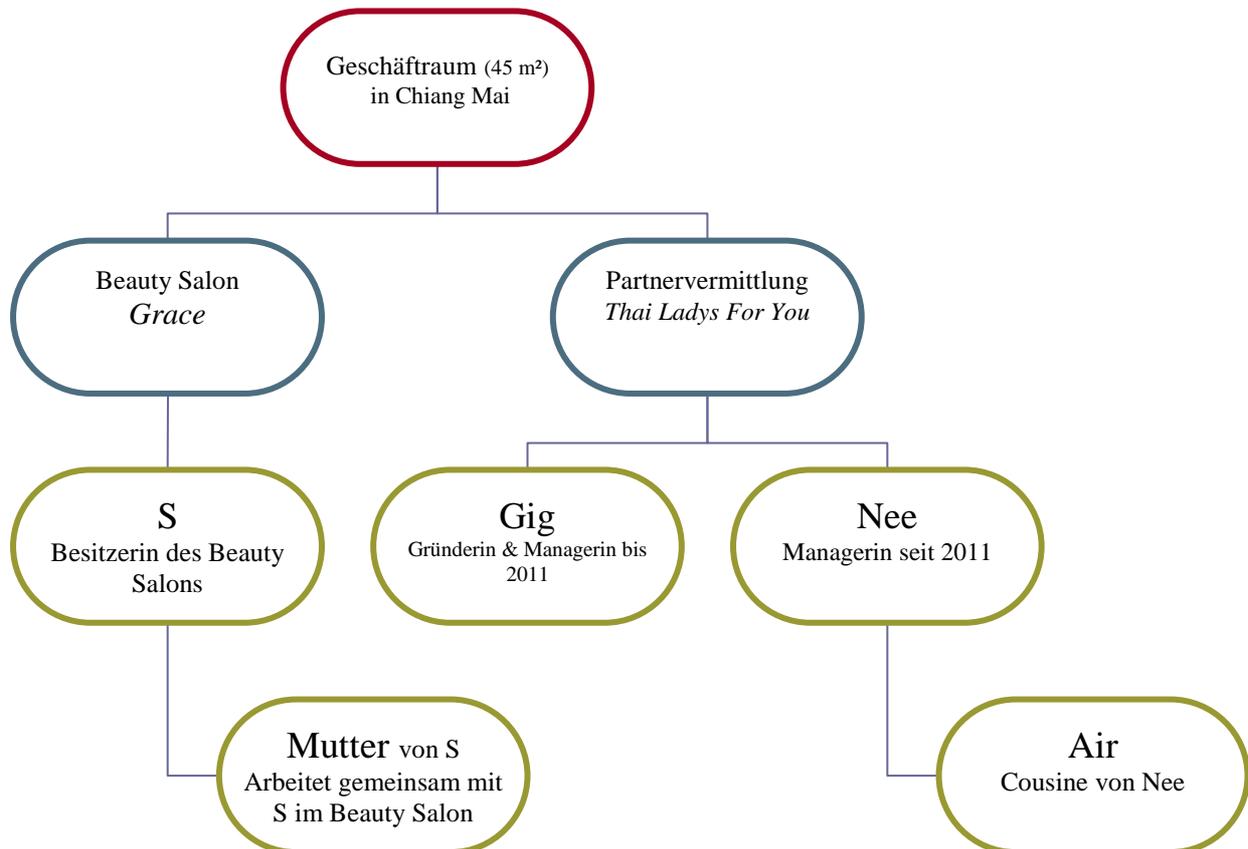


Anhang 2 – Agentinnen in der Heiratsagentur Thai Ladies for you, Chiang Mai

Schönheitssalon Grace
S (33 Jahre)
Ss Mutter (ca. 50 Jahre)

Thai Ladies for you
Gründerin Gig (37 Jahre)
Managerin Nii (35 Jahre) und ihr
Verlobter Calvin (63 Jahre)
Niis Cousine Air (24 Jahre)

Häufige BesucherInnen
Noi (40 Jahre), Freundin von S
Pastor der San Sai Church (ca. 50 Jahre)
Die Frau des Pastors (ca. 50 Jahre)
Nu-Kosmetikvertreterin (ca. 35 Jahre)
Katoey vom Markt (Süßigkeitenverkäuferin)



Anhang 3 – Feldtagebucheintrag 08.08.2011

Es ist Mittag und die Sonne sticht vom Himmel. Ich sitze mit Fern und Muk im Auto, auf einer Fahrt ins Ungewisse, als Fern plötzlich das Auto stoppt. Beim gemeinsamen Mittagessen mit Muks Ehemann sprach sie heute davon mit mir einen Ausflug nach Kambodscha unternehmen zu wollen. Dazu müssten wir allerdings bei einem befreundeten Polizeibeamten Geld abliefern um die Sache mit dem Grenzübergang zu klären. Ich nehme daher an, dass wir diesen nun treffen werden. Bpai ruft mir Fern zu, komm, worauf ich wie gewohnt aus dem Auto springe.

Doch anstatt des Beamten, lerne ich Pui in ihrem Elternhaus in Surin, Isáan, im Nord-Osten Thailands kennen. Wir beide setzten uns im Gemeinschaftszimmer zu Boden.

Es ist üblich, dass erwachsene Kinder mit deren Kindern zusammen mit den Eltern leben. Der Gemeinschaftsraum ist der erste Raum eines traditionellen Thai Hauses, in dem sich untermits die Mitglieder einer Familie sowie Freunde und Besuch aufhalten. (Meist mit Tisch, Sitzmöglichkeiten, in besseren Häusern Sofa, Kleiderständer, Schreibtisch, TV, eventuell elektrische Geräte wie Waschmaschine und Kühlschrank; Kühlschrank steht üblicherweise bei den Kochmöglichkeiten)

Ähnlich einem Langhaus leben traditioneller Weise bis zu vier Generationen in einem Haus. Es gibt keine Privatsphäre oder getrennte Räume. Im Erdgeschoss befinden sich ein Gemeinschaftsraum, Bad und Kochmöglichkeit. Im ersten Stock oben Schlafmöglichkeiten (Betten nur in besseren Häusern) meist getrennt von einem zweitem Raum, der oft einen buddhistischen Altar und Schreibtisch mit PC beinhaltet.

Puis Mutter hält den Sohn ihres Bruders am Arm, ihr Vater kommt und verlässt den Raum. Pui spricht fließend Englisch, ihre Eltern sind der Sprache nicht mächtig. Pui zeigt sich als selbstbewusste, hübsche Frau. Sie ist seit einem Jahr in einer Beziehung mit einem norwegischen Installateur, den sie über das Internetportal thailoveling.com kennengelernt hat.

Die Hochzeit ihrer Schwester mit einem Schweden ist gerade drei Tage her, das Haus ist noch voll mit Hochzeitsdekorationen. In Thailand finden traditionelle Hochzeiten im Elternhaus der Braut statt. Dieses Brauchtum hat das Paar übernommen. Puis 34-jährige Schwester führte eine dreijährige Beziehung zu ihrem jetzigen Ehemann Hen (60 Jahre alt), bevor sie sich für eine Heirat entschloss. Während dieser Zeit lernte sie ihn besser kennen und prüfte ihn auf seine Treue, seine Liebe zu ihr und seine finanziellen Möglichkeiten. Das Paar wird in Schweden leben. Puis Mutter bringt mir ein großes Fotoalbum und wir schauen alle gemeinsam die Fotos der Hochzeit an. Beeindruckend sind der Wechsel der Kleider (die Braut trug am Hochzeitstag drei verschiedene Roben) und das aufwendige Make-up. Mutter und Schwester weisen mich besonders darauf hin. (Feldtagebuch, 08.08.2011)

Anhang 4 – Fragekategorien

Folgende Kategorien erfragte ich während der semi-strukturierten Interviews:

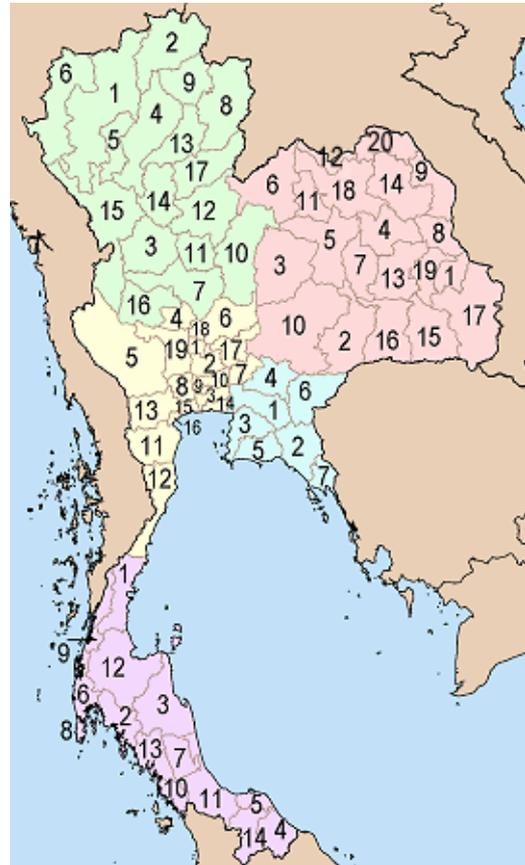
- Persönlicher Lebenslauf, Ausbildung und Arbeitsverhältnisse
- sozio-kulturelles Umfeld (Familie, Freunde)
- Bunkhun - Konzept
- Frühere partnerschaftliche Beziehungen (Bedingungen, Kontext, Konsequenzen)
- Subjektives Empfinden von Liebe
- Erfahrung von intimen Beziehungen

- Ideen zu Partnerschaften
- Stereotype und Erfahrungen mit thailändischen Männern
- Stereotype und Erfahrungen mit westlichen Männern (positive und negative Assoziationen)
- Formen von intimen Beziehungen (Gig, Mia Noi, drei Formen von Heirat)
- Wünsche, Träume für die Zukunft (allgemein und für Partnerschaften)
- Vorstellungen und Ideen zum Herkunftsland westlicher Ehepartner
- Vorstellungen zu Rollenverteilung in Beziehungen mit westlichen Partnern
- Akzeptanz und Statusveränderung durch eine *farang*-Ehe
- Vorstellungen und Ideale zu Schönheit
- Vorstellungen und Images zur Lebensweise westlicher Männer
- Mögliche Auswirkungen und Veränderungen des Lebensstils nach einer Eheschließung mit einem westlichen Partner
- Träume über eine idealen Partner und einer idealen Partnerschaft
- Mögliche Schwierigkeiten in einer Partnerschaft auf Grund kultureller Differenzen
- Kommunikation zwischen den Partnern
- Vorstellungen zur Finanzierung des Lebensunterhaltes des Paares und den Familien

Anhang 5 – Geographische Karte von Thailand



Quelle: URL 3



Quelle: URL 4

Anhang 6 – Glossar wichtiger Begriffe

Bunghun – moralische Schuld

Farang – Menschen aus „westlichen“ Ländern, Männer aus „westlichen“ Ländern
(Nordamerika, Europa, Australien)

Gig – Liebschaften, Affären

Kathoey – Ladybods, Frauen „zweiten“ Ranges

Kiniao – „verstopft“, geizig bezogen auf Geld

Luk-kreung – Kinder mit thailändischen und westlichen Elternteilen

Mia-Noi – Nebenfrauen

Suay – schön, hübsch

Thom – Dee – Beziehung zwischen Thom-Boy und Dee-Lady

Ying khon dii – „Gute“ Frau

Ying kon chua – „Schlechte“ Frau

Anhang 7 - Fotos der ForschungspartnerInnen

Die hier abgebildeten Forschungspartnerinnen erklärten sich mit der Publikation der Fotos einverstanden.



Aie bei ihrem ersten Besuch mit Siegi in Khorat



Air in Thai Ladies for you, Chiang Mai



S (Ananya) in *Thai Ladies for you*, Chiang Mai



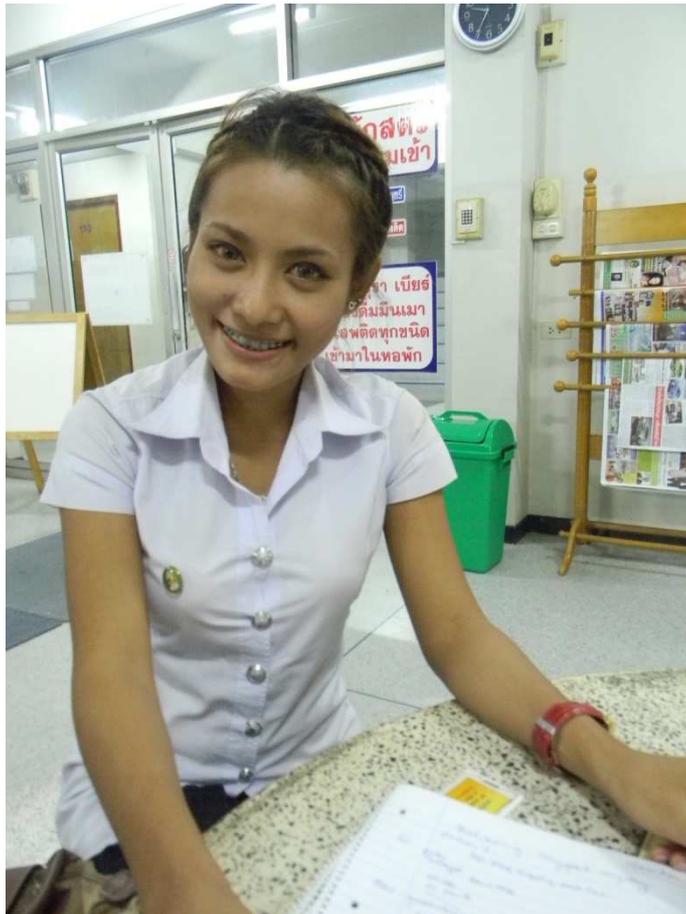
Die Autorin und Beug in ihrem Restaurant in Isaan



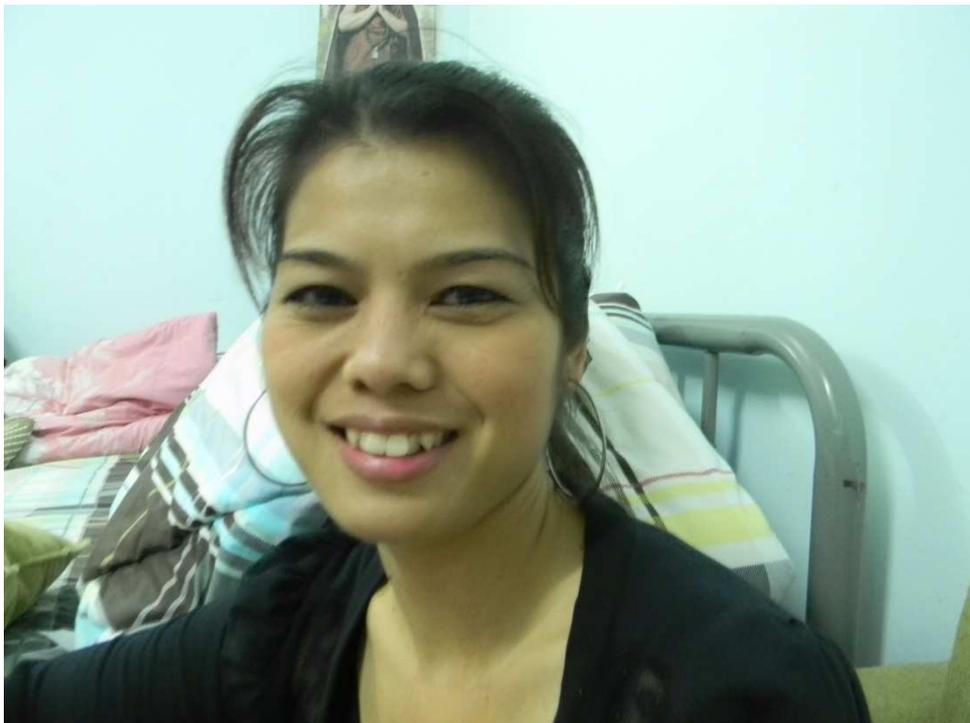
Katee und die Autorin in Khorat



Die Autorin und Mi (Mee) in Khorat



Ming in Khorat



Nu in Khorat



Nüing (Nueng) in Khorat



Fern (zweite von rechts) gemeinsam mit Freundinnen und der Autorin nach einem Workshop in der Kosmetikfirma in Bangkok



Pui und die Autorin in Surin



Weow in Khorat



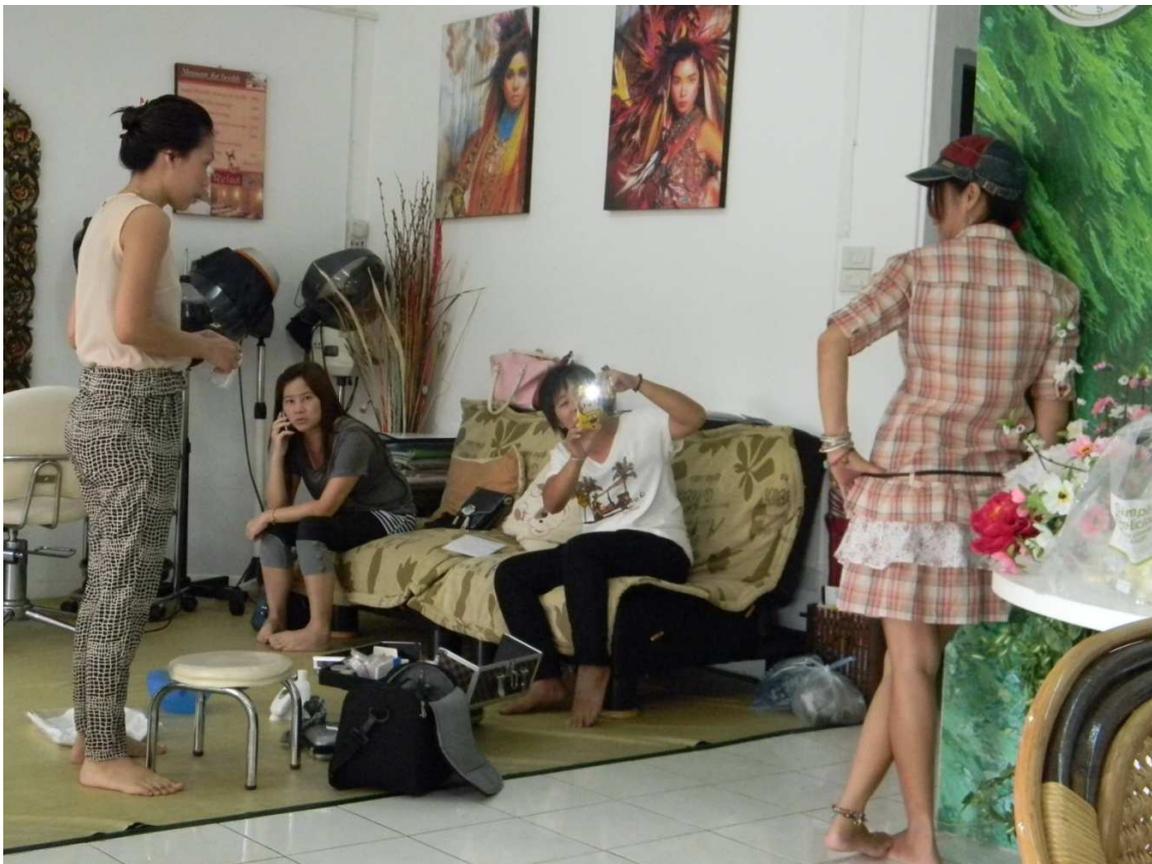
Gemeinsames Mittagessen in *thai ladies for you*, Chiang Mai (Im Uhrzeigersinn bei 12 beginnend, die Mutter von S, der Pastor der protestantischen Kirche, die Frau des Pastors, Air und S)



Noi mit ihrem thom-Bruder, *thai ladies for you*, Chiang Mai



S und ihre Mutter bei der Arbeit in *thai ladies for you*, Chiang Mai; links sitzend eine *Katoey* (Süßigkeitenverkäuferin), die den Schönheitssalon häufig besucht



Thai Ladies for you, 28.09.2011 (Noi posiert für ein neues Profilfoto, eine Freundin telefoniert, die Nu Kosmetikerin bereitet ihre Produktpräsentation vor)



S und Gig beim Erstellen eines neuen Profilfotos für die Homepage, *thai ladies for you*, Chiang Mai



Fern und ihre Familie bei einem Ausflug nach Phanom Ruang (erste Reihe rechts View, Nene und ChanChau, zweite Reihe Päns Freundin, First und Fern mit Nene und Chanchau im Arm, hinten Pän)

Abstrakt

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit Bildern über Beziehungen zu westlichen Männern (*farang*), die thailändische Frauen haben, welche westliche Ehepartner suchen. Die Forschungsfragen „*Welche Bilder, sowie Wünsche und Hoffnungen, haben thailändische Frauen über bzw. an westliche Männer im Zusammenhang mit transkulturellen Beziehungen? Wie entstehen diese Bilder? Sind darin globale Dynamiken erkennbar?*“ behandle ich eingebettet in die Kontexte von Anthropology of Emotions, Gender Studies, global gendered flows und der (historischen) Auseinandersetzung mit (thailändischen und interkulturellen) Eheschließungen in Thailand. In einem dreimonatigen Feldforschungsaufenthalt in Thailand gewann ich das ethnographische Datenmaterial in zwei Forschungsfeldern (im ruralen Gebiet um Khorat, Isaan; der Heiratsagentur *thai ladies for you* im urbanen Chiang Mai) durch teilnehmende Beobachtung und durch das Führen von qualitativen Interviews, welches in dieser Arbeit anhand von dreizehn Fallbeispielen präsentiert und ausgewertet wird.

Die zentralen Ergebnisse werden in elf Ebenen analysiert (Vorstellung zu Beziehungen und westlichen Männern; Sozio-familiäre Konzepte, besonders das *bunghun*-Konzept; Kontaktaufnahme, Kommunikation und Sprache; religiöse Einflüsse; Auffassungen von Liebe, Beziehungen, Romantik und Sexualität (u.a. *mia noi*, *gig*); Schönheit & Körper als Status und Kapital; *Sanuk*; *Gender*)

Dabei wird deutlich, dass die unterschiedlichen sozialen und religiösen Hintergründe (Buddhismus und Protestantismus) der Interviewpartnerinnen neben globalen Dynamiken die Bilder zu *farang* Ehen massgeblich beeinflussen.

Abstract

In this work I examine the subject of Thai women's images, motives and hopes concerning marriages with western men (*farang*). The leading research questions “*What are Thai Women's images, hopes and dreams concerning marriages with western men? What is the source of these images and are they influenced by global dynamics?*” are theoretically framed by theories of the *Anthropology of Emotions*, *gender studies*, *global gendered flows* and (historical) aspects of local and intercultural marriage in Thailand. The thesis' empirical data were collected by fieldwork within *marriage scapes* in Thailand. I conducted fieldwork using a qualitative research approach (participant observation, interviews) in the rural setting of Khorat, Isaan, as well as within the marriage agency *Thai ladies for you* in Chiang Mai City. The data of 13 case studies are presented.

The main results are analysed regarding 11 levels: images regarding relationships with *farang*; impact of socio-cultural concepts; language, communication and contact; religious aspects; attitudes towards love, marriage, relationships, romance, and sexuality (*mia noi*, *gig*); beauty and body as capital and status-pusher; *sanuk* (fun and entertainment); gender.

My findings show that social and religious background (Buddhism and Protestantism) as well as global dynamics determine the women's images concerning *farang*-marriages.

LEBENS LAUF

Claudia Zimmermann

Persönliche Daten

Geburtsdatum: 1. April 1988
Geburtsort: Wörgl

Schul Ausbildung

Sept 1994 – Juli 1998 Volksschule Mauthausen (OÖ)
Sept 1998 – Juli 2006 Europagymnasium Baumgartenberg (OÖ): Abschluss Matura

Studienverlauf

Okt 2006 - 2012 Diplomstudium der Kultur-und
Sozialanthropologie an der Universität Wien

Studienschwerpunkte:

- Süd-Ost Asien (Indologie und Südostasienkunde)
- Ethnomedizin: Humorpathologische Schrifttraditionen
- Participatory active research (Dokumentarfilm)
- Gender Studies
- Betriebs- und Organisationsanthropologie

Auslandsaufenthalte zu Studienzwecken

Feb 2010 Individueller Feldforschungsaufenthalt Thailand
Sept 10 – Juli 2011 Erasmusaufenthalt in Slowenien an der Universität
Ljubljana, Erasmusstipendium des ÖAD
Juli – Nov 2011 Feldforschungsaufenthalt in Thailand (Diplomarbeit)

Zusätzliche Ausbildungen

2006 Abgeschlossene Ausbildung in Ayurvedischer Diagnose und Ernährungslehre
2007 – 2011 Abgeschlossene Ausbildung zur Yogalehrerin in Österreich und Indien
(Internationaler Standard über 1000 Ausbildungsstunden)
2008 Abgeschlossene Ausbildung zur Hormonyogalehrerin bei Dr. Dinah
Rodrigues
2009 Abgeschlossene Ausbildung zur Lachyogalehrerin bei Dr. Madan
Kataria, Laughteryoga International
2009 – 2010 Abgeschlossene Ausbildungen in Thai Massage an drei staatlichen Schulen
Thailands (Internationaler Standard über 500 Ausbildungsstunden)

Fremdsprachenkenntnisse

Englisch
Französisch
Spanisch
Sanskrit (Grundkenntnisse)
Thai (einfaches Basisvokabular)

Kontakt

cmb_z@yahoo.de