

# Siobhán Kathleen Geets

## Same Same But Different – Thailands Ladyboys

### Einleitung

Während meines ersten Aufenthaltes in Thailand im Februar 2006 fielen mir – wie wohl auch den meisten anderen TouristInnen – die *ladyboys*<sup>1</sup> auf, die in Bars und Geschäften arbeiteten. Ich überlegte damals, wieso Personen mit offensichtlicher Transgender-Identität in der Gesellschaft Thailands so zahlreich und sichtbar sind. Was sind die ausschlaggebenden Gründe für diese Präsenz der *ladyboys*? Sind diese ökonomischer Natur oder werden Transgender in der thailändischen Gesellschaft einfach eher akzeptiert als in Europa?<sup>2</sup> Diese Fragen und Zusammenhänge werden im vorliegenden Artikel analysiert. Zunächst erfolgt eine Klärung der zentralen Konzepte und Begriffe. Anschließend werden historische, kulturelle und religiöse Hintergründe in Thailand analysiert. Im Hauptteil befaße ich mich mit Thailands *ladyboys* und deren Lebensrealitäten in der heutigen Gesellschaft. Die Grundlagen dafür liefern entsprechende Erzählungen von *ladyboys* in der Literatur (etwa Costa/Matzner 2007) sowie die Ergebnisse meiner eigenen Feldforschung, die ich 2008 in Thailand durchführte.

### Zentrale Konzepte und Begriffe

Was also sind *ladyboys*, wie lassen sie sich mit gängigen Begriffen und Konzepten der Genderforschung, wie Gendervariation, Transsexualität, Coss-Dressers und Trans-Genderismus beschreiben, wodurch unterscheiden sie sich von diesen? Gendervariation oder Gendervariance ist ein Konzept, das sich herausbildete, als im Zuge einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Erfassung von Genderverhältnissen festgestellt wurde, dass eine ausschließliche Differenzierung von Geschlecht in Männer und Frauen nicht ausreicht, der Vielzahl weltweit existierender geschlechtlicher Modelle Rechnung zu tragen. Im Wesentlichen bezeichnet der Begriff die „kulturelle Konstruktion von mehr als zwei Geschlechtern“ (Tietz 1998: 102). In der Literatur wird im Falle physisch männlicher Personen, die eine weibliche Geschlechtsidentität zeigen, vom „Dritten Geschlecht“, im Falle von physisch weiblichen Menschen hingegen, die eine männliche Rolle einnehmen, von einem „Vierten Geschlecht“ gesprochen (ebd.: 104). Im Falle der *ladyboys* liegt der Schwerpunkt auf der *männlichen* Gendervariation, also gebürtigen Männern, welche sich weiblich fühlen, verhalten oder auch kulturell als Frauen identifiziert werden.

In den letzten Jahren tauchten in der politischen und wissenschaftlichen Diskussion um Geschlechterkonstruktionen und -identitäten immer häufiger die Begriffe „Transsexualität“ und „Transgenderismus“ auf (McKenna/Kessler 2006). Die Vorsilbe „Trans-“ bezieht sich auf die Veränderung des Geschlechterstatus. Im Falle der Transsexualität stimmen Körpermerkmale und Geschlechtsidentität nicht überein und es wird häufig eine operative Angleichung des Körpers an die Geschlechtsidentität angestrebt. Im Unterschied zur Gendervariance liegt die-

---

<sup>1</sup> Auch *ladyman*, *sao braphet song*. Der ebenfalls manchmal verwendete Begriff *kathoey* hat seinen Ursprung vermutlich im Khmer (Jackson 1997: 166 Fußnote). Übersetzt bedeutet *kathoey* „Andersartige“ (ebd.), weshalb viele die korrektere Bezeichnung *sao braphet song* („a second type of women“) vorziehen. Auch im vorliegenden Artikel werden die Begriffe *sao braphet song* und *ladyboy* anstelle von *kathoey* verwendet.

<sup>2</sup> Mit Thailands *ladyboys* vergleichbare Mann-zu-Frau-Transgender kommen auch in anderen Teilen Südostasiens und Ozeaniens, wie etwa in Indonesien oder den Philippinen, vor. Zu einer interessanten Auseinandersetzung mit Javas *waria* siehe etwa Magerl 2000. Interessant ist auch Nandas (1993) Beitrag zu den *hijras* Indiens.

sem Konzept die Zweigeschlechtlichkeit zugrunde (Lang 1997: 92; Nanda 2000: 94). Dabei ziehen Transsexuelle eine klare Trennlinie zwischen ihrer Selbstbeschreibung als „authentische“ Frauen gegenüber transsexuellen Cross-Dressers. Unter Letzteren werden seitens der Transsexuellen auch heterosexuelle Transvestiten ohne „echte feminine Identität“ subsumiert, die ihre sexuelle Befriedigung durch das Tragen von Frauenkleidung erlangen (Nanda 2000: 96). Während also die Transsexuellen eine permanente Veränderung ihrer sexuellen Identität anstreben, verlassen die Cross-Dressers ihre Genderrolle nur temporär durch (Ver-)Kleidung und Verhalten, um sie später wieder anzunehmen (Gerds 2004: 29).<sup>3</sup>

Im Falle von Transgenderismus erfolgt meist eine bewusste Entscheidung gegen eine operative Geschlechtsangleichung. Die Selbstdefinition als *male-bodied women* oder *female-bodied men* entspricht in etwa den oben angeführten Kategorien des Dritten und Vierten Geschlechts, das heißt, es wird zwischen Sex und Gender differenziert. Anders als im Falle der Gendervariance sehen sich Transgenders im „klassischen Sinne“ in der Regel nicht als eigenes Drittes oder Viertes Geschlecht, sondern als Mann oder Frau (nach Lang 1997: 92), verbleiben also ähnlich wie die Transsexuellen in der vielfach als hegemonial bewerteten Geschlechterdualität. In den neueren Debatten erhält der Begriff Transgender allerdings zunehmend die Bedeutung von Gendervariance (vgl. McKenna/Kessler 2006; Valentine 2002). In diesem Sinne steht auch bei den *ladyboys* oder *sao braphet song* die Erfahrung und Etablierung neuer Sex/Gender-Identitäten im Zentrum, das heißt, sie müssen sich in der Konstruktion ihrer Identität(en) nicht zwingend auf ein Gender/Sex beschränken. Damit fordern sie aber, wie auch in der Gendervariance, die Einteilung in bipolare Geschlechterkategorien heraus (Nanda 2000: 97ff.). Für sie gilt die von Blackwood aufgestellte Charakterisierung der nordamerikanischen *berdache*:

„[It] is not a deviant role, nor a mixture of two genders, nor less a jumping from one gender to its opposite. Nor is it an alternative role behaviour for nontraditional individuals who are still considered men or women. Rather, it comprises a separate gender within a multiple gender system.“ (Blackwood, zit. nach Roscoe 1993: 338)

Die Bezeichnung Drittes (oder Viertes) Geschlecht impliziert also die Existenz einer Kategorie, die weder männlich noch weiblich ist, sondern einen eigenen Raum beansprucht. Differenzierungen in „Homosexuelle“, „Heterosexuelle“ und „Bisexuelle“ im westlichen Sinne sind hier in vielen Fällen unpassend. Sie beruhen zu sehr auf einer bipolaren Trennung der Geschlechter, das heißt, eine Person muss entweder männlich *oder* weiblich sein. Die *sao braphet song* des traditionellen Thailand sind daher als Dritte (Variation von) Genderidentität zu sehen (Taywaditep et al. 2004: 1039f.). Herdt (1997: 49) verweist in diesem Zusammenhang auf die Mythologie Thailands, deren Texte vermuten lassen, dass *sao braphet song* in der Kultur des Landes eine Basis und wichtige Bedeutung haben. Er stellt fest, dass das Dritte Geschlecht Thailands, trotz erlittener Diskriminierung und sexueller Attacken, „sichtbarer“ als Transvestiten oder Transsexuelle in westlichen Gesellschaften ist.

*Sao braphet song* sind also gebürtige Männer, die sich meistens bis zu einem gewissen Grad („part time“ oder „full time“) als Frauen präsentieren und als solche leben. Die Kategorie umfasst aber auch Personen, welche als Männer leben und sich als Frauen fühlen bzw. davon überzeugt sind, eine „weibliche Seele“ zu haben (Costa/Matzner 2007: 1).

„Kathoey is an historical third gender category that used to be applied to both men and women who transgressed gender norms. [...] Kathoey, unlike tom<sup>4</sup>, did not necessarily refer to the sexuality of the person referred to, but rather their gender identity.“ (Sinnott 1999: 106)

<sup>3</sup> Interessanterweise ist ein Großteil der Cross-Dressers heterosexuell identifiziert (Gerds 2004: 30). Zu einer genaueren Auseinandersetzung mit den Begriffen Transvestit, Transsexuelle(r) und Transgender sowie deren Entstehung und historischen Hintergrund siehe ebd.: 28ff.

<sup>4</sup> *Toms* sind männlich identifizierte Frauen, ihre sexuelle Orientierung richtet sich an Frauen mit femininem Verhalten (*dees*). Zu einer detaillierten Auseinandersetzung dazu siehe etwa Sinnott (1999: 97ff.).

Diese Beschreibungen machen deutlich, dass es sich bei *sao braphet song* nicht um eine homogene Gruppe handelt, sondern um Variationen geschlechtlicher Identitäten. Heute bezeichnet der Begriff häufig die Kategorie männlicher Transgender, also Transvestiten, Transsexuelle oder effeminisierte Homosexuelle. Diese Definition ist vereinfacht, da sie die Selbstdefinition der *sao braphet song*, welche sich Großteils von Homosexuellen (*gays*) distanzieren, ignoriert. Die wesentlichen Aspekte dieser Unterschiede in der Selbstwahrnehmung sollen später genauer untersucht werden.

Im Zuge dieser Arbeit wird der Begriff *sao braphet song* (in Anlehnung an Costa/Matzner 2007) als Kategorie männlicher Transgender verstanden, deren sexuelle Orientierung sich hauptsächlich auf heterosexuelle Männer richtet. Sexuelle Orientierung und die Identifizierung mit dem Weiblichen ziehen eine Grenze zwischen *sao braphet song* und *gay* (ebd.: 134). Die weit verbreitete Betrachtungsweise der *sao braphet song* als „effeminisierte Homosexuelle“ (Nanda 2000: 71) trifft also nur bedingt zu.

Nach dieser kurzen Begriffsklärung werden im Folgenden unterschiedliche Elemente der thailändischen Kultur(en) wie Geschlechterrollen, Mythologie und verschiedene religiöse Aspekte im Zusammenhang mit *sao braphet song* betrachtet. Darüber hinaus werden die in Thailand bestehenden Kategorien sexueller Orientierung sowie der Unterschied zwischen *sao braphet song* und *gay* herausgearbeitet. Im Anschluss daran gehe ich auf die Lebensrealitäten heute lebender *ladyboys* ein.

## Traditionelle Männer- und Frauenrollen

Zunächst gilt es die Frage zu beantworten, welche normativen Modelle von Gender, also welche traditionellen und kulturellen geschlechtsspezifischen Werte, Aspekte und Verhaltensweisen und damit verbundenen Werthaltungen in Thailand auszumachen sind. Thailand ist eine männlich dominierte, patriarchale Gesellschaft, wie im Folgenden deutlich wird. Die Macht der Frauen liegt, vor allem in ländlichen Gebieten, in ihrer (idealen) Rolle als Mutter (*nurturer*) (Taywaditep et al. 2004: 1022f.). Laut Yoddumnern-Attig (2002: 119f.) fungiert der Mann in großen Familien als Entscheidungsträger, obwohl die Frau in ländlichen Gebieten neben ihrer Rolle als Mutter und Ehefrau immer stärker zum Familieneinkommen beiträgt. Die Grenze zwischen „Frauenarbeit“ und „Männerarbeit“ schwimmt durch neue ökonomische Rahmenbedingungen zusehends. Seit den 1960er Jahren migrieren vermehrt Frauen zur Lohnarbeit in die Städte, und mittlerweile sind über die Hälfte der MigrantInnen aus den Dörfern Frauen, die für das Einkommen der Familie sorgen (ebd.: 1023).

Geschlechter-Ideologien sind in Thailand stark beeinflusst von Idealvorstellungen und Werten bezüglich Gender, Sexualität und der Beziehung zwischen Männern und Frauen. Die ideale, tugendhafte Frau (*kulasatrii*), welche gleichzeitig keusche Tochter, treue Ehefrau und liebevolle Mutter zu sein hat, entspricht dem Thai-Begriff *riabroi*<sup>5</sup>. Sie verfügt über Geschick in der Hausarbeit sowie bescheidenes Auftreten und gute Manieren. Außerdem ist sie reifer und zuverlässiger als ihr Ehemann (Costa/Matzner 2007: 15; Taywaditep et al. 2004: 1023).

„Taught to be hardworking from a young age, this archetypal woman shoulders the responsibilities for taking care of family (including siblings and, eventually, parents) and household.“ (Costa/Matzner 2007: 15)

Laut Taywaditep et al. (2004: 1023) werde die Rolle der *kulasatrii* in Thailand in ihrer Restriktivität für Frauen bis heute kaum in Frage gestellt. Im Gegenteil würden die meisten Frauen dieses Ideal gutheißen und den Begriff *kulasatrii* als ehrbar und würdevoll betrachten, als einen Teil ihrer kulturellen Identität, auf den sie stolz sein können.

---

<sup>5</sup> *Riabroi* wird von Costa und Matzner (2007: 15) als *virtuous woman*, tugendhafte Frau, übersetzt.

Hinsichtlich Sexualität genießt der Mann weitaus mehr Freiheiten als die Frau. Die ideale Frau ist konservativ in ihren sexuellen Praktiken und geht idealerweise als Jungfrau in die Ehe.<sup>6</sup> Einmal verheiratet, hat die Frau monogam zu sein, Geschlechtsverkehr hat sie ausschließlich zum Zweck der Fortpflanzung. Frauen, welche Sex vor der Ehe haben, werden als befleckt, beschmutzt oder gar „gebrochen“ (*sia tua*) betrachtet. Thailändische Frauen, die aus Vergnügen Geschlechtsverkehr mit verschiedenen Partnern haben oder die gar der Sexarbeit nachgehen, werden als „schlechte“ Frauen betrachtet. Da ihr Verhalten und vor allem die Tatsache, dass sie sich sexuelle Freiheit abseits von männlicher Kontrolle herausnehmen, Werte wie Keuschheit und Monogamie herausfordern, betrachtet man sie (nicht zuletzt in sozialer Hinsicht) als gefährlich (ebd.). Andererseits wird Prostitution in öffentlichen wie privaten Diskursen oft als notwendiges moralisches Übel dargestellt – notwendig aufgrund des natürlichen Sexualtriebes des Mannes, welcher befriedigt werden müsse (Sinnott 1999: 104).<sup>7</sup> Die sexuelle Lust des Mannes ist also im Gegensatz zu weiblichem Verlangen hoch bewertet, und sie wird schon in jungen Jahren gefördert (Costa/Matzner 2007:15f.).

Gegenüber der idealerweise keuschen und monogamen Frau stehen demnach die maskulinen Eigenschaften des *chaai chaatrii* (der Begriff bezeichnet die ideale Maskulinität), die sich in der Figur des *nug layng* (*playboy* oder *gangster*) personifizieren. Dieser mächtige, handlungsorientierte Mann arbeitet und feiert exzessiv und gilt als *womanizer*. Männlichkeit wird mit jenen Verhaltensweisen assoziiert, die gleichzeitig als „Laster“ gelten: Rauchen, Trinken, Spielen, Sex gegen Bezahlung und vieles mehr. Da der Mann über die finanziellen Ressourcen der Familie verfügt, werden diese „Laster“ für ihn (auf Kosten seiner Angehörigen) „leistbar“ (Sinnott 1999: 99; Taywaditap et al. 2004: 1023).

Die Gesellschaft Thailands ist also männlich dominiert. Aber es gibt auch sozial hoch angesehene Werte, welche sowohl von Frauen als auch von als nicht-männlich identifizierten Männern erreicht werden können. Dazu zählen etwa gutes Benehmen oder Status und Prestige verschaffender beruflicher Erfolg (ein gutes Beispiel hierfür ist der erfolgreiche Boxer *Nong Toom*, der sein Geschlecht wechselte und heute als Frau unter dem Namen *Parinaya* nach wie vor großes Ansehen genießt). Laut Jackson (1995: 59) bleibt der männliche Status (die Maskulinität) eines Thais in vielen Situationen intakt, in welchen etwa jener eines „lateinamerikanischen Machos“ in Gefahr wäre. Zum Beispiel ist es weder ungewöhnlich noch eine Schande für einen thailändischen Mann zuzugeben, dass er, im emotionalen Sinn aber auch in seinen Einstellungen und Haltungen, weibliche und männliche Anteile in sich trägt (ebd.).

Neben den beiden hier ausgeführten Genderrollen des idealen Mannes und der idealtypischen Frau mit ihren jeweiligen gegengeschlechtlichen Aspekten, gibt es, wie erwähnt, noch eine dritte und womöglich auch vierte Geschlechterkategorie. Bereits in dem über fünfhundert Jahre alten buddhistischen Manuskript *Pathamamulamuli* wird die Existenz dreier separater Geschlechter zu Anfang aller Zeiten beschrieben. Im folgenden Abschnitt wird nach einer kurzen Zusammenfassung des Mythos auf die Bedeutung dieser und anderer religiöser Darstellungen alternativer Geschlechter für die Auseinandersetzung um gegenwärtige Gendervarianten eingegangen.

---

<sup>6</sup> Eine detailliertere Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Vorstellungen im Zusammenhang mit vor-ehelichem Geschlechtsverkehr findet sich etwa bei Bumroongsook (2002: 49ff.) sowie Knodel et al. (1999: 104ff.).

<sup>7</sup> Laut Hofer (2001: 36ff.) bildet der Widerspruch zwischen Jungfernkult und der Verherrlichung der sexuellen Kraft des Mannes die soziale Basis für die Entwicklung der Prostitution.

## Mythologie: drei Geschlechter, vier Gendertypen?

Die erste Generation von Menschen bestand dem Entstehungsmythos des *Pathamamulamuli* zufolge aus Mann, Frau und *Napumsaka*, einem Hermaphroditen<sup>8</sup>, welche zusammen drei Kinder zeugten. Die Frau zog den Mann dem Hermaphroditen vor, welcher in der Folge den Mann tötete und somit den ersten Mord in der Geschichte der Menschheit beging.

Peltier ist der Überzeugung, es handle sich dabei um einen Teil einer oral weitergegebenen Tradition mit Ursprung im Norden Thailands (vgl. Morris 2000: 129). Da sich allerdings ein zweiter, ähnlicher Mythos namens *Mula Muh* in Tempeldokumenten der Mon (welche im gleichnamigen Staat Burmas leben) fand, betont dessen Übersetzer Emanuel Guillon, dass die Geschichte Teil der Mon-Kultur sei (Costa/Matzner 2007: 21f.). Neben der Debatte um den kulturellen Ursprung des Mythos gibt es Überlegungen im Hinblick auf seine Bedeutung für gegenwärtige Genderkonstruktionen. Costa und Matzner (ebd.) stellen eine mögliche Beziehung zwischen Mythologie und historischer Akzeptanz der *sao braphet song* weitgehend in Frage. Erstens gebe es keinen Beweis für einen Zusammenhang zwischen den Hermaphroditen der Entstehungsmythen und den heute existierenden *sao braphet song*. Auch die negative Rolle, welche der Hermaphrodit (der ersten Generation) in den Mythen einnimmt, dürfe nicht außer Acht gelassen werden. Im Mythos der Mon leben dann allerdings alle drei Geschlechter (der zweiten Generation) friedlich zusammen. Interessant sei darüber hinaus das Verschwinden des Hermaphroditen ab der dritten Generation der Menschheit in beiden Überlieferungen. Daher ist das Argument, das in den Mythen existierende hermaphroditische Wesen stehe im Zusammenhang mit Thailands *sao braphet song* heute schwer nachzuvollziehen. Costa und Matzner (ebd.) stellen außerdem die Relevanz des *Pathamamulamuli* in Frage, da es lediglich einen von vielen Entstehungsmythen Nord-Thailands darstelle, wobei in den vielen anderen Erzählungen überhaupt keine Rede von Hermaphroditen sei (ebd.).

Darüber hinaus bestehen noch andere Bedenken hinsichtlich einer Inbeziehungsetzung der mythischen Figur *Napumsaka* mit rezenten *sao braphet song*. Im Mythos ist *Napumsaka* aus Sicht der Frau ein Ehemann, für den Mann allerdings eine zweite Ehefrau; er/sie ist an der Zeugung der Kinder beteiligt. Aus dieser Perspektive betrachtet, spielt der *kathoey* des Entstehungsmythos, der scheinbar zwischen den Geschlechtern stand, eine ganz andere Rolle als heutige *sao braphet song*:

„Today, kathoeyes are invariably men who dress and live as women and who consider this to be their natural state.“ (Morris 2000: 131)

Es gibt neben dem *Pathamamulamuli* und dem *Mula Muh* noch ein weiteres religiöses Dokument, in dem auf Gendervarianten eingegangen wird. Das *Vinaya*<sup>9</sup>, ein Text zu buddhistischen Ordensregeln (vgl. Totman 2003: 67), beschreibt nicht zwei (oder drei) Gendertypen, sondern vier, und zwar im Zusammenhang mit verschiedenen den Mönchen verbotenen sexuellen Aktivitäten. Diese beziehen sich auf männliche und weibliche Personen, *ubhatobyanjanaka* und *pandaka*. Mit *ubhatobyanjanaka* ist im Allgemeinen ein Hermaphrodit gemeint, während *pandaka* auf Transvestiten, Transsexuelle oder Homosexuelle verweist. Sexueller Kontakt mit *pandaka* oder *ubhatobyanjanaka* wird aus religiöser Sicht in gleicher Weise als moralisch verwerflich präsentiert wie jener mit einer Frau (Jackson 1993: 4f.).

„However, elsewhere in the *Vinaya* and in other sections of the *Tipitaka* it is made clear that *ubhatobyanjanaka* and *pandaka* are spiritually and ritually inferior to men, often being compared with women and criminals.“ (Ebd.: 5)

<sup>8</sup> Der Übersetzer des Mythos Anatole-Roger Peltier übertrug das „Dritte Geschlecht“ mit dem Begriff „Hermaphrodit“ (Morris 2000: 129). Aus dem Text geht leider nicht hervor, was den Hermaphroditen aus der Erzählung auszeichnet, es wird nicht erwähnt, ob er uneindeutige Geschlechtsmerkmale besaß oder eine doppelgeschlechtliche Person war (ebd.).

<sup>9</sup> Das *Vinaya* ist ein Teil des *Tipitaka*, eines wichtigen schriftlich verfassten Kanons des Buddhismus (Totman 2003: 61).

Hier besteht eine Parallele zwischen dem Dritten und Vierten Geschlecht in den buddhistischen Ordensregeln und *sao braphet song* heute, da alle eine Abwertung durch die Gesellschaft erfahren. So wie die drei Geschlechter weiblich, *ubhatobyanjanaka* und *pandaka* in den Ordensregeln dem männlichen untergeordnet sind, gelten *sao braphet song* und Frauen in der rezenten Gesellschaft Thailands gegenüber Männern (auch in ihrer Sexualität) als untergeordnet. Typischerweise verliert ein Mann bei homosexuellem Geschlechtsverkehr seine Männlichkeit nicht, solange er die aktive Rolle (im Gegensatz zur rezeptiven) beibehält.

## Sao braphet song und Ritual

Nicht nur religiöse Texte befassen sich mit alternativen Geschlechtern, auch in rituellen Zusammenhängen, vor allem im nördlichen Thailand, tauchen Gendervarianten auf. Die religiösen Vorstellungen der Khon Meuang, einer Bevölkerungsgruppe im Norden des Landes, sind beeinflusst von Hinduismus, Theravada-Buddhismus und „animistischen“ Glaubensinhalten. Letztere sind vor allem verknüpft mit Geistern und lokalen Geisterkulten, organisiert in den matrilinearen Abstammungsgruppen. Die damit in Zusammenhang stehenden religiösen Praktiken bedienen sich meist weiblicher Medien, welche von Geistern auserwählt und in Besitz genommen werden. Es gibt Hinweise darauf, dass manchmal Männer, genauer gesagt Transvestiten oder homosexuelle Männer, diese Rolle einnehmen. Geister, so die allgemeine Auffassung, bevorzugen Medien mit einer „schwachen“ Seele, da es leichter sei, in diese einzudringen und sie zu beherrschen. *Sao braphet song* haben, im Gegensatz zu gendernormativen Männern, eine „schwache“ Seele, ähnlich den Frauen (Costa/Matzner 2007: 24f.). Da es in diesem Bereich kaum Forschungen gibt, ist allerdings unklar, ob die *ladyboys* in anderen Gegenden Thailands ähnliche Rollen einnehmen (ebd.).

Im Folgenden soll die Sicht des in Thailand praktizierten Theravada-Buddhismus auf die *sao braphet song* beleuchtet werden.

## Religiöser Hintergrund: Theravada-Buddhismus

Mit über neunzig Prozent Anteil in der Bevölkerung gilt der Theravada-Buddhismus<sup>10</sup> als offizielle Religion Thailands. Diese religiöse Tradition, welche großen Einfluss auf die Konstruktion von Geschlecht und Sexualität im Land ausübt, wird ihrerseits unter anderem von hinduistischen Praktiken und „animistischen“ Vorstellungen (zum Beispiel vom Glauben an Geister) beeinflusst (Taywaditep et al. 2004: 1027).

Im Buddhismus wird die Idee eines „Selbst“, also einer individuellen Persönlichkeit, prinzipiell negiert. Das Geschlecht wechselt, wie auch unter anderem die soziale Position in der Gesellschaft, mit den Inkarnationen. All dies ist abhängig von Verdiensten und Taten in den vergangenen Leben. In der thailändischen Auslegung des Buddhismus sind Frauen in der Hierarchie der Verdienste den Männern untergeordnet, da sie nicht wie die Mönche geweiht werden können (ebd.: 1024).<sup>11</sup>

Eine der buddhistischen Grundregeln bezieht sich auf die Vermeidung „falschen“ Verhaltens in Bezug auf sexuelle Angelegenheiten. ThailänderInnen verstehen darunter in der Regel Vergewaltigung, Ehebruch und Kindesmissbrauch. Interessant ist hierbei, dass Homosexuali-

<sup>10</sup> Dieser kam um das dritte Jahrhundert vor Christus über Indien und Ceylon nach Thailand (Totman 2003: 57). Er ist heute auch in Sri Lanka, Burma, Laos und Kambodscha die vorherrschende Religion (Jackson 1995: 56, Fußnote).

<sup>11</sup> Zu einer detaillierteren Ausführung des Zusammenhangs zwischen Buddhismus und Patriarchat siehe Tannenbaum (1999: 245ff.).

tät oder transsexuelles Verhalten (wie auch etwa Masturbation und Prostitution) nicht explizit erwähnt werden (ebd.: 1028).

Der Buddhismus greift also auf vielerlei Art und Weise in die geschlechtlichen und sexuellen Vorstellungen und Beziehungen ein, auch wenn Homosexualität in den buddhistischen Schriften oft nicht ausdrücklich genannt wird. Es ist daher wahrscheinlich, dass seine Werte und Vorstellungen auch Auswirkungen auf die Akzeptanz von und die Sichtweise auf Transsexuelle und Transgender in Thailand haben. So erklären manche *sao braphet song*, wie wir noch sehen werden, ihr Dasein „im falschen Körper“ durch negatives Karma aus vorangegangenen Inkarnationen.

## **Buddhistische Haltungen: Akzeptanz oder Intoleranz?**

Der thailändische Buddhismus und seine Sicht auf Transgender und Homosexualität beeinflusst die heutigen gesellschaftlichen Haltungen und Einstellungen in Thailand. Es gibt in den buddhistischen Texten zu diesem Thema unterschiedliche, teils widersprüchliche Auslegungen im Zusammenhang mit Homosexualität und *sao braphet song* bzw. *ubhatobyanjanaka* und *pandaka*. Homosexueller sowie heterosexueller Verkehr ist Mönchen, wie bereits ausgeführt wurde, in buddhistischen Schriften wie dem *Tipitaka* ausdrücklich verboten (Jackson 1993: 4). Manche buddhistischen Texte vertreten die Ansicht, Homosexuelle seien nicht in der Lage, dem Weg und den Lehren Buddhas zu folgen. In anderen Schriften finden sich allerdings Beispiele, in denen *ubhatobyanjanaka* und *pandakas* Toleranz entgegengebracht wird, indem sie vom Orden akzeptiert und zu geehrten Mitgliedern gemacht werden (ebd.). Darüber hinaus wird Homosexualität im buddhistischen Diskurs als Privatsache betrachtet und hat daher, solange sie diskret ausgelebt wird, keine extremen Repressionen zur Folge (Sinnott 1999: 102). In Thailand existieren aber, wie in der Folge aufgezeigt wird, eigene Kategorien von sexueller Orientierung und Konstruktionen von Geschlecht.

## **Kategorien von Geschlecht**

Aus linguistischer Perspektive betrachtet sind Gender und Sexualität in Thailand weniger einzelne Kategorien für sich als eher zwei Aspekte eines größeren, komplexeren Systems. Unter den Begriff *phet* fallen sowohl das biologische Geschlecht (*phet phu* – männlich bzw. *phet mia* – weiblich) als auch Gender (*phet chai* – maskulin, männlich bzw. *phet yin* – feminin, weiblich). Der Begriff bezeichnet außerdem die Sexualität: *Rak-ruam-phet* verweist auf Homosexualität, *rak-sorng-phet* meint Bisexualität, *rak-tang-phet* bezeichnet Heterosexualität. *Ruam phet*, also Geschlechtsverkehr, sowie *phet samphan*, sexuelle Beziehungen, fallen ebenfalls in die Kategorie *phet* (Cook/Jackson 1999: 4).

Es gibt im Thailändischen keinen besonderen Begriff für homosexuelle Männer, da die Bezeichnung *gay* als eigener Typ von Sex/Gender klassifiziert wird, sich also vom *phet*-Mann (*phu-chai*) unterscheidet (Jackson/Sullivan 1999: 24). Es bestehen aber, wie wir in der Folge sehen werden, Unterschiede zwischen dem Umgang mit homosexuellen Männern und jenen, die sich als weiblich identifizieren.

## **Der Unterschied zwischen *sao braphet song* und *gay***

Der Unterschied zwischen *sao braohet song* und homosexuellen Männern liegt in ihrer Selbstwahrnehmung einerseits und in ihrer sexuellen Orientierung andererseits:

„To the extent that toms see themselves as men and kathoey see themselves as women in men’s bodies, they may not have lesbian or gay identities.“ (Jackson/Sullivan 1999: 16)

Transgender bzw. Transsexualität<sup>12</sup> und Homosexualität, so Jackson (1999: 238), wurden in der Geschichte Thailands lange nicht voneinander getrennt. Es scheint, als hätte es bis zur Einführung des Begriffes *gay* in den 1960er Jahren nur zwei Kategorien von Männern gegeben: „echte“ Männer und *sao braphet song*, wobei die Unterscheidung mehr auf Geschlechterrollen als auf Sexualität basierte, da ein Mann Geschlechtsverkehr mit einem *sao braphet song*<sup>13</sup> haben konnte, ohne seinen maskulinen Status als solcher zu verlieren. Heute dient der Begriff *gay* homosexuellen Männern in Thailand als Mittel, sich als eigenständige Gruppe (sexueller Orientierung) zu identifizieren und von anderen abzugrenzen. Der Begriff *sao braphet song* bezieht sich zwar neben Transsexuellen und Transgender auch auf Männer, die sich als schwul identifizieren, diese zeichnen sich aber in diesem Fall durch effeminiertes Verhalten aus (Borthwick 1999: 66; Costa/Matzner 2007: 17). Nach Brummelhuis (1999: 127) handelt es sich bei *ladyboys* nicht per se um homosexuelle Männer. *Ladyboys* zeichnen sich vielmehr durch ihre weibliche Rolle aus, die sie sehr überzeugend spielen, und ihre Partner entsprechen nicht dem Image eines homosexuellen Mannes. In nahezu allen mir bekannten Fällen definieren sich die *sao braphet song* selbst nicht als Männer.

Obwohl die Bedeutung der Begriffe *kathoey* und *sao braphet song* bestimmten regionalen, sozialen, kulturellen sowie individuellen Variationen ausgesetzt ist, bezeichnen sie heute meistens Männer, welche die feminine Genderrolle annehmen (ebd.: 123f.).<sup>14</sup> Umgekehrt steht der Begriff homosexuell im Gegensatz zu jenem des *sao braphet song* bzw. *kathoey* in keinem direkten Zusammenhang zu Orientierungen bezüglich Gender, sondern bezeichnet eher eine Präferenz für sexuelle Aktivitäten mit demselben Geschlecht (siehe auch Totman 2003: 71).

## Thailands Ladyboys heute: Lebensrealitäten

Nachdem wir uns mit der Bedeutung von *sao braphet song* und deren Unterscheidung zu *gays* befasst haben, möchte ich nun auf die Lebensrealitäten von *ladyboys* im heutigen Thailand eingehen. Ich stütze mich dabei auf eine Kombination aus Literaturrecherche und empirischen Erhebungen. Zunächst werde ich kurz die von mir angewandten Methoden im Rahmen meiner eigenen Forschungen im Feld beschreiben.

## Methode

Der Hauptteil dieser Arbeit setzt sich aus den Ergebnissen meiner Feldforschung auf der Insel Koh Tao<sup>15</sup> im Golf von Thailand (Provinz Surat Thani) sowie den Erzählungen von *sao braphet song*, wie sie etwa bei Costa und Matzner (2007) zitiert werden, und einer Verknüpfung mit der Literatur zum Thema zusammen. Im Zuge meiner Feldforschung (2008) sprach

<sup>12</sup> Jackson definiert *kathoey* als Hermaphroditen, *crossdressing males*, Transgender- oder transsexuelle Frauen, welche ihre sexuelle Orientierung auf maskulin identifizierte Männer richten (Jackson 1999: 229).

<sup>13</sup> Dieser übernimmt dabei der Vorstellung nach ausschließlich die Rolle der Frau (*mia*) (Jackson 1999: 238).

<sup>14</sup> Ältere Beschreibungen des Begriffes stützen sich meist auf biologische Merkmale (wie Uneindeutigkeiten der Geschlechtsmerkmale), während rezentere Definitionen eher die psychologischen, kulturellen und sozialen Aspekte (eine Frau, welche im Körper eines Mannes steckt) betonen (Totman 2003: 66).

<sup>15</sup> Koh Tao stellt keinen speziellen Ort für *sao braphet song* dar, sondern ist eine von vielen Inseln Thailands, die in den letzten Jahren vermehrt zum Reiseziel westlicher Touristen wurden. Daher war es dort vor einigen Jahren auch möglich, eine *Ladyboy-Cabaret-Show* zu errichten.

ich mit fünf *sao braphet song*, welche zu diesem Zeitpunkt auf Koh Tao bzw. der nächstgelegenen Stadt Chumphon am Festland lebten. Drei von meinen fünf Interviewpersonen, nämlich Aod, Barbie und Cindy,<sup>16</sup> arbeiteten bei einer *Cabaret-Show*<sup>17</sup>. Aod, die Besitzerin des Etablissements, ist sowohl Vorgesetzte als auch Bezugsperson für Barbie und Cindy. May, eine Studentin und Freundin Aods, war zum Zeitpunkt des Interviews für einige Wochen zu Besuch auf Koh Tao. Soh, die fünfte Interviewpartnerin, arbeitete und lebte schon seit einigen Jahren auf der Insel. Zum Zeitpunkt der Interviews arbeitete sie im Büro einer Tauchschule.

Ich begann die Gespräche als narrative biographische Interviews. Der zweite Teil bestand aus Leitfadeninterviews, die sich in vier Subgruppen gliederten.<sup>18</sup> Die erste Untergruppe befasste sich mit Fragen zu Kindheit und familiärem Hintergrund.<sup>19</sup> Der nächste Fragenkomplex beschäftigte sich im weitesten Sinne mit sozialen Bindungen (Freundschaft und romantischen Beziehungen). Die dritte Gruppe fragte nach der Akzeptanz bzw. Toleranz, welche die Gesellschaft den Befragten entgegenbringt. Die vierte Fragengruppe sollte schließlich Aufschluss über die Identität(en) und deren Formation(en) geben. Die Themen Akzeptanz bzw. Diskriminierung sowie der damit in Verbindung stehende Bereich der Identitätsbildung zogen sich als roter Faden durch den gesamten Fragenkatalog sowie durch die narrativen Erzählungen der Befragten (mehr oder weniger unabhängig von meinem Leitfaden).

Am Tag nach den Interviews hörte ich mir das jeweilige Tonband an, fasste die wesentlichen Inhalte zusammen und notierte mir bei Bedarf neue oder ungeklärte Fragen, auf welche ich in der Folge zurückkommen konnte. Dann wurden die Inhalte der Interviewexzerpte strukturiert und nach Schwerpunkten geordnet. Dabei hielt ich mich an den Leitfaden, wobei besonderes Augenmerk auf jene Aspekte gelegt wurde, die mehrere Interviewpartnerinnen erwähnten oder die besonders betont wurden.

Ich war mir der Problematik der sehr intimen und persönlichen Fragen bewusst. Vor Beginn der Interviews besuchte ich die Show und stellte Kontakte her. Das erste Interview führte ich mit Aod, die für die Tänzerinnen eine Vorbildfunktion erfüllte und mir dabei half, neue Kontakte herzustellen oder bestehende auszubauen. Die Interviews fanden statt, nachdem ein Vertrauensverhältnis zu meinen Gesprächspartnerinnen geschaffen worden war. Trotzdem war ich überrascht, wie bereitwillig mir die Befragten über ihr Leben und ihre persönlichen Schwierigkeiten in Vergangenheit und Gegenwart Auskunft erteilten.

In den folgenden Kapiteln soll auf die Themen Identitätsfindung und Akzeptanz (bzw. Toleranz) der Gesellschaft, berufliche Möglichkeiten (sowohl gesellschaftlich „akzeptierte“ als auch Prostitution), Liebe und Partnerwahl, Einnahme von Hormonen sowie Geschlechtsumwandlung eingegangen werden. Zentral sind hier die Erzählungen und Sichtweisen der *sao braphet song*, die – verglichen mit der herkömmlichen westlichen Einschätzung – eine andere Sicht auf die Probleme von Transgender in Thailand ermöglichen.

---

<sup>16</sup> Die Namen meiner Interviewpartnerinnen wurden aus Gründen der Anonymisierung geändert.

<sup>17</sup> Diese Shows sind auch in ländlichen Gebieten Thailands weit verbreitet. Die sehr vielfältigen (Playback-)Einlagen stellen eine Mischung aus Theater und Musical dar und beinhalten komische, tragische und ästhetische Elemente (die Ästhetik ergibt sich aus den Kostümen und Tänzen) zu traditioneller asiatischer Musik sowie westlichen Popsongs.

<sup>18</sup> Bei der Formulierung dieser in den Gruppen zusammengefassten Kategorien half mir eine Auseinandersetzung mit der Literatur zum Thema. Hier waren vor allem jene Werke, welche *sao braphet song* eine Stimme geben, indem die AutorInnen sie für sich selbst sprechen lassen, ausschlaggebend (etwa Costa/Matzner 2007).

<sup>19</sup> Diese „Einstiegsfragen“ stellte ich auch, wenn die Befragten am Anfang des Gesprächs unsicher waren, von sich aus zu erzählen.

## Akzeptanz

Die gegenwärtigen Situation und Lebenswelt der *ladyboys* in Thailand ergibt ein differenziertes Bild und widerspricht der weit verbreiteten Auffassung, diese wären als Teil der Gesellschaft akzeptiert: Seit der touristischen Erschließung in den 1970er Jahren wird das Land, unter anderem von westlichen Reiseführern für Homosexuelle, immer wieder als „Schwulenparadies“ beschrieben. Homosexualität wird aber von buddhistischen Gelehrten wie auch im thailändischen akademischen Diskurs als „Krankheit“ (*rok*) oder „Perversion“ (*khwam-wiparit*) bezeichnet, die es zu „heilen“ gilt. Diese Abwertung bekommen auch die *sao braphet song* zu spüren, auch wenn diese streng genommen nicht als Homosexuelle gelten. Aod meinte in Bezug auf die Reaktionen der Öffentlichkeit auf sie und ihresgleichen: „They look at us like aliens, [...] they have no respect for us.“

Laut Jackson (1999: 236ff.) wird *sao braphet song* dennoch mehr Toleranz entgegengebracht als homosexuellen Männern (*gays*). Da *ladyboys* in der Regel als Frauen, welche in einem männlichen Körper geboren wurden, betrachtet werden und sich ihr (sexuelles) Verlangen auf maskulin identifizierte (heterosexuelle) Männer richtet, würden sie sich innerhalb eines heterosexuellen Rahmens bewegen und fielen nicht in den Bereich der Homosexualität. Allerdings wird ihnen oft eine geschlechtsumwandelnde Operation vorgeschlagen, um ihren Körper an das von ihnen empfundene und gewünschte Geschlecht anzupassen. Dem steht entgegen, dass ein derartiger Eingriff in Thailand zwar möglich (und für europäische Verhältnisse finanziell günstig) ist, die offizielle Änderung des Geschlechts in Reisepass und Geburtsurkunde von männlich auf weiblich oder umgekehrt jedoch gesetzlich verboten ist (Brummelhuus 1999: 133). Aod erklärt sich das Verbot der offiziellen Namensänderung mit der Angst der Männer, *sao braphet song* könnten sie zur Heirat überlisten, ohne dass die Männer von der Transgender-Identität ihrer Partnerinnen wüssten.

Dennoch beschreibt Jackson (1999: 229) die Einstellung der Gesellschaft Thailands gegenüber Homosexuellen als „tolerant yet unaccepting“:

„Tolerance denotes a preparedness to endure, put up with, or permit to exist, but does not necessarily imply the lack of criticism or the favorable or approving attitude connoted by acceptance. It is possible to tolerate something even while considering it inappropriate, misdirected, or wrong.“ (Ebd.)

Homosexualität wird also negativ bewertet, wenn auch gesellschaftlich toleriert. Hingegen hängt die Haltung gegenüber *sao braphet song* unter anderem stark von deren Verhalten ab. Sie sind heftiger Kritik ausgesetzt, wenn sie laut und aggressiv auftreten, da diese Charakteristika als unsozial betrachtet und mit der Unterschicht in Verbindung gebracht werden. Angesehene *sao braphet song* zeigen vielmehr ein hohes Maß an weiblicher Schönheit und zurückhaltendem sowie höflichem Benehmen (ebd.: 230). Aod, May und Barbie bestätigten dies in persönlichen Gesprächen. May meinte, viele *ladyboys* würden stehlen und dadurch ein schlechtes Licht auf andere werfen. Soh verwies darauf, dass viele durch ihr überspieltes, überspitztes Auftreten und übertriebenes Verhalten negativ auffallen würden.

„In other words, the most respected *kathoey* are those who most successfully abandon signs of masculinity in becoming feminine beauties and who exhibit ‚high-class‘ behavior and manners.“ (Jackson 1999: 230)

Cindy und Soh meinten unabhängig voneinander, dass ihre Eltern ihnen vermittelt hätten, ihr feminines Auftreten akzeptieren zu können, solange die beiden „gute Menschen“ blieben. Auch Mays Eltern erklärten ihr, es sei das Wichtigste, „gut“ zu sein. Mays und Sohns Betonung der großen Bedeutung, ein guter Mensch zu sein, und ihre wiederholte Kritik am schlechten, weil überspitzten, hysterischen und daher unweiblichen Verhalten mancher *ladyboys* legt die Vermutung nahe, dass ein „guter Mensch“ zu sein hier eigentlich eine „gute Frau“ zu sein bedeutet. Dies steht wiederum im Zusammenhang mit normativen femininen

Verhaltensweisen. Auch Costa und Matzner weisen in folgendem Zitat auf diesen Zusammenhang hin:

„Only by conforming to such dominant gender/moral expectations, as in Dini’s case, can many *sao braphet song* gain a measure of familial understanding and acceptance.“ (Costa/Matzner 2007: 247)

Trotz allem ist die starke gesellschaftliche Präsenz der *ladyboys* in Thailand evident. Als thailändischer Mann Sex mit einem *ladyboy* zu haben, macht ihn nicht zum Homosexuellen, solange er die männliche (penetrative) Rolle beibehält. Im Gegensatz dazu riskieren jene Männer, welche zugeben, sich anal penetrieren zu lassen, den „Verlust ihres Gesichtes“ und somit den Verlust ihres sozialen Standes (Storer 1999: 146).

Maskulinität ist einer von vielen Faktoren, welche zum sozialen Status einer Person in Thailand beitragen. Frauen und *sao braphet song* (sowie andere nicht-maskulin identifizierte Männer) können durchaus eine angesehene Position in der Gesellschaft erreichen, vorausgesetzt, sie haben eine Reihe anderer Status- und Prestigesymbole vorzuweisen. So stellen die respektierte, erfolgreiche *sao braphet song* oder die wohlhabende (ehemalige) Prostituierte keine Seltenheit in der Gesellschaft Thailands dar (Jackson 1995: 59). Der folgende Abschnitt befasst sich daher mit den Möglichkeiten für *ladyboys*, Erfolg und Wohlstand zu erlangen. In den anschließenden Kapiteln werden die Möglichkeiten der *sao braphet song* am Arbeitsmarkt untersucht. Diese gliedern sich grundsätzlich in zwei große Gebiete, nämlich den Kunst- und Kulturbereich einerseits und die Prostitution andererseits. Nicht außer Acht gelassen werden darf, dass viele *ladyboys* in privaten Familienbetrieben (Restaurants, Bars) beruflich unterkommen.

## Jobchancen, Karriere, Entertainment

*Drag-* beziehungsweise *Cabaret-Shows* spielen als berufliche Möglichkeit für *sao braphet song* eine zunehmend wichtige Rolle. Sie sind in allen Teilen des Landes verbreitet und für TouristInnen zugänglich. Diese Art des Auftretens der *sao braphet song* in der Öffentlichkeit und die damit verbundene internationale Aufmerksamkeit ist, laut Totman (2003: 74f.), ein relativ neues Phänomen, da *Cabaret-Shows* in Thailand erst ab den 1960er, 1970er Jahren populär wurden.

Die meisten *ladyboys* finden jedoch im Schönheits- oder Kunstgeschäft als Modedesignerinnen, Friseurinnen oder Fotografinnen eine Beschäftigung (ebd.: 9). Auch spezielle Schönheitswettbewerbe, welche unter anderem auf Jahrmärkten stattfinden, stellen ein beliebtes Ereignis dar und bieten den Akteurinnen unter Umständen besondere Möglichkeiten des gesellschaftlichen Aufstiegs. Einige *sao braphet song*, die bei Schönheitswettbewerben erfolgreich waren, wurden zu bekannten Stars und treten nun im Fernsehen auf (Jackson 1995: 191).

„*Kathoe*y beauty contests at country fairs are immensely popular among rural men, and not only because of their novelty. It is generally known that many of the *kathoe*ys competing in these contests are sexually available, not necessarily for financial exchange.“ (Jackson 1995: 198)

Jene, die als Tänzerinnen in *Cabaret-Shows* arbeiten, machen also nur einen Teil der gesamten *community* der *sao braphet song* aus und repräsentieren nur einen (wenn auch dominanten) Aspekt dessen, was diese ausmacht. Die Entscheidung zum Einstieg ins Showgeschäft bzw. in den westlich orientierten Markt ist darüber hinaus nicht immer ausschließlich aufgrund der (guten) Einkunftsmöglichkeiten motiviert. Für viele *ladyboys*, insbesondere aus abgelegenen, ärmeren Provinzen ergibt sich hier eine Möglichkeit zu einem Neuanfang, einem neuen und völlig anderen Leben als dem bisher geführten. Außerdem ist anzunehmen, dass die Aufnahme und der Alltag in einer Gruppe von Menschen mit ähnlichen Identitäten, Problemen und Wünschen, wie das im Rahmen des Showgeschäfts oft der Fall ist, vor allem jun-

gen *sao braphet song* Rückhalt verschaffen. Ein gutes Beispiel dafür liefert Barbies Biographie. Ihr Verlangen, sich als Frau zu kleiden, sowie ihr feminines Verhalten trafen schnell auf den Widerstand ihres Vaters, der dies mit Verboten sanktionierte. Erst als sie anfang, mit Aod und den anderen auf Koh Tao zu leben und als Showtänzerin zu arbeiten, nahm sie endgültig eine Identität als *sao braphet song* an. Zuvor, in Bangkok, getraute sich Barbie nicht, sich wie eine Frau zu kleiden und zu verhalten. Sie hatte Angst davor, angestarrt zu werden: „Before I was gay because not dare to be Ladyboy ... scared. They look: Ladyboy in Bangkok!“ Bevor ich auf weitere, wenngleich gesellschaftlich weniger anerkannte Berufsmöglichkeiten der *sao braphet song* im Bereich der Prostitution übergehe, möchte ich auf die Problematik der Differenz zwischen Sex und Gender und den Umgang damit eingehen – einerseits über eine „Verweiblichung“ des Körpers mittels der Einnahme von Hormonen, andererseits der operativen Geschlechtsumwandlung. Dieser Einschub erscheint deswegen wichtig, weil sich über die besondere Körperlichkeit der *ladyboys* ihre spezielle sexuelle Rolle als „Outlet“ für junge unverheiratete, heterosexuelle Männer – eine der gesellschaftlichen Funktionen von Prostituierten (vgl. Jackson 1995: 199) – und damit einhergehend auch ein besonderer Leidensdruck ergibt.

## Hormone

Die Verwendung von Hormonen ist unter Thailands *sao braphet song* keine Seltenheit. Oft werden diese schon ab der Pubertät eingenommen, um dem Körper weibliche Formen zu geben. Der dauerhafte Konsum von auf Östrogen basierenden Hormonen oder Anti-Androgenen, welche man in Thailand rezeptfrei in der Apotheke erhält, bleibt allerdings nicht ohne Nebenwirkungen (siehe dazu etwa Totman 2003: 173).<sup>20</sup>

Vier von den fünf interviewten *sao braphet song* nahmen zum Zeitpunkt der Interviews weibliche Hormone. Aod schluckte welche, seitdem sie elf Jahre alt war, obwohl dadurch gesundheitliche Probleme auftraten und sie auch mit ihrer Familie große Schwierigkeiten bekam. Ihre Eltern schickten sie aufgrund ihres „seltsamen Verhaltens“ zu einem Onkel nach Bangkok. Als dieser eines Tages ihre Hormonpackung fand, verbot er ihr die Einnahme. Obwohl auch ihre Tante ihr nahe legte, damit zumindest noch einige Jahre zu warten, nahm Aod weiterhin im Geheimen Hormone ein.

Die weiblichen Hormone werden von vielen *sao braphet song* konsumiert, um ein Wachstum der Brüste zu erzielen und Bartwuchs sowie Körperbehaarung einzudämmen. Neben dem identitätsfördernden Effekt eines weiblichen Körpers erhoffen sich die meisten dadurch eine verbesserte Chance bei der Partnerwahl. Die Angleichung des Körpers an die Genderidentität bleibt dabei nicht immer bei der Einnahme von Hormonen stehen, auch die operative Geschlechtsumwandlung taucht als Option wiederholt auf.

## Geschlechtsumwandlung

Laut Totman (2003: 174) werden in Thailand jährlich geschätzte fünfhundert bis tausend geschlechtsumwandelnde Operationen durchgeführt. Voraussetzung ist erstens, dass die betreffende Person während der letzten fünf Jahre „als Frau“ gelebt hat; zweitens muss sie sich seit

---

<sup>20</sup> Männer mit Östrogen zu behandeln führt laut Hirschauer (1993: 223f.) zu Unfruchtbarkeit sowie einer Reduktion der Ejakulations-, Erektions- und Orgasmusfähigkeit. Die Nebenwirkungen einer solchen Hormonbehandlung reichen von Leberschäden über erhöhtes Brustkrebsrisiko bis hin zu Thrombosengefahr (arteriellen Verschlusskrankheiten).

mindestens einem Jahr einer Behandlung durch Hormone unterzogen haben; drittens muss die Diagnose als *gender dysphoric* durch einen Psychologen vorliegen.

Ein derartiger Eingriff wird von den meisten *ladyboys* zumindest in Betracht gezogen. Oft wird er als letzter Schritt in der Karriere der *sao braphet song* betrachtet. Hinsichtlich der Frage, aus welchem Grund manche von ihnen diesen Schritt nie machen, sind unter anderen finanzielle Ursachen in Betracht zu ziehen. Eine geschlechtsumwandelnde Operation von Mann zu Frau kostet rund 100.000 Baht<sup>21</sup>, in Thailand eine beträchtliche Summe. Außerdem stellt die Schaffung einer Vaginalplastik einen komplizierten medizinischen Eingriff dar, der unerwartete gesundheitliche Beschwerden nach sich ziehen kann (Brummelhuis 1999: 134, 136f.).

Nur eine der fünf von mir interviewten *sao braphet song* (Aod) hatte die Geschlechtsumwandlung tatsächlich vollzogen. Eine weitere hatte und würde sie nie in Betracht ziehen (Soh), während die anderen drei zumindest über die Möglichkeit nachdachten, sich einem solchen Eingriff zu unterziehen. Diese drei würden ihr Geld allerdings zuerst für Brustimplantate ausgeben, fürchteten sie sich doch vor der „ganzen Operation“.

Aod unterzog sich dem Eingriff sehr früh, im Alter von zwanzig Jahren. Sie wäre sich immer schon sicher gewesen, eine „Lady“ zu sein, die Operation sei der letzte Schritt in diese Richtung gewesen. Am Tag davor, so Aod, hatte sie Besuch von einer Freundin bekommen, die meinte: „Gratulation! Morgen wirst du eine Frau sein!“ Diese Aussage steht für den Wunsch vieler *sao braphet song*, eine „echte Frau“ zu werden. Vor der operativen Behandlung, so Aod, hätte ihr Selbstbewusstsein unter der Tatsache, dass sie einen Penis hatte, gelitten. So hätte sie diesen zum Beispiel während des Duschens versteckt oder das Licht ausgemacht, weil sie ihn nicht sehen wollte. Hier wird deutlich, dass sich die von mir interviewten *sao braphet song* hin- und hergerissen fühlten zwischen dem Verlangen, eine „echte Frau“ zu sein, und ihrer Angst vor einer komplizierten, das Leben verändernden Operation, deren Konsequenzen und Auswirkungen nicht wirklich abzuschätzen sind. So meinte etwa May:

„Because I would like to have a pussy and I would like to have feeling same [as a woman] but many ladyboys when they have money they go to have operation cheap ... after they can't control because the doctor cuts something inside ... they don't feel anything and many ladyboys are sad and cry ... they don't feel anything. And when I would like to operate I have to think long long time and sure.“

Eine völlig andere Ansicht vertrat jedoch Soh, die als einzige nie Hormone nahm und auch die Operation(en) kategorisch ablehnte:

„About the operation I don't think ... this is very stupid! Yes I think very stupid because I think why you hurt yourself? You hurt yourself what for?“

Beispiele für eine ähnliche Position finden sich in der Fachliteratur. Auch Lara (vgl. Costa/Matzner 2007: 63) zieht eine geschlechtsumwandelnde Operation nicht in Betracht. Einer der Gründe sei schlicht und einfach, dass sie sich möge, wie sie ist, und ihrem Körper nichts antun wolle. Außerdem, so Lara, würden die Menschen sie dann für noch seltsamer halten, als sie es ohnehin schon tun. Auch Soh meinte, dass die anderen – vor allem die Männer – sie so akzeptieren sollten, wie sie ist:

„Operation for who? Maybe for the man – sorry, I never care for men! If men like me or love me [...] not for the operation! Most of the time ladyboys go to hospital for operation. They go for men, not for themselves!“

Soh erklärte, viele *sao braphet song* würden den Eingriff in Wahrheit nicht für sich selbst, für ihre eigenen Bedürfnisse wagen, sondern nur, um damit den (sexuellen) Bedürfnissen der Männer entgegen zu kommen:

„Because they don't want penis cause they want sex 100 percent same as girl. They don't know 100 percent for the real love what is this. They don't know. They want to

<sup>21</sup> Dies entspricht derzeit etwas mehr als 2.000 Euro.

have breasts and they want to cut off penis because they think that the man love like that. This is very, very wrong. To make everything for man. They don't make anything for them(selves). [...] some people think that if they are 100 percent same as lady have chance more to chose the man.“

Sowohl Soh als auch May meinten, viele *ladyboys* wären nach einer Geschlechtsumwandlung nicht mehr in der Lage, sexuell zum Höhepunkt zu kommen. Andere bräuchten Monate oder Jahre, um Sex überhaupt wieder genießen zu können. Diese Schwierigkeiten wären laut Soh Ursache weiterer psychischer Probleme, da der Druck auf post-operative *ladyboys* weiter steige, wenn sie nicht zum Höhepunkt kommen könnten. Die geschlechtsumwandelnde Operation wird also widersprüchlich aufgefasst.

Häufig steht hinter der Entscheidung zu einem geschlechtsumwandelnden Eingriff der Wunsch nach gesellschaftlicher Akzeptanz. Viele haben das Gefühl, durch den Eingriff endlich zur vollständigen Frau zu werden und in der Folge von der Gesellschaft im Allgemeinen, vor allem aber von Liebhabern akzeptiert zu werden. Die Geschlechtsumwandlung kann also – ebenso wie die Einnahme von Hormonen – zu einer Identitätsfestigung beitragen.

## Partnerwahl und Beziehungen der *sao braphet song*

Vor allem aber sollen die Geschlechtsumwandlung und die „Verweiblichung“ des Körpers mittels der Einnahme von Hormonen erleichtern, einen Partner zu finden, da ja die potentiellen Partner für *sao braphet song* in den meisten Fällen Männer sind, die eine Präferenz für Partner mit weiblichem Aussehen und Auftreten haben. Denn es handelt sich dem eigenen Verständnis nach nicht um homo-, sondern um heterosexuelle Beziehungen. Homosexuelle Männer werden daher in der Regel nicht als Partner in Betracht gezogen. Brummelhuis (1999:131) schreibt zur Möglichkeit homosexueller Partner für *sao braphet song*:

„[...] almost all of my kathoey informants indicated that they prefer a ‚real man‘. Many reacted outspokenly to the possibility of having a ‚gay‘ partner. ‚Oh no, no gay, certainly not‘.“

Meine Interviewpartnerin Cindy meinte allerdings, sie nehme neben heterosexuellen Männern (meist Touristen) auch manchmal *gays* mit nach Hause.

Für die meisten heterosexuellen Männer entspricht der sexuelle Umgang mit *ladyboys* nur bedingt ihren Bedürfnissen und Wünschen. Viele von ihnen, so Cindy, hätten daher bewusst nur einmal, in der Regel aus Neugierde, Sex mit einem *ladyboy*. Es kommt aber auch vor, dass Männern erst während des Geschlechtsverkehrs (oder danach) klar wird, dass es sich bei ihrer Sexpartnerin um eine *sao braphet song* handelt. Dies liegt unter anderem an den von den meisten *ladyboys* angewandten geschickten Techniken, ihren Penis zu verstecken.

Viele *sao braphet song* legen ihrerseits zwar Wert auf heterosexuelle Partner, scheinen dabei aber ausländische Männer (*farang*) den thailändischen vorzuziehen. Erstere gelten als ehrlicher, respektvoller und vertrauenswürdiger. Finanzielle Gründe und die sexuelle Anziehung des „Exotischen“ dürften hier ebenfalls eine Rolle spielen (siehe auch Brummelhuis 1999: 133f.). May meinte über Thailänder:

„They don't know how to respect people. Also they think ... maybe Thai men they think okay, pussy is important for them, you understand. Usually Thai men they don't think the heart is important.“

Auch Cindy zieht *farangs* einheimischen Männern vor, da ihrer Meinung nach die Ausländer besser für sie sorgen könnten und diese den *ladyboys* mehr Akzeptanz entgegenbringen würden als thailändische Männer. Außerdem habe ein junger Thai ihr das Herz gebrochen. Über einheimische Männer meinte Cindy im Allgemeinen: „They don't know how to respect people.“

Sexuelle Beziehungen zwischen älteren *sao braphet song* und jungen, maskulin identifizierten Männern scheinen laut Jackson (1995: 149) in Thailand in gewissen Maßen akzeptiert zu werden. Dahinter steckt allerdings, dass ein solches Verhältnis seitens der Gesellschaft in der Regel nicht ernst genommen wird und als unecht und unaufrichtig gilt. Man geht davon aus, dass es sich um Affären handelt, die früher oder später darin endeten, dass der junge Mann eine heterosexuelle Beziehung mit einer Frau aufnimmt (ebd.: 149f.). Daher betonen viele der *sao braphet song*, wie schwierig es für sie sei, „wahre Liebe“ zu finden. Filme über und mit *kathoey* handeln meistens von einer unglücklichen, unerfüllten Liebe und enden dramatisch. Jackson (1995: 199) meint dazu:

„This recurring theme perhaps reflects the cultural history of the *kathoey* role in Thailand, namely, to provide a transitional sexual outlet for young, unmarried, heterosexual males. [...] If the *kathoey*'s historical role in Thailand has indeed been to provide men with a transitional sexual outlet until they marry, then the ‚suffering‘ of living with a broken heart and the impossibility of finding lasting true love would appear to be the culturally ordained fate of *kathoeyes* in traditional Thai society.“

Diese Problemlage, keine Liebesbeziehungen von Dauer knüpfen zu können, bestätigt sich in den von mir geführten Interviews. Barbie erzählte mir, wie schwierig es sei, jemanden zu finden, der sie so liebt, wie sie ist: „It is so difficult, so difficult for me because I'm not lady. Don't have a boy who likes ... loves ladyboy. Only one in a million.“<sup>22</sup> Auch die einseitige, unerfüllte Liebe wurde von meinen Gesprächspartnerinnen als Problem erwähnt. So meinte etwa May:

„Love is very beautiful but always I think for myself: If I love someone I would like to give 50/50 because I always think I'm not original woman. You know if I give love 100 percent and after when love is gone I don't want to be sad.“

In beiden Fällen wird also der eigentliche Grund für die missglückte oder unerfüllte Liebe darauf zurückgeführt, keine „richtige Frau“ – im biologischen Sinne – zu sein. Derartige Einschätzungen werden auch in den in der Fachliteratur zitierten Aussagen von *sao braphet song* bestätigt. So meint etwa Waranat über die Zeit, als sie noch zur Schule ging:<sup>23</sup>

„I still hadn't experienced true love, but what I knew for certain was that it would be one-sided. I wasn't a woman, so how could a boy be interested in me?“ (Costa/ Matzner 2007: 106)

Lara hingegen streicht einen etwas anderen Aspekt hervor, nämlich die Tatsache, dass potenzielle Partner von *ladyboys* von einer längerfristigen Beziehung aufgrund des gesellschaftlichen Drucks Abstand nehmen könnten:

„For us, in our perspective, there can be no true love between *sao braphet song* and men. We meet each other in order to leave. So our love is one-sided. We know that he will probably not love us. Even if he loves us, one day he must go back to his previous group, to the way it was before for him; he cannot endure the opinions of those around him.“ (Ebd.: 63)

Meine Gesprächspartnerin Soh meinte zu diesem Themenbereich, für sie wäre es lange Zeit wichtiger gewesen, eine gute Ausbildung zu bekommen, als einen Freund zu haben. In ihrer Generation wäre es außerdem ein Gesichterverlust für Frauen, wenn sie sich zu früh auf uneheleiche Beziehungen mit Männern einließen. Diese Betrachtungsweise steht in engem Zusammenhang zur traditionellen (idealen) Frauenrolle in Thailand. Auch Costa und Matzner weisen auf die Relevanz der gesellschaftlichen Vorstellungen eines normativen Weiblichkeitsideals für *sao braphet song* hin:

<sup>22</sup> Als ich ein Jahr darauf wieder nach Koh Tao kam, lebte Barbie allerdings in einer glücklichen Beziehung mit einem heterosexuell identifizierten Mann.

<sup>23</sup> Ganz ähnliche Aussagen liefern Costa und Matzner (2007: 65, 71) von den beiden *ladyboys* Diamond und Phi.

„Notably, these differences confirm to stereotypical ideas about Thai masculinity and femininity. According to these narrators, *sao braphet song*, who are thought to have the souls of ‚real women‘, possess characteristics such as modesty, politeness, diligence, and responsibility, which correspond accordingly with those of biological women. (Costa/Matzner 2007: 138)

Das Thema Liebe und Beziehungen ist, wie wir gesehen haben, für viele *sao braphet song* ein schwieriges. Ein Hauptproblem liegt in ihrer Rolle als sexuelles „Outlet“ für junge, unverheiratete, heterosexuelle Männer. Da diese früher oder später heiraten und eine heterosexuelle Partnerschaft eingehen, ist ein unglückliches Ende nahezu vorherbestimmt. Die einseitige, unerfüllte Liebe stellt daher in den Lebensrealitäten der *sao braphet song*, aber auch in Filmen ein immer wiederkehrendes Thema dar. Die Rolle des sexuellen „Outlet“ scheint *sao braphet song* in jedem Fall zugeschrieben, unabhängig davon, ob sie sich an tradierte weibliche Idealbilder halten, oder ob sie andere Wege, beispielsweise als Prostituierte, einschlagen.

### Sao braphet song als Sexworker

In Thailands Medien erfolgt oft eine stereotype Gleichsetzung der *sao braphet song* mit Prostitution. Gruppen von *ladyboy*-Prostituierten, welche ihre (oft aus dem Ausland stammenden) Freier unter Drogen setzen und ausrauben würden, stellen ein in der heimischen Thai- sowie in der englischsprachigen Presse wiederkehrendes Thema dar (Jackson 1995: 189, 232). Tatsächlich existiert Prostitution unter *ladyboys*, viele von ihnen gehen allerdings, wie oben bereits ausgeführt wurde, herkömmlichen Berufen nach oder betreiben ihr eigenes Geschäft.<sup>24</sup>

Die Prostitution der *sao braphet song* lässt sich als eine Variante der weiblichen Prostitution charakterisieren. Laut Jackson (ebd.) sind ihre Freier meist heterosexuell, ähnlich wie dies bereits hinsichtlich der (Liebes-)Beziehungen festgehalten wurde. *Sao braphet song* nehmen beim Sex zumeist die passive Rolle ein (rezeptiver Analverkehr oder Fellatio des Kunden). Geschlechtsverkehr mit einem *ladyboy* könnte also vor allem für junge, noch unverheiratete Männer ein sexuelles Ventil darstellen (Totman 2003: 95). Sexuelle Beziehungen (auch jene, die nicht unter Prostitution fallen) mit *ladyboys* werden in mehrfacher Hinsicht als „sicherer“ als jene mit Frauen betrachtet. So würde deren Ruf darunter leiden, würden sie bei vorehelichem Geschlechtsverkehr erpapt; außerdem ist die Gefahr einer ungewollten Schwangerschaft nicht gegeben (ebd.).

Die *sao braphet song* selbst wie auch ihre Partner/Freier sehen ihre Beziehung also als heterosexuell, wobei den *ladyboys* eine wichtige soziale Rolle – etwa als sexuelles Ventil oder sexuelles „Outlet“ für junge Männer – zukommt, die jedoch im Grunde eine stabile Liebesbeziehung ausschließt.

Weiter oben setzten wir uns damit auseinander, mit welchen Mitteln die *ladyboys* versuchen, ihren Körper an ihre Gender-Identität anzupassen, um so Einfluss auf ihre Partnerschaften nehmen zu können. Im Folgenden wird nun auf die Selbstwahrnehmung der *sao braphet song* eingegangen. Wichtig ist hierbei die Bildung einer Transgender-Identität und die Schwierigkeiten, die sich im Zuge dessen für die Betroffenen und ihr Umfeld ergeben.

---

<sup>24</sup> Prostitutionsszenen der *sao braphet song* existieren aber nicht nur in Thailand, sondern auch in europäischen Städten wie Amsterdam, Berlin, Paris und Rom (Brummelhuis 1999: 123). Zum geschichtlichen Hintergrund der Prostitution in Thailand siehe etwa Totman (2003: 122ff.).

## Geschlechtsidentität(en)

Eine wichtige Frage, die ich mir vor der Feldforschung stellte, war jene nach den Identitäten von *sao braphet song* und der Art und Weise, wie sie sich selbst wahrnehmen. Betrachteten sie sich als Frauen oder teils als Frau, teils als Mann? *Sao braphet song* werden, wie erwähnt, oft als Frauen beschrieben, welche im Körper eines Mannes „gefangen“ sind, also im „falschen“ Körper geboren wurden. Die Aussagen meiner Informantinnen dazu variieren etwas, entsprechen aber im Wesentlichen dem skizzierten Bild.

Aod meinte, sie hätte sich immer schon als Frau gefühlt. Wie viele der Erzählerinnen im Buch von Costa und Matzner, „Male Bodies, Women’s Souls“, hatte auch sie ihre Weiblichkeit – trotz des Widerstandes ihrer Umgebung – nicht nur von früher Kindheit an ausgedrückt, sondern sich selbst immer schon als weiblich betrachtet. Auch May bezeichnet sich selbst als Frau. Und obwohl sie den Begriff *sao braphet song* anderen vorzieht, findet sie es doch seltsam, als solche bezeichnet zu werden, da sie ihn nicht wirklich mit sich selbst assoziiert:

„People say to us we are *sao braphet song*, but for me, I feel as a woman. I never think I am *sao braphet song*. My heart always thinks I am a woman, I am a woman. Also, okay, I have a dick but I feel I am a woman. Everybody calls me *sao braphet song*, but I am a woman. I never think I am a man. I never say I am a ladyboy, but my heart is a woman.“

Soh meinte, es sei ihr egal, wie die Menschen sie nennen würden. Bezeichnet sie jemand als *kathoey*, mache sie das nicht wütend, weil sie sich selbst nicht als solchen betrachte, sondern eben als Frau:

„If I need to be change being a man this is killing me, because inside cannot change. I am woman inside. I cannot change [into] being a man. You cannot change [to being] a man, because inside you are a girl. Cannot be changed! Even [though] my body is man I cannot change this one [...]. No man inside me.“

Cindy erzählte, sie wäre sich lange nicht sicher gewesen, ob sie als *ladyboy* oder als schwuler Mann leben sollte, obwohl sie sich „im Herzen“ immer schon als Frau gefühlt hatte. Die Entscheidung für das Leben als *sao braphet song* und die Tatsache, dass sie jetzt wisse, wer sie wirklich sei, so Cindy, mache sie glücklich. Barbie erzählte mir, sie hätte nie das Gefühl gehabt, sie selbst sein zu können, bis sie anfing, für Aod (in der *Ladyboy-Cabaret-Show*) zu arbeiten. Seitdem sie auf Koh Tao lebe, sich kleide wie eine Frau und Make-Up trage, fühle sie sich wie eine Frau: Es sei jetzt kein Mann mehr in ihr, kein Gefühl von „halb-halb“. Sowohl Cindy als auch Barbie fingen im Alter von etwa zwölf Jahren an, sich weiblich zu verhalten, hörten aber wieder damit auf, als sie auf den vermehrten Widerstand ihrer Umgebung stießen, und nahmen schließlich zunächst die Rolle des schwulen Mannes ein. Dieses *shiften* der Identität von *ladyboy* zu *gay* wird stark von der Umgebung beeinflusst und kann als Strategie dienen, die eigene Sichtbarkeit innerhalb des Sex/Gender-Systems zu reduzieren (siehe auch Costa/Matzner 2007: 141).

Manche WissenschaftlerInnen gehen davon aus, dass Thailands *ladyboys* nicht über stabile Identitäten verfügen, sondern ihre Kernidentität von *gay* zu *man* oder *sao braphet song* verlagern (*fluid or shifting core identity*) (Costa/Matzner 2007: 20). Die Tatsache, dass May, Barbie<sup>25</sup> und viele andere Erzählerinnen behaupten, sich ihr ganzes Leben schon als Frau gefühlt zu haben, legt allerdings die Vermutung nahe, dass sie keine Veränderung ihres Genders erlebt haben, sondern dass sie sich, soweit es ihnen ihr soziales Umfeld erlaubte, immer schon innerhalb einer anderen Geschlechtsrolle bewegt hatten, als ihr biologisches Geschlecht vorgab.

---

<sup>25</sup> Die Tatsache, dass Barbie erst ab ihrem Kontakt zu Aod und der Arbeit in der Show eine Rolle als *ladyboy* annahm, liegt in ihrem Umfeld und an der Ablehnung, die sie dort erfuhr, begründet und nicht an einer plötzlichen Gemütsänderung.

Die Quintessenz, das immer wiederkehrende Thema aller Aussagen der Erzählerinnen in Bezug auf ihre Selbstwahrnehmung und Identität ist, dass sie auf der Tatsache bestehen, dass sie nicht ändern könnten, wie sie seien und wie sie sich fühlten – nämlich als Frau, wie etwa Satee Lek im Buch von Costa und Matzner (2007: 84): „But was I able to choose to be this way? If I had been able to choose, I surely would not have chosen to be a *kathoey*.“ Die Erklärungsversuche auf die Frage, woran die Unabänderlichkeit ihrer Identifizierung mit der femininen Identität liegen mag, sind jedoch unterschiedlich. Manche glauben an eine hormonelle oder genetische Ursache (Soh), manche an Karma:

„My *ribroi* behaviour and feminine manner in a male body happened naturally by itself. It came from the deep part of my soul. I still sometimes think that it might be because of sins from a past life.“ (Tammy, zit. nach Costa/Matzner 2007: 89)

Andere sind überzeugt, die Ursache liege in ihrer Erziehung (siehe etwa Costa/Matzner 2007: 64, 68, 93, 100). Die persönliche Ablehnung von Maskulinität bzw. die Identifizierung mit der weiblichen Rolle wird manchmal auch, wie etwa von Aod, mit frühen Erfahrungen in der Kindheit erklärt:

„When you're a man you fight. The boys play together and fighting. I don't like that, [...] I preferred to play another thing like cooking, [...] before I a little bit scared of men ... if they touch me ... I scared about the men.“

Eine völlig andere Erklärung findet sich in den Aufzeichnungen von Costa und Matzner (2007: 54). Hier wird der Grund in der persönlichen Stärke der Mutter gesucht – die darüber hinaus von ihrer Position als Hausfrau abgeleitet wird – und in der mangelnden väterlichen Liebe und der daraus abgeleiteten Suche nach der Liebe des männlichen Geschlechts:

„My mother played a big role at home. It's probably because she was a housewife. So she had the last word in the house. I really admired her, and felt in my heart that she was a hero. At the same time, my father never showed me any love. It's possible I needed love from the same sex.“

Wie unterschiedlich die Auffassungen zu Transgender in Thailand auch sein mögen, so kann gesagt werden, dass es vereinfachend wäre, sie an einer einzigen (biologischen oder sozialen) Ursache festzumachen. Und obwohl die Ursachen von den Betroffenen selbst äußerst vielfältig dargestellt werden, haben die Befragten doch eines gemeinsam: Ihre absolute Identifizierung mit dem Weiblichen und die Überzeugung, dies nicht ändern zu können bzw. sich selbst zu verleugnen, wenn sie dazu gezwungen wären.

## Conclusio

Es kann nicht behauptet werden, dass *sao braphet song* von der Gesellschaft Thailands akzeptiert werden. Wie aufgezeigt wurde, wird Homosexualität in der thailändischen Gesellschaft negativ – oft sogar als Krankheit oder Perversion, die es aus der Gesellschaft zu eliminieren gilt – bewertet, weshalb festzuhalten ist, dass *sao braphet song* in Thailand eher toleriert als akzeptiert werden. Dennoch ist die Kategorie eines „Dritten Geschlechts“ in Religion und Mythen des Landes weit zurückreichend in die Vergangenheit zu finden. Eine solche Kategorie existiert also schon lange in der sozialen Ordnung des Landes, jedoch nahmen Thailands *ladyboys* immer schon einen Platz am Rande der Gesellschaft ein. So werden sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch in den von mir geführten Interviews zahlreiche Probleme erwähnt, mit denen *sao braphet song* konfrontiert sind: etwa in der Familie, sobald sie ihre transsexuellen Neigungen – häufig bereits in der Jugend – öffentlich zu zeigen beginnen oder auch bei der Jobfindung. Viele glauben oder hoffen allerdings, der soziale Status der *sao braphet song* würde sich in Zukunft verbessern oder dies sei bereits im Gange.

Attribute, die gesellschaftlich von Frauen erwartet und erwünscht werden – wie Bescheidenheit, Höflichkeit usw. –, spielen auch für *ladyboys* eine tragende Rolle: Nur jene *sao braphet*

*song*, welche mit diesen dominanten Moralvorstellungen hinsichtlich der weiblichen Geschlechterrolle konform gehen, können auf das Verständnis ihrer Familie und die Toleranz ihres Umfelds hoffen. In Anbetracht dessen ergibt sich ein differenzierteres Bild, das von der allgemeinen Auffassung, *ladyboys* seien in der Gesellschaft Thailands akzeptiert, deutlich abweicht.

Aufgrund dieser gesellschaftlichen Rahmenbedingungen drängt sich die Frage auf, aus welchem Grund es manche Männer vorziehen, eine Frau zu sein, und damit gleichzeitig die schwierige gesellschaftliche Position einer *sao braphet song* in Kauf nehmen. Hier ist auch die Tatsache zu berücksichtigen, dass Frauen in patriarchalen Gesellschaften wie jener Thailands den Männern als untergeordnet gelten. Weshalb möchten also manche Männer – die aufgrund ihres biologischen Geschlechts als den Frauen überlegen betrachtet werden – dennoch lieber eine Frau sein? Trotz dieses hierarchisch konzipierten Geschlechterverhältnisses darf gleichzeitig nicht vergessen werden, dass Frauen in der Gesellschaft Thailands den Kern der Familie ausmachen und damit wiederum hohe Wertschätzung genießen (siehe auch Hofer 2001: 32, 35).

Derartige Überlegungen als Basis heranzuziehen, warum sich manche jungen Männer für eine weibliche bzw. Transgender-Identität entscheiden, greift jedoch zu kurz. Auch ökonomische Gründe, warum ein junger Mann „zum *ladyboy* wird“, sind – trotz Thailands wachsender Tourismusbranche und der Einkommensmöglichkeiten, die sie für viele *sao braphet song* bietet – nur teilweise ausschlaggebend, auf keinen Fall aber die Hauptursache für junge Männer, sich für ein Leben als *ladyboy* zu entscheiden. Die Entwicklung einer Mann-zu-Frau-Identität ist letztlich keine Entscheidung, die bewusst gefällt wird, sie basiert auf einem vielschichtigen Prozess, der von interagierenden Faktoren beeinflusst wird. Es handelt sich also um einen Langzeitprozess der Identifikationsbildung, wobei viele miteinander verknüpfte Faktoren dazu beitragen, eine solche Identität zu formen.

Wie aus den Gesprächen mit und den Erzählungen von *sao braphet song* hervorgeht, reichen die persönlichen Erklärungsmuster für die Entwicklung einer Transgender-Identität von der Sozialisation in der Kindheit über biologische Gründe (Gene, Hormone) bis hin zu karmischen Ursachen. Die Betroffenen sind der Überzeugung, nichts an ihrer Situation, im „falschen Körper geboren worden“ zu sein, ändern zu können. Die meisten *sao braphet song* nehmen ab der Pubertät oft ihr ganzes restliches Leben lang Hormone ein, um ihren Körper an ihr empfundenen Geschlecht anzupassen und ihm weibliche Formen zu geben. Die Geschlechtsumwandlung stellt für manche eine Möglichkeit dar, ihre Identität als Frau zu vervollständigen. Erst durch den operativen Eingriff hatte Aod das Gefühl, eine „echte Frau“ zu sein. Auch die verbesserten Chancen bei der Partnerwahl dürften die Entscheidung zur Geschlechtsumwandlung in manchen Fällen beeinflussen. Die Betrachtungsweisen variieren jedoch. Viele *sao braphet song* schrecken vor dem schmerzhaften und unumkehrbaren Eingriff zurück, auch weil sie meinen, dass sie sich selbst, wie auch andere, so akzeptieren müssten, wie sie sind.

Interessant ist im Hinblick auf Beziehungen und Partnerschaft der Aspekt der unglücklichen, unerfüllten Liebe. Das Verlassenwerden wird von vielen *ladyboys* als unumgängliches Ende jeder Liebesbeziehung betrachtet, da „echte“ (heterosexuelle) Männer sich früher oder später immer für eine „echte“ Frau entscheiden würden, ein Faktor, der die ungesicherte Position der *sao braphet song* unterstreicht und ihr Gefühl der Marginalität, trotz ihrer wichtigen Rolle, die sie als Sexualpartnerinnen von jungen, unverheirateten Männern erfüllen, nur noch verstärkt.

Viele Fragen zur Identitätsbildung, zu Ursachen und Motiven der Transgender-Identität sind offen; interdisziplinäre Ansätze könnten zur Aufarbeitung eines differenzierteren Bildes beitragen und so zu einem besseren Verständnis für Thailands *ladyboys* und letztlich auch andere Menschen mit multiplen Gender-Identitäten beitragen.

## Literatur

- Borthwick, Prudence. 1999. HIV/AIDS Projects with and for Gay Men in Northern Thailand. In: Jackson, Peter A. and Gerard Sullivan (Hg.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys. Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. New York: Harrington Park Press, pp. 61–79.
- Brummelhuis, Han ten. 1999. Transformations of Transgender: The Case of the Thai *Kathoe*. In: Jackson, Peter A. and Gerard Sullivan (Hg.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys. Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. New York: Harrington Park Press, pp. 121–139.
- Bumroongsook, Sumalee. 2002. Courtship Methods. In: Somswasdi, Virada and Nicholas, Alycia (Hg.). *A Collation of Articles on Sex, Dating, and Marriage in Thailand*. Chiang Mai: University of Chiang Mai, Women's Studies Center, pp. 33–58.
- Cook, M. Nerida and Peter A. Jackson 1999. Introduction/Desiring Constructs: Transforming Sex/Gender Orders in Twentieth- Century Thailand. In: Jackson, Peter A. and Nerida M. Cook (Hg.). *Genders & Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 1–27.
- Costa, LeeRay M. and Andrew J. Matzner. 2007. *Male Bodies, Women's Souls. Personal Narratives of Thailand's Transgendered Youth*. New York: Haworth Press.
- Gerds, Heike. 2004. *Living Beyond the Gender Trap. Concepts of Gender and Sexual Expression Envisioned by Marge Piercy, Cherríe Moraga and Leslie Feinberg*. Aachen: Shaker.
- Herdt, Gilbert. 1997. *Same Sex, Different Cultures. Gays and Lesbians Across Cultures*. Boulder: Westview Press.
- Hirschauer, Stefan. 1993. *Die Soziale Konstruktion der Transsexualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hofer, Michael. 2001. *Ökonomische und soziale Grundlagen und Trends in der Prostitution in Thailand. Ein handlungsgeographischer Beitrag zum interkulturellen Verständnis*. Diplomarbeit, Wirtschaftsuniversität Wien.
- Jackson, Peter A. 1993. From Kamma to Unnatural Vice: Buddhism, Homosexuality and Intolerance in Thailand. *Thai Buddhism: Contemporary Issues and Historical Context*. 5<sup>th</sup> International Conference on Thai Studies – Soas, London: SOAS, pp. 1–24.
- Jackson, Peter A. 1995. *Dear Uncle Go. Male Homosexuality in Thailand*. Bangkok: Bua Luang Books.
- Jackson, Peter A. 1997. Kathoey <Gay> <Man>: The Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand. In: Manderson, Leonore and Margaret Jolly (Hg.). *Sites of Desire, Economies of Pleasure. Sexualities in Asia and The Pacific*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 166–190.
- Jackson, Peter A. 1999. Tolerant but Unaccepting: The Myth of a Thai “Gay Paradise”. In: Jackson, Peter A. and Nerida M. Cook (Hg.). *Genders & Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 226–242.
- Jackson, Peter A. and Gerard Sullivan. 1999. A Panoply of Roles: Sexual and Gender Diversity in Contemporary Thailand. In: Jackson, Peter A. and Gerard Sullivan (Hg.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys. Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Binghamton: Harrington Park Press, pp. 1–27.
- Knodel, John, Chanpen Saengtienchai, Mark Vanlandingham and Rachel Lucas. 1999. Sexuality, Sexual Experience, and the Good Spouse: Views of Married Thai Men and Women. In: Jackson, Peter A. and Nerida M. Cook (Hg.). *Genders & Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 93–113.

- Lang, Sabine. 1997. Wer oder was ist eigentlich homosexuell? Reflexionen über Gender Variance, Homosexualität und Feldforschung in indigenen Gesellschaften Noramerikas. In: Schein, Gerlinde/Strasser, Sabine (eds.). *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien: Milena Verlag (Reihe Frauenforschung, Bd. 34), pp. 67–109.
- Magerl, Gabriela. 2000. *Waria of Java: A Third Gender in Indonesia*. Diplomarbeit, Universität Wien, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie.
- McKenna, Wendy and Suzanne Kessler. 2006. Transgendering. Blurring the Boundaries of Gender. In: Davis, Kathi, Mary Evans and Judith Lorber (Hg.). *Handbook of Gender and Women's Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, pp. 342–354.
- Morris, Rosalind C. 2000. *In the Place of Origins. Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*. Durham: Duke University Press.
- Nanda, Serena. 1993. Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India, In: Herdt, Gilbert (Hg.). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, pp. 373–417.
- Nanda, Serena. 2000. *Gender Diversity. Crosscultural Variations*. Illinois: Waveland Press.
- Roscoe, Will. 1993. How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In: Herdt, Gilbert (Hg.). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, pp. 329–372.
- Sinnott, Megan. 1999. Masculinity and *Tom* Identity in Thailand. In: Jackson, Peter A. and Gerard Sullivan (Hg.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys. Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Binghamton: Harrington Park Press, pp. 97–119.
- Storer, Graeme. 1999. Rehearsing Gender and Sexuality in Modern Thailand: Masculinity and Male-Male Sex Behaviours. In: Jackson, Peter A. and Gerard Sullivan (Hg.). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys. Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Binghamton: Harrington Park Press, pp. 141–159.
- Tannenbaum, Nicola. 1999. Buddhism, Prostitution, and Sex: Limits on the Academic Discourse on Gender in Thailand. In: Jackson, Peter A. and Nerida M. Cook (Hg.). *Genders & Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 243–260.
- Taywaditep, Kittiwut Jod, Eli Coleman, Pacharin Dumronggittigule. 2004. *Thailand (Prathet Thai)*, Updates by Taywaditep, K. J.; Bishop, Ryan, Ph.D.; Robinson, Lillian S., Ph.D. In: Francoeur, Robert T. and Raymond J. Noonan (Hg.). *International Encyclopedia of Sexuality (Updated)*. New York/London: Continuum.  
<http://www.kinseyinstitute.org/ccies/> (Zugriff : 1.11.2007).
- Tietz, Lüder. 1998. Crooked Cirkles and Straight Lines: Zum Wandel im Verhältnis von Variabilität und Normativität in alternativen Geschlechtskonstruktionen „indianischer“ Kulturen Nordamerikas. In: Schröter, Susanne (Hg.). *Körper und Identitäten. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht*. Hamburg: LIT, pp. 101–130.
- Totman, Richard. 2003. *The Third Sex. Kathoey-Thailands Ladyboys*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Valentine, David. 2002. We're „Not about Gender“: The Uses of „Transgender“. In: Lewin, Ellen and William L. Leap. (eds.). *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, pp. 222–245.
- Yoddumnern-Attig, Bencha. 2002. Conjugal and Parental Roles: A Behavioural Look Into the Past and Present. In: Somswasdi, Virada and Alycia Nicholas (Hg.). *A Collation of Articles on Sex, Dating, and Marriage in Thailand*. Chiang Mai: University of Chiang Mai, Women's Studies Center.

## **Interviews**

- Aod, persönliches Gespräch am 28.1.2008, Koh Tao, Surat Thani.
- May, persönliches Gespräch am 30.1.2008, Koh Tao, Surat Thani.
- Barbie, persönliches Gespräch am 1.2.2008, Koh Tao, Surat Thani.
- Cindy, persönliches Gespräch am 3.2.2008, Koh Tao, Surat Thani.
- Soh, persönliches Gespräch am 8.2.2008, Koh Tao, Surat Thani.