



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Community-based Tourism in Namibia: eine
anthropologische Studie zu den 'Living Museums'“

Verfasserin

Karin Pölzl, BA

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studien-
blatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studien-
blatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Elke Mader

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt Stefan, der mich bei meinen beiden Studien immer unterstützt, all meine Freuden und Leiden geteilt hat und in schwierigen Zeiten immer an mich geglaubt hat. Besonders hervorzuheben ist dabei, dass er mein Forschungsprojekt immer uneingeschränkt mitgetragen hat und mir bei dessen Organisation hilfreich beiseite gestanden ist. Auch die Durchführung wäre ohne seine tatkräftige Unterstützung so nicht möglich gewesen.

Meiner Schwester Elisabeth möchte ich recht herzlich für ihre Unterstützung während des Studiums und speziell bei der Diplomarbeit danken. Sie hat die Aufgabe des Korrekturlesens übernommen und mir wertvolle Tipps bei der Gestaltung der Arbeit gegeben.

Vielen Dank an Thorsten, der mir bei der Verschriftlichung von englischen Texten behilflich war und mir vor allem in emotionalen Belangen während des Schreibprozesses eine große Stütze war.

Mein herzlichster Dank gilt auch Kathrin und Sebastian Dürrschmidt von der Living Culture Foundation. Ohne ihre großzügige Bereitschaft bei der Unterstützung des Forschungsvorhabens wäre diese Diplomarbeit niemals zu Stande gekommen. Dies trifft auch auf die AkteurInnen des Ju'/Hoansi Living Museums sowie die AkteurInnen des Mbunza Living Musums zu, denen ich ebenfalls danken möchte. Auf diesem Wege bedanke ich mich bei allen Personen, die zum Gelingen dieses Forschungsprojektes beigetragen haben und hier keine separate namentlich Erwähnung finden.

Ich hätte nie gedacht, dass das Schreiben einer Diplomarbeit so viel Spaß machen kann. Diese Erfahrung verdanke ich Judith, meiner Freundin und Studienkollegin, mit der ich mich täglich in der Bibliothek zum Schreiben getroffen habe. Diese Treffen waren geprägt von gegenseitiger Motivation, wertvollen fachlichen Diskussionen und geteilten Momenten, manchmal der Frustration, aber vor allem der Freude.

Bei meiner Freundin Daniela möchte ich mich ebenfalls recht herzlich für den fachlichen Erfahrungsaustausch und fürs Korrekturlesen der Arbeit bedanken.

Frau Prof. Dr. Mader danke ich besonders für ihr ausgiebiges Feedback und die gute Betreuung.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Methodische Vorgehensweise	3
1.1.1 Vorbereitungsphase.....	4
1.1.2 Datenerhebung.....	5
1.1.2.1 Teilstandardisierte Leitfaden-Interviews	6
1.1.2.2 Teilnehmende Beobachtung.....	10
1.1.2.3 Informelle Gespräche.....	12
1.1.2.4 Visuelle Dokumentation	13
1.1.3 Datenaufbereitung und -analyse	14
1.1.3.1 Aufbereitung und Organisation der Daten	14
1.1.3.2 Analyse	15
2. Theoretische Grundlagen.....	19
2.1 Tourismus als Instrument der Entwicklungszusammenarbeit.....	20
2.2 Tourismus und Natur	29
3. Community-based Tourism in Namibia.....	33
3.1 Tourismus in Namibia	33
3.2 Entwicklung des CBT	36
3.3 Klassischer CBT vs. Communal Conservancy Tourism	40
3.4 Formen von CBTE	43
3.5 Stellung von CBT in Namibia.....	45
3.6 Kritische Betrachtung des CBT in Namibia.....	47
3.7 Living Museums	52
3.7.1 Living Culture Foundation Namibia (LCFN)	52
3.7.2 Konzept der Living Museums	53
3.7.3 Museen und deren Angebote	56
3.7.4 Gestaltung des touristischen Raumes eines Living Museums.....	58
3.7.5 Der 'community-based'-Gedanke in den Living Museums	68
3.7.6 Herausforderungen für Living Museums als CBTE.....	71
3.8 Exkurs: Authentizität im Ethnotourismus	86
3.8.1 Authentizität in den Lebenden Museen	91
3.8.1.1 Authentizität aus der Sicht der LCFN.....	91
3.8.1.2 Authentizität aus der Sicht von TouristInnen.....	95
3.8.1.3 Gegenüberstellung der Sichtweisen.....	100
4. Resümee.....	102
5. Bibliographie	109
Abkürzungsverzeichnis	118
Anhang.....	120
Abstract.....	133
Lebenslauf.....	135

1. Einleitung

Touren zu indigenen Bevölkerungsgruppen sowie das Reisen in entlegene, einzigartige Naturgebiete der Welt stellen für viele TouristInnen und Abenteuerlustige einen besonderen Reiz dar. Der afrikanische Staat Namibia kann diese Bedürfnisse hervorragend stillen und so gehören Natur- und Ethnotourismus zu den Säulen der Tourismusindustrie des Landes. Indigene Bevölkerungsgruppen spielen dabei im Rahmen des Tourismus – vor allem wenn es um eine gerechte Verteilung der Einnahmen und Partizipation geht – meist eine marginale Rolle. Vielfach beschränken sich die Begegnungen der TouristInnen mit der lokalen Bevölkerung auf von ihnen durchgeführte Hilfstätigkeiten (z.B. als Servicepersonal oder als Guides) bzw. dienen sie den TouristInnen als fotografische Subjekte. (vgl. Hitchcock 1997, S. 97) In der vorliegenden Diplomarbeit beschäftige ich mich mit einer besonderen Ausprägung des touristischen Angebots, dem sogenannten Community-based Tourism (CBT). Dabei handelt es sich meist um einfach gestaltete touristische Klein- und Mittelunternehmen, vorwiegend in ländlichen Gebieten, die von indigenen Communities, zum Teil selbst initiiert, betrieben werden. Um den Rahmen der Forschung an jenen einer Diplomarbeit anzupassen, wurde der Fokus auf ein spezielles community-based Tourism-Projekt, die 'Living Museums', gelegt. Unterstützt wird dieses Projekt durch die Living Culture Foundation Namibia (LCFN), einer gemeinnützigen deutsch-namibischen Organisation. Ziel der Diplomarbeit ist es, die Wahrnehmung von CBT in Namibia zu untersuchen sowie die Herausforderungen, mit denen Community-based Tourism Enterprises (CBTE) konfrontiert sind, an Hand der Living Museums darzulegen. Im Zuge der Forschung wurde folgenden Fragestellungen nachgegangen:

- Was ist CBT und welche Besonderheiten liegen diesem zu Grunde?
- Wie gestaltet sich der CBT in Namibia?
- Welchen Stellenwert hat diese Ausprägung des Tourismus innerhalb der namibischen Tourismusbranche?
- Welche Aspekte des CBT lassen sich in welcher Ausprägung bei den Lebenden Museen finden?

- Welche Herausforderungen bringt ein 'Lebendes Museum' für die Communities mit sich?
- Welche Rolle spielt das Konzept der Authentizität in den 'Lebenden Museen'?

Diese Fragestellung wird aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet: zum Einen aus der Sicht der LCFN und zum Anderen aus Sicht von potentiellen BesucherInnen der Lebenden Museen.

Abgesehen von der ersten Fragestellung, die mit Hilfe der bereits vorhandenen wissenschaftlichen Literatur zu dieser Thematik aufgearbeitet wurde, fanden die restlichen angeführten Punkte im Rahmen einer empirischen Forschung in Namibia, die von Juli bis September 2011 durchgeführt wurde, ihre Beantwortung.

Theoretisch ist die Forschung im Bereich der **Anthropologie des Tourismus** eingebettet. Diese Forschungsrichtung hat sich innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie erst relativ spät etabliert. Ursachen dafür lassen sich vor allem innerhalb des Faches selbst finden. Bevorzugt forschten Kultur- und SozialanthropologInnen in Gesellschaften, die als isoliert betrachtet werden konnten, da der Feldaufenthalt bei solchen gesellschaftlichen Gruppen lange als Initiation als EthnologIn gesehen wurde. Dies ist jedoch bei einem Phänomen wie dem Tourismus nicht möglich, da es ein trans- und internationales Element ist und viele Vernetzungen zwischen unterschiedlichen kulturellen Ebenen herstellt. Abgesehen davon wird den ForscherInnen in Bezug auf die Zurückhaltung in der Tourismusforschung vorgeworfen, sie fürchteten, sich selbst als TouristInnen an ihren Forschungsorten begreifen zu müssen. (vgl. Schlehe 2003, S. 33). Erst in den 1970er Jahren begann durch die Forschung von Valene Smith, die sich mit der **Beziehung zwischen Reisenden und Bereisten** beschäftigte und welche sozialen Veränderungen in der Gastgebergesellschaft damit einhergehen, eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Tourismus innerhalb der Disziplin. (vgl. ebenda, S. 33ff; Burns 1999, S. 95-115) Ein weiteres Thema, mit dem sich die Kultur- und SozialanthropologInnen befassten, war ein **Vergleich des Tourismus mit einem Ritual**. Angelehnt an Arnold van Genneps Theorie der Übergangsrituale wurde eine touristische Reise als ein solches postuliert, da hier ebenfalls eine

Loslösung von den herkömmlichen Regeln der Gesellschaft stattfindet, es sich um eine begrenzte Dauer handelt, einzigartige soziale Beziehungen hergestellt werden sowie eine Gefühlsintensität involviert ist. **Symbolismus und Mythologie im Tourismus** stellt ein weiteres Forschungsfeld dar, in dem die Konstruktion von touristischen Bildern von den sogenannten 'Anderen' hinterfragt wird. Jener Forschungsschwerpunkt im Bereich der Anthropologie des Tourismus, in den die Diplomarbeit hauptsächlich eingebettet werden kann, ist Tourismus als **Instrument der Entwicklung**. Hier wird Tourismus in einer nachhaltigen Form als Mittel zur Armutsreduzierung und zur Stärkung von indigenen Bevölkerungsgruppen in vorwiegend ländlichen Gebieten thematisiert. (vgl. Burns 1999, S. 95-115)

Der formale Aufbau der Diplomarbeit ist in einen theoretischen und in einen empirischen Abschnitt gegliedert. Dennoch wurden von mir im empirischen Teil theoretische Positionen eingebracht, wenn ich dies zum Zweck einer besseren Verständlichkeit der Thematik als sinnvoll erachtet habe. Wichtige Begriffe sind in der Arbeit fett hervorgehoben, um für die LeserIn eine gute Orientierung zu gewährleisten bzw. Themenbereiche schnell aufzufinden. Direkte Zitate sind mittels Kursivschrift ersichtlich gemacht.

1.1 Methodische Vorgehensweise

Die von mir gewählte methodische Vorgehensweise zur Beantwortung der bereits angeführten Fragestellungen wird im folgenden Kapitel dargelegt. Dabei erfolgt eine Gliederung in eine Vorbereitungsphase, die Datenerhebung sowie deren Nachbearbeitung und schließlich deren Analyse.

Zuvor gehe ich auf die Schwierigkeiten ein, die für mich mit dieser Forschung verbunden waren. Als 'weiße' Frau in einem Land, das jahrelang von Strukturen der Apartheid¹ geprägt war, bekam ich einmal die andere Seite der Medaille zu spüren und zwar wie es ist, wenn man nicht zur Mehrheitsbevölkerung zählt und eine spezielle Behandlung erfährt (sei es durch Blicke oder durch das

1 Das Wort 'Apartheid' stammt aus dem Afrikaans und bedeutet 'getrennte Entwicklung'. Dabei handelt es sich um eine „institutionalisierte Rassendiskriminierung, mit der die Weißen in Südafrika von 1948 bis 1994 ihre Herrschaft über die schwarze Mehrheit der Bev[ölkerung] aufrecht hielt.“ (Meyns 2001, S. 44)

Verhalten im Umgang miteinander). Mit spezieller Behandlung ist gemeint, dass mir beim Besuch eines Workshops zu einem der Living Museums anfangs 'Demut' entgegen gebracht wurde. Wenn AkteurInnen mit mir gesprochen haben, so wurde der Blick gesenkt und der Kopf nach unten gerichtet. Mir wurde prinzipiell der Vortritt gelassen oder auch Sitzgelegenheiten überlassen, selbst von einer älteren Frau, die ein verletztes Bein hatte. Diese Vorkommnisse haben bei mir Unbehagen ausgelöst und haben sich im weiteren Verlauf der Forschung durch längere Kontaktsituationen von selbst aufgelöst. Natürlich besteht hier auch die Gefahr einer Überinterpretation in Richtung Apartheid, dennoch sind aus vielen informellen Gesprächen mit Menschen vor Ort diverse Spannungen zwischen der 'weißen' und der 'schwarzen' Bevölkerungsgruppe feststellbar. Diese Spannungen gehen einmal von einer Benachteiligung der 'schwarzen' NamiberInnen aus sowie umgekehrt auch von einer umgedrehten Apartheid, sprich die Benachteiligung der 'weißen' Community im Land.

Abgesehen davon durfte ich Bekanntschaft mit der namibischen Bürokratie machen, da mir – wie es scheint – vorsätzlich ein falsches Visum ausgestellt wurde, um zusätzliche Einnahmen für die Verlängerung von diesem einheben zu können. Ein Phänomen, dem laut den Aussagen von Einheimischen auch immer wieder TouristInnen zum Opfer fallen. Dies hat sich insofern auf den Verlauf meiner Forschung ausgewirkt, da ich den Fokus von der Wahrnehmung eines CBTE aus der Sicht der Communities auf den bereits dargelegten Forschungsansatz abändern musste.

1.1.1 Vorbereitungsphase

Diese Phase der Forschung wurde dazu genutzt die theoretischen Positionen im Bereich der Anthropologie des Tourismus, mit speziellem Fokus auf die Sonderform des Community-based Tourism, zu erarbeiten, die geeigneten Methoden und Techniken auszuarbeiten sowie um sich mit den Regionalkenntnissen des Feldes vertraut zu machen. (vgl. Halbmeyer/Salat 2011)

Bei qualitativer Forschung ist die Frage nach dem Zugang zum Feld eine sehr Wesentliche, da hier die gewünschte Kontaktsituation viel dichter und intensiver

ist, als dies etwa bei quantitativen Erhebungsmethoden der Fall ist. *„Damit Forschung als soziale Veranstaltung überhaupt zustande kommen kann, sollten die angesprochenen Vertreter des Feldes von sich aus bereit sein, nicht nur ungewohnte Zumutungen in Kauf zu nehmen. [...] Sie sollen darüber hinaus noch vielfältige eigene Aktivitäten entfalten.“* (Wolff 2009, S. 335)

Der Zugang zum Feld erfolgt meist durch die Hilfe eines 'gatekeepers' bzw. einer Schlüsselperson. (vgl. Flick 2006, S. 86ff) Im Falle der hier vorliegenden Forschung übernahm die Living Culture Foundation Namibia (LCFN), die unmittelbar die unterstützende Nonprofit-Organisation für das Forschungsprojekt der 'Living Museums' ist, diese Funktion. Ausgehend von dieser Beziehung erfolgte eine Vermittlung zu weiteren Kontaktpersonen. Zusätzlich wurde von der Forscherin selbst via E-Mail und Telefon Kontakt zu wichtigen ExpertInnen im Bereich des Community-based Tourism (CBT) in Namibia aufgenommen und deren Bereitschaft für Interviews gesichert.

Abschließend muss noch angemerkt werden, dass es sich beim Feldzugang um keine abgeschlossene Aufgabe handelt, sondern um einen ständigen Prozess während der Arbeit im Feld. Hammersley und Atkinson verdeutlichen dies folgendermaßen: *„[...] the problem of access is not resolved once one has gained entry to a setting, since this by no means guarantees access to all the data available within it.“* (Hammersley/Atkinson 1995, S. 79)

1.1.2 Datenerhebung

Die empirische Datenerhebung fand im Rahmen einer dreimonatigen Feldforschung statt, die vom 03. Juli bis zum 30. September 2011 in Namibia durchgeführt wurde. Hierfür wurde eine Triangulation von verschiedenen Methoden qualitativer Datenerhebungsverfahren angewendet. Diese dient dazu *„die Betrachtung eines Forschungsgegenstandes von (mindestens) zwei Punkten aus“* (Flick 2009, S. 309) zu ermöglichen und im Zuge dessen wird Triangulation als eine Strategie verstanden, bei der es um einen weiteren Gewinn von Erkenntnissen geht sowie eine Absicherung von diesen zu erlangen. Hammersley & Atkinson beschreiben Triangulation folgendermaßen:

„[D]ata-source triangulation involves the comparison of data relating to the same phenomenon but deriving from different phases of the fieldwork, different points in the temporal cycles occurring in the setting, or as in respondent validation, the accounts of different participants (including the ethnographer) differentially located in the setting.“ (1995, S. 230)

Dies ist unter anderem ein generelles Spezifikum von Ethnographien, da diese jeden möglichen Datengewinn anstreben, solange dieser den Kriterien der Ethik folgt. Dabei werden alle angewendeten Verfahren als gleichwertig verstanden, da im Feld ad hoc entschieden wird, welche der Methoden am effektivsten für die Beantwortung der Forschungsfrage ist. In diesem Fall wird auch von impliziter Triangulation gesprochen. (vgl. Flick 2009, S. 314)

Folgende qualitativen Methoden wurden im Rahmen der Forschung miteinander trianguliert:

- Teilstandardisierte Leitfaden-Interviews
 - ExpertInneninterview
 - Fokussiertes Interview
- Teilnehmende Beobachtung
- Informelle Gespräche
- Visuelle Dokumentation mittels Fotografie und kurzen Videosequenzen

Anschließend wird nun kurz auf die einzelnen Methoden und deren Spezifika eingegangen sowie deren Anwendung im Zuge der Forschung aufgezeigt.

1.1.2.1 Teilstandardisierte Leitfaden-Interviews

Generell zeichnen sich Leitfaden-Interviews *„in der relativ offenen Gestaltung der Interviewsituation [aus, die] die Sichtweisen des befragten Subjekts eher zur Geltung kommen [lassen] als in standardisierten Interviews oder Fragebögen“* (Flick 2006, S. 117). Im Rahmen der Feldforschung wurden speziell zwei Formen des teilstandardisierten Interviews angewendet: das ExpertInneninterview und das Fokussierte Interview. Trotz des Vorhandenseins

eines Interview-Leitfadens bietet diese Form von Interviews der ForscherIn viele Freiheiten in Bezug auf die Reihenfolge der Fragen, der Frageformulierungen sowie den Nachfragestrategien. (vgl. Hopf 2009, S. 351)

Meuser und Nagel charakterisieren **ExpertInneninterviews** folgendermaßen:

„Im Unterschied zu anderen Formen des offenen Interviews bildet bei ExpertInneninterviews nicht die Gesamtperson den Gegenstand der Analyse, d.h. die Person mit ihren Orientierungen und Einstellungen im Kontext des individuellen oder kollektiven Lebenszusammenhangs. Der Kontext, um den es hier geht, ist ein organisatorischer oder institutioneller Zusammenhang, der mit dem Lebenszusammenhang der darin agierenden Personen gerade nicht identisch ist und in dem sie nur einen 'Faktor' darstellen.“ (Meuser/Nagel 1991, S. 442)

Der Status einer ExpertIn ist abhängig vom jeweiligen Forschungsinteresse und wird von der ForscherIn selbst verliehen. Daher ist eine ExpertIn jene Person, die „[...] in irgendeiner Weise Verantwortung trägt für den Entwurf, die Implementierung oder die Kontrolle einer Problemlösung oder“ die „über einen privilegierten Zugang zu Informationen über Personengruppen oder Entscheidungsprozessen verfügt“ (ebenda, S. 443). Bei dieser Befragungsvariante ist vor allem die Einschränkung auf relevante Informationen ausschlaggebend. Dabei spielt das Vorhandensein eines Leitfadens eine wesentliche Rolle. Er besitzt zweierlei Funktionen: einerseits verhindert er ein Abschweifen von der Thematik und andererseits bietet er gleichzeitig genügend Offenheit für die ExpertIn ihre Sicht auf die Dinge darzulegen. Der Leitfaden wird jedoch „nicht als zwingendes Ablaufmodell des Diskurses gehandhabt“ (ebenda, S. 449). Zusätzlich dient die Vorbereitung des Leitfadens der ForscherIn dazu, nicht als inkompetente GesprächspartnerIn zu erscheinen. (vgl. Flick 2006, S. 139ff; Meuser/Nagel 1991, S. 448)

Im Rahmen der Forschung wurden drei ExpertInneninterviews mit Mitgliedern der Living Culture Foundation Namibia (LCFN) zu den Projekten der 'Living Museums' durchgeführt sowie vier weitere ExpertInneninterviews zur Thematik des Community-based Tourism in Namibia.

Hopf beschreibt das Ziel von **Fokussierten Interviews** wie folgt: *„Zentral für diese Interviews ist die Fokussierung auf einen vorab bestimmten Gesprächsgegenstand bzw. Gesprächsanreiz [...] und der Versuch, Reaktionen und Interpretationen im Interview in relativ offener Form zu erheben.“* (Hopf 2009, S. 353). Trotz des Vorhandenseins eines Gesprächsleitfadens, der ebenfalls einer flexiblen Handhabung unterliegt, wird bei dieser Form der Befragung eine Maximierung der Themenreichweite angestrebt. (vgl. ebenda, S. 353ff). Zuvor wird das als Gesprächsanreiz dienende Material einer inhaltlichen Analyse unterzogen, um zu einem Vergleich von den *„objektiven Bestandteilen der Situation [und den] subjektiven Interpretationen des Befragten“* (Flick 2006, S. 118) zu gelangen. Bei der Durchführung eines Fokussierten Interviews müssen folgende Qualitätskriterien Berücksichtigung finden:

- Nichtbeeinflussung der InterviewpartnerIn
- Diese wird durch eine Steigerung des Strukturierungsgrades der Fragen – von unstrukturierten Fragen hin zu Strukturierten – im Laufe des Interviews gewährleistet.
- Spezifität der Sichtweisen und Situationsdefinition aus Sicht der Befragten
- Es soll vermieden werden, dass die getätigten Aussagen der InterviewpartnerInnen auf einer allgemeinen Ebene verharren. Durch unterstützendes Nachfragen der InterviewerIn wird angestrebt die Thematik in die Tiefe zu leiten.
- Erfassung eines breiten Spektrums der Bedeutungen des Stimulus
- Dieses Kriterium zielt einerseits auf die Abdeckung aller Themen, die für die Fragestellung wesentlich sind, ab und andererseits muss genügend Freiraum für die Befragten bleiben, um eigene Themen einzubringen.
- Tiefgründigkeit und personaler Bezugsrahmen (vgl. Flick 2006, S. 118-122; Hopf 2009, S. 353ff)

Ziel ist es, in Erfahrung zu bringen wie die befragte Person das Stimulusmaterial möglichst in Form von *„selbstenthüllenden Kommentaren“* (Merton & Kendall zit. nach Flick 2006, S. 121)

wahrnimmt.

Im Falle der durchgeführten Forschung handelt es sich bei dem Gesprächsanreiz um eine englische bzw. eine deutschsprachige Broschüre der Living Culture Foundation Namibia (LCFN), die als Werbematerial für die 'Living Museums' dient (siehe Anhang S.121). Insgesamt wurden zehn TouristInnen sowie zwei einheimische Personen befragt. Das Sample wurde nach dem Prinzip des Zufalls ausgewählt – sprich je nach Bereitschaft der Leute an dem Interview teilzunehmen. Tabelle 1 gibt Aufschluss über Geschlecht, Herkunft und Alter der Personen. Dabei war vor allem von Interesse, welche Assoziationen die TouristInnen und Einheimischen mit den Lebenden Museen durch das Werbematerial verbinden, ihre Kenntnisse über den Bereich des Community-based Tourism (CBT) sowie deren Wahrnehmung von Authentizität im Bereich des Ethnotourismus.

Geschlecht	Alter	Herkunft
Männlich	36	Namibia
Männlich	25	Deutschland
Männlich	25	Deutschland
Männlich	30	Neuseeland
Weiblich	24	Schweden
Weiblich	23	Schweden
Männlich	26	Deutschland
Weiblich	24	Deutschland
Männlich	45	Kanada
Männlich	24	Israel
Männlich	40	Südafrika
Weiblich	29	Namibia

Tabelle 1: Auflistung des Samples der TouristInnenbefragung

1.1.2.2 Teilnehmende Beobachtung

Flick legt in seinem Werk 'Qualitative Sozialforschung – Eine Einführung' im Kapitel 'Beobachtungsverfahren' dar, „dass *Handlungsweisen nur der Beobachtung zugänglich seien, Interviews und Erzählungen als Daten nur Darstellungen über diese anbieten*“ (Flick 2006, S. 199). Im Zuge der Beobachtung soll das 'Tatsächliche' mit dem Einsatz aller fünf Sinneswahrnehmungen – visuelle, auditive, olfaktorische, gustatorische und taktile Wahrnehmung – erhoben werden. Hauser-Schäublin macht darauf aufmerksam, dass Teilnahme im Bereich der „*ethnologische[n] Feldforschung ein ganzes Spektrum unterschiedlichsten Engagiert-Seins des Forschers mit den Menschen, die er untersuchen möchte, umfassen*“ (Hauser-Schäublin, S. 38), wobei physische Nähe eine Grundvoraussetzung der Teilnehmenden Beobachtung ist. Auch Gold (vgl. 1958, S. 219ff) identifiziert vier Beobachterrollen, die ForscherInnen einnehmen können. Diese sind:

- complete participant
- participant-as-observer
- observer-as-participant
- complete observer

Jede dieser Beobachterrollen ist mit gewissen Vor- und Nachteilen für die Informationsgewinnung verbunden. Vor allem der *complete participant* und der *complete observer* als die zwei Extremvarianten sind entweder mit der Gefahr des *going native* oder aber wie im Fall des Letzteren mit einer vollständigen Isolation von sozialen Interaktionen der ForscherIn mit den InformantInnen verbunden. (vgl. ebenda, S. 222f) Hauser-Schäublin verdeutlicht dies besonders gut, indem sie schreibt: „*Teilnahme bedeutet Nähe, Beobachten Distanz: Teilnehmende Beobachtung setzt sich deshalb aus widersprüchlichen Verhalten zusammen, nämlich so zu sein, wie einer, der dazu gehört und gleichzeitig mit einer Wahrnehmung wie einer, der außerhalb steht.*“ (2008, S. 42)

Abgesehen von der physischen Nähe ist ein wesentliches Merkmal dieser

Methode, dass die ForscherIn mit den zu beforschenden Menschen soziale Beziehungen unterhält. Des Weiteren erfolgen bei qualitativen Datenerhebungen die Beobachtungen stets in ihrem natürlichen Umfeld und daher ist die Datengewinnung von der Situation vor Ort, den teilnehmenden Personen sowie von deren Interaktionen abhängig. (vgl. ebenda, S. 38; Flick 2006. S. 214)

Im Rahmen der Forschung wurden Teilnehmende Beobachtungen im Zuge des zweitägigen Workshops zur Entwicklung des touristischen Programms des zu diesem Zeitpunkt im Entstehen begriffenen Mbunza Living Museums durchgeführt sowie Teilnehmende Beobachtungen bei dem angebotenen touristischen Programm des Ju/'Hoansi Living Museums und des Damara Living Museums. Dabei handelte es sich immer um offene Beobachtungen, sprich die AkteurInnen waren sich der Beobachtung bewusst, welche in den jeweils natürlichen Situationen stattfanden. Der Fokus der Beobachtungen lag im Falle des Mbunza Workshops auf der Entwicklung eines neuen Lebenden Museums sowie in weiterer Folge auf der Gestaltung des touristischen Raumes und des touristischen Angebots. Aufgrund von bürokratischen Hindernissen, die meine Aufenthaltsgenehmigung in Namibia betrafen, war es mir leider nur möglich Kurzzeitbeobachtungen durchzuführen, bei denen ich lediglich die Beobachterrolle des 'observer-as-participant' einnehmen konnte. Diese Beobachterrolle wird laut Gold wie folgt definiert: *„The observer-as-participant role is used in studies involving one-visit interviews. It calls for relatively more formal observation than either informal observation or participation of any kind“* (Gold 1958, S. 221). Diese Beobachterrolle kann jedoch auch einige Gefahren mit sich bringen, *„because the observer-as-participant's contact with an informant is so brief, and perhaps superficial, he is more likely [...] to misunderstand the informant, and to be misunderstood by him“* (ebenda). Alle Beobachtungen wurden in Form von Notizen vor Ort festgehalten und anschließend im Feldforschungstagebuch zu ausführlichen Beobachtungsprotokollen verarbeitet.

1.1.2.3 Informelle Gespräche

Informelle Gespräche zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich im Zuge des Feldaufenthalts zufällig ergeben. Dabei handelt es sich um Gespräche, die von Seiten der ForscherIn weitgehend unstrukturiert sind und die wesentlich von der befragten Person gestaltet werden. Je nach dem aktiven Beteiligungsgrad der InterviewerIn lassen sich zwei unterschiedliche Formen von informellen Gesprächen ausmachen: das Rezeptive Interview sowie das Ero-epische Gespräch. (vgl. Halbmayer/Salat)

Das **Rezeptive Interview** zeichnet sich dadurch aus, dass die ForscherIn die Rolle der ZuhörerIn einnimmt. Das heißt, es handelt sich um eine einseitige Kommunikationsbeziehung zwischen der InterviewerIn und der befragten Person. Für Lamnek (2010, S. 340-348) ist diese Variante der Befragung innerhalb der qualitativen Interviews die offenste Form, da der/die Befragte nicht nur die Antworten, sondern auch die Fragen selbst entwickelt. Die Aufgabe der ForscherIn besteht darin, den Redefluss aufrechtzuerhalten, indem sie möglichst mit nonverbaler Zustimmung (z.B. durch Mimik und Gestik) die befragte Person animiert weiterzusprechen sowie durch eventuelles Nachfragen, um das Gesagte besser zu verstehen. Ein besonderer Vorteil dieser Interviewform liegt darin, dass *„die Natürlichkeit des sozialen Feldes dadurch nicht tangiert wird. Reaktivität und prädeteminierende Einflussnahme durch den Forscher sind ausgeschlossen“* (ebenda, S. 345). Um Letzteres zu gewährleisten, empfiehlt Lamnek – wenn möglich – das Rezeptive Interview verdeckt durchzuführen. Diese Art des qualitativen Interviews kann entweder spontan erfolgen oder durch die ForscherIn aktiv 'provoziert' werden, indem sie sehr allgemeine Fragen zur betreffenden Thematik stellt. (vgl. ebenda, S. 346f)

Der Begriff des **Ero-epischen Gesprächs** wurde von Girtler (2001, S. 147-168) geprägt. Ein wesentlicher Unterschied zu der zuvor dargestellten Form des informellen Gesprächs ist, dass sich hier beide GesprächspartnerInnen gleichberechtigt einbringen. Es gilt das Prinzip der Gleichheit in der Kommunikation. Zugzwänge in Richtung der GesprächspartnerIn sollen vermieden werden, daher liegt die Betonung auf der eigenen Bereitschaft zum

Erzählen. Im Zuge des Gesprächs bringt sich auch die ForscherIn als Person selbst ein. Girtler sieht das Ero-epische Gespräch wie folgt:

„Durch das 'ero-epische Gespräch' besteht nun eine echte Möglichkeit, den die Wirklichkeit verdeckenden Schleier beiseite zu schieben. Die Verbindung des 'ero-epischen Gesprächs' mit der 'freien teilnehmenden Beobachtung' scheint mir also die günstigste und effizienteste Form zu sein, um die soziale Wirklichkeit in den Griff zu bekommen.“ (Girtler 2001, S. 165)

Bei beiden Formen des informellen Gesprächs werden Gesprächsprotokolle angefertigt. Girtler schlägt sogar vor, im Zuge des Ero-epischen Gesprächs mit Aufnahmegeräten zu arbeiten und die Aufzeichnungen anschließend zu transkribieren.

Im Zuge meiner durchgeführten Teilnehmenden Beobachtungen bei den Living Museums bot sich mir die Gelegenheit beide Varianten des informellen Gesprächs anzuwenden. Diese traten zum Teil auch als Mischform auf und orientierten sich stets an der GesprächspartnerIn und der vorliegenden Situation. Unmittelbar nach den Gesprächen mit den AkteurInnen wurden Notizen angefertigt und diese in weiterer Folge in Form eines Gesprächsprotokolls im Feldforschungstagebuch verschriftlicht.

1.1.2.4 Visuelle Dokumentation

Visuelles Material kann als ergänzende Dokumentation zu den anderen qualitativen Datenerhebungsverfahren verwendet werden. Die Fotografie etwa, wie Harper verdeutlicht, *„akkumuliert eine schier unglaubliche Menge von Informationen – das Foto eines komplexen gesellschaftlichen Ereignisses oder einer vielschichtigen materiellen Gegebenheit erfordert zu seiner Beschreibung mehrere Textseiten“* (Harper 2009, S. 403). Es muss jedoch berücksichtigt werden, *„dass visuelles Material vor einem bestimmten theoretischen Hintergrund zustande kommt, aber auch mit einem spezifischen Blickwinkel wahrgenommen und interpretiert wird“* (Flick 2006, S. 222).

Bei der durchgeführten Forschung wurden sowohl Fotos als auch kurze

Videosequenzen (durchschnittliche Dauer von etwa fünfzehn Minuten) für die Dokumentation der einzelnen Programmpunkte sowie die Gestaltung des touristischen Raumes der 'Living Museums' angewendet.

1.1.3 Datenaufbereitung und -analyse

Bevor mit der Analyse der Daten begonnen werden kann, müssen diese erst noch aufbereitet werden. Unter Datenaufbereitung versteht man einerseits die Verschriftlichung von audio bzw. visuellen Daten sowie die Organisation und Aufbewahrung aller gesammelten Daten.

1.1.3.1 Aufbereitung und Organisation der Daten

Ersteres erfolgt mittels Transkriptionen, worunter man *„die graphische Darstellung ausgewählter Verhaltensaspekte von Personen, die an einem Gespräch (z.B. einem Interview oder einer Alltagsunterhaltung) teilnehmen“* (Kowal & O'Connell 2009, S. 438) versteht. Transkripte sind von besonderer Bedeutung, weil sie *„das flüchtige Gesprächsverhalten für wissenschaftliche Analysen auf dem Papier dauerhaft verfügbar [...] machen“* (ebenda). Oder mit den Worten von Hammersley & Atkinson: *„Memory is an inadequate basis for subsequent analysis.“* (1995, S. 203) Dabei gilt es die spezifischen Merkmale eines Gesprächs – wie die Wortfolge, die lautliche Gestaltung (Tonhöhe und Lautstärke) sowie nonverbale Gesten und redebegleitendes Verhalten (Lachen, Räuspern) so genau wie möglich – festzuhalten. Des Weiteren müssen Transkriptionen einem Transkriptionssystem folgen, um sie für andere Personen zugänglich und verständlich zu machen. (vgl. Kowal & O'Connell 2009, S. 438)

Im Rahmen der eigenen Forschung wurden Transkripte von insgesamt 262 Seiten angefertigt. Dabei handelt es sich um Interviews, die zum Teil in englischer Sprache und zum Teil in Deutsch geführt wurden. Bei Ersteren wurde die Standardorthographie angewendet. Diese Form der Transkription orientiert sich an der geschriebenen Sprache und ist somit die einfachste Variante der Verschriftlichung. Bei den deutschsprachigen Interviews wurde aus Gründen der Vertrautheit mit der Sprache die literarische Umschrift angewandt. Diese nimmt mehr Anleihen an der gesprochenen Sprache, wodurch es zur Auslassung bzw. Angleichung von Lauten kommen kann, sobald die SprecherIn

von der Standardsprache abweicht. Alle Interviews wurden unter der Verwendung der Zeilenschreibweise – jeder neue Gesprächsbeitrag wird in eine neue Zeile geschrieben – transkribiert. (vgl. ebenda, S. 441) Eine beispielhafte Transkription sowie die dafür verwendeten Transkriptionsregeln befinden sich im Anhang (siehe S. 122ff) Mit Ausnahme von zwei Interviews wurden alle digital aufgezeichnet. Bei Ersteren wurden jeweils direkt bei der Interviewdurchführung Notizen angefertigt, die im Anschluss zu ausführlichen Protokollen weiterverarbeitet wurden.

Was die Organisation und die Aufbewahrung der Daten betrifft, so handelt es sich hier um eine sehr wichtige Phase im Forschungsprozess wie Hammersly & Atkinson deutlich machen: *„Once analyses begins, however, reconceptualization – sometimes the physical reorganization – of the data into themes and categories generally becomes necessary.“* (1995, S. 193) Des Weiteren verweisen sie darauf, dass *„[...] recording, storing, and retrieving data must be viewed as part of the reflexive process.“* (ebenda S. 203) Da die vorliegende Forschung von einem sehr offenen Feldzugang geprägt war, wurde das gesamte Material, zum Teil während des Feldaufenthalts und zum Teil danach, offen kodiert, um so eine Weiterentwicklung des Forschungsthemas zu erreichen bzw. um etwaige Lücken im Datenmaterial ausfindig zu machen. Aufgrund der Fragestellung und der bereits im Vorfeld geleisteten Kodierung erschien es sinnvoll, das gesammelte Datenmaterial nach den einzelnen aus dem Material gewonnenen Kategorien neu zu sortieren und so ein rasches Wiederauffinden zu gewährleisten. (vgl. ebenda, S. 193)

1.1.3.2 Analyse

Wie zuvor bereits anhand der eigenen Forschung aufgezeigt wurde, handelt es sich bei der Analyse um ein dialektisches Zusammenspiel von Datenerhebung und Datenanalyse. (vgl. Titscher et al. 1998, S. 95; vgl. Hammersley/Atkinson 1995, S. 205) Da im Rahmen der vorliegenden Forschung eine Triangulation von unterschiedlichen Erhebungsmethoden angewendet wurde, eignen sich für die Auswertung des Materials integrative Datenanalysestrategien. Diese erlauben es der ForscherIn, im Gegensatz zu spezialisierten

Auswertungsverfahren, welche lediglich auf eine Erhebungsmethode zugeschnitten sind, unterschiedliche Datenarten in die Analyse zu inkludieren. Der Großteil der integrativen Datenanalyseverfahren orientiert sich an einem 'Kode-Indikator Modell'. *„In dieser Logik werden einzelnen Datenausschnitten abstraktere Begrifflichkeiten (Kodes) zugeordnet und in weiterer Folge Beziehungen zwischen den Kodes entwickelt.“* Dies dient dazu *„[...] die zeitliche Struktur der Ereignisse auf[zubrechen] und [...] entlang allgemeiner Konzepte Daten miteinander, die von unterschiedlichen Beobachtungen und aus unterschiedlichen Kontexten stammen können, [zu verbinden]“* (Halbmayer/Salat 2011).

Für die Analyse des erhobenen Datenmaterials wurde die Methode der ethnographischen Textanalyse gewählt, da diese die zuvor beschriebene Herangehensweise gewährleisten kann sowie das Anliegen der Methode darin liegt *„Texte vor dem Hintergrund kultureller Strukturen zu interpretieren oder gar mit Hilfe von Texten jene kulturellen Strukturen zu rekonstruieren“* (Titscher et al. 1998, S. 109). Die Analyse selbst erfolgt laut Titscher et al. in drei Schritten:

1. Entwicklung von Konzepten
2. Kodieren der Texte anhand der erarbeiteten Konzepte
3. Feinanalyse (vgl. ebenda, S. 111)

Die ethnographische Textanalyse weist von der Vorgangsweise her einige Parallelen zur Grounded Theory auf, wobei die Zielsetzungen der ethnographischen Textanalyse nicht auf der Generierung von Theorien liegt, sondern vielmehr darauf fokussiert *„die Erklärungs- und Deutungsmuster der 'Mitglieder' zu rekonstruieren“* (ebenda, S. 104). Anschließend werden nun die einzelnen Analyseschritte sowie deren praktische Anwendung im Rahmen der hier präsentierten Forschung näher erläutert.

Beim ersten Schritt der ethnographischen Textanalyse geht es darum, den gesamten erhobenen Datenkorpus mehrmals aufmerksam durchzulesen und sich so mit dem Material vertraut zu machen. Dabei macht sich die ForscherIn

auf die Suche nach eventuell vorhandenen Mustern, Widersprüchen, unterschiedlichen Sichtweisen der beforschten Personen usw. Sprich es geht laut Hammersley & Atkinson darum *„to make sense of what is going on in the scenes documented by the data [...] The aim [...] is not just to make the data intelligible but to do so in an analytical way that provides a novel perspective on the phenomena we are concerned with or which promises to tell us much about other phenomena of similar type.“* (1995, S. 209).

Im zweiten Schritt der Analyse wird der Text anhand der zuvor entwickelten Konzepte kodiert. Beim Prozess des Kodierens werden bestimmte Textausschnitte mit Begriffen bzw. Kategorien verknüpft, wodurch *„der Inhalt des Datenausschnitts auf eine kurze, prägnante und vergleichsweise abstrakte Weise zum Ausdruck [kommt]“* (Halbmayer/Salat 2011). Charakteristisch für diese Phase der Analyse ist, dass sobald neue Kategorien aus dem Material entwickelt werden, die bereits vorhandenen Codes nochmals im Sinne der neuen Kategorien überarbeitet werden müssen. Um es mit den Worten von Hammersley & Atkinson zu formulieren: *„The ultimate aim, of course, is to reach a position where one has a stable set of categories and has carried out a systematic coding of all the data in terms of those categories.“* (1995, S. 212f)

Im dritten Schritt geht es darum die Bedeutungen der einzelnen Kategorien näher zu erschließen. Innerhalb der Kategorien werden Ähnlichkeiten und Unterschiede festgehalten sowie die Beziehungen zu anderen Kategorien herausgearbeitet. Im Rahmen der Diplomarbeit stellt diese Phase den Endpunkt der Analyse dar, da die entwickelten Kategorien zur Beantwortung der Fragestellungen herangezogen werden und nicht der Anspruch auf die Entwicklung einer Theorie oder einer Typologie gelegt wird.

Im Rahmen der vorliegenden Forschung wurde – wie bereits erwähnt – die Forschungsfrage mittels offener Kodierung überarbeitet. In einem nächsten Schritt haben sich folgende Konzepte ergeben:

- Community-based Tourism in Namibia (allgemein)

- Herausforderungen für Community-based Tourism Enterprises
- Authentizität im Ethnotourismus

Anhand dieser Konzepte wurde die Kodierung vorgenommen. Im Anhang befindet sich ein einseitiger Auszug zur konkreten Vorgehensweise am Beispiel des Konzeptes 'Authentizität im Ethnotourismus' (siehe S. 125). Anschließend wurden unter Zuhilfenahme von Clusterings die Beziehungen der einzelnen Codes zueinander visualisiert.

2. Theoretische Grundlagen

Der Tourismus ist in den letzten Jahrzehnten die am schnellsten gewachsene Industrie in der Weltwirtschaft. Diese wird als arbeitsintensiv, nicht aber als kapitalintensiv eingestuft, weshalb er für viele Länder der 'Dritten Welt' in Hinsicht auf die Schaffung von Arbeitsplätzen und in weiterer Folge als Instrument für die Entwicklungszusammenarbeit als attraktiver Wirtschaftszweig gewertet wird. Dabei handelt es sich auch um eine der wenigen Branchen, die in rohstoffarmen Ländern zur Umsetzung gelangen kann, denn Ressourcen wie Natur und Kultur spielen hier für das Gelingen eine wesentliche Rolle, mit welchen die meisten ärmeren Länder sehr gut ausgestattet sind. (vgl. Luger 2006, S. 149f) Des Weiteren hat der Tourismus den Ruf eine „weiße Industrie“ zu sein, was so viel heißt, dass dadurch nur geringe Belastungen für die Umwelt zu erwarten sind. (vgl. Baumhackl et al. 2006, S. 7) Die soeben genannten 'attraktiven' Eigenschaften des Tourismus haben auch für die Realisierung der Projekte der Lebenden Museen in Namibia ihre Relevanz, die den Untersuchungsgegenstand meiner Forschung bilden. Bevor diese Projekte im Detail vorgestellt werden, ist es jedoch notwendig sich zunächst dem Thema 'Tourismus als Instrument der Entwicklungszusammenarbeit' auf einer theoretischen Ebene zu nähern. Besondere Beachtung wird dabei – wie aus dem Titel der Diplomarbeit hervorgeht – dem Ansatz des Community-based Tourism als eine Form des nachhaltigen Tourismus in Hinblick auf Armutsreduzierung in ländlichen Gebieten geschenkt. Im Zuge des Sustainable Developments wird es ebenso notwendig sein die Schnittstelle zwischen Tourismus und Natur einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, da Naturtourismus bzw. Ökotourismus einen wesentlichen Faktor innerhalb der namibischen Tourismusindustrie darstellt. Bei den soeben genannten Perspektiven wird von mir stets der Fokus auf indigene Bevölkerungsgruppen gelegt.

2.1 Tourismus als Instrument der Entwicklungszusammenarbeit

Bis in die 1990er Jahre wurde Tourismus im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit meist als ein zu riskantes Entwicklungsinstrument angesehen, das von zu vielen externen Gegebenheiten abhängig ist und so vermutlich mehr Schaden als Nutzen für die betreffenden Länder bringe. Diese Sichtweise hat sich jedoch gewandelt, da die Erfahrung gemacht wurde, dass ein sorgfältig geplanter Tourismus sich gut in Regionalentwicklungsvorhaben integrieren lässt und im Endeffekt doch die positiven Auswirkungen überwiegen. (vgl. Luger 2006, S. 128f)

Im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses wurden zu dem Thema 'Entwicklung' im Laufe der Zeit eine Reihe von verschiedenen theoretischen Konzepte entwickelt. Jene, die für die Anwendung des Tourismus als Werkzeug der Entwicklung entscheidend sind, werden von mir im Folgenden kurz besprochen.

Die frühen 60er Jahre bis Anfang der 70er Jahre standen unter dem Einfluss der **Modernisierungstheorie**. Diese besagt, dass fehlendes ökonomisches Wachstum in den Ländern der 'Dritten Welt' als Ursache für deren Unterentwicklung gesehen werden kann. Tourismus wurde als 'Motor der Entwicklung' wahrgenommen, welcher das Potential zur ökonomischen Entwicklung besitzt, wodurch die als unterentwickelt geltenden Länder in weiterer Folge in die Weltwirtschaft eingebunden werden können. Der Ferntourismus wird als Garant dafür gesehen, dass Devisen-, Beschäftigungs-, Infrastruktur- und Multiplikationseffekte eintreten sowie zusätzlich auf einer ideellen Ebene eine Völkerverständigung stattfindet. (vgl. Baumhackl et al. 2006, S. 7; Palm 2000, S. 4f) Dabei wurde vor allem der groß angelegte Massentourismus als Mittel wahrgenommen, um den Status eines entwickelten Landes möglichst schnell zu erreichen. Die lokale Bevölkerung spielte bei der Umsetzung dieses Ansatzes jedoch keine wesentliche Rolle. (vgl. Telfer 2003, S. 158)

Nach dieser Phase der durchwegs positiven Einschätzung des Tourismus als

Instrument der Entwicklungszusammenarbeit trat Anfang der 70er Jahre schließlich die Ernüchterung ein. Eine Vielzahl an kritischen Untersuchungen, die erstmals die Auswirkungen des Tourismus auf die Entwicklungsländer zum Gegenstand hatten, wurden vorgenommen. Thematisiert wurden unter anderem die ökonomische Benachteiligung der lokalen Bevölkerung, deren kulturelle Entfremdung und die Zerstörung der Umwelt. Als Folge davon übten die **DependenztheoretikerInnen** scharfe Kritik an der Sinnhaftigkeit des Tourismus als Entwicklungsfaktor. Sie vertraten die Anschauung, dass die Länder der 'Dritten Welt' durch den Tourismus in ein neues Abhängigkeitsverhältnis gegenüber den westlichen Ländern bzw. den Industriestaaten gebracht werden, wodurch eine Unterentwicklung weiterhin aufrecht bestehen bleibt, denn die Tourismusindustrie sei fest in den Händen der 'reichen Länder'. (vgl. Baumhackl et al. 2006, S. 7ff) Die Vertreter dieser Richtung sprechen in dem Zusammenhang von 'Neokolonialismus', da *„large multinational corporations, such as airlines, tour operators and hotel chains, control the industry from the developed countries leaving the developing countries at the mercy of these global giants. Power structures emerge in the tourism industry reinforcing the dependency and vulnerability of developing country destinations“* (Telfer 2003, S. 159). Von Seiten der bereisten Länder wurde im Gegenzug die Dependenztheorie oftmals als ein Medium wahrgenommen, welches sie von den 'modernen' Errungenschaften und dem in weiterer Folge im Entstehen begriffenen Wohlstand, fernhält. (vgl. Baumhackl et al. 2006, S. 7ff; Palm 2000, S. 5)

Mitte der 1980er Jahre scheiterten jedoch beide Extreme und es kam zu einer teilweisen Vereinigung von diesen, die in der Form des '**angepassten Tourismus**' kulminierte. Ziel war es nun, dass *„der Ferntourismus [...] in sozial- und umweltverträglichere Bahnen gelenkt [wird] und die Konsumenten [...] auf ihre Reisen besser vorbereitet werden“* (Baumhackl et al., S. 8).

Das Konzept des 'angepassten Tourismus' konnte sich auf lange Sicht jedoch nicht bewähren und so hat sich etwa ein Jahrzehnt später der Diskurs des '**nachhaltigen Tourismus**' durchgesetzt, welcher nach wie vor Aktualität in der Entwicklungsdebatte besitzt. *„[H]eute [stellt sich] nicht mehr die Frage nach*

dem 'ob' Tourismus in Entwicklungsländern [Anwendung finden soll], sondern nach dem 'wie'", um es mit den Worten von Petra Palm auszudrücken. (2000, S. 6) Unter 'nachhaltigem Tourismus' wird Folgendes verstanden: „*Tourism that takes full account of its current and future economic, social and environmental impacts, addressing the needs of visitors, the industry, the environment and host communities*“ (Homepage der UNWTO). Laut Beyer beinhaltet der Begriff des 'nachhaltigen Tourismus' drei Dimensionen: eine ökologische Dimension (Limitierung durch das Gesamtsystem), eine ökonomische Dimension (Grundbedürfnisbefriedigung) sowie eine soziale Dimension (intra- und intergenerative Gerechtigkeit). Diese drei Dimensionen sind nicht als voneinander abgegrenzt zu verstehen, sondern befinden sich in einer Wechselbeziehung. (vgl. Beyer 2006, S. 128) Von besonderer Bedeutung ist dabei die Betonung der Nachhaltigkeit, sprich es handelt sich um eine Form des Tourismus, die langfristig möglich ist, da alle dafür benötigten Ressourcen schonend verwendet werden. (vgl. Luger 2006, S. 148) Dieses Konzept legt auch erstmals den Fokus auf Tourismus in kleinem Maßstab sowie auf Partizipation von lokalen bzw. indigenen Bevölkerungsgruppen, die dadurch eine Stärkung erfahren sollen. (vgl. Telfer 2003, S. 161)

Im Zusammenhang mit der Entwicklungszusammenarbeit entstanden auf dieser Grundlage diverse Strategien zur Armutsbeseitigung. Zu nennen sind hier etwa Pro-Poor Tourism (PPT) und ST-EP (Sustainable Tourism – Eliminating Poverty) sowie in weiterer Folge Community-based Tourism (CBT), der als eine von mehreren Möglichkeiten zur direkten Armutsreduzierung in indigenen bzw. lokalen Bevölkerungsgruppen angewendet werden kann. Die angeführten Konzeptionen – und hier speziell jene des CBTs – werden in weiterer Folge genauer ausgeführt, da sie im Zusammenhang mit meiner Forschung von besonderer Relevanz sind.

Das britische Department for International Development (DFID) hat den Begriff des **Pro-Poor Tourism**s geprägt. Dieser wird nach Goodwin folgendermaßen definiert:

„[...] tourism which generates net benefits for the poor. It is neither a product nor a sector. Any form of tourism can be pro-poor. Pro-Poor

Tourism seeks to unlock economic and other livelihood opportunities for the poor and to enable poor people to secure an income stream or other poverty reducing benefit from tourism [...]" (Goodwin 2007, S. 88)

Kurz gesagt, handelt es sich hier um ein Konzept, in dem Tourismusentwicklung und in weiterer Folge dessen Management Berücksichtigung finden. Nicht nur die Armutsreduzierung in einem ökonomischen Sinn wird dabei angestrebt, sondern auch die Schaffung von mehreren Möglichkeiten für die arme Bevölkerung an der Produktentwicklung zu partizipieren. (vgl. Luger 2006, S. 129) Dies geht auch deutlich von der von ihnen vertretenen Definition von 'Armut' hervor:

„Poverty means a lack of capacity to participate effectively in society. It means not having enough to feed and clothe a family, not having a clinic or school to go to, not having land on which to grow one's food or a job to earn one's living, not having access to credit. It means insecurity, powerlessness and exclusion of individuals, households and communities.“
(IMF and IDA 1999 zit. nach Goodwin 2007, S. 86)

Daher müssen folgende drei Bereiche eine Stärkung erfahren: Zunahme von ökonomischen Benefits, Verbesserung der nicht-finanziellen Lebensgrundlage sowie die Verbesserung der Teilnahme und Beteiligung der armen Bevölkerung am Tourismus. Dies kann in den verschiedensten Ausprägungen geschehen, etwa durch die Schaffung von Arbeitsplätzen bis hin zu diversen Mitsprachemodellen. (vgl. Homepage der PPTP; Luger 2006, S. 129)

ST-EP wurde 2002 auf der World Summit on Sustainable Tourism in Johannesburg von der UNWTO (United Nations World Tourism Organization) als eine eigene Strategie zur Armutsreduzierung durch zu Hilfenahme des Tourismus vorgestellt, wodurch eines der wichtigsten Millennium Development Goals – Reduzierung der extremen Armut – erreicht werden soll. Als in 'extremer Armut lebend' werden jene Menschen gesehen, denen weniger als ein Dollar pro Tag zur Verfügung steht. Der Begriff 'Pro-Poor Tourism' wird von der UNWTO abgelehnt, da mit diesem, vor allem auf Seiten der Tourismusindustrie eine negative Assoziation verbunden ist und somit einer

Ablehnung des Konzeptes vorgebeugt werden soll. (vgl. Luger 2006, S. 128; Homepage der UNWTO) Die UNWTO nennt sieben Schritte, die im Bereich des Tourismus wesentlich zu einer Armutsreduzierung beitragen können:

- (1) die Beschäftigung von Armen in Tourismusunternehmen;
- (2) das Zurverfügungstellen von Waren und Dienstleistungen für touristische Unternehmen durch die Armen;
- (3) der direkte Verkauf von Waren und Serviceleistungen an die BesucherInnen durch die Armen;
- (4) Errichtung und Führung von Tourismusunternehmen durch die Armen in Form von Klein- und Mittelbetrieben sowie die Verfolgung eines community-based Ansatzes;
- (5) die Verwendung der eingenommen Steuern von touristische Leistungen und Waren durch die Regierung für Maßnahmen der Armutsreduzierung. Ziel ist es, dass auch jene Armen vom Tourismus profitieren, die nicht unmittelbar in der Branche tätig sind;
- (6) Freiwillige Unterstützung der Armen in Form von Ressourcen (zB Geld, Waren, Zeit) durch Unternehmen sowie TouristInnen und
- (7) Investitionen in Infrastruktur, die nicht nur den TouristInnen zu Gute kommt, sondern auch den Einheimischen. (vgl. Homepage der UNWTO)

PPT und ST-EP stellen somit übergeordnete Konzeption dar, worin CBT eine von mehreren Komponenten darstellt, um eine Reduktion der Armut in lokalen bzw. indigenen Bevölkerungsgruppen zu erreichen. In der weiteren Vorgehensweise folgt nun eine detaillierte Betrachtung des Konzepts des CBTs, welches das wesentliche Thema der Diplomarbeit darstellt.

Das Konzept des **Community-based Tourism (CBT)** ist in der Literatur mit diversen Bezeichnungen versehen, wie beispielsweise als Community-based Tourism Development oder es wird eine Gleichsetzung mit dem Begriff des Community Developments vorgenommen. (vgl. Palm 2000, S. 16) Abgesehen davon lassen sich auch Bezeichnungen für Spezialformen des CBT finden, wie etwa jener des Communiy-based Ecotourism. (vgl. Kiss 2004, S. 232-237) Im Rahmen der Diplomarbeit verwende ich den alles umspannenden Begriff des Community-based Tourisms. Will man für diesen Terminus eine einheitliche

Definition finden, so sieht man sich mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert. Zunächst stellt der Begriff der 'Community', vor allem in Zeiten der Globalisierung, eine Herausforderung dar, da es keine – wie früher oftmals angenommen – abgeschlossenen Gemeinschaften gibt sowie durch Migration eine Festlegung von diesen sich oftmals schwierig erweist. Der Terminus der 'Community' wird in der wissenschaftlichen Literatur und je nach Disziplin unterschiedlich gehandhabt. Laut Singh et al. wurden Communities zwar im Rahmen von diversen Fallstudien untersucht, aber haben nie eine allgemein anwendbare Definition erfahren. Häufig wird der Begriff von einer geographischen Perspektive, in der eine Verbindung zwischen Menschen und ihrer natürlichen Umgebung hergestellt wird, oder von einer sozio-anthropologischen Perspektive, in welcher Kultur und Gesellschaft die ausschlaggebenden Komponenten sind, betrachtet. (vgl. Singh et al. 2003, S. 7ff) Von meinem anthropologischen Standpunkt aus beziehe ich mich bei dem Begriff der 'Community' (übersetzt mit dem Wort 'Gemeinschaft') auf folgende Definition von Haller:

„Gemeinschaft ist ein spezif[ischer] Typus der soz[ialen] Gruppe. Sie besteht im Gegensatz zu Gesellschaft aus einer relativ kleinen, oft seit Generationen eng untereinander verknüpften Gruppe. Gemeinschaft sind oftmals polit[ische], relig[iöse] und weltanschauliche Gruppen innerhalb eines Staates, verbunden durch starke persönl[iche] emotionale bzw. spirituelle Bande oder charismatischen Führerpersonen [...]“ (Haller 2005, S. 175)

Ähnlich wie Haller nennt der Ethnologe Robert Redfield Unterscheidbarkeit (klare Abgrenzung der Identität von anderen Gruppen), Kleinheit (Überschaubarkeit der Gruppe), Homogenität (nahezu identische Weltanschauung) und Selbstversorgung (ökonomische und soziale Autarkie) als Merkmale einer Gemeinschaft. (vgl. ebenda, S. 177).

Ebenso wie bei der Definition von 'Community' verhält es sich bei der Konzeption des CBTs. Daher führe ich in Folge einige Definitionen von CBT an und konzentriere mich im Anschluss auf die wesentlichen Schlüsselemente, die in diesen enthalten sind. Für Palm ist CBT eine Tourismusform, „die auf

kommunale Bevölkerungsgruppen in Entwicklungsländern basiert“ (2000, S. 4), welche sich jedoch nicht klar definieren lässt, weil sie „flexibel einsetzbar sein muss und je nach Handlungsfeld verschiedene Komponenten mehr oder weniger stark beinhaltet“ (ebenda, S. 15). Haeusler nimmt eine detailliertere Definition vor und versteht unter CBT eine „form of tourism in which a significant number of local people has substantial control over, and involvement in its development and management. The major proportion on the benefits remains with the local economy“ (Haeusler et al. zit. nach Beyer 2006, S. 143). Für Okazaki sind die wichtigsten Elemente „[...] power redistribution, collaboration process and social capital creation. The theories form the basis of defining a community-based tourism [...] model“ Okazaki 2008, S. 512).

Wichtige Elemente, die in den genannten Definitionen enthalten sind, beziehen sich zunächst auf die Kontrolle über das touristische Angebot sowie auf die Partizipation bei der Entwicklung und dem Management von diesem. Was die **Kontrolle des touristischen Angebots** betrifft, so verweisen Timothy & Tosun darauf, dass

„in cultural terms, local control of decision-making is crucial because residents have a greater tendency to plan in a way that is more in harmony with cultural traditions – something that can be important in building ethnic pride. Exogenous power, however, results in negative impacts because outsiders cannot understand in as much depth the traditional approaches to unique situations.“ (Timothy/Tosun 2003, S. 187)

Partizipation an sich ist nicht nur in der nachhaltigen Entwicklung von Bedeutung, sondern stellt ganz besonders im Ansatz des CBTs ein Schlüsselement dar. Diese kann in unterschiedlich intensiven Formen erfolgen:

- (1) **Information:** Bei dieser Form der Teilnahme ist die Einbeziehung der lokalen Bevölkerung am geringsten. Sie wird lediglich über die geplanten bzw. bereits existierenden touristischen Aktivitäten informiert.
- (2) **Konsultation:** Dabei ist die Meinung der lokalen Bevölkerung zu den diversen Projekten gefragt, wodurch sie als Ratgeber fungieren.

- (3) **Entscheidung:** Diese Form der Partizipation räumt der lokalen Bevölkerung ein Mitentscheidungsrecht in Bezug auf die touristischen Aktivitäten ein.
- (4) **Eigeninitiative:** Dies ist die intensivste Form der Partizipation, in der die lokale Bevölkerung aktiv an der Entwicklung von touristischen Projekten und bei den dafür notwendigen Entscheidungsprozessen teilnimmt. Die touristischen Aktivitäten werden daher nach deren eigenen Vorstellungen konzipiert und weiterentwickelt. (vgl. Palm 2000, S. 14f)

Anzumerken ist an dieser Stelle, dass es auch Stufenmodelle der Partizipation gibt, die den passiven Erhalt von Benefits² als geringste Form der Partizipation dazu zählen. Genau wie Beyer bin ich der Meinung, dass dies keine Form von Partizipation darstellt. (vgl. Beyer 2006, S. 144) Darüber hinaus hat auch die Stufe der Information nach meinem Verständnis von Partizipation nur sehr wenig mit Teilnahme zu tun, denn Teilnahme ist für mich eine aktive Tätigkeit und keine passive, die sich lediglich auf ein 'Informiert werden' beschränkt. Des Weiteren hat sich Beyer kritisch mit der Verwendung des Begriffs 'Partizipation' im Zusammenhang mit nachhaltiger Entwicklung durch den Tourismus auseinandergesetzt und gibt folgende Punkte bei der praktischen Anwendung des Partizipationskonzeptes zu bedenken:

- Das Vorhandensein von unterschiedlichen Norm- und Wertvorstellungen, die unweigerlich durch das Zusammentreffen von interkulturellen AkteurInnen – lokale Bevölkerung und AkteurInnen der Entwicklungszusammenarbeit – auftritt. Dabei lässt sich vor allem eine Dominanz des westlichen Norm- und Wertsystems im Bereich des Partizipationsprozesses feststellen.
- Das Konzept der Partizipation ist oftmals nur unzureichend in der Praxis verankert.
- Die Partizipation der lokalen Bevölkerung ist meist erst zu einem späteren Zeitpunkt gegeben und nicht von Beginn eines Projekts, so dass zum Teil viele wesentliche Entscheidungen ohne die lokale Bevölkerung bereits getroffen wurden. Dies kann vielfach auf den

2 Benefits sind im Bereich des CBT als sehr vielschichtig zu verstehen, denn „benefits of tourism to a community may be in the form of environmental, psychological, social, cultural or economic gains or impacts“ (Clements 2000, S. 53).

Effizienz- und Zeitdruck bei der Projektplanung und -durchführung von Seiten der AkteurInnen in der Entwicklungszusammenarbeit zurückgeführt werden.

- Die Vernachlässigung der Bedürfnisse von Frauen im Partizipationsprozess.
- Die vorhandenen Partizipationsmodelle sind vorwiegend westliche Wissenskonzeptionen und nehmen somit nur wenig Rücksicht auf lokale Entscheidungsfindungssysteme. (vgl. ebenda, S. 142f)

Abgesehen von den angeführten Punkten plädiert Beyer dafür, die Verwendung des Begriffs 'Partizipation' zu überholen, da dieser irreführend ist und nur für die intensivste und daher auch aktivste Form der Partizipation verwendet werden soll. Deshalb schlägt er den Überbegriff der 'Interaktion' vor. (ebenda, S. 144)

Ein weiteres wesentliches Charakteristikum des CBTs ist, dass der Großteil der **Einnahmen**, die durch diese Form des Tourismus erzielt werden, auch tatsächlich den Communities zu Gute kommt, sprich in deren lokalen Ökonomie verbleibt.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass mit CBT eine ökonomische (finanzieller Profit aus dem Tourismus), eine psychologische (Entwicklung eines Selbstbewusstseins, Stolz auf lokale Kultur, traditionelles Wissen und natürliche Ressourcen), eine soziale (Erhalt oder Entwicklung der Community) sowie eine politische Stärkung der lokalen Bevölkerungsgruppe angestrebt wird. (vgl. Timothy/Tosun 2003, S. 185f)

Wie bereits aufgezeigt, spielt der Faktor des Naturschutzes im Rahmen des Sustainable Developments und in weiterer Folge im 'nachhaltigen Tourismus' von Namibia eine wesentliche Rolle, weshalb ich nun näher auf die Beziehung von Tourismus und Natur eingehe.

2.2 Tourismus und Natur

Trotz der immer weiter scheinenden Entfernung des 'modernen' Menschen von der Natur wird häufig eine Verbindung zu dieser gesucht, wofür der Tourismus ein geeignetes Medium darstellt. Chambers identifiziert vier **Naturerfahrungen**, die von den Menschen gesucht werden: die umfassende Naturerfahrung, die Grenzerfahrung, die nostalgische Erfahrung sowie die Bildungserfahrung. Bei der umfassenden Naturerfahrung wird der völlige Einklang mit der Natur gesucht. Die Menschen sind dabei auf der Suche nach ihrer eigenen 'wahren Natur'. Die Grenzerfahrung ist darauf ausgelegt, die 'Wildheiten' bzw. Grenzbereiche der Natur bewusst aufzusuchen und diese zu bezwingen, wie dies etwa beim Bergsteigen oder beim Rafting der Fall ist. Die nostalgische Erfahrung versucht die bereits als verloren geltende Verbindung des Menschen zur Natur auf eine sichere Art und Weise für kurze Zeit wiederherzustellen bzw. erlebbar zu machen, denn allem Anschein nach ist es so, dass je mehr sich die Menschen von der Natur distanzieren, desto mehr Sehnsüchte haben sie danach. Die Bildungserfahrung strebt eine Wissenserweiterung in jenen Themenbereichen an, die unmittelbar mit der Natur und den in ihr stattfindenden Prozessen zu tun haben. Zu nennen ist hier beispielsweise eine Erweiterung der Kenntnisse über Flora und Fauna oder zu speziellen natürlichen Plätzen. (vgl. Chambers 2000, S. 73f) Im Zusammenhang mit den von mir untersuchten Projekten der Living Museums ist vor allem die nostalgische Naturerfahrung von Bedeutung, was in den folgenden Kapiteln ausführlicher dargestellt wird.

Die zuvor genannten Naturerfahrungen sind den Menschen unter anderem in der Form des Naturtourismus bzw. Ökotourismus zugänglich. Unter dem Begriff 'Naturtourismus' versteht Johnston folgendes:

“The goal of experiencing flora and fauna in natural settings is regarded as nature-based tourism, often used synonymously with ecotourism. Increased awareness of the environment and greater accessibility to remote regions have made this a fast growing form of tourism. Whale-watching, visits to rain forests and to habitats of large mammals compliment the more traditional activities of bird-watching and observing

scenery in national parks." (2000, S. 410)

Ein weiteres Charakteristikum des Naturtourismus ist, dass dieser lokale, indigene Kulturen in deren Angebot inkludiert. (vgl. Chambers 2000, S. 86f) Dies trifft besonders auf das touristische Angebot in Namibia zu und damit in weiterer Folge auch auf das Schwerpunktprojekt der vorliegenden Forschung, den Living Museums.

Betrachtet man die Beziehung von natürlicher Umwelt und Tourismus, so stößt man innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzung auf zwei divergierende Ansichten. Eine geht davon aus, dass der Tourismus der Umwelt schadet und daher in Konflikt mit dieser stehe. Der zweite Ansatz postuliert hingegen eine symbiotische Verbindung von Tourismus und Natur, von welcher beide profitieren. (vgl. Dowling 2003, S. 211f) Der erstgenannte Ansatz bezieht sich darauf, dass der Tourismus auf vielfache Weise Einfluss auf die natürliche Umwelt nimmt. Dieser wird vorwiegend negativ gewertet, wie etwa die Verschmutzung der Umwelt mit Müll, Abgase von Fahrzeugen, exzessiver Wasser- und Energieverbrauch durch TouristInnen (vor allem in ariden Gebieten), eine Überbelastung der Natur durch eine zu dichte Besucheranzahl, was wiederum in weiterer Folge zur Zerstörung der Vegetation führt u.v.m. (vgl. Chambers 2000, S. 69-73; Dowling 2003, S. 213f; Vorlaufer 1996, S. 209ff) Chambers gibt zu bedenken, dass *„[i]t can be difficult to generalize the environmental impacts of tourism, because uses of the natural environment vary culturally, and environmental conditions differ from one type of ecosystem to another“* (2000, S. 70). Mit dem Konzept des 'nachhaltigen Tourismus', in dem der Erhalt der Biodiversität sowie ein bewusster Umgang mit den natürlichen Ressourcen angestrebt wird, soll eine positive Verbindung von Natur und Tourismus hergestellt werden. Tourismus wird dabei als Instrument zur Bewahrung und Schonung der natürlichen Ressourcen eingesetzt, welche vielfach überhaupt die Grundvoraussetzung für Tourismus in diesen Gebieten darstellt und somit Attraktivität für die BesucherInnen besitzt. Vorlaufer merkt dazu an:

„Soll der Tourismus einen Beitrag zur nachhaltigen Entwicklung eines Landes leisten, so gilt es, die für ihn wichtigsten Ressourcen so zu

sichern, daß sie langfristig, d.h. in ähnlicher Qualität und Quantität auch späteren Generationen noch zur Verfügung stehen, touristisch genutzt werden können.“ (1996, S. 209)

Des Weiteren führt Dowling als positiven Aspekt des Tourismus an, dass durch diesen eine Förderung des Naturschutzes auf politischer und ökonomischer Ebene geschaffen wurde. *„Often it is only tourism that will provide the basis for conservation of such areas.“ (Dowling 2003, S. 225)*

Weltweit wurden seit 1970 – und teilweise sogar schon früher – Naturschutzgebiete in den verschiedensten Klima- und Vegetationszonen, auf dem Festland sowie in marinen Bereichen, errichtet. Diese dienten zunächst ausschließlich dem Schutz der vorhandenen Flora und Fauna und haben erst im Laufe der Zeit eine Umwandlung zu begehrten touristischen Attraktionen erfahren. (vgl. Vorlaufer 1996, S. 213) Demnach übernimmt die TouristIn die Funktion eines *„Agent for Development and Wildlife Conservation“* (ebenda, S. 217). Die Einrichtung von Schutzgebieten ist häufig – vor allem im Falle von Afrika – mit Umsiedlungen der dort ansässigen Bevölkerung verbunden gewesen. Diese sahen sich plötzlich ihrer Lebensgrundlage entzogen, da sie meist vollständig von der Nutzung der natürlichen Ressourcen innerhalb des Schutzgebietes, sprich ihres ehemaligen Landes, ausgeschlossen wurden und die vormals alltägliche Nutzung durch Jagd, Sammeltätigkeit, Viehhaltung, Holzwirtschaft und dergleichen illegalisiert wurde. Als Folge davon kam es – aus Sicht des Umweltschutzes und der Gesetzgebung – zu illegaler Wilderei durch die lokale Bevölkerung in den Schutzgebieten. Um diese zu minimieren, wird heutzutage der Ansatz verfolgt, die ehemaligen BewohnerInnen der Schutzgebiete in den Naturschutz zu integrieren, etwa über Managementtätigkeiten im Bereich der Wildtiere oder auch über touristische Aktivitäten. (vgl. Vorlaufer 1996, S. 218f; Vorlaufer 1997, S. 117ff) Dowling weist darauf hin, dass je mehr die lokale Bevölkerung vom Tourismus profitiert, umso größer werden auch deren Anstrengungen in Bereich des Naturschutzes sein, da sie sich bewusst sind, dass eine intakte Natur TouristInnen in ihr Gebiet bringt. (vgl. Dowling 2003, S. 206) Chambers gibt ebenfalls zu bedenken, dass *„[t]he success of such efforts is likely to depend in part upon the extent to which tourism involvement truly represents genuinely beneficial and culturally*

desireable opportunities for local communities“ (Chambers 2000, S. 72f). Kurz gesagt bedeutet das, dass nur durch eine gerechte Beteiligung der lokalen Bevölkerungsgruppen an den Einnahmen, die durch den Tourismus erwirtschaftet werden, Naturschutz auf lange Sicht möglich ist. Des Weiteren können diese Einnahmen auch als eine Art Kompensation für den Verlust der Nutzung der natürlichen Ressourcen verstanden werden.

Nach der theoretischen Einbettung des Themas, gehe ich nun über zu der von mir durchgeführten Forschung in Namibia. An Hand von dieser wird die praktische Umsetzung von CBT innerhalb eines Landes aufgezeigt sowie die community-based Unternehmen der Living Museums als konkrete Beispiele herangezogen und detailliert besprochen.

3. Community-based Tourism in Namibia

Dieses Kapitel der Diplomarbeit ist meiner Forschung in Namibia gewidmet und setzt sich aus zwei thematischen Abschnitten zusammen. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit Community-based Tourism (CBT) in Namibia auf einer allgemeinen Ebene, während im zweiten Teil der Fokus auf die Community-based Tourism Enterprises (CBTE) der Living Museums verlagert wird. Ziel ist es, zu Beginn einen Überblick über die Bedeutung des Tourismus für Namibia in einem allgemeinen Sinn zu geben sowie in weiterer Folge über CBT, um aufzuzeigen, in welchem Umfeld die Living Museums als CBTEs eingebettet sind. Am Beginn steht die Entwicklung des CBTs in Namibia bis hin zum gegenwärtigen Stand dieser touristischen Spezialform. Anschließend zeige ich eine Gegenüberstellung des klassischen Community-based Tourism und dem Communal Conservancy Tourism auf, welche beides Varianten des CBTs sind, die in Namibia zeitgleich anzutreffen sind. Welche Ausprägungen CBTEs in Namibia annehmen können und wie deren Stellenwert innerhalb der namibischen Tourismusindustrie zu bewerten ist, wird ebenfalls im Rahmen dieses Kapitels thematisiert. Abschließend folgt eine kritische Betrachtung des CBTs in Namibia aus der Sicht von verschiedenen NGOs und ExpertInnen auf dem Gebiet des Tourismus.

3.1 Tourismus in Namibia

„Namibia has it all, whether you like travelling in luxury or economically, with a guide or by yourself, and whether your interest is in wildlife, landscape, people, adventure, geology, photography, culture or cuisine. Namibia's beautiful sunshine, abundance of wildlife, scenic beauty, and rich diversity of geological phenomena make it a tourist destination to which visitors return again and again.“ (Venture Publications 2011, S. 12)

Wie das Zitat des Katalogs 'Holiday & Travel Namibia' verdeutlicht, sind es die landschaftlichen Gegenden, die Wildtiere und die kulturelle Vielfalt, die den besonderen Reiz der Destination Namibia für den Tourismus ausmachen. Das Land verfügt über eine Größe von 824.268 km², worin sich 14

Vegetationszonen finden lassen. (vgl. ebenda, S. 13) Besondere Attraktivität haben dabei die Namibwüste, die Halbwüstengebieten mit ihren Bergtälern, Canyons und die berühmten Felszeichnungen/-gravuren der San sowie die Dornen- und Trockensavannen, in denen sich zahlreiche Nationalparks befinden. (vgl. Palm 2000, S. 24ff) Namibia verfügt über eine artenreiche Pflanzen- und Tierwelt (zB 200 endemische Pflanzenarten, 676 Vogelarten, 20 Antilopenarten), wobei die großen Wildtiere, wie Elefanten, Giraffen, Löwen, Leoparden, Geparden, Nashörner usw. das größte touristische Kapital darstellen. Abgesehen davon besticht Namibia ebenso mit seiner kulturellen Vielfalt, die von dreizehn verschiedenen Ethnien geprägt wird.³ (vgl. Ventures Publications 2011, S. 14) Zusätzlich ist Namibias koloniale Vergangenheit als ehemalige deutsche Kolonie Südwestafrika⁴ ebenfalls eine Attraktion für die TouristInnen. Diese findet vor allem Niederschlag in der Architektur von Städten, wie Windhoek, Swakopmund und Lüderitz, sowie der vorhandenen deutschen Kultur. Nach einer langsam voran schreitenden touristischen Entwicklung in den 1980er Jahren, die mit dem Unabhängigkeitsprozess Namibias⁵ von Südafrika in Zusammenhang gebracht werden kann, erlebte der Tourismus in den 1990er Jahren einen enormen Aufschwung. Bereits im Jahr 2000 ist die Wichtigkeit des Tourismus für das Land sichtbar, da dieser Wirtschaftszweig an der dritten Stelle des Bruttoinlandsproduktes stand. (vgl. Palm 2000, S. 29; S. 35) Von Seiten der Regierung wird der Tourismus als ein Instrument zur Entwicklung des Landes wahrgenommen:

„Tourism has become an important economic sector in Namibia, especially due to its potential to contribute in the battle to alleviate poverty, by creating jobs and generating much needed foreign currency and earnings.“ (Ministry of Environment and Tourism 2010, S. 4)

3 Diese sind die Caprivians (80.000 Menschen), die Coloureds (50.000 Menschen), die Damara (107.629 Menschen), die Herero (130.000 Menschen), die Himba (o. A.), die Kavango (o. A.), die Nama (117.000 Menschen), die Topnaars (o. A.), die Ovambo (456.092), die Rehoboth Basters (35.000 Menschen), die San (35.000 Menschen), die Tswana (8.000 Menschen) und die Weißen (100.000 Menschen). Alle diese Ethnien lassen sich wiederum in diverse Subgruppen unterteilen und sind geprägt von unterschiedlichen kulturellen Besonderheiten. (vgl. Venture Publications 2011, S. 40-45)

4 Namibia war von 1884 bis 1919 deutsche Kolonie und musste durch die Niederlage der Deutschen im Ersten Weltkrieg an die Briten übergeben werden. Diese wiederum überstellten 1920 Namibia zur Verwaltung in die Obhut Südafrikas. (vgl. Conrad 2008, S. 7f)

5 Namibia wurde offiziell am 21. März 1990 die Unabhängigkeit ausgerufen. (vgl. Melber 2001, S. 428)

Abgesehen davon ist sich die Regierung auch bewusst, dass die Natur unter anderem ihr vorrangiges touristisches Kapital darstellt, daher wird ein 'nachhaltiger Tourismus' angestrebt. „*Tourism makes it economical and profitable to protect natural, cultural and historical attractions, for without these attractions, tourism cannot prosper.*“ (ebenda) In Form von einem 'high-class' Tourismus soll Massentourismus verhindert werden und somit die Einflüsse auf die Umwelt möglichst gering gehalten werden. Daher liegt ein Schwerpunkt auf dem Schutz der fragilen Umwelt und der nachhaltigen Nutzung der natürlichen Ressourcen. Namibia gilt als das erste Land des afrikanischen Kontinents, das den Schutz der Umwelt in ihre Verfassung aufgenommen hat⁶. (vgl. Sproule/Denker 2011, S. 10) Bis Ende des Jahres 2010 wurden in Namibia 39,7 Prozent der gesamten Landesfläche in Schutzgebiete umgewandelt. Eine genaue Auflistung der unterschiedlichen Arten von Schutzgebieten und deren prozentuale Verteilung zeigt die Karte ‚Schutzgebiete in Namibia (siehe S. 126). (vgl. NACSO 2011, S. 4f) 2004 wurde ein Eco-Awards Programme ins Leben gerufen, das touristische Unternehmen des Landes zu Praktiken des 'nachhaltigen Tourismus' motivieren soll. Unternehmen, die diesen entsprechen, werden – ähnlich wie bei der Sterne-Vergabe von Hotels – mit Desert Flowers ausgezeichnet, die ebenso über eine Skala von eins bis fünf verfügen. (vgl. Venture Publications 2011, S. 21)

Der Naturtourismus bzw. Ökotourismus hat im Vergleich zum Ethnotourismus zum Zeitpunkt der Forschung einen höheren Stellenwert bei den TouristInnen, was auch von Palm bestätigt wird. (vgl. Palm 2000, S. 30) ExpertInnen sind jedoch der Ansicht, dass letzterer über ein großes Potenzial verfügt und in den nächsten Jahren zunehmend in den Vordergrund treten wird. (vgl. Polytechnic of Namibia 2011; LCFN 3 2011; WWF 2011)

Der Großteil (72,6 %) der TouristInnen, die Namibia besuchen, stammt aus Afrika selbst und hier vor allem aus den unmittelbar angrenzenden Nachbarländern. Dabei handelt es sich meist nicht nur um einen reinen

6 Manche Quellen sprechen davon, dass Namibia nicht nur das erste Land Afrikas sei, dass den Schutz der Umwelt sowie der natürlichen Ressourcen in ihre Verfassung eingegliedert hat, sondern auch das erste Land der Welt. (vgl. Bieseke/Hitchcock 2011, S. 33; Venture Publications 2011, S. 31)

Besichtigungstourismus, sondern vielfach um den Besuch von Familie und Freunden. 24,6 % der BesucherInnen kommen aus Übersee, wovon 22,3 % EuropäerInnen sind, wovon TouristInnen aus Deutschland die größte Gruppe bilden. (vgl. Ministry of Environment and Tourism 2010, S. 6)

International wird Namibia als eine attraktive Destination gehandelt, nicht nur aufgrund der vorhin beschriebenen natürlichen und kulturellen Gegebenheiten, sondern auch weil Namibia ein politisch stabiles Land mit einer allgemein guten Infrastruktur ist, was sowohl die internationale Anbindung betrifft als auch die Infrastruktur innerhalb des Landes. Des weiteren lässt sich ein großes Aufgebot an Pauschalreiseanbietern finden. Die bevorzugten Reiseformen sind der Safari-Tourismus sowie der Rundreisetourismus. Beide Varianten erfolgen entweder in Form von Pauschal- oder Individualreisen. (vgl. Palm 2000, S. 35) Wie viele andere touristische Länder unterliegt Namibia saisonalen Schwankungen, was den Besucherstrom betrifft. Daher gibt es eine Einteilung in eine Haupt- und eine Nebensaison. Das touristische Hauptaufgebot erstreckt sich von den Monaten Mai bis September. (vgl. Ministry of Environment and Tourism 2010, S. 7)

Nach der allgemeinen Darstellung des Tourismus in Namibia gehe ich nun in weiterer Folge auf das Schwerpunktthema des Community-based Tourism in Namibia an.

3.2 Entwicklung des CBT

Seit dem Ende der 1980er Jahre haben NGOs versucht Tourismus für die Communities in einem positiven Sinne nutzbar zu machen, etwa durch Abgaben von privaten Tourismus-Unternehmen, die in den kommunalen Gebieten angesiedelt waren, an die Communities oder der Wiederbelebung des lokalen Kunsthandwerks, um so direkte Einkommen aus dem Tourismus generieren zu können. Hauptattraktionen für die TouristInnen stellen dabei vor allem die Wildtiere der jeweiligen Region sowie die Kultur der Communities dar. (vgl. Palm 2000, S. 45) Vor der Unabhängigkeit Namibias lag der profitable Tourismus fest in den Händen von kommerziellen 'weißen' Farmern, die auf ihrem Besitz Guesthouses errichteten und Wildtiere von den Gebieten der

Communities als Attraktionen auf ihre Farmen umsiedeln ließen. Anstatt vom Tourismus zu profitieren, sahen sich die Communities lediglich mit der Herausforderung des sogenannten 'human-wildlife conflicts' konfrontiert. Sie litten unter den Zwischenfällen mit Wildtieren, die ihren Viehbestand und ihre Ernten gefährdeten, wodurch sie sich gezwungen sahen, diese Tiere verstärkt zu jagen. (vgl. Polytechnic of Namibia 2011) Erst nach der Unabhängigkeit Namibias, sprich zu Beginn der 1990er Jahre, fand schließlich eine bewusste Formalisierung des CBT statt. Nun ging es erstmals darum, dass die lokalen Communities ebenfalls die Chance bekommen, am Tourismus aktiv teilzuhaben und direkte Benefits aus diesem generieren zu können. (vgl. ebenda; WIMSA 2011) Seit 1993 wird CBT von der Regierung als Entwicklungsinstrument verstanden, das mit einer nachhaltigen Land- und Ressourcennutzung in den kommunalen Gebieten in Verbindung steht. (vgl. Palm 2000, S. 44).

Im Jahr 1996 wurden den lokalen Communities per Gesetzesänderung, die vom Ministry of Environment and Tourism (MET) vorgenommen wurde, erstmals bedingte Rechte über die Nutzung der wild lebenden Tiere und der natürlichen Ressourcen in ihren Gebieten eingeräumt. (vgl. Louis/Denker 2011, S. 7; Palm 2000, S. 47) Vor der Erneuerung des Gesetzes war dies ausschließlich privaten Landbesitzern vorbehalten, die bei dem MET eine Jagdquote für jene Tiere beantragen konnten, die sich auf ihrem Besitz befinden, da der Staat Namibia der rechtmäßige Besitzer von allen geschützten und gefährdeten Wildtieren ist. Die BewohnerInnen der kommunalen Gebiete hatten somit kein Recht traditionelle Jagden auf Wildtiere durchzuführen. Diese wurde als Wilderei betrachtet. (vgl. NACSO 2010) An dieser Stelle ist es wichtig anzumerken, dass es in Namibia zwei verschiedene Systeme von Landbesitz gibt: einen privaten Landbesitz und kommunales Land, dessen Besitzer der Staat ist. Das kommunale Land wurde 1936 im Rahmen des 'Development Trust and Land Act' gesetzlich verankert. Die Herkunft der Gebiete lassen sich auf den Odendaal Plan zurückführen, der im Zuge der Apartheid die Einrichtung von Homelands forcierte. (vgl. Palm 2000, S. 43) Heute sind etwa 40 Prozent der Landfläche Namibias als kommunale Gebiete ausgewiesen (siehe Anhang S. 127). (vgl. Ashley/Garland 1994, S. 4) Durch die besagte Gesetzesänderung kann dieses Nutzungsrecht nun auch von den Communities in Anspruch

genommen werden. Voraussetzung dafür ist allerdings die Einrichtung eines **Communal Conservancys**. Ein Conservancy kann wie folgt definiert werden:

„A conservancy is a legally protected area belonging to a group of bona fide land occupiers who have pooled their resources to practice co-operative management based on a sustainable utilisation strategy to promote the conservation of natural resources including wildlife where conservation means the management of organisms or ecosystems to ensure that such utilisation is of a sustainable nature.“ (Venture Publications 2011, S. 32)

Bei dieser Form von Hegegebieten bleibt der Staat nach wie vor Besitzer des Landes, die Community hat jedoch die Möglichkeit, die natürlichen Ressourcen des Gebiets selbstständig zu verwalten, in Form eines Community based Natural Resource Managements (CBNRM). (vgl. NACSO 2009, S. 9) Dabei sollen drei Punkte Beachtung finden: das Management der natürlichen Ressourcen und deren Bewahrung, die rurale Entwicklung sowie eine Stärkung und Schaffung von Kapazitäten. Im Rahmen der Forschung sind die beiden letzten Punkte von besonderer Bedeutung. Mit ruraler Entwicklung⁷ wird angestrebt, dass die Rechte und Zuständigkeiten für die Wildtiere sowie für den Tourismus in die Hände der lokalen Communities gelegt werden, wodurch eine Unternehmensentwicklung im ländlichen Gebiet angekurbelt wird. In weiterer Folge soll dadurch das Einkommen der lokalen Bevölkerungsgruppen gesteigert sowie deren Lebenssituation verbessert werden. Die Stärkung und Schaffung von Kapazitäten zielt darauf ab in den Communities Selbstvertrauen zu generieren und sie bei der Errichtung von lokalen Institutionen zu unterstützen, ihre Fähigkeiten und Erfahrungen im Umgang mit Nachhaltigkeit sowie eine eigenständige Führung ihrer Zukunft zu fördern. (vgl. Homepage NACSO) Die Rolle des Tourismus wird dabei von Ashley & Garland auf den Punkt gebracht:

„Tourism development in communal areas, where the poor majority live, has potential to not only increase local incomes and jobs, but also to develop skills, institutions and bring about empowerment of local people.

⁷ Siebzig Prozent der Gesamtbevölkerung Namibias leben in den ländlichen Gebieten und sind auf die natürlichen Ressourcen sowie Landwirtschaft angewiesen. (vgl. Biesele/Hitchcock 2011)

Tourism is therefore a key industry for facilitating greater growth, equity, and poverty alleviation in communal areas.“ (1994, S. 3)

Durch die Einrichtung von Communal Conservancies soll in den abgelegenen Gebieten, Namibias eine Diversifikation der Möglichkeiten zur Verbesserung der Lebensgrundlage der Communities eintreten. (vgl. Louis/Denker 2011, S. 7) Im Jahre 2010 waren bereits 59 Gebiete als Communal Conservancies ausgewiesen. Das entspricht etwa 16 Prozent der gesamten Landfläche Namibias (siehe Anhang S. 128). (vgl. NACSO 2010, S. 13ff) Zukünftig sind etwa 90 Communal Conservancies angestrebt, was einer Landfläche von 21 Prozent entsprechen würde. (vgl. Louis/Denker 2011, S. 8) Zum Zeitpunkt der Forschung konnten diverse Erfolge des Konzeptes der Communal Conservancies verzeichnet werden, wie etwa die Zunahme von gefährdeten Wildtierpopulationen in den kommunalen Gebieten oder die dadurch generierten Einnahmen, die detailliert in dem jährlich erscheinenden Bericht 'Namibia's communal conservancies. A review of progress' (vgl. NACSO 2011) nachzulesen sind.

Am 6. Oktober 1995 wurde aufgrund des steigenden Bedarfs nach einer Organisation für die Wahrung der Interessen von CBTE die **Namibian Community Based Tourism Association** (NACOBTA) gegründet. Laut der ehemaligen Geschäftsführung versteht sich NACOBTA als eine „*membership organization formed by rural communities to be their voice in the tourism industry*“ (Katjiuongua 2007, S. 2). Das heißt, es handelt sich um eine Dachorganisation, in welcher NACOBTA eine Vermittlerrolle zwischen dem Ministry of Environment and Tourism (MET), dem privaten Tourismussektor sowie den Communities einnimmt. Abgesehen von dieser vermittelnden Rolle unterstützt NACOBTA ihre Mitglieder beim Aufbau und der Planung von CBTEs durch Beratung in Bezug auf allgemeine Informationen zu Tourismus, zur Unternehmensentwicklung sowie bei der Suche nach geeigneten GeldgeberInnen. Aus- und Weiterbildungsangebote, die in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen bzw. Institutionen umgesetzt werden, sowie die Übernahme des Marketings gehören ebenfalls zu ihrem Aufgabengebiet. Des Weiteren dient NACOBTA den CBTEs als Plattform, um gegenseitigen Erfahrungsaustausch betreiben zu können. (vgl. NACOBTA 2011; Palm 2000,

S. 46f) Alle Buchungen der CBTEs laufen über das NACOBTA Büro in Windhoek und können via Telefon oder per Internet-Anfrage getätigt werden. Laut Auskunft von Ben S. Siyambango, dem derzeitigen Geschäftsführer, verfügt NACOBTA über 62 Mitglieder. Um eine derartige Mitgliedschaft zu bekommen, müssen folgende Voraussetzungen gegeben sein:

- Vorhandensein eines touristischen Angebots,
- Voraussetzungen, dass Einnahmen generiert werden können,
- das Unternehmen muss aus dem Hintergrund einer Community entstehen sowie
- die Entrichtung eines jährlichen Mitgliedsbeitrags von 300 N\$. (vgl. NACOBTA 2011)

NACOBTA war zum Zeitpunkt ihres Entstehens eine bahnbrechende Organisation im Bereich des CBTs, doch im Laufe der Zeit hat sie immer mehr Ansehen und Handlungsspielraum verloren, worauf in den folgenden Kapiteln näher eingegangen wird.

3.3 Klassischer CBT vs. Communal Conservancy Tourism

Im Zuge der Forschung hat sich herausgestellt, dass in Namibia zeitgleich zwei Modelle von CBT koexistieren: der 'klassische CBT' und der Communal Conservancy Tourism. Diese beiden Formen von CBT haben sich im Zuge der Gespräche mit den InterviewpartnerInnen (vgl. Polytechnic of Namibia 2011; WWF 2011) ergeben. Dieses Gegensatzpaar wurde zwar nicht direkt angesprochen, sondern das gleichzeitige Vorhandensein von zwei als unterschiedlich wahrgenommenen Formen des CBTs innerhalb Namibias hat sich erst im Laufe der Interviews herauskristallisiert. Zur besseren Veranschaulichung wurde von mir der Begriff des 'klassischen CBTs' für die bereits länger existierende Variante des CBTs vergeben.

Die Ausprägung des '**klassischen CBTs**' wird häufig mit NACOBTA und den von ihnen vertretenen CBTEs in Verbindung gebracht. Beim 'klassischen Community-based Tourism' handelt es sich um Einzelprojekte, die von Communities ins Leben gerufen wurden. Diese können in den Conservancies gelegen sein, ist aber nicht zwingend notwendig. Innerhalb dieser Variante

lassen sich die verschiedensten Unternehmensformen finden, wobei eine größere Gewichtung auf community-based Campsites augenscheinlich ist. Eine weitere Unterscheidung zu der zweiten Form des CBTs, dem Communal Conservancy Tourism, liegt in der Verwendung des Begriffs der *Community*. Dieser wird laut Ben S. Siyambango von NACOBTA folgendermaßen definiert: *„A community for us could form mainly villages, getting together with an idea to enter into tourism enterprises. That's the community.”* (NACOBTA 2011, S. 5) Die dadurch erwirtschafteten Benefits kommen dabei der besagten Community zu Gute.

Dem Modell des klassischen Community-based Tourism steht der **Communal Conservancy Tourism (CCT)** gegenüber, der dem Namen entsprechend, ausschließlich in Verbindung mit den Communal Conservancies steht. Diese Variante des Community-based Tourism wurzelt zwar im klassischen Community-based Tourism, versteht sich aber als Weiterentwicklung von diesem. Das Modell des klassischen Community-based Tourism, wie es durch NACOBTA repräsentiert wird, erfährt eine Ablehnung, da dieses am touristischen Markt mit negativen Assoziationen belegt ist. Der klassische Community-based Tourism wird als *low class tourism* empfunden und sei mehr für Backpackers geeignet. (vgl. WWF 2011) Dies bestätigt ebenfalls ein Zitat aus dem Katalog Namibia Holiday & Travel:

„Gone are the days when community campsites were avoided in preference to better-equipped facilities. Nowadays the community campsites have stylishly natural designs, and have been built with material from the area such as 'latte' (sapling poles), reeds and thatch, with some being constructed creatively in boulder alcoves or on riverbanks.“ (Venture Publications 2011, S. 50)

Das Spezielle am Communal Conservancy Tourism ist, dass es sich zum einen um CBTEs handelt, die Joint-Ventures mit privaten InvestorInnen eingehen. Daher ist ein touristisches Serviceangebot auf höchster Ebene möglich. Zum zweiten erfährt der Begriff der 'Community' eine Ausweitung, so dass tatsächlich die gesamte Community, die in einem Conservancy lebt, an den Erträgen aus dem Tourismus beteiligt ist und nicht wie bei dem Modell des klassischen

Community-based Tourism, der Begriff der Community enger gesteckt ist, welche in den Genuss der Benefits kommt. Keith Sproule von WWF Namibia gibt zu bedenken, dass *„there are lots of enterprises that support individuals from communities. Classically in the literature [...] when you talk about community-based, the big challenge is what will make up the community. [...] There are 400 people living in a community and [...] six of us started a business. Are we community-based tourism business? Well, we are from the community, why not. And I would certainly [...] put a sign outside 'community-based'”* (WWF 2011, S. S.8). Dies zielt jedoch nicht auf den geforderten Community-Gedanken ab, daher führt Sproule weiter aus: *“working with conservancies enables a structure by which some funding returns to the conservancy for the general good. It does extend the definition of community in that community-based model”* (ebenda). Wodurch sich in weiterer Folge der Vorteil ergibt, dass das gesamte Conservancy, sprich die gesamte Community und nicht nur die Mitglieder, die das touristische Unternehmen betreiben, somit über ein reguläres Einkommen verfügt.

Vergleicht man die beiden Varianten des CBTs, so muss festgestellt werden, dass jene CBTEs, die im Bereich des Communal Conservancy Tourism angesiedelt sind, eine viel bessere Ausgangspositionen inne haben, als jene Einzelunternehmungen, die zum klassischen Community-based Tourism gezählt werden. Dies kann auf die Unternehmensform des Joint-Ventures zurückgeführt werden, was ebenfalls deutlich aus dem Gespräch mit Dr. Joram Ndlovu von der Polytechnic of Namibia hervor, wenn er sagt:

„But you would might find that with the locals, they are incapacitated when it comes to skills in terms of [...] how to run a business or even identify our resources in terms of packaging it and making a tourism [...] product. So they're incapacitated. [T]hose that are doing well, [are] those that are [...] hav[ing] joint-ventures. But those where communities are doing [...] the project on their own, in most cases they have not really taken off the ground.” (Polytechnic of Namibia 2011, S. 10)

Die Unternehmensform der jeweiligen CBTEs und die unterschiedlich engere bzw. weitere Definition von 'Community' sowie die Spezialisierung des

Communal Conservancy Tourism ausschließlich auf jene CBTEs in den Conservancies sind wesentliche Unterscheidungskriterien zwischen diesen beiden Varianten des CBTs in Namibia. Dabei darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass NACOBTA als Community-NGO, wie bereits kurz angedeutet wurde, mit einer Reihe von Herausforderungen zu kämpfen hat, die vorwiegend im Bereich der Finanzen angesiedelt sind und somit ihre eigentliche Rolle als unterstützende und vermittelnde Organisation oftmals nur in einem sehr eingeschränkten Rahmen erfüllen kann, worauf im Kapitel 'Kritische Betrachtungen' noch näher eingegangen wird.

3.4 Formen von CBTE

Palm definiert Community-based Tourism Enterprises folgendermaßen: *„Bei den CBTE im Land handelt es sich um verschiedene Formen, die alle auf der Grundlage Tourismus basieren, dabei ein unterschiedliches Muster an Community-Partizipation aufzeigen und unterschiedliche Profitprofile für die Community-Mitglieder haben.“* (Palm 2000, S. 50) Meist handelt es sich bei den Unternehmen um Klein- und Mittelbetriebe. NACOBTA's Mitglieder (Stand 2008) zeigen beispielsweise diese Varianten an unterschiedlichen Formen besonders gut auf: 25 Campingplätze, zahlreiche Handwerksmärkte, traditionelle Dörfer, eine Community-Lodge, drei Tour Guiding Verbände, drei Informationszentren, zwei Museen und elf Tour Operator-Unternehmen. (vgl. NACOBTA News 2008, S. 2)

Nach Palm lassen sich in Namibia vier Hauptvarianten von CBTE ausmachen:

- **Private Konzessionen in den Communal Areas**

Konzessionen werden für ein definiertes Gebiet gegen eine jährliche Gebühr von der Regierung vergeben, um diese für touristische Zwecke zu nutzen. Dabei findet jedoch so gut wie keine Partizipation durch die Community statt. Diese werden lediglich über die laufenden sowie geplanten Konzessionen in den Communal Areas informiert. Diese Form ist aufgrund der fehlenden Möglichkeiten zur Partizipation durch die Communities aus meiner Sicht nicht als community-based zu betrachten.

- **Beteiligung der Communities an den Einnahmen der privaten InvestorInnen**

Diese Form zielt auf eine freiwillige Beteiligung der Communities durch die privaten InvestorInnen ab. Dabei können beispielsweise Zahlungen an die Community in Form von einer festgesetzten Abgabe pro Übernachtung ('bed night levy') geleistet werden. Die Höhe der Zahlungen wird in Absprache mit der jeweiligen Community geregelt. Die dadurch generierten Einnahmen kommen der gesamten Community zu Gute. (vgl. Palm 2000, S. 51-54)

- **Joint-Ventures**

Im Rahmen des Communal Conservancy Tourisms lassen sich drei verschiedene Formen des Joint-Venture finden:

- '*Three Party Partnership*': Dabei handelt es sich um eine Kooperation, die aus der Community, einer privaten InvestorIn und der Regierung besteht.
- '*Operational Agreements*': Es kommt zur Auslagerung der Managementfunktionen an eine private AnbieterIn. Das Unternehmen verbleibt jedoch im Besitz der Community.
- '*Spin-Off Joint-Venture*': Bei dieser Form des Joint-Ventures werden Partnerschaften mit lokalen UnternehmerInnen eingegangen, zB mit HandwerksproduzentInnen, lokalen Trockenreinigungsfirmen, lokalen Tour Guiding Verbänden usw. (vgl. MET/WWF, S. 39)

- **Community-Controlled Enterprises**

Bei dieser Variante des CBT entstehen die Unternehmen auf Eigeninitiative der Community. Planung, Umsetzung sowie die Weiterentwicklung des Unternehmens finden ausschließlich in der Community statt, wobei das Hinzuziehen einer Unterstützung von außerhalb möglich ist. Die erwirtschafteten Einnahmen gehen zur Gänze an die Community. Jene CBTEs, die häufig Mitglieder von NACOBTA sind, fallen in diese Kategorie. (vgl. Palm 2000, S. 57ff)

Im Rahmen der Diplomarbeit findet jene Form der community-controlled Enterprises eine besondere Beachtung, da das Schwerpunktprojekt der Forschung, sprich die Living Museums, ebenfalls in diese Kategorie einzuordnen sind.

3.5 Stellung von CBT in Namibia

CBT ist in Namibia hauptsächlich in den ländlichen Gebieten, sprich in den kommunalen Gebieten des Landes (siehe Karte im Anhang auf S. 127), zu finden. Diese besondere Ausprägung des Tourismus wird auf der einen Seite als **Instrument der Entwicklung** verstanden und hat folgende Zielsetzung: Schaffung von Arbeitsplätzen, wodurch die lokale Bevölkerung ein Einkommen generieren kann, sprich die Entwicklung der lokalen Wirtschaft. Dies wiederum soll zur Reduzierung der Armut beitragen sowie in weiterer Folge eine Verbesserung der Lebensumstände mit sich bringen, indem die Communities Zugang zu Basisinfrastrukturen, wie Straßen, sauberes Wasser, Gesundheitsversorgung und Ausbildungsmöglichkeiten, bekommen. Auf der anderen Seite stellt CBT in Namibia auch ein **Werkzeug zum Schutz und langfristigen Bewahrung der Biodiversität** durch eine nachhaltige Ressourcennutzung dar. (vgl. Homepage des MET; Homepage von NACSO) Daher meint Ben S. Siyambango: *„It's here in order to support the conservation ethic in the country. Because people are not just going in the to take care of nature if they don't benefit from it. Tourism provides that opportunity.”* (NACOBTA 2011, S. 6) Die Schlussfolgerung, dass mit dem Generieren von Benefits aus den natürlich vorhandenen Ressourcen eine Wertsteigerung bis hin zum Schutz von diesen einhergeht, wird auch im Gespräch mit Dr. Joram Ndlovu angesprochen:

„The disadvantaged poor who live in the rural areas [...] are the people who don't have any benefits at all. [...] but [at the] local communities you find [...] what we call the wildlife human conflict. So they were constantly affected by [...] the wildlife going into their fields, eating their produce, [...] and [...] killing their animals. So you found that in most cases they were not really protected [...] and they were not even benefiting [...] from all this things. [...] But [...] now this thing has be freed. [...] So [...] at least all this benefits flow in the local communities. It is becoming easier for the local communities to see the value of Community-based Tourism.” (Polytechnic of Namibia 2011, S. 6)

Wie bereits dargestellt, genießt der Wirtschaftszweig des Tourismus in Namibia einen sehr hohen Stellenwert, da es sich dabei um den dritt wichtigsten Wirtschaftssektor des Landes handelt, und wird als Möglichkeit zur Entwicklung des Landes wahrgenommen, was auch in einer öffentlichen und wohlwollenden politischen Debatte zu dieser Thematik verankert ist. (vgl. Homepage des MET) Dieser hohe Stellenwert als Instrument der Entwicklung trifft vor allem auf den Bereich des CBTs zu. Ein Zitat von Ben S. Siyambango verdeutlicht dies besonders gut: *„Tourism is here to stay. Tourism is a gift from God.“* (NACOBTA 2011, S. 6) Von Seiten der TouristInnen lässt sich jedoch dieser hohe Stellenwert von CBT nur sehr wenig bis gar nicht ausmachen. Im Gegenteil: es kann sogar äußerst aufwendig sein, um an Informationen über CBT zu gelangen, wie sich im Laufe der Forschung bei der Anfrage in Touristeninformationen herausgestellt hat. Auch bei meinen durchgeführten Befragungen von TouristInnen hat sich gezeigt, dass CBT für sie nur in den seltensten Fällen ein Begriff bzw. bekanntes Konzept war. (vgl. TouristInneninterviews 1-12, 2011) Dies wird auch von Kathrin Dürrschmidt von der LCFN, die beruflich auch in der Tourismusbranche tätig ist, angesprochen:

„Ich glaube, dass [...] der [Anm.: Stellenwert von CBT] sehr hoch [ist]. Das kommt nur nicht so zu Tage, weil es nicht so nach außen gekehrt wird. [J]eder Besucher, der hier herkommt [...] und [...] in den Norden fährt, der kommt [...] mit Community-based Tourism in Kontakt. [...] Community-based Tourism [...] generiert sicher ganz viel Geld für Communities. Das bekommt man als Tourist nicht so mit, aber hat einen hohen Stellenwert.“ (LCFN 3 2011, S. 16f)

Eine TouristIn, die sich im Laufe des Gesprächs als ExpertIn zum Thema CBT in Namibia herausstellte, gab zu bedenken, dass CBT von der Regierung absichtlich unterdrückt werde, damit diese sich nicht mit den Problematiken, die in diesen Communities anzutreffen sind, auseinandersetzen müsse.

„If you recognize it as a [...] valued thing. You have to recognize that community as valued. At the minute you do that you have to do something about them being marginalized. Right now you can ignore them. So it comes down to the government again. Even the community-based tourism, the more it gains, the more visible the communities

become, the more it becomes a problem for the government.” (TouristInneninterview 9 2011, S. 8)

Des Weiteren macht die TouristIn darauf aufmerksam, dass es im CBT in Namibia prinzipiell zu einer Marginalisierung von einigen Communities kommt. Jene Communities, die durch die internationale Wissenschaft Bekanntheit erlangt haben, wie etwa die Ju/'Hoansi oder die Hai//om, genießen weit mehr Unterstützung in diesem Bereich und haben daher in weiterer Folge viel bessere Möglichkeiten am Tourismus zu partizipieren. (vgl. ebenda)

Hinzu kommt, dass der CBT nicht als eigenständiges Produkt beworben wird, sondern mit anderen touristischen Aktivitäten zu einem Programm geschnürt wird, womit die Präsenz von diesem oftmals im Verborgenen bleibt. Zusammengefasst kann gesagt werden, dass CBT in Namibia durchaus einen hohen Stellenwert besitzt, vor allem was die öffentliche Darstellung des MET betrifft, dieser aber nicht für TouristInnen bzw. im touristischen Angebot repräsentiert wird.

3.6 Kritische Betrachtung des CBT in Namibia

Als Abschluss des ersten thematischen Abschnitts meiner Forschung folgt eine kritische Beleuchtung des CBTs in Namibia. Es werden Herausforderungen aus der Sicht der beteiligten NGOs, die zum Teil bereits kurz angedeutet wurden, nun näher ausgeführt.

Bei der Gründung der Community-Organisation **NACOBTA** gab es zahlreiche Unterstützung von GeldgeberInnen sowie von der namibischen Regierung. Zum Zeitpunkt der Erhebung klagt jedoch Ben S. Siyambango über massive finanzielle Herausforderungen aufgrund des Wegfalls von GeldgeberInnen und der nicht vorhandenen Unterstützung durch die Regierung, welche die Tätigkeitsbereiche der Organisation enorm einschränken. (vgl. NACOBTA 2011) Während meiner Forschung war dies auch mehrmals direkt beobachtbar. Die Homepage von NACOBTA, über die Buchungen der einzelnen CBTEs vorgenommen werden können, ist bereits seit Monaten offline und telefonisch ist die Organisation ebenfalls nur sehr schwer bis überhaupt nicht zu erreichen.

Auf die Frage, ob es die Organisation überhaupt noch gibt, herrscht bei den Touristeninformationsstellen keine Einigkeit, aber man geht eher davon aus, dass sie geschlossen wurde. Der WWF, welcher in der Phase des Aufbaus der Organisation als Unterstützer fungierte, hat sich im Laufe der Zeit von NACOBTA abgewendet und vertritt nun folgende Meinung zu NACOBTA:

„NACOBTA who is traditionally represented thousands of thousands of community-enterprises. Those community-enterprises are all suffering. [...] it's a point of frustration to me. [...] Think about how many tourists find information through that NACOBTA website or references to NACOBTA and trying to contact them for reservations or for information about to go to these enterprises. And still no answer to phone calls, faxes, e-mails anything. [...] Actually shut it down or replace the leadership.“ (WWF 2011, S. 10)

Dr. Ndlovu von der Polytechnic of Namibia ist der Ansicht, dass NACOBTA keine mächtige Rolle inne hat und ihre Aufgaben nicht erfüllt, denn wäre dies der Fall, dann wären die Communities nicht derart auf InvestorInnen von außerhalb angewiesen. Dr. Ndlovu als auch der WWF führen diese Problematiken auf einen Wechsel in der Führung bei NACOBTA zurück. (vgl. Polytechnic of Namibia 2011; WWF 2011) In den Gesprächen mit der Living Culture Foundation lässt sich ebenfalls Frustration erkennen, wenn es um eine Kooperation mit NACOBTA geht. Sebastian Dürrschmidt erzählte, dass sie mehrere Male versucht haben, ein Meeting mit NACOBTA abzuhalten, aber jedes Mal versetzt wurden, bis schließlich die Living Culture Foundation ihr Interesse an einer Zusammenarbeit verloren hat. (vgl. LCFN 1 2011) Zusammengefasst gesagt, bedeutet das, dass NACOBTA in ihrer Anfangszeit zwar ein innovatives und bahnbrechendes Modell darstellte, welches jedoch im Laufe der Zeit an Unterstützung und an Ansehen verloren hat und somit auch nicht ihre Funktionen gegenüber den CBTE ausreichend – wenn zum Teil überhaupt – wahrnehmen kann.

Bei den **Communal Conservancies** zeigt sich die Schwierigkeit, dass nicht alle Hegegebiete die gleichen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Integration in die Tourismuswirtschaft aufweisen. Jedes Conservancy verfügt über eine

unterschiedliche Zusammensetzung der natürlich vorkommenden Ressourcen. Damit gehen unterschiedliche Voraussetzungen für die Teilnahme am Tourismus einher. Aus Sicht der TouristInnen ist für die Wahl eines Ortes einerseits dessen Bekanntheitsgrad von Bedeutung sowie andererseits die Garantie von touristischen Highlights, zB wenn es um die Besichtigung von Wildtieren geht. Ebenso ist die Lage eines Conservancys entscheidend, ob CBT erfolgreich betrieben werden kann oder nicht. So haben sich etwa Communal Conservancies, die sich in der Nähe der Tourismusroute befinden, als Success-Stories entpuppt, wie zB das #Khadi-//Hôas Conservancy oder das Uibasen Twyfelfontein Conservancy. Das heißt, es müssen bestimmte touristische Voraussetzungen gegeben sein, um überhaupt am CBT teilzunehmen und um in weiterer Folge InvestorInnen dafür begeistern zu können, welche notwendig sind, um die CBTEs auf einem hohen Standard in Bezug auf Ausstattung und Angebot halten zu können. Jene Conservancies, die diesem Anspruch nicht genügen, haben es äußerst schwer aus ihren vorhandenen Ressourcen Benefits zu generieren. Daher wird oft Trophy-Hunting als Teil des Jagdtourismus oder das Sammeln von Feldpflanzen (zB die Teufelskralle) bzw. natürlichen Produkten und dessen anschließender Verkauf in diesen Gebieten als Form einer Einnahmequelle betrieben.

Dr. Ndlovu gibt bei den Communal Conservancies zu bedenken, dass es bessere wäre, auf die Qualität der bestehenden Conservancies zu achten, anstatt die Quantität von diesen in den Vordergrund zu stellen:

„[I]nstead of registering more and more conservancies, we rather forecast on the existing conservancies and make sure that you improve what is already there before you can [...] turn the whole country in conservancies. [...] You learn from those that are registered. [...] At the end of the day, those that you are going to register in the future, you don't repeat the same thing again.“ (Polytechnic of Namibia 2011, S. 24)

Brighten Simasiku von WIMSA macht darauf aufmerksam, dass durch die Einrichtung der Communal Conservancies das Leben der Communities in einigen Bereichen verkompliziert wurde: *„You realize that you are introducing life aspects that are just complicating their day to day life. They are people who*

do believe in sharing, informal way of doing things, not using contracts and whatever.” (WIMSA 2011, S. 8) Dies wird besonders deutlich, wenn es um die Verwendung von natürlichen Ressourcen für den Eigenbedarf geht, welche eine Reihe von bürokratischen Herausforderungen mit sich bringen kann. Möchte beispielsweise ein Community-Mitglied eine Hütte errichten, so muss bei der Regierung oftmals ein Antrag für das benötigte Material gestellt werden. Erst durch eine *Permit* ist die rechtliche Verwendung von diesem gesichert. Ohne die Communities in ihr traditionelles Leben zurückführen zu wollen, macht Simasiku darauf aufmerksam, dass dieses für die Communities wesentlich einfacher zu bewältigen wäre und dass die Verbindung des traditionellen Lebens mit dem „*white color life*“ (ebenda) sehr viele Herausforderungen für die Communities mit sich bringt.

Community-based Tourism wird vielfach auch **als Markenzeichen** für touristische Unternehmen verwendet, auch wenn diese die Gedanken, welche diesem Modell zu Grunde liegen, etwa in Bezug auf Erhalt der Einnahmen und Partizipation auf Seiten der Communities, nicht verfolgen. Vielmehr scheint das 'Markenzeichen CBT' der Legitimation zu dienen, dass den TouristInnen von einem CBTE ein authentischeres Erlebnis geboten wird als von einem herkömmlichen Unternehmen, das nicht als 'Community based' ausgewiesen ist. Bei informellen Gesprächen und Interviews mit TouristInnen konnte diese Annahme mehrere Male bestätigt werden.

Bei den Interviews mit den NGOs hat sich mehrfach herausgestellt, dass die Communities lediglich die Einnahme von Bargeld als **Benefit** aus dem CBT identifizieren. Darüber hinaus wird oftmals die Errichtung von Basisinfrastrukturen nicht als solche gewertet. Der Umgang mit Bargeld stellt für viele Communities eine große Herausforderung dar, da dieses oftmals für den Kauf von Alkohol ausgegeben wird. Was die Sicherstellung der Benefits für die Communities betrifft, so befindet sich diese erst in der Entwicklungsphase, denn momentan sind von den Einnahmen sehr viele Abgaben an die verschiedensten Stellen zu leisten. Etwa im Bereich des Trophy Hunting muss die Community einen bestimmten prozentualen Anteil der Einnahmen an das Ministry of Environment and Tourism (MET) abführen. Was die Umverteilung der

eingenommenen Benefits betrifft, so liegt oftmals keine Transparenz vor wie diese tatsächlich vorgenommen wird.

Prinzipiell ist eine mangelnde **Vermittlung** im Bereich **von Business-Kenntnissen** in den Communities festzustellen. Dabei fehlt es oft an dem grundlegenden Verständnis der Unternehmensführung sowie im Speziellen am Vorhandensein von Kapazitäten im Bereich des Tourismus. Von vielen Communities wird angenommen, dass Tourismus eine einfache und vor allem rasche Möglichkeit sei, Geld zu verdienen. Kurz gesagt, die Communities erwarten sich innerhalb kürzester Zeiten Einnahmen und zwar in Form von Bargeld. Es wird jedoch zu wenig vermittelt, dass es sich hierbei generell um einen längeren Prozess handelt, der vermutlich bei CBTEs als noch länger anzunehmen ist als bei herkömmlichen Tourismusunternehmen, bis dieses reale Profite einfahren kann.

Ebenso im Bereich des **Marketings** sind auf Seiten der Communities verständlicherweise weder Kenntnisse noch Ressourcen vorhanden, aber auch außerhalb von diesen lässt sich so gut wie kein Werbematerial zu CBT finden. Lediglich NACOBTA macht in ihrem Büro gezielte Werbung für diese Spezialform des Tourismus, welche jedoch für TouristInnen keine ernstzunehmende Informationsquelle darstellt, da sich deren Büro nicht im Stadtzentrum befindet, wo TouristInnen hauptsächlich Informationen zum touristischen Angebot vor Ort einholen können und welches auch nicht auf den Besuch von TouristInnen ausgelegt ist. Von Seiten der offiziellen Tourismuswerbung gibt es in diesem Bereich kaum eine Unterstützung. Dies liegt vor allem daran, dass CBT als eigenständiges Produkt nicht existent zu sein scheint. Vielmehr werden CBTEs von Tour Operators in ihr Angebot bzw. Programm inkludiert. Dr. Joram Ndlovu fordert daher die Sichtbarmachung von CBT: *„So to me Community-based Tourism has a niche. So it simply means that we need to come up with strategies on how [...] we can promote Community-based tourism [...] and improve the product that we offer. So that it can then compete at [...] the international scale.”* (Polytechnic of Namibia 2011, S. 23)

In den genannten Bereichen wäre daher eine umfangreiche Beratung für die

Communities von Nöten. Generell ist der Erfolg eines CBTE von der Inkludierung in die Programme der Tour Operators sowie von der finanziellen Unterstützung von InvestorInnen, deren Business Know-how und der Lage des Unternehmens abhängig.

3.7 Living Museums

Im folgenden Abschnitt beschäftige ich mich mit einem konkreten Projekt innerhalb der Community-based Tourism Enterprises (CBTE) in Namibia, den Living Museums. Zunächst erfolgt eine Vorstellung des Projekts sowie der unterstützenden Non-Profit-Organisation, der Living Culture Foundation Namibia (LCFN). Anschließend wird das Hauptaugenmerk bei den Living Museums auf deren Aspekte des CBT gelegt sowie in weiterer Folge auf die Herausforderungen, die sich bei der Initiierung bzw. Leitung eines solchen Projektes für die Communities ergeben. Beides wurde aus der Sicht der LCFN erhoben. Abschließend kommt es zur Betrachtung des Faktors der Authentizität, welcher aus Sicht der Living Culture Foundation Namibia sowie aus der Sicht von potentiellen BesucherInnen dargestellt wird.

3.7.1 Living Culture Foundation Namibia (LCFN)

Die Living Culture Foundation Namibia ist eine *„gemeinnützige deutsch-namibische Organisation, die sich für kulturelle Entwicklung in Namibia einsetzt“* (Homepage LCFN) und ihren Sitz in Windhoek hat. Ihr steht der Partnerverein Living Culture Namibia e. V in Deutschland zur Seite. Während erstere die Initiierung der Projekte, die Projektumsetzung sowie deren Betreuung vor Ort zur Aufgabe hat, ist die Partnerorganisation in Deutschland vorwiegend für die Sammlung von Spenden zuständig.

Die LCFN setzt sich insgesamt aus fünf MitarbeiterInnen zusammen, die alle ehrenamtlich in der Organisation tätig sind. Der Großteil von ihnen ist beruflich in der Tourismusindustrie involviert, was einen besonderen Vorteil für die Integration der Projekte der Lebenden Museen in die namibische Tourismusbranche bietet.

Die Organisation wurde erst nach der Etablierung des ersten Living Museums – dem Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek, welches von Werner Pfeifer initiiert wurde – 2005 gemeinsam mit Kathrin und Sebastian Dürrschmidt gegründet. Nach und nach kam es schließlich zur Entstehung weiterer Living Museums. (vgl. Homepage LCFN; LCFN 1 2011; LCFN 2 2011)

3.7.2 Konzept der Living Museums

Die LCFN definiert ein Lebendes Museum folgendermaßen:

„Ein Lebendes Museum ist eine Siedlung einer bestimmten Sprachgruppe, die so errichtet wurde, wie Niederlassungen dieses Volkes gebaut waren, bevor der europäisch-koloniale Einfluss die traditionelle Kultur veränderte. Im Lebenden Museum arbeiten Darsteller, die ihre ursprüngliche Kultur vielfältig präsentieren. Die Akteure tragen traditionelle, für das Museum rekonstruierte Kleidung und bieten interessierten Gästen Aktivitäten an, die dem dargestellten Zeitraum entsprechen. Dabei wird auf höchstmögliche Authentizität Wert gelegt.“
(LCFN, Deckblatt)

Bei den Lebenden Museen handelt es sich nach Aussagen von Sebastian Dürrschmidt um ein simplifiziertes Konzept eines Freilichtmuseums. Dieses wurde von Werner Pfeifer, der aus Namibia stammt, von Dänemark importiert, wo er selbst die Gründung einer Steinzeitsiedlung mit pädagogischen Programmen für Schulen übernahm. (vgl. LCFN 1 2011) Vereinfacht wurde das Konzept, da sich die Lebenden Museen nicht als *„gemeinnützige oder kommerzielle Kulturinstitutionen [verstehen], sondern als nachhaltiges Projekt einer alternativen Entwicklungszusammenarbeit, von dem Projektträger ohne akademischen und teilweise gar ohne schulischen Bildungsstand in hohem Maße auf verschiedenen Ebenen profitieren sollen“* (Dürrschmidt 2008, S. 42). Hinzu kommt auch, dass eine Umsetzung mittels geringem finanziellen Aufwand in den ruralen Gebieten Namibias gegeben sein soll. (vgl. LCFN 1 2011)

Unter 'Museum' in der allgemeinsten Form wird eine Institution verstanden, die kulturelle und natürliche Phänomene sammelt, bewahrt, ausstellt und erklärt. (vgl. Graburn 2000, S. 400) Das Freilichtmuseum ist eine Spezialform davon, die laut Brockhaus *„über Wohn-, Lebens- und Wirtschaftsweise unterschiedlicher ländl[icher] Volksgruppen in der Vergangenheit möglichst umfassend und realitätsnah informiert“* (2006b, S. 728) und dessen Anfänge im europäischen Raum auf das Ende des 19. Jahrhunderts zurückgehen. Das Lebende Museum stellt dabei wiederum eine Sonderform innerhalb des Konzepts eines Freilichtmuseums dar, das bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keine wissenschaftliche Definition⁸ erfahren hat.

Die Projekte der Lebenden Museen sind, wie bereits hingewiesen wurde, einerseits **Entwicklungsprojekte**, die auf 'Hilfe zur Selbsthilfe' ausgerichtet sind. Dabei spielt vor allem der 'Community-based-Gedanke' eine wesentliche Rolle. Dies kommt in der selbstständigen Entwicklung und dem Betreiben des Projektes zum Ausdruck. Dabei vertritt die LCFN die Ansicht, dass *„durch die absolute Selbstverantwortung bei jeder Stufe der Entwicklung, des Aufbaus, der Organisation und der Verwaltung [...] verhindert wird, dass das Entwicklungsprojekt [...] von der Projektgruppe abgelehnt wird und [...] in Abhängigkeit zum Förderer geraten“* (Dürschmidt 2008, S. 42). Des Weiteren bieten die Museen den Communities, die in den ländlichen Gebieten Namibias leben, die Möglichkeit im Tourismussektor zu partizipieren und somit ein Einkommen zu generieren. Dies ist für die Communities von enormer Bedeutung, da die ruralen Gebiete ganz besonders von einem Mangel an Arbeitsplätzen und in weiter Folge von Armut geprägt sind. (vgl. LCFN 1 2011; LCFN 2 2011; LCFN 3 2011)

Auf der anderen Seite sollen die Living Museums zur **Erhaltung der Kultur** in

8 Diese Annahme wird bereits in Dürschmidts Magisterarbeit zu den Lebenden Museum (2008) dargelegt und kann durch meine eigene Recherche untermauert werden. Lediglich im Internet stößt man auf diverse Definitionen, die jedoch auf Seiten zu finden sind, die keinen wissenschaftlichen Charakter aufweisen. Wikipedia etwa versteht unter 'Living Museum' folgendes: *„Living museums, also known as living farm museums and living history museums are a special type of open-air museum where costumed interpreters portray period life in an earlier era. The interpreters act as if they are really living in a different time and place, such as the Colonial era, and perform everyday household tasks, crafts and business. The goal is to demonstrate older lifestyles to modern audiences.“* (Wikipedia)

den jeweiligen Communities beitragen. Darunter wird das Verstehen des eigenen kulturellen Hintergrunds sowie die Rückgewinnung der kulturellen Identität verstanden. Das heißt, es handelt sich hier um eine Schule in einem traditionellen Sinn, in welcher die AkteurInnen als LehrerInnen fungieren und so die traditionelle Kultur an ihre Kinder weitervermitteln. Gleichzeitig wird auch eine Förderung von kultureller Annäherung und Toleranz außerhalb der Communities angestrebt. Die Lebenden Museen stellen somit eine Kontaktmöglichkeit zwischen den Einheimischen und den TouristInnen dar und können somit als interkulturelle Projekte gesehen werden. (vgl. Dürrschmidt 2008, S. 43; LCFN 1 2011; LCFN 2 2011)

Damit ein Lebendes Museum von der LCFN unterstützt wird, müssen diese einige Kriterien erfüllen:

- Das Vorhandensein eines Managers.
- Die Position eines Finanzbeauftragten muss besetzt sein.
- Die AkteurInnen müssen sich aus allen Generationen zusammensetzen, um ein authentisches Umfeld im Museum zu vermitteln sowie dem Anspruch der Wissensübermittlung an die jüngeren Generationen gerecht werden zu können.
- Mindestens zwei Gruppen von AkteurInnen sollen gleichzeitig im Museum anwesend sein, wobei jede Gruppe über einen Guide verfügt, der gute Englisch-Kenntnisse sowie ein umfassendes Wissen über die traditionelle Kultur hat.
- Die Aufstellung eines Managementplans. (vgl. LCFN)

Was die Programme bzw. Aktivitäten betrifft, so werden diese von den Communities selbst entwickelt. Sie sollten jedoch interaktiv gestaltet werden, sodass die BesucherInnen dazu animiert werden die angebotenen Aktivitäten selbst auszuprobieren, um diese mit all ihren Sinnen erfahren zu können. (vgl. LCFN 1 2011; LCFN 2 2011) *„[I]m Lebenden Museum werden fast keine Dinge bloß ausgestellt, sondern vor den Augen der Besucher reproduziert und anschließend benutzt [...] [wodurch] ihre reale und komplexe Bedeutung innerhalb der Kultur dargestellt werden kann.“* (Dürrschmidt 2008, S. 45f.) Sebastian

Dürschmidt betont bei den von mir durchgeführten Interviews mehrmals, dass bei den Lebenden Museen die Aktivitäten und die Menschen stets im Vordergrund stehen und die traditionelle Architektur lediglich als Beiwerk diene. (vgl. LCFN 1 2011; LCFN 2 2011)

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass die LCFN mit dem Konzept des Lebenden Museums eine Beschäftigung der Communities mit ihrer traditionellen Kultur, die Schaffung von Einkommensmöglichkeiten sowie die Förderung von kultureller Toleranz und Annäherung zwischen den TouristInnen und den indigenen Bevölkerungsgruppen Namibias anstrebt. (vgl. Dürschmidt 2008, S. 43ff; LCFN 1 2011; LCFN 2 2011; LCFN 3 2011)

3.7.3 Museen und deren Angebote

Derzeit gibt es fünf Lebende Museen in Namibia (siehe Auflistung), wobei das Nharo-San Living Museum aufgrund von nicht ausreichender Identifizierung der Community mit dem Projekt geschlossen werden musste, wie in einem Newsletter der LCFN von März 2010 berichtet wurde. (vgl. Homepage der LCFN)

- Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek (Eröffnung 2004)
 - Lebende Museum der Mafwe (Eröffnung 2008)
 - Lebende Museum der Nharo-San (Eröffnung 2010, geschlossen)
 - Lebende 'Hunters Museum' der Ju/'Hoansi (Eröffnung März 2010)
 - Lebende Museum der Damara (Eröffnung Februar 2010)
 - Lebende Museum der Mbunza (Eröffnung Oktober 2011)
- (vgl. LCFN 1 2011; LCFN 2 2011; Homepage der LCFN)

Die Angebote der Museen orientieren sich an den Besonderheiten der jeweiligen Kultur der Communities, wobei sich folgende Überthemen bei den Programmen bzw. Aktivitäten in allen Museen finden lassen: Tätigkeiten eines traditionellen Tagesablaufes, Handwerk sowie die Darstellung von traditionellen Sitten und Gebräuchen. Daher finden die TouristInnen in jedem Museum Aktivitäten wie eine Buschwanderung, Tanz und Gesang, die Zubereitung bzw. Verkostung von traditioneller Nahrung sowie die Herstellung von traditionellem

Handwerk vor. Im Damara-, dem Mafwe- und dem Ju/'Hoansi Living Museum besteht auch die Möglichkeit das 'moderne' Dorf der Communities zu besuchen. Grundsätzlich werden in den Museen Kurzprogramme mit einer durchschnittlichen Dauer von eineinhalb bis zwei Stunden sowie Tagesprogramme angeboten. Zusätzlich gibt es noch Spezialprogramme, die von den TouristInnen gebucht werden können, wie beispielsweise das Erlernen eines Liedes in Ju/'Hoansi oder eine Jagd- und Sammeltour durch den Bush. Der Kostenpunkt beträgt bei den Kurzprogrammen zwischen 50 und 150 N\$ und bei den Tagesprogrammen zwischen 200 und 270 N\$ (Stand 2011). (vgl. Homepage LCFN; LCFN)

Neben dem Museum, das dem Abbild eines traditionellen Dorfes entspricht, verfügt jedes Museum über einen Craftshop, indem für die Kultur typische Souvenirs, die von der Community selbst hergestellt wurden, den TouristInnen zum Verkauf angeboten werden. Drei der fünf Museen (Hunters Living Museum, Mafwe Living Museum und Ju/'Hoansi Living Museum) bieten darüber hinaus ihren BesucherInnen eine Campingmöglichkeit an. Bei dem Campingplatz handelt es sich lediglich um einen freien Platz. Mit Ausnahme einer Buschtoilette verfügt dieser über keinerlei weitere Infrastruktur. Das heißt, es ist keine Wasser- und Stromversorgung gegeben. Eine zusätzliche Einnahmequelle für die Communities stellt die Vermietung der Museen für professionelle Filmaufnahmen dar.

Um einen detaillierteren Eindruck zu den angebotenen Aktivitäten der Museen sowie zu deren Auslastung zu bekommen, befinden sich im Anhang der Diplomarbeit die aktuellen Programme sowie Statistiken von zwei ausgewählten Museen, die Auskunft über die BesucherInnenzahlen und die Einnahmen geben (siehe Seite 131f).

3.7.4 Gestaltung des touristischen Raumes eines Living Museums

Die Gestaltung des touristischen Raumes der Living Museums sowie im Zuge dessen die Vorstellung der AkteurInnen werden nun von mir exemplarisch an Hand von dem Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek dargestellt. Dieser Schwerpunkt wurde von mir ausgewählt, da ich mich in diesem Museum am längsten aufgehalten habe bzw. mich mit dieser Bevölkerungsgruppe Namibias im Rahmen der Forschungsvorbereitung besonders intensiv auseinander gesetzt habe. Um jedoch ein vielschichtigeres Bild der Lebenden Museen in Bezug auf die Gestaltung des touristischen Raumes zu liefern, gehe ich als Vergleich kurz auf die touristische Raumgestaltung des Damara Living Museums bei Twyfelfontein ein, denn je nach der traditionellen Siedlungsarchitektur der einzelnen Communities ist eine aufwendigere bzw. weniger aufwendige Raumgestaltung notwendig.

Die **Ju/'Hoansi** sind nach den Hai//om mit etwa 7.000 Menschen die zweitgrößte Untergruppe der San⁹. Diese werden zum Teil auch als !Kung bezeichnet (vgl. Biesele/Hitchcock 2000, S. 307f) bzw. als Buschmänner, was jedoch aufgrund der negativen Konnotation, die mit dem Begriff verbunden ist, in wissenschaftlichen Kreisen sehr kontrovers gesehen wird. (vgl. Speeter-Blaudszun 2004, S. 32ff) Die Ju/'Hoansi-San sind in Namibia vorwiegend in den östlichen und nördlichen Regionen des Landes (Tsumeb, Grootfontein und Otjozondjupa, dem ehemaligen Buschmannland) angesiedelt sowie in Gobabis, einem landwirtschaftlich genutzten Gebiet in der Omaheke Region. (vgl. Biesele/Hitchcock 2000, S. 308) Ursprünglich waren die Ju/'Hoansi Jäger und Sammler und gingen einer nomadisierenden Lebensweise nach. Durch den Einfluss der Kolonisation Namibias waren die Ju/'Hoansi einem enormen sozialen, ökonomischen und demografischen Wandel ausgesetzt, der eine sesshafte Lebensweise erforderlich machte und die Ausübung einer gemischten

9 Die ethnische Gruppe der San setzt sich in Namibia aus folgenden neun Subgruppen zusammen: die Hai//om Khoekhoe (Hai//om und #Aahoe), die Khow (Khwe), die Naro (Nharo), die Ju/'Hoan (Ju/'Hoansi), die !Xuun (!Kung), die !Oo!xuun (!Xu), die !Xoon (!Xo), die !'Aui (!'Auni) und die Nu-//en. (vgl. Speeter-Blaudszun 2004, S. 31)

Ökonomie mit sich brachte. (vgl. ebenda, S. 311) Diese setzt sich aus einer Kombination der traditionellen Wirtschaftsform des Jagen und Sammelns sowie aus der Viehzucht, Landwirtschaft in kleinem Rahmen, der Produktion von Kunsthandwerk und Lohnarbeit zusammen. (vgl. Wycoff-Baird 2000, S. 113; Biesele/Hitchcock 2000, S. 310) Vor der Grenzziehung zwischen Namibia und Botswana standen den Ju/'Hoansi große Landflächen der Kalahari Wüste als Lebensgrundlage zur Verfügung. Eine weitere Einschränkung in ihrer Lebensweise erfuhren die Ju/'Hoansi schließlich durch die Politik der Apartheid und der damit Verbundenen Einrichtung von 'Homelands'. (vgl. Wycoff-Baird 2000, S. 115ff) 1976 wurde gemäß dem Odendaal-Plan zwischen dem 'Kavangoland' im Norden und dem Hereroland im Süden das 'Buschmannland' eingerichtet. (vgl. Biesele/Hitchcock 2011, S. 36) Insgesamt mussten die Ju/'Hoansi einen Verlust von 40.000 km² ihres traditionellen Landes hinnehmen, das nun von anderen ethnischen Gruppen oder von der Regierung für den Khaudum Nationalpark genutzt wird. (vgl. Wycoff-Baird 2000, S. 116) Lediglich vierzehn Prozent des Landes und eine permanente Wasserstelle blieben den Ju/'Hoansi, was dazu führte, dass sich viele in Tsumkwe, dem kleinen administrativen Zentrum des Buschmannlandes niederließen. Wycoff-Baird verdeutlicht die daraus entstandenen Folgen besonders gut:

„Many families became dependent on a few people working for the administration or the South African army. Alcoholism, disease, malnutrition, prostitution, and a high rate of infant mortality became widespread. By the late 1970s, Tsumkwe was a rural slum“. (ebenda, S. 116)

Die frühen 1980er Jahre waren geprägt von einer Dezentralisierungsbewegung, bei welcher viele Gruppen der Ju/'Hoansi Tsumkwe verließen und wieder zu ihren traditionellen Ländereien zurückgekehrt sind. (vgl. Biesele/Hitchcock 2000, S. 308ff)

Heute werden die San innerhalb der namibischen Gesellschaft zur untersten Schicht gezählt, die von Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung geprägt ist. Sie gelten als verarmt, da die Mehrheit dieser Bevölkerungsgruppe mit weniger als 1 US\$ pro Tag ihr Auskommen finden muss. (vgl. Biesele/Hitchcock 2011, S.

31f) Besonders betroffen ist davon die Otjozondjupa Region, in welcher das Ju/'Hoansi Living Museum und das Hunters Living Museum errichtet wurden. Das Dorf Grashoek, in dem sich das Ju/'Hoansi Living Museum befindet, auf das in weiterer Folge eingegangen wird, ist Teil des 9.120 km² großen N#amaland Conservancys, das 2003 eingerichtet wurde. (vgl. Homepage von NACSO)

Um zum **Ju/'Hoansi Living Museum** in Grashoek zu gelangen, biegt man von Grootfontein kommend in die Schotterpiste der C44 in Richtung Tsumkwe, der ehemaligen Hauptstadt des Buschmann-Homelands, ein und folgt dieser für etwa 130 Kilometer. Links und rechts von der Straße ist weit und breit nichts zu sehen, mit Ausnahme von Natur, die aufgrund der sich verändernden Vegetation (roter Sand, semiaride Baum/Strauch-Savanne [vgl. Wycoff-Baird 2000, S. 115]) auf die beginnende Kalahari Wüste schließen lässt. Bevor man das Dorf Grashoek erreicht, welches etwa 400 EinwohnerInnen umfasst, muss man einen der vielen Veterinärzäune im Norden des Landes passieren. Wenige Meter danach sieht man bereits ein großes Straßenschild, auf dem in roten Letter 'Living Museum' zu lesen ist und welches einem nicht nur die Richtung zum Museum angibt, sondern auch vorab Informationen zu den gebotenen Attraktionen liefert. Ein schwarzer Pfeil, in dem mit weißen Buchstaben '6 km' zu lesen ist, deutet uns die Weiterfahrt auf einer sehr schmalen Sandstraße an, die so eng ist, dass sie kaum Platz für ein entgegenkommendes Auto bietet. Zusätzlich ist es mehr als empfehlenswert die Straße nur mit einem Auto zu befahren, das über einen Allradantrieb verfügt, denn der lockere und zum Teil tiefe Sand ist dafür prädestiniert, um darin stecken zu bleiben. Der Straßenrand ist auf beiden Seiten dicht mit trockenem Gras, gefolgt von Büschen und kleineren Bäumen bewachsen. Der Ausblick auf den weiteren Straßenverlauf ist immer nur in kleinen Abschnitten gegeben, einerseits wegen der üppigen Vegetation und andererseits, weil die Straße kurvenreich ist. Nach den sechs Kilometern Sandstraße, auf der man ordentlich durchgeschüttelt wird, gelangt man schließlich an eine Kreuzung, an der sich ein selbstangefertigter Wegweiser befindet. Dieser informiert uns darüber, dass wir, wenn wir rechts abbiegen, zur Campsite gelangen, und wenn wir gerade weiterfahren, zur Rezeption kommen. Intuitiv wählen wir den Weg zur Rezeption aus, da es bei

touristischen Angeboten meist üblich ist, sich bei den Gastgebern anzumelden.



Abb. 1: Straße zum Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek.

Grundsätzlich wird die räumliche Struktur des Ju/'Hoansi Living Museums aus der umgebenden Natur sowie durch in ihr angelegte Sandwege und -plätze geschaffen und alle verwendeten Materialien scheinen von dieser zu stammen. Folgende touristische Räume lassen sich hier finden:

- eine Rezeption,
- ein Versammlungsplatz,
- ein Museumsbereich,
- die umgebende Natur für eine Buschwanderung,
- ein Souvenirshop sowie
- ein Campingplatz.

Die **Rezeption** befindet sich etwa 500 Meter von der zuvor beschriebenen Kreuzung entfernt. Dabei handelt es sich um einen großen Platz, der gleichzeitig als Parkplatz und als Raum für den Empfang der BesucherInnen genutzt wird. Einige hundert Meter weiter erkennen wir ein kleines Haus, aus welchem uns die Gastgeber entgegenkommen. Auf dem besagten Platz befindet sich eine Holztafel mit einem folierten A4-Zettel, die an einem Baum angebracht wurde. Der Zettel gibt über das aktuelle Angebot des Museums

sowie über dessen Preise Auskunft (siehe Anhang S. 129f)

Der **Versammlungsplatz** ist ebenfalls ein sehr schlicht gestalteter Raum, der auf der Höhe der Weggabelung zwischen der Rezeption und dem Campingplatz zu finden ist. Die Rede ist von einem Platz, der für die Gäste mehrere Sitzgelegenheiten bietet. Diese wurden aus dünnen Baumstämmen bzw. dicken Ästen gefertigt, indem zwei oder drei Grundsteher in dem Boden getrieben wurden. Die beiden äußeren Grundsteher verfügen über eine Gabelung, sodass darauf ein waagrechtter Baumstamm gelegt werden kann. Abgesehen von dieser Variante wurden Baumstämme auf den Boden gelegt, die ebenfalls Platz zum Sitzen bieten.

Der **Museumsbereich** befindet sich nur wenige Meter von dem Campingplatz entfernt und verfügt über zwei verschiedene Typen von Grashütten, wobei eine Variante für jene Hütten steht, die im Busch bei der Jagd errichtet werden und die andere stellt eine traditionelle Hütte der semi-permanenten Niederlassung der Ju/'Hoansi dar. Diese beiden Grashütten befinden sich auf einem größeren gerodeten Platz, bei dem auch eine Feuerstelle sowie eine Gruppe von fünf Ju/'Hoansi-Frauen mit Kindern zu finden ist, die gerade mit der Schmuckproduktion beschäftigt sind und sich dabei fröhlich auf Ju/'Hoansi unterhalten und rauchen. Dieser Ort repräsentiert auf sehr fragmentarische Weise eine traditionelle Niederlassung der Ju/'Hoansi, da diese im Grunde genommen nur aus einer Hütte und einer Feuerstelle besteht. Dies ist auch der Ort, an dem der Großteil der Aktivitäten stattfindet, wie Tanz und Gesang oder das Anfertigen eines Bogens und das anschließende Schießen mit Pfeil und Bogen.



Abb. 2: Eine BesucherInnengruppe im Museumsbereich des Ju/'Hoansi Living Museums.

Ein weiterer essentieller touristischer Raum im Ju/'Hoansi Living Museum ist die umgebende Natur selbst, der sogenannte 'Busch'. Hier wird der Programmpunkt einer **Buschwanderung** angeboten. Gemeinsam mit den beiden Guides, von denen einer in Ju/'Hoansi erzählt und der andere ins Englische übersetzt, verlässt man den Museumsbereich und begibt sich mit ihnen auf schmalen Pfaden in die 'wilde' Natur, wobei man sehr leicht die Orientierung verliert und am Ende der Tour mit Überraschen feststellt, dass die Wanderung so angelegt wurde, dass man am Ende wieder bei den Hütten im Museumsbereich angekommen ist.



Abb. 3: Guide gibt Erklärungen zu den diversen Pflanzen bei der Buschwanderung.

Am Ende des gebuchten Programms werden wir zum Craftshop geführt, wo sich auch der Ort der Rechnungslegung befindet sowie eine Informationstafel, die Auskunft über die Anliegen, die hinter einem Lebenden Museum stehen, gibt. Diese räumliche Komponente ist zwischen dem Museumsbereich und dem Campingplatz angesiedelt. Der **Souvenirshop** ist von einem Zaun umgeben, der aus Ästen gefertigt wurde. Innerhalb dieses Zauns sind, zum Teil auf Schnüren und zum Teil an niederen Holzkonstruktionen angelehnt, die einzelnen Schmuckstücke und Waffen zum Verkauf präsentiert.



Abb. 4: Souvenirshop des Ju/'Hoansi Living Museums.

Die Gestaltung des **Campingplatzes** ist ebenso an die 'natürliche' Ausführung der restlichen Räume angepasst. Es handelt sich um einen großen runden Sandplatz, auf dem ein paar Bäume zu finden sind, die den Übernachtungsgästen Schatten bieten sollen. Über Elektrizität und Wasser sowie in weiterer Folge sanitäre Einrichtungen verfügt der Platz, abgesehen von einer Buschtoilette, die sich ein paar Meter weiter entfernt im Busch befindet, nicht. Was das betrifft, so müssen die BesucherInnen selbst Vorsorge treffen, worauf sie auf der Homepage und auch in den Broschüren ausdrücklich hingewiesen werden. Des Weiteren werden die Gäste gebeten, keinen Müll zurückzulassen, da es für eine dementsprechende Versorgung keine Infrastrukturen gibt.

Die **Wegführung** durch das Areal des Living Museums wird den BesucherInnen mit auf 'Steintafeln' geschriebenen Hinweisen, die auf den Boden platziert wurden, oder mittels selbstangefertigten Wegweisern vermittelt.



Abb. 5: Campingplatz des Ju/'Hoansi Living Museums.

Anders als das Ju/'Hoansi Living Museum befindet sich das **Damara Living Museum** unmittelbar an einer der Haupttouristenrouten Namibias, lediglich acht Kilometer von den berühmten Felsgravuren der San, die zum UNESCO Weltkulturerbe zählen, entfernt. Das Museum unterscheidet sich nicht nur von dessen Lage, sondern auch von der Gestaltung des touristischen Raumes. Ebenso wie das zuvor beschriebene Museum verfügt es über eine Rezeption, einen Museumsbereich sowie einen Souvenirshop. Der Unterschied liegt jedoch in der Siedlungsarchitektur, sprich im Museumsbereich, selbst.

Auch hier findet – wie zuvor – eine Integration der umgebenden Natur in die Gestaltung des touristischen Raumes statt. Die vorhandenen Felsen sowie die Felswände, die ein wesentliches Charakteristikum für diesen landschaftlichen Teil Namibias darstellen, werden in die Raumgestaltung miteinbezogen und formen, etwa wie im Falle der Rezeption einen 'natürlich geschaffenen' Zugang zu dem Souvenirshop und dem Museumsbereich sowie eine natürliche Begrenzung von diesem.

Der **Museumsbereich** des Damara Living Museum benötigte eine wesentlich aufwendigere Gestaltung als dies im Ju/'Hoansi Living Museum der Fall war, da bei einer Orientierung an der traditionellen Siedlungsarchitektur der Damara das Anlegen eines Dorfes, das aus mehreren Hütten, die mit unterschiedlichen Funktionen versehen sind, erforderlich ist. An dieser Stelle muss auch erwähnt werden, dass aufgrund der Platzwahl des Museums mehrere Abweichungen von der ursprünglichen Siedlungsarchitektur notwendig waren. Beispielsweise musste auf einen Baum im Dorf verzichtet sowie das Dorf umzäunt werden, da es direkt an der Hauptstraße nach Twyfelfontein gelegen ist. (vgl. LCFN 2, 2011) Der Museumsbereich macht einen kleinteiligen, überschaubaren Eindruck und ist in einzelne 'Stationen' unterteilt, die während der Führung gemeinsam mit dem Guide besucht und von diesem/dieser erläutert werden. Folgende Stationen lassen sich innerhalb des Museumsbereiches finden: wie bereits erwähnt Hütten, die wichtige Funktionen innerhalb eines traditionellen Damaradorfes repräsentieren (eine Verhandlungshütte, in welcher wichtige Themen und Konflikte mit dem Chief diskutiert wurden; die Hütte des Chiefs, welche direkt gegenüber der Hütte seiner Frau(en) errichtet wurde, sowie ein stellvertretendes Beispiel für eine herkömmliche Wohnhütte), Orte, die den alltäglichen Aufgaben innerhalb der Dorfgemeinschaft gewidmet sind, wie etwa eine Feuerstelle, bei welcher den BesucherInnen das Feuermachen demonstriert wird; eine Schmiede; ein überdachter Platz, der für die Schmuck- und Medizinherstellung genutzt wird sowie ein weiterer überdachter Platz, bei welchem die traditionelle Lederherstellung gezeigt wird und ein Hühnerstall. Eine Besonderheit ist die Darstellung eines traditionellen Spiels, wofür vier parallel laufende Reihen mit Löchern in regelmäßigen Abständen in den Boden eingelassenen wurden. Das Spiel wurde verwendet, um Konflikte auszutragen, Hochzeiten zu arrangieren oder auch um den jüngeren Mitgliedern der Gemeinschaft das Zählen beizubringen. Des Weiteren wird den BesucherInnen gleich neben der Lederherstellung ein überdachter Sitzplatz angeboten, den sie bei der Darstellung des Gesangs und des Tanzes einnehmen können. Dies ist auch der letzte Programmpunkt, wenn das Kurzprogramm von den BesucherInnen ausgewählt wurde.



Abb. 6: Blick in den Museumsbereich des Damara Living Museums.

Der Vergleich von diesen beiden Museen zeigt, dass die Gestaltung des touristischen Raumes durchaus trotz des unterschiedlichen kulturellen Hintergrundes dennoch viele Parallelen aufweist. Zu nennen ist hier eine ähnliche Aufteilung in touristische Räume (Rezeption, Museumsbereich, Souvenirshop) sowie die Einbeziehung der Natur, sei es in Form der Buschwanderung, der Gestaltung der einzelnen Räume oder die Verwendung in Form von Materialien für die Herstellung des Equipments und der Architekturen.

Nach der Vorstellung der Lebenden Museen wird nun der Frage nachgegangen, welche 'community-based'-Gedanken darin verankert sind und in welcher Art und Weise diese in den Museen Anwendung finden.

3.7.5 Der 'community-based'-Gedanke in den Living Museums

Wie bereits aufgezeigt stellt im Konzept der Lebenden Museen der community-based Ansatz ein sehr wesentliches Element dar. Eine Definition von '**Community**' im Sinne der Lebenden Museen ist nicht einfach vorzunehmen. Zunächst kann 'Community' in einem engeren Verständnis gesehen werden und beschränkt sich daher unmittelbar auf jene AkteurInnen, die aktiv im Lebenden

Museum mitarbeiten. Im Falle des Ju/'Hoansi Living Museums in Grashoek handelt es sich um etwa 50 Personen, die in dem Museum als AkteurInnen mitwirken oder im Mafwe Living Museum sind beispielsweise 15 Personen tätig. Bezieht man die Ebene der Verteilung der Einnahmen aus diesen Projekten in die Definition von 'Community' mit ein, so muss man von einem breiteren Begriffsverständnis ausgehen, da an den Benefits nicht nur die unmittelbaren AkteurInnen beteiligt sind, sondern – wenn auch zu einer geringeren Prozentzahl – die Community innerhalb eines Communal Conservancys, sofern sich das Museum in einem der kommunalen Hegegebieten befindet, oder umfasst mehrere angrenzende Dörfer, die sich bei der Herstellung von Handwerk für den Souvenirshop beteiligen. Alle Einnahmen der Living Museums kommen zur Gänze dieser soeben definierten Community – in einem engeren und in einem weiteren Sinne – zu Gute.

In dem Kapitel der theoretischen Grundlagen wurde bereits dargestellt, dass **Partizipation** im CBT ein wesentliches Schlüsselement dieses Ansatzes ist und wird daher in den Lebenden Museen in der intensivsten Form angestrebt. Bei der praktischen Umsetzung bestimmt die Community selbst das Tempo der Entwicklung des Projekts, denn von Seiten der LCFN wird kein Zeitdruck vorgegeben, da dieses nicht an den Einsatz von finanziellen Mitteln gebunden ist. Bereits bei der Initiierung der Projekte ist das Engagement der Communities von Beginn an gefragt. Das erste Lebende Museum in Grashoek wurde von Werner Pfeifer, dem Urheber dieses Konzeptes, initiiert. Bei den weiteren Museen ist die Initiierung zum Teil von der LCFN und zum Teil von Mitgliedern der Communities angeregt worden. Wie bereits erwähnt hat sich die LCFN zum Ziel gesetzt mindestens ein Lebendes Museum pro Sprachgruppe bzw. Ethnie zu errichten, um so die kulturelle Vielfalt Namibias bewahren zu können. Demnach sucht die LCFN von sich aus die Kontaktaufnahme mit den Communities, um ihnen auf diesem Wege das Konzept der Living Museums näher zu bringen. Nach der Vorstellung des Konzeptes liegt es jedoch an den Communities ob sie diese Idee aufgreifen möchten oder nicht. Im Falle des Lebenden Museums der Nharo-San, dem Damara Living Museum oder etwa dem Hunters Living Museum wurden die Communities von sich aus aktiv und haben eine Initiierung der Museen in die Hand genommen, indem sie selbst an

die LCFN mit dem Wunsch ein Lebendes Museum zu eröffnen herangetreten sind. Bei der Initiierung des Nharo-San Living Museums sowie des Hunters Living Museums haben beide Initiatoren bereits im Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek mehrere Jahre gearbeitet und wollten sich nun mit einem Projekt selbstständig machen. Im Falle des Hunters Museum in //Xa/oba kam noch der Aspekt hinzu, dass die Ju/'Hoansi im N#a Jagna Conservancy keine Jagd betreiben dürfen, was aber in dem Dorf //Xa/oba, das sich im Nyae Nyae Conservancy befindet, durchaus möglich ist.

Was die **Kontrolle des touristischen Angebots** der Living Museums betrifft, so wird von Seiten der LCFN eine komplett selbstständige Verwaltung der Museen durch die Community angestrebt. Dies schließt die Verwaltung der Finanzen sowie eine eigenständige Entscheidungsfindung in Hinblick auf die weitere Entwicklung des Museums sowie bei der Bewältigung von Herausforderungen mit ein. Die aktive Entwicklung eines Museums beinhaltet die Gestaltung des touristischen Raumes, sprich des Museums, sowie die Entwicklung von Programmen bzw. Aktivitäten, die den BesucherInnen angeboten werden.

Die **Aufgaben der LCFN** beschränken sich auf jene Tätigkeiten, die im Bereich des Tourismus für die Führung eines erfolgreichen Unternehmens notwendig sind und von den Communities nicht gewusst bzw. geleistet werden können. Dazu zählt die Konzeptpräsentation, die Vermittlung der erforderlichen touristischen Fähigkeiten, die Übernahme des Marketings aller Lebenden Museen im nationalen sowie internationalen Markt und das Erfüllen einer Beraterfunktion bei Herausforderungen, die von Seiten der Communities nicht eigenständig gelöst werden können. Das angestrebte Ziel ist jedoch, dass im Rahmen der fortschreitenden Projektentwicklung die Hilfe durch die LCFN immer weniger in Anspruch genommen werden muss, so dass die Communities in allen Punkten ohne Hilfe von außen selbstständig agieren können und somit keinerlei Abhängigkeiten ausgesetzt sind. Wie die Erfahrungen der LCFN mit jenen Museen, die schon mehrere Jahre erfolgreich bestehen, bestätigen, geht der Trend in der Praxis genau in diese Richtung. In den Gesprächen mit der LCFN wird auf die eigenständige kontinuierliche Weiterentwicklung der Museen hingewiesen, vor allem dann wenn das Projekt von der LCFN schon lange nicht

mehr besucht wurde. Das Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek hat beispielsweise über das Museum ein System des Geldverleihs für Community-Mitglieder eingerichtet, die dringend Geld benötigen (zB wenn ein Krankenhaus aufgesucht werden muss). Das geliehene Geld kann in Form von Schmuck an den Souvenirshop wieder zurückgezahlt werden.

Der community-based Ansatz bringt jedoch in der Praxis eine Reihe von Herausforderungen für die Communities mit sich, die ausführlich im folgenden Kapitel dargestellt werden.

3.7.6 Herausforderungen für Living Museums als CBTE

An dieser Stelle werden die Herausforderungen beleuchtet, mit welchen die Lebenden Museen als Community-based Tourism Enterprises (CBTE) konfrontiert sind. Im Zuge der Analyse haben sich folgende acht Kategorien herauskristallisiert:

- (1) Westliche Konzeptionen
- (2) Projektentwicklung
- (3) Erfüllen der Kriterien der Living Culture Foundation
- (4) Umgang mit 'Weißen'
- (5) Bürokratische Herausforderungen
- (6) Finanzen
- (7) Konkurrenz
- (8) Abhängigkeit vom Tourismus

Anschließend wird nun auf die einzelnen Kategorien eingegangen, indem eine ausführliche Darstellung von diesen mit empirischen Beispielen von den Lebenden Museen folgt.

(1) Westliche Konzeptionen: Durch die Entwicklung eines Lebenden Museums werden die Communities mit einer Reihe von westlichen Konzeptionen konfrontiert, die für das Verstehen des Konzepts von einem Lebenden Museum unerlässlich sind. Diese sind jedoch in der Wahrnehmung

der Communities meist nicht verankert. Dazu gehört unter anderem der Begriff des 'Museums' und in weiter Folge jener des 'Lebenden Museums', wie Kathrin Dürrschmidt verdeutlicht:

„[D]er Begriff 'Museum' ist [...] für viele Menschen hier [...] kein gängiger Begriff. Viele Menschen haben in ihrem Leben noch nie ein Museum besucht. Die wissen ja gar nicht was ein Museum ist. [I]n der Regel muss man erst einmal erklären was überhaupt ein Museum ist.“ (LCFN 3 2011, S. 20)

Ebenso stellt das Konzept des Tourismus für viele Mitglieder der Communities eine Herausforderung dar. Zunächst fällt es manchen Communities schwer zu glauben, dass andere Menschen Interesse an ihrer Kultur haben und dafür sogar Geld bezahlen wollen. Sebastian Dürrschmidt verdeutlicht das Fehlen eines Konzepts zu Tourismus in einem Gespräch mit mir im Zuge des Workshops zur Entstehung des Mbunza Living Museums, indem er mir erzählt, dass er manchmal den Leuten sagen muss, was sie machen sollen, obwohl das dem Konzept der Lebenden Museen widerspricht, da viele überhaupt keine Vorstellung von Tourismus haben bzw. bisher keinerlei Erfahrungen damit gemacht haben. (vgl. LCFN 1 2011; Teilnehmende Beobachtung Workshop Mbunza Living Museum 2011)

Wie oben argumentiert wurde, ist Authentizität ein wesentliches Kriterium für ein Lebendes Museum. Dabei handelt es sich ebenfalls um eine westliche Begrifflichkeit, die für die Communities oft nicht nachzuvollziehen ist. Wenn es um deren Kulturdarstellung geht, so ist es für sie selbstverständlich, dass auch 'moderne' Gegenstände wie Plastikschüsseln, 'moderne' Kleidung und dergleichen verwendet werden. Sebastian Dürrschmidt meint, dass es für die Communities sehr schwierig zu verstehen ist, dass die Darstellung der Kultur auf einen bestimmten Zeitpunkt fixiert ist, nämlich auf jenen vor der Kolonisation Namibias. Dies kann durch ein Beispiel vom Mbunza Workshop verdeutlicht werden: Beim Workshop ging es darum, das Programm für die TouristInnen zu entwickeln und in weiterer Folge auch zu erproben. Als die Tänze und der Gesang vorgestellt wurden, hat Sebastian Dürrschmidt nach den Bedeutungen

der Lieder gefragt und den AkteurInnen erklärt, dass eine inhaltliche Erläuterung für die TouristInnen interessant wäre. Die Community hat das Lied 'He drives a tractor and he failed' vorgetragen, welches von einem Mann handelt, der es nicht schafft, dass seine Frau von ihm schwanger wird. (vgl. Teilnehmende Beobachtung Workshop Mbunza Living Museum 2011) Dies zeigt, dass der Community der Begriff der Authentizität – in einem westlichen Sinne – fremd ist.

Für die Lebenden Museen als touristische Unternehmen ist von Seiten der Bedürfnisse der TouristInnen eine Anpassung an westliche Wertvorstellungen erforderlich. Die Analyse hat ergeben, dass dies vor allem auf das westliche Zeitverständnis sowie auf die westliche Vorstellung von Zuverlässigkeit zutrifft. Sebastian Dürrschmidt: *„Das Zeitverständnis [...] muss unbedingt an den westlichen Markt angepasst sein, ansonsten kannst du so ein Projekt vergessen. Das ist halt einfach so und das geht in viele Köpfe nicht rein.“* (LCFN 1 2011, S. 29) Etwa beim Mafwe Living Museum ist es anfangs vorgekommen, dass BesucherInnen eine halbe Stunde warten mussten, bevor sie das Museum besuchen konnten, weil zu dem Zeitpunkt gerade keine AkteurInnen anwesend waren. In punkto Zuverlässigkeit und Zeitverständnis meint Kathrin Dürrschmidt:

„[E]s muss immer jemand im Museum sein [...] zu den Öffnungszeiten, weil [...] Unzuverlässigkeiten ein ganz großes Problem [sind]. Das Gäste kommen und es ist ganz einfach keiner da. [...] Die Gäste haben in der Regel [...] wenig Zeit, weil die Strecken weit sind, man muss schnell von A nach B und da wartet keiner eine halbe Stunde bis was passiert. Dann wird weitergefahren.“ (LCFN 3 2011, S. 22)

(2) **Projektentwicklung:** Die Initiierung dieser Projekte kann, wie bereits aufgezeigt wurde, entweder durch die Communities selbst oder durch die LCFN erfolgen. Bei letzterer Variante kann es laut Auskunft von Kathrin Dürrschmidt oft bis zu zwei Jahre dauern bis die LCFN von den Communities – wenn überhaupt – ein Feedback erhält und diese sich eventuell für die tatsächliche

Projektrealisierung entschieden haben. (vgl. LCFN 3 2011) Bei der Projektentwicklung von all den bereits bestehenden Museen hat sich gezeigt, dass es sehr wichtig ist, mindestens eine oder mehrere Personen zu haben, die sich für das Projekt begeistern können und somit in weiterer Folge andere Community-Mitglieder für ein Lebendes Museum gewinnen. (vgl. LCFN 1 2011; LCFN 2 2011; LCFN 3 2011)

Nach der Initiierung eines Lebenden Museums stellt die kontinuierliche Projektentwicklung eine wesentliche Herausforderung für die Communities dar. Bei der Entwicklung des Mbunza Living Museums hat sich gezeigt, dass einige Community-Mitglieder einer Doppelbelastung ausgesetzt waren, da diese zusätzlich zeitlich befristeten Teilzeitjobs nachgegangen sind. Auch Umwelteinflüsse haben die Projektentwicklung verzögert, da es zu zahlreichen Überschwemmungen im Gebiet rund um den Okavango Fluss kam und die Community warten musste, bis sich das Wasser wieder zurückgezogen hatte, und mit Aufräumarbeiten beschäftigt war. Abgesehen davon wurde im Rahmen eines Workshops besprochen, dass es oftmals eine Herausforderung ist, dass das Museum erst dann eine Weiterentwicklung erfährt, wenn ein Treffen mit der LCFN anberaumt wurde. Des Weiteren wurde von der Community genannt, dass viele Menschen erst im Museum mitarbeiten wollen, wenn es fertiggestellt und somit bereits eine Profitgarantie gegeben ist. (vgl. Teilnehmende Beobachtung Mbunza Living Museum 2011)

An die Initiierung eines Living Museums ist auch unweigerlich das Erlernen von neuen Fähigkeiten geknüpft, wie dies zum Teil bereits bei der Kategorie 'westliche Konzeptionen' aufgezeigt wurde. Abgesehen vom Verstehen dieser 'westlichen' Konzeptionen kommt noch das Wissen um die Verwaltung eines Museums hinzu. Grundsätzlich haben die Communities nur begrenzte bzw. schlechte Ausbildungsmöglichkeiten, die ihnen zur Verfügung stehen. Ein Guide des Ju/'Hoansi Living Museums in Grashoek hat mir erzählt, dass es ihm nur solange möglich war eine Ausbildung zu genießen, solange diese vom Staat bezahlt wurde. Danach ist er wieder zu seiner Community zurückgekehrt und hat im Lebenden Museum zu arbeiten begonnen. Was die Ausbildung betrifft, so gibt es einen großen Unterschied zwischen den jungen und den älteren

Community-Mitgliedern. Letztere haben zum Teil überhaupt keine Schulbildung und besitzen daher oft nur sehr schlechte Sprachkenntnisse und ein fehlendes Verständnis in wirtschaftlichen Belangen. Kathrin Dürrschmidt hat dies bei einem Gespräch folgendermaßen ausgedrückt:

„Und natürlich die [Älteren] haben fast nie eine Führungsposition, weil [es ihnen] oft an der Sprache fehlt. Die meisten [...] sprechen kein Englisch und auch einfach an dem Verständnis für was Wirtschaftliches [...] fehlt. [I]ch sag mal die Jüngeren machen das Business, aber die Älteren, die schauen dann schon, dass alles auch stimmt. Grad wenn es um die Authentizität geht.“ (LCFN 3 2011, S. 7)

Ebenfalls sehr zeitintensiv ist die Herstellung des traditionellen Equipments und – je nach Komplexität der traditionellen Dörfer – die Errichtung des Museums an sich, da dieses vollständig aus natürlichen Rohstoffen bestehen muss. Die Herstellung ist oftmals auch mit dem Wiedererlernen der eigenen Traditionen verbunden, wie dies bei der Entwicklung des Damara Living Museums besonders deutlich zum Vorschein kommt: *„Es gab [...] vorher kaum Damara sozusagen, die das was dort dargestellt wird, kannten. Das wurde ja rekonstruiert. Und da ist es auf jeden Fall mal so, dass man den Leuten natürlich wieder beibringt auf die alte Art Feuer zu machen, Waffen, Werkzeuge herzustellen und so weiter.“* (LCFN 2 2011, S. 32) Etwa das Herstellen von traditioneller Kleidung, und hier im Speziellen die Lederherstellung, konnte vielfach erst durch einen Wissensaustausch mit einem anderen Living Museum bewerkstelligt werden.

Nach der Eröffnung benötigen die Museen noch eine gewisse Vorlaufzeit, bis tatsächlich alles funktioniert und die ersten Einnahmen generiert werden können.

(3) Erfüllen der Kriterien der LCFN: Das Erfüllen der Kriterien durch die Community, welche die LCFN an ein Lebendes Museum stellt, steht in einem starken Zusammenhang mit der Kategorie 'westliche Konzeptionen'. Denn nur wenn das Konzept des Lebenden Museums verstanden wurde, können diese Kriterien auch erfüllt werden. Gerade dieses Verstehen stellt eine

außerordentliche Herausforderung für die Communities dar.

Die LCFN hat daher Regeln für ein Lebendes Museum aufgestellt, wobei aus den von mir mit der LCFN geführten Gesprächen nicht nicht eindeutig verständlich war, welche Art von Verbindlichkeitscharakter diesen in der Praxis tatsächlich zu Grunde liegt. Die Regeln lauten:

- traditionelle, authentische Kleidung und Schmuck der jeweiligen Epoche;
- nur Darstellung von traditionellen Aktivitäten;
- nur Verwendung von traditionellen Materialien;
- nur Verwendung von traditioneller Nahrung;
- authentischer Gesang, Tanz und Instrumente;
- Anwesenheit der AkteurInnen im Museum zu den Öffnungszeiten;
- Verbot von Alkohol und betrunkenen AkteurInnen im Museumsbereich;
- Betteln im Museumsbereich ist verboten;
- Freundlichkeit der DarstellerInnen gegenüber den BesucherInnen;
- Interaktivität der Aktivitäten;
- BesucherInnen erhalten eine Quittung;
- Gewährleistung der Sicherheit der Gäste und ihrer Fahrzeuge und
- repräsentative Präsentation von Waren und Souvenirartikeln außerhalb des Museumsbereiches. (vgl. LCFN, S. 2)

In weiterer Folge soll nun auf die besonderen Herausforderungen eingegangen werden, die mit der Einhaltung dieser Regeln verbunden sind. Jene Regeln, die im Rahmen von den anderen Kategorien ausführlicher besprochen wurden bzw. noch werden, sind hier nicht mehr gesondert angeführt.

Die erste Regel bezieht sich auf das Tragen von traditioneller Kleidung und verdeutlicht, dass keine 'moderne' Kleidung sowie keine anderen modernen Gegenstände (siehe Punkt 1 bis 5) im Museum zugelassen sind. Mit dem Tragen traditioneller Kleidung sind jedoch anfänglich oftmals Hemmungen und ein Gefühl des Unbehagens verbunden. Dies konnte ich während dem Workshop für die Entwicklung des Programms des Mbunza Living Museums beobachten. Jeweils ein älterer Mann und eine ältere Frau haben bei dem

Workshop das erste Mal die eigens dafür angefertigte traditionelle Kleidung angezogen. Während der Darstellung eines Teils der geplanten Aktivitäten konnte ich kein besonders Unbehagen feststellen, jedoch in einer Pause als sich die ältere Frau auf einem Sessel niederließ, konnte ich beobachten, wie sie die gesamte Zeit ihren Arm vor die Brüste gelegt hat. (vgl. Teilnehmende Beobachtung beim Workshop Mbunza Living Museum 2011) Die LCFN ist sich dieser Herausforderung für die AkteurInnen auch bewusst, wie Kathrin Dürrschmidt im folgenden Zitat verdeutlicht:

„Am Anfang hat man natürlich immer [...] Angst, dass Hemmungen entstehen dadurch, dass sie eben wirklich mit traditioneller Kleidung auftreten. [G]erade [...] bei den Frauen, weil sie [...] oben ohne auftreten, dass es da Probleme oder Hemmungen gibt. Aber diese Hemmschwelle ist innerhalb von ein paar Tagen[...] überschritten und dann ist das Auftreten ganz natürlich.“ (LCFN 3 2011, S. 5)

Im Gespräch mit einem Guide des Ju/'Hoansi Living Museums in Grashoek ist hervorgegangen, dass das Tragen von traditioneller Kleidung vor allem für die Jungen am Anfang sehr gewöhnungsbedürftig gewesen ist. Für die älteren AkteurInnen, meinte er, sei es normal, da sie dies noch aus früheren Zeiten kennen. Des Weiteren erzählt er, dass die traditionelle Kleidung sowie das agieren als DarstellerInnen für manche DorfbewohnerInnen eine Abschreckung darstellt, um im Lebenden Museum mitzuarbeiten. (vgl. Teilnehmende Beobachtung im Ju/'Hoansi Living Museum 2011)

Punkt 1 bis 5 beziehen sich in weiterer Folge auch auf das Konzept der Authentizität. Dieses wird jedoch in der Kategorie 'westliche Konzeptionen' sowie in einer ausführlicheren Form in Kapitel 3.8.1 'Authentizität in den Lebenden Museen' besprochen. Punkt Nr. 6 wird ebenso in der Kategorie 'westliche Konzeptionen' näher ausgeführt, wenn es um die Anpassung der Communities an ein westliches Zeitverständnis geht.

Besonders bei den Ju/'Hoansi lässt sich seit dem Besitz von Bargeld ein massives Alkoholproblem feststellen. Dies wird durch Brighten Simasiku von WIMSA folgendermaßen dargestellt:

„And to some extent in most of the communities we have realized that the money gained from [...] these tourism facilities had been used so much on drinking alcohol. [...] At the end of the day we realized that alcohol is causing a lot negativities within these communities. Some of them they, lose their mind and start having some unprotected sex which is causing a lot of HIV rate to go high within these communities”. (WIMSA 2011, S. 10)

Die Problematik des Alkoholmissbrauch war in den Anfangszeiten des Living Museums in Grashoek ein Thema, da es einige Beschwerden von TouristInnen gab, dass sich alkoholisierte Personen unter den AkteurInnen befanden. Als Reaktion darauf hat die LCFN im gesamten Museumsbereich ein rigoroses Alkoholverbot ausgesprochen. Die Devise lautet *„Wer säuft, verdient kein Geld“*. (LCFN 3 2011, S. 23.) Der Alkoholkonsum steht nicht nur im unmittelbaren Zusammenhang mit der Herausforderung des Umgangs mit Bargeld sowie mit dem für Geld erhältlichem Angebot in der Umgebung. Dies wurde auch durch eine TouristIn in Zusammenhang mit der Beschreibung eines Community-based Campingplatzes festgestellt: *„Bevor man zum Campingplatz kommt, gibt es nur eine Kirche und Bottle Stores. Es gibt keine Lebensmittel zu kaufen auch nicht für Touristen, sondern nur Alkohol.“* (TouristInneninterview 2 2011, S. 3f) Ebenso geht Brighten Simasiku im speziellen Falle der Ju'/Hoansi auf diese Thematik ein:

„What is happening [...] is that the non-San, they see that as a business opportunity by going there and build all these [...] bars, shebeens and so further. Because they know that San are making money in their communities. So obviously they have nothing to think of in terms of buying. They would think of alcohol as the first thing.” (WIMSA 2011, S. 11)

Er geht sogar so weit, dass er von einer Selbstkolonialisierung der 'Blacks' untereinander spricht, da durch den Einfluss des Alkohols keinerlei Weiterentwicklung mehr stattfinden kann. (vgl. ebenda)

Abgesehen vom Alkoholverbot gilt ebenso ein Bettelverbot, um ein Gefühl des Unwohlseins auf Seiten der TouristInnen zu vermeiden. In diesem Bereich kam

es nach Auskunft von Kathrin Dürrschmidt lediglich zu zwei Vorfällen, in welchem die Kinder einer AkteurIn gebettelt haben. (vgl. LCFN 3 2011)

Bei der Programmgestaltung bzw. Gestaltung der Aktivitäten ist der LCFN, wie bereits erwähnt, besonders wichtig, dass die BesucherInnen interaktiv miteinbezogen werden, denn genau dieser Aspekt stellt laut der LCFN die Besonderheit eines Lebenden Museums dar. Grundsätzlich ist die Entwicklung von Programmen und Aktivitäten eines Museums für die Communities eine große Herausforderung, da diese ein Verständnis des Konzepts 'Tourismus' voraussetzt sowie ein Wissen um die Bedürfnisse der TouristInnen erforderlich ist. Im Zuge des Mbunza Living Museum Workshops, bei dem die Darstellung der geplanten Aktivitäten im Vordergrund stand, wurde dies besonders deutlich, wenn es um das Aufzeigen von einzelnen Ablaufprozessen innerhalb einer Aktivität ging (zB die Herstellung von Mongongo-Mehl bis hin zum fertiggekochten Porridge), das Hinzufügen von für die Gäste interessanten Zusatzinformationen durch den Guide sowie TouristInnen aufzufordern die dargestellten Aktivitäten selbst auszuprobieren. All dies wurde durch Sebastian Dürrschmidt in Form von Kommentaren bei jeder einzelnen Station des Programmes den zukünftigen AkteurInnen vermittelt. (vgl. Teilnehmende Beobachtung beim Workshop Mbunza Living Museum 2011)

Mit der Präsentation des angebotenen Programmes gehen für die Communities oftmals Herausforderungen einher, die sich durch die Verwendung der englischen Sprache ergeben. Bei dem Workshop hat sich auch gezeigt, dass es für die AkteurInnen in spe schwierig war, Erklärungen zu den gezeigten Aktivitäten in Englisch wiederzugeben, vor allem wenn es sich dabei um indigene Konzeptionen, wie zB 'Ancestors' (Ahnen), handelt, die in ihrer begrifflichen Wahrnehmung als selbstverständlich anzusehen sind.

(4) **Umgang mit Weißen:** In der Phase der Initiierung eines Lebenden Museums erkennt die LCFN häufig ein Misstrauen gegenüber Projektideen von 'Weißen', das sich auf die Erfahrungen in der Politik der Apartheid im südlichen Afrika zurückführen lässt. Daher gestaltet sich der für ein derartiges Projekt unerlässliche Vertrauensschaffungsprozess zwischen den Communities und

der LCFN als äußerst langwierig. Bei dem Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek hat es etwa drei Jahre gedauert, um diese Vertrauensbasis herzustellen. (vgl. LCFN 1 2011) Im Falle des Damara Living Museums konnte das vorhandene Misstrauen aufgrund von einem Wissensaustausch mit dem Ju/'Hoansi Living Museum beseitigt werden, wie Sebastian Dürrschmidt im Rahmen eines Gesprächs erzählte:

„[I]ch glaube, dass Damara-Museum hat es im Grunde nur geschafft, weil wir da [...] drei Mal mit den [Ju/'Hoansi] da waren. [...] Das hat die Leute tatsächlich überzeugt irgendwie. Die haben dann gedacht, [...] dass sind nicht immer bloß weiße Typen von einer Foundation, sondern [...] jetzt kommen [...] tatsächlich mal Leute aus einem Lebenden Museum, die da schon [...] gearbeitet haben.“ (LCFN 2 2011, S. 17)

Nach Ansicht der LCFN hat sich allgemein bei der Entwicklung von Projekten auf Seiten der Communities die Gewohnheit etabliert, dass die 'Weißen' immer Geld geben. Dies jedoch steht dem Entwicklungsgedanken der LCFN konträr gegenüber, die keine finanzielle Unterstützung anstrebt, sondern eine Entwicklungszusammenarbeit durch Ideentransfer. Bei diesem Ansatz muss zuerst eine Arbeitsleistung erbracht werden, bevor Einnahmen erzielt werden können. Bei dem Workshop zu dem Mbunza Living Museum hat Sebastian Dürrschmidt diese Herangehensweise an Entwicklung mit der Bearbeitung eines Feldes verglichen, um sie so der Community näher zu bringen. Er meinte, dass bevor eine Ernte eingefahren werden kann, muss im Vorfeld gearbeitet werden. Auch im Gespräch mit Kathrin Dürrschmidt wird die eingangs dargestellte Annahme im Zusammenhang mit der Konzeptpräsentation bei den Erstgesprächen mit den Communities aufgegriffen. Dabei wird stets betont, dass die Communities kein Geld von der LCFN erhalten:

„Dann merkt man schon ganz oft, [dass] das Interesse [...] erst mal so ein bisschen weg [ist]. Weil das ist man nicht gewohnt. Der Weiße kommt in der Regel und gibt erst mal Geld und sagt: 'Okay, wie viel braucht ihr wofür? Was sollen wir euch hinstellen?' Und das ist halt ein ganz anderes Konzept.“ (LCFN 3, S. 19)

Im Umgang mit den TouristInnen berichtet die LCFN von einer anfänglichen

Scheu und Unterwürfigkeit der GastgeberInnen. Dies konnte ich selbst im Rahmen meiner Teilnehmenden Beobachtungen zum Mbunza Workshop feststellen. Bei den ersten Gesprächen mit den zukünftigen AkteurInnen wurde von diesen eine leicht gebeugte Haltung mit Blick auf den Boden eingenommen sowie die Vermeidung des Blickkontakts mit mir war auffällig. Dies wurde schließlich auch im weiteren Verlauf des Workshops von Sebastian Dürrschmidt thematisiert, indem er den AkteurInnen versucht hat zu vermitteln, dass sie selbstbewusst sein können und sie hier die Personen sind, die das Sagen haben. (vgl. Teilnehmende Beobachtung Mbunza Workshop 2011) Ähnliches berichtete Kathrin Dürrschmidt bei der ersten Begegnung mit den Ju/'Hoansi:

„[A]ls wir das erste Mal dahin [Anm. Grashoek] gekommen sind [...], dass war kein gleich-auf-gleich Auftreten. [Es wurde] alles gemacht [...], was wir gesagt [haben]. Das war eher immer [...] ein unangenehmes Gefühl.“
(LCFN 3 2011, S. 6)

Im Falle des Mafwe Living Museums war von der LCFN zu Beginn eine Distanziertheit zwischen den BesucherInnen und den AkteurInnen zu beobachten, welche die angestrebte Interaktivität bei den einzelnen Programmpunkten nicht ermöglichte. (vgl. LCFN 2 2011)

Speziell im Umgang mit einheimischen und südafrikanischen TouristInnen stehen die Communities zum Teil besonderen Herausforderungen gegenüber. Wie die LCFN berichtet, ist es schon vorgekommen, dass einige dieser TouristInnen die angebotenen Programme ohne Bezahlung konsumiert haben oder die festgelegten Preise der Programme mit den Communities verhandeln wollten. Kathrin Dürrschmidt schätzt dies vor allem bei südafrikanischen BesucherInnen als *„ein generelles Auftreten anderen Kulturen gegenüber [ein], das [...] nicht in Ordnung ist. Und die [Südafrikaner] machen das überall so“* (LCFN 3 2011, S. 11). Abgesehen davon kam es mit einer Reisegruppe zu einem Zwischenfall, woraufhin die Community Besuchsverbot für diese Gruppe im Ju/'Hoansi Living Museum in Grashoek über die LCFN erwirkt hat, weil Touristen Alkohol ausgeschenkt und Frauen von der Community verführt haben. (vgl. ebenda)

(5) **Bürokratische Herausforderungen:** Bei der Errichtung eines Lebenden Museums können diverse bürokratische Hürden auf verschiedenen Ebenen auftreten. Diese Ebenen können die Communal Conservancies, die Traditional Authority sowie die Community selbst sein.

Einige der Lebenden Museen befinden sich in kommunalen Hegegebieten, den sogenannten Communal Conservancies. Diese müssten theoretisch ihre Zustimmung zur Errichtung eines Museums geben. Praktisch jedoch umgeht die LCFN diesen Verwaltungsapparat, indem einfach mit dem Projekt begonnen wird und sobald dieses vollendet ist, wird es erfahrungsgemäß von der Conservancy auch toleriert. Daher ist es in der Phase der Projektentwicklung bis zum Zeitpunkt der Forschung noch nie zu einer Zusammenarbeit zwischen den Lebenden Museen und den Conservancies gekommen. Vielmehr erfüllen die Conservancies nach Auskunft der LCFN ihre Pflichten gegenüber den CBTE nicht: *„In Grashoek macht die Conservancy immer ganz viele Versprechungen, aber da passiert eigentlich nichts.“* (LCFN 2 2011, S. 5) Nach der Eröffnung eines Lebenden Museums *„sollte sich die Conservancy darum kümmern das offiziell zu registrieren, den Campingplatz weiterzuentwickeln“* (ebenda, S. 6), was aber praktisch nicht der Fall ist. Obwohl es von Seiten der Conservancies für die LCFN keine erkennbare Unterstützung gibt, hebt diese in unregelmäßigen Abständen Geld von den Lebenden Museen ein. Da die Communal Conservancies dem Schutz der natürlichen Ressourcen verpflichtet sind, müssen die darin lebenden Menschen Permits beantragen – sprich bei der Regierung eine Erlaubnis einholen – wenn sie diese verwenden wollen. Es handelt sich daher um einen Faktor, der die Entwicklung eines Lebenden Museums zusätzlich erschwert, vor allem wenn es um die Errichtung des traditionellen Dorfes (= Museumsbereich) sowie um die Herstellung der traditionellen Gegenstände geht.

Bei derartigen Projekten versucht die Traditional Authority ebenso ihren Einfluss geltend zu machen, um am Erfolg des Lebenden Museums partizipieren zu können. Kathrin Dürrschmidt hat dies folgendermaßen formuliert: *„[J]eder muss seinen Senf dazu geben, [...] jeder muss sein Okay dazu geben und [...] schaut [...] auch erst mal ob er ein Stück vom Kuchen abbekommt, bevor man*

überhaupt irgendwas angefangen hat.“ (LCFN 3 2011, S. 16)

In manchen Hinsichten wird selbst der community-based Ansatz als hinderlich empfunden, da für alle Vorhaben die Zustimmung der gesamten Community benötigt wird. Kathrin Dürrschmidt erwähnte dies im Zusammenhang mit den Lebenden Museen, wenn es um die Umsetzung von Ideen geht, die von Einzelpersonen geäußert wurden, aber nicht von allen Mitgliedern der Community ihre Zustimmung fanden. (vgl. ebenda)

Durch diesen enormen Verwaltungsaufwand, der sehr zeitintensiv ist, bemängelt Kathrin Dürrschmidt in einem allgemeinen Sinn, dass InvestorInnen von außerhalb sehr schnell das Interesse an der Unterstützung von Projekten verlieren würden. Bei der LCFN sei dies jedoch kein Problem, denn die Akteurinnen der Lebenden Museen haben so viel Zeit für die Entwicklung wie sie benötigen. (vgl. ebenda)

(6) **Finanzen:** Die Lebenden Museen verfügen über ein generelles Finanzschema für die Geldverteilung, welches vorsieht, dass 90 Prozent der Einnahmen an die AkteurInnen gehen und die restlichen zehn Prozent innerhalb der gesamten Community verwendet werden. Die Einnahmen werden täglich unter den AkteurInnen aufgeteilt und der Manager ist für die Verwaltung des Community-Geldes zuständig. Die LCFN kontrolliert ob die AkteurInnen auch tatsächlich ihren Anteil der Einnahmen bekommen. Über die Verwendung des Anteils für die Community liegt keinerlei Information vor, außer dass die zehn Prozent abgerechnet wurden. Ebenso fehlen Aufzeichnungen darüber wie viel von dem Geld und in welchen Abständen an die Communal Conservancies gezahlt wird.

Wie bereits bei der Vorstellung des Konzepts der Lebenden Museen aufgezeigt wurde, besitzt jedes Museum die Position eines Finanzmanagers. Diese zu besetzen, stellt sich jedoch aufgrund der mangelnden Ausbildungsmöglichkeiten in den ländlichen Gebieten oft als nicht sehr einfach heraus, wie Sebastian Dürrschmidt schildert:

„Das Verständnis [...] von Prozentrechnung [...] ist halt extremst wenig.

[...] Es gibt ein paar, die ganz gut rechnen können und die sind halt dann für diese Posten der Finanzierung [...] eingeteilt.“ (LCFN 1 2011, S. 6)

Die Dokumentation der Finanzen stellt für die Communities eine große Herausforderung dar. Die LCFN berichtet davon, dass Belege von Museumsbesuchen oder Übernachtungen abhandengekommen sind bzw. dass Quittungsbücher nicht regelmäßig geführt wurden.

Eine weitere und sehr gewichtige Herausforderung für die Communities liegt jedoch im Umgang mit Bargeld. Kathrin Dürrschmidt spricht dies besonders im Falle der Ju/'Hoansi an:

„[D]ie größte Herausforderung [...] ist einfach, dass man Bargeld hat [und] die eigene Möglichkeit [...] das zu verwalten. Zu sagen, was kaufe ich mir damit? Besaue ich mich heute Abend? Kaufe ich Kleidung? Also dass man einfach den Umgang mit Geld lernt. Und das ist ganz ganz wichtig, weil nur so kann [...] eine Selbstständigkeit [...] entstehen. [...] Wir haben beide Erfahrungen gemacht [Anm. positive als auch negative]. Wir haben Erfahrungen gemacht, dass es Akteure gibt, die [...] anfangen zu saufen und dann nicht mehr arbeiten können.“ (LCFN 3 2011, S. 22f)

Brighten Simasiku äußert überhaupt Bedenken gegenüber dem Vorhandensein von Geld, indem er sagt: *„At the end of the day you see that the money has just brought a lots of evil within this communities, accept a few who are not falling into that.“ (WIMSA 2011, S. 10)*

(7) **Konkurrenz:** In Namibia lassen sich eine Vielzahl von 'Traditional' bzw. 'Cultural Villages' finden, die in direkter Konkurrenz mit den Living Museums stehen. Da diese jedoch keinen community-based Ansatz verfolgen, wie es die Lebenden Museen tun, verlangen sie für ihre Darbietungen insgesamt niedrigere Preise. Vor allem im Lebenden Hunters Museum der Ju/'Hoansi macht sich dies bemerkbar. Dieses befindet sich in einem Gebiet, das ohnehin von wenigen TouristInnen besucht wird. Die nächstgelegene Lodge integriert jedoch das Lebende Museum nicht in ihr Angebot, sondern besucht mit ihren Gästen vielmehr die kostengünstigeren Villages der Gegend. (vgl. LCFN 2 2011)

(8) **Abhängigkeit vom Tourismus:** Ob die Lebenden Museen gut funktionieren bzw. Einnahmen generieren können, hängt ganz von den Besuchen der TouristInnen ab. Die Anzahl der BesucherInnen wiederum wird durch die Lage der Museen beeinflusst. Wie bereits in der Kategorie 'Konkurrenz' angedeutet, befindet sich etwa das Lebende Hunters Museum nahe Tsumkwe als einziges der Museen in einem Gebiet, das abseits der Touristenroute gelegen ist. Die wenigen TouristInnen, die es in diese Gegend verschlägt, müssen unter dem vorhandenen touristischen Angebot aufgeteilt werden. Sorge bereitet natürlich auch der allgemein angenommene Rückgang des Tourismus aufgrund der Weltwirtschaftskrise.

Wie an anderer Stelle bereits dargestellt, ist der Tourismus in Namibia, wie in vielen Gegenden der Welt, in eine Haupt- und eine Nebensaison gegliedert, wobei letztere vor allem für die Lebenden Museen eine Herausforderung darstellt. Bei dem Besuch des Ju/'Hoansi Living Museums in Grashoek klagte der Guide darüber, dass in dem Jahr, in dem die Forschung durchgeführt wurde, nicht viele TouristInnen das Museum besucht haben und dass diese vorwiegend in der Winterzeit der Südhalbkugel kommen, weil ihnen der Frühling und der Sommer viel zu heiß seien. (vgl. Teilnehmende Beobachtung Ju/'Hoansi Living Museums, 2011) Um die Nebensaison zu überbrücken bzw. wenn es im eigenen Museum wenige BesucherInnen gibt, arbeiten manche AkteurInnen zusätzlich in einem 'Cultural' oder 'Traditional Village' mit, wobei sie hier niedrigere Löhne erhalten sowie es vorkommen kann, dass die AkteurInnen in Form von Naturalien, wie Zucker und Maismehl, bezahlt werden.

Die soeben vorgestellten Kategorien sind jedoch nicht als in sich abgeschlossen zu verstehen, sondern diese befinden sich in einer ständigen Wechselwirkung zueinander und beeinflussen einander daher bzw. überschneiden sich.

Wie bereits mehrfach aufgezeigt, spielt der Aspekt der 'Authentizität' in den Lebenden Museen eine wichtige Rolle, weshalb ich im folgenden Kapitel näher auf diese Thematik eingehe. Bevor ich mich jedoch konkret mit Authentizität in

den Lebenden Museen auseinandersetze, betrachte ich das Konzept der Authentizität auf einer theoretischen Ebene mit Schwerpunktsetzung auf den Ethnotourismus, da dieser die hier relevante Form des Tourismus darstellt.

3.8 Exkurs: Authentizität im Ethnotourismus

„In ethnischen Gesellschaften glauben wir soziale und kulturelle Dimensionen zu erfahren – Verbundenheit mit der Natur, Zeitreichtum, Raum für Kommunikation und Anteilnahme, Respekt vor alten Menschen etc. –, die in unserer Herkunftskultur abhanden gekommen zu sein scheinen und vielleicht nur wiederentdeckt werden brauchen, um das gehetzte Leben in der Mobilitätsgesellschaft erträglicher zu machen.“
(Obrecht 2006, S. 76)

Das Zitat von Obrecht zeigt, dass in den Vorstellungen von indigenen Gesellschaften eine deutliche Kritik an der 'modernen' Gesellschaft innewohnt, deren Anfang bereits auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts – sprich auf Jean-Jacques Rousseau und seinem Konzept des 'edlen Wilden' – zurückgeht. Der 'edle Wilde' wird als *„naturverbunden, frei, glücklich und der Last jeglicher Zivilisation enthoben romantisiert“* (vgl. ebenda, S. 91). Die als verloren geltenden sozialen und kulturellen Dimensionen stellen häufig auch die Motivation für TouristInnen dar, sich im Rahmen des Ethnotourismus auf die Suche nach Authentizität zu begeben. Unter Ethnotourismus kann

„eine Reiseform [verstanden werden], deren Ziel der Aufenthalt bei einer fremden ethnischen Gruppe, speziell einer politisch und ökonomisch marginalen – oft tribalen – Gruppe ist. [...] Die Reise führt dabei oft in periphere oder schwer zugängliche Gebiete [...] wo zahlenmäßig kleine Bevölkerungsgruppen beheimatet sind, die sozial, kulturell oder politisch nicht zur dominierenden Mehrheitsgesellschaft des Staates, in dem sie leben, gezählt werden.“ (Trupp & Trupp 2009, S. 9)

Bei der genannten Suche nach Authentizität wird oftmals die Anerkennung der

tatsächlichen soziale Realität in indigenen Gesellschaften verweigert und somit der kulturelle Wandel durch den Einfluss einer globalen Gesellschaft ausgeblendet. *„Wir haben uns eine Welt nach eigenen Vorstellungen gebaut und sind von der Begegnung mit jenen Räumen der Welt, die noch nicht zur Gänze von uns gestaltet wurden, eigenartig berührt, ja manchmal sogar irritiert.“* (vgl. Obrecht 2006, S. 93) Weinhäupl & Wolfsberger sind ebenso der Meinung, dass die Suche nach Authentizität nicht von der Realität vor Ort gespeist wird, sondern vielmehr von der wahrgenommenen Realität durch historische sowie gegenwärtige Reiseberichte und Darstellungen von indigenen Gesellschaften geprägt wird. (vgl. Weinhäupl/Wolfsberger 2006, S. 8)

Was genau kann nun unter dem Phänomen der Authentizität verstanden werden? Im Brockhaus wird Authentizität allgemein mit folgenden Schlagworten definiert: *„vom Verfasser stammend oder beglaubigt; übertragen: echt, verbürgt, glaubwürdig.“* (Brockhaus 2006a, S. 9) Die ursprüngliche Verwendung des Begriffs 'Authentizität' wird mit dem Museum in Verbindung gebracht und soll aufzeigen, ob es sich bei den Kunstobjekten tatsächlich um jene handelt, die sie zu sein vorgeben sowie eine Rechtfertigung für den Wert des geforderten Preises darstellen. (vgl. Wang 2000, S. 43) In Jafaris 'Encyclopedia of Tourism' (2000) erfolgt eine spezielle Betrachtung des Begriffs in Hinblick auf den Tourismus und wird wie folgt definiert: *„[...] products of tourism [...] are usually described as authentic in terms of the criterium of whether they are made or enacted by locals according to custom or tradition.“* (Wang 2000, S. 44) Wie den beiden angeführten Definitionen zu entnehmen ist und der Duden ebenfalls bestätigt, wird Authentizität mit den Synonymen Echtheit, Glaubwürdigkeit, Sicherheit, Verlässlichkeit, Wahrheit und Zuverlässigkeit in Einklang gebracht. (vgl. Duden.de)

In den Sozialwissenschaften erfolgt eine Auseinandersetzung mit Authentizität im Tourismus mit MacCannells Modell der '**staged authenticity**' in den 1970er Jahren. (vgl. Wang 2000, S. 43) Das Modell baut auf Erving Goffmans Gegensatzpaar von einem 'vorderen Bereich' und einem 'hinteren Bereich' in sozialen Einrichtungen auf, die im alltäglichen Leben der Menschen aufgesucht werden. Am Beispiel eines Restaurants lässt sich diese Dichotomie von den

genannten Bereichen sehr gut veranschaulichen. Der 'vordere Bereich' ist der Ort, an dem der Besitzer sowie das Personal des Restaurants mit den Gästen in Interaktion treten, während der 'hintere Bereich' jener Ort ist, an dem Vorbereitungen getroffen werden oder wo sich das Personal erholen kann. MacCannells Weiterentwicklung dieses Gegensatzpaares ist spezifisch auf touristische Schauplätze ausgerichtet. (vgl. MacCannell 1976, S. 94ff) Ausgehend von den beiden Polen des 'vorderen Bereichs' und des 'hinteren Bereichs' erweitert MacCannell das Modell um vier Zwischenstufen:

1. Stufe: Diese ist äquivalent zu Goffmans 'vorderem Bereich'. Ziel der TouristInnen ist es in den 'hinteren Bereich' vorzudringen.
2. Stufe: Dabei handelt es sich nach wie vor um einen 'vorderen Bereich', welcher mit spezifischen Elementen des 'hinteren Bereichs' ausgestattet wurde, um eine dem 'hinteren Bereich' entsprechende Atmosphäre zu kreieren.
3. Stufe: Diese ist ebenfalls im 'vorderen Bereich' angesiedelt und wurde so arrangiert, dass der Anschein erweckt wird, es handle sich um den, von den TouristInnen ersehnten, 'hinteren Bereich'. Gelingt dieses Arrangement des 'vorderen Bereichs' besonders gut, so kann es zur Verwechslung mit der darauffolgenden Stufe kommen.
4. Stufe: Diese Stufe kann erstmals zum 'hinteren Bereich' gezählt werden, da dieser für außenstehende Personen geöffnet wird.
5. Stufe: Dabei handelt es sich ebenfalls um den 'hinteren Bereich', welcher im Falle eines flüchtigen Blickes durch TouristInnen nur leicht modifiziert wurde.
6. Stufe: Die letzte Stufe des Modells entspricht wieder jenem 'hinteren Bereich', der von Goffman entwickelt wurde und von den TouristInnen gesucht wird. (vgl. ebenda, S. 101f)

Zusammengefasst kann angemerkt werden, dass touristische Räume demnach so gestaltet sind, dass sie sich zwischen jenen Bereichen bewegen, die aussehen als wären sie 'hintere Bereiche' und jenen 'hinteren Bereichen', die den TouristInnen einen kurzen durch die Gastgeber kontrollierten Einblick

gewähren.

Seit der genannten erstmaligen Auseinandersetzung mit Authentizität im Bereich des Tourismus entstand eine rege Beschäftigung mit dieser Thematik in der Sozialforschung. Dabei legten die WissenschaftlerInnen ihren Fokus vorwiegend auf folgende Fragestellungen: Warum suchen TouristInnen nach Authentizität? Wie wird Authentizität wahrgenommen, konstruiert oder reproduziert? Welche Konsequenzen gehen mit der Suche nach Authentizität einher? Wang identifiziert im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Betrachtung von Authentizität fünf Denkrichtungen:

- den kognitiven Objektivismus,
- den konstruktivistischen Ansatz,
- den semiotischen Ansatz,
- den kritischen Ansatz sowie
- den postmodernen Ansatz. (vgl. Wang 2000, S. 43ff)

In der Denkrichtung des **kognitiven Objektivismus** wird Authentizität als etwas Ursprüngliches verstanden, zu dem etwa traditionelle Kulturen gezählt werden. Das 'echte' touristische Erlebnis kulminiert dabei in einer künstlichen Erfahrung von 'inszenierter Authentizität' (siehe Modell von MacCannell), welche verschiedene Grade an Authentizität aufweist. Dabei spielt die bereiste Bevölkerung zwangsweise nicht nur eine passive Rolle, sondern diese verfügt über das Wissen und Wege um vielfältige Inszenierungen für die TouristInnen zu erschaffen. (vgl. Trupp & Trupp, 2009, S. 16) Der **konstruktivistische Ansatz** dieser Forschungsrichtung versteht Authentizität als Produkt der sozialen und kulturellen Konstruktion. „*Seen this way, the authenticity of the past or of traditions [...] is no more than an 'invention' in terms of the need and power present.*“ (Wang 2000, S. 44) Von einer Suche nach authentischen Zeichen innerhalb des touristischen Angebotes geht der **semiotische Denkansatz** aus. Daraus folgt, dass sich die TouristInnen mit einer symbolischen Authentizität begnügen. Sobald diese 'authentischen' Kennzeichen gefunden werden, kann das Erlebnis als authentisch eingestuft

werden. Der Tourismus sei daher als eine Ansammlung von Zeichen, die auf Authentizität hinweisen, zu verstehen. (vgl. ebenda) Der **kritische Ansatz** hingegen identifiziert Authentizität als eine stereotype¹⁰, westliche Projektion, die sich auf das Bild des 'edlen Wilden' zurückführen lässt. (vgl. Obrecht 2006, S. 91ff; Wang 2000, S. 43ff) Authentizität wird daher als etwas begriffen, dass nichts mit der tatsächlich vorhandenen Realität zu hat. Trupp & Trupp weisen darauf hin, dass Authentizität speziell im Ethnotourismus eine eurozentrische Sichtweise repräsentiert, in der die Gegensatzpaare von 'modern' und 'primitiv' sowie von 'entwickelt' und 'unterentwickelt' enthalten sind. Des Weiteren verdeutlichen sie: *„Was die verschiedenen AkteurInnen im Ethnotourismus als authentisch bezeichnen, ist von ihren jeweiligen Handlungskontexten, Interessen, Motiven, Vorprägungen und persönlichen Einstellungen abhängig.“* (Trupp & Trupp 2009, S. 18). Im **postmodernen Ansatz** kommt es zu einer Ablehnung der Aufspaltung von Kopie und Original sowie von Zeichen und Realität. Die Welt wird im Rahmen dieses Verständnisses vielmehr als eine Hyperrealität wahrgenommen, in der es weder 'richtig' noch 'falsch' gibt, wodurch das Konzept von Authentizität ad absurdum geführt wird. (vgl. Wang 2000, S. 43ff)

Im Rahmen des Tourismus sei auch auf das 'Dilemma der Authentizität' hingewiesen. Dabei werden die Widersprüchlichkeiten sowie die Konsequenzen von Authentizität thematisiert. Wird ein touristisches Angebot als authentisch angepriesen, so kann es gleichzeitig zum Verlust von Authentizität kommen, da Authentizität keinerlei Vermittlung benötige. Ebenso zerstöre die Suche der TouristInnen nach authentischen Erfahrungen die ersehnte Authentizität, da die Anwesenheit von BesucherInnen eine Veränderung in der indigenen Gesellschaft herbeiführe. Einzig durch Isolation von diesen kann Authentizität aufrechterhalten werden. (vgl. ebenda, S. 43ff) Die Forderung dieses Schlusses ist jedoch im Zeitalter der Globalisierung nicht realisierbar.

10 Das Konzept des Stereotyps bezieht sich auf „[...] simple, inaccurate and change-resistant ideas about the characteristics of other groups of people [...]. Rather than being formed with individual experience, stereotypes about different groups tend to be learned second-hand. [...] [T]hey create expectations for encounters between different kinds of people“ (Moore 2000, S. 557).

3.8.1 Authentizität in den Lebenden Museen

Das Konzept von Authentizität hat sich in den Lebenden Museen im Zuge der Forschung als ein sehr wesentliches Prinzip herausgestellt. Daher wurde eine detailliertere Untersuchung dieses Phänomens aus der Perspektive von potentiellen BesucherInnen der Museen sowie aus der Perspektive der LCFN vorgenommen. Die Wahrnehmung des Begriffs 'Authentizität' aus Sicht der Communities muss leider ausgespart bleiben, da die Erhebung der entsprechenden Daten nicht ausreichend gegeben war. Anzumerken ist an dieser Stelle allerdings, dass aus den gewonnenen Daten, welche durch Teilnehmende Beobachtungen sowie durch Gespräche mit der LCFN erhoben wurden, ersichtlich ist, dass dieser Begriff – zumindest in einem westlichen Verständnis – nicht vorhanden zu sein scheint.

3.8.1.1 Authentizität aus der Sicht der LCFN

Bei den Lebenden Museen wird eine Kulturdarstellung zu einem bestimmten Zeitpunkt angestrebt. Dieser ist vor Beginn der Kolonisation in Namibia angesetzt. Folglich wird ein authentisches Bild der Kultur an diesem Zeitpunkt gemessen. Das heißt, in den Museen darf kein europäischer bzw. westlicher Einfluss sichtbar sein. Wie aus der Vorstellung des Konzepts der Lebenden Museen bereits deutlich hervorging, ist die Festlegung auf diesen bestimmten Zeitpunkt nicht nur mit Authentizität verbunden, sondern auch mit dem Festlegen auf einem Zeitpunkt für die angestrebte Kulturerhaltung.

Damit die Lebenden Museen aus Sicht der Living Culture Foundation ihren BesucherInnen ein authentisches Erlebnis bieten, müssen folgende **Kriterien** erfüllen werden:

- Das Tragen von traditioneller Kleidung.
- Das Museum entspricht der Abbildung von einem traditionellen Dorf.
- Die Verwendung der lokalen Sprache bei den angebotenen Programmpunkten (mit Ausnahme des Guides, der als Übersetzer für die BesucherInnen fungiert).

- Keine Verwendung von 'modernen' Gegenständen, sondern jene aus natürlichen Ressourcen wird angestrebt.
- Ein Gefühl von Alltag soll den Gästen vermittelt werden. Dies gelingt beispielsweise durch die Anwesenheit von Kindern in den Museen sowie durch Alltagsgespräche bzw. Plaudereien der AkteurInnen untereinander.
- Alle angebotenen Aktivitäten müssen authentisch sein.

Aus den Gesprächen mit den MitarbeiterInnen der Living Culture Foundation sowie aus dem Konzept der Lebenden Museen ging deutlich hervor, dass eine Community nur dann Unterstützung beim Projekt eines 'Living Museums' erhält, wenn die zuvor genannten Kriterien erfüllt werden. Kathrin Dürrschmidt hat dies folgendermaßen formuliert: *„Wenn [...] ein Museum beschließt wir wollen das jetzt komplett anders machen, wir wollen die Klamotten nicht mehr, wir [...] planen eine andere Schiene, ist das [...] auch okay, dann wird es aber von uns nicht mehr unterstützt.“* (LCFN 3, S. 28)

Die Frage der Authentizität, ist für die Living Culture Foundation nach eigenen Aussagen oftmals schwierig zu beantworten.

„Das, was gezeigt wird, muss authentisch sein. Also zu dem Punkt authentisch, dass kein westlicher Einfluss, kein europäischer Einfluss zu sehen ist und das versuchen wir so weit als möglich aufrecht zu erhalten. Das ist manchmal schwierig, weil wir selber auch nicht immer wissen, was ist wirklich authentisch und was nicht.“ (ebenda, S. 5f)

Diese Herausforderung zeigt sich besonders deutlich beim Damara Living Museum, wo ein Großteil der im Museum dargestellten Kultur rekonstruiert werden musste, um dem von der LCFN festgelegten Kriterium der Authentizität zu entsprechen. Die Rekonstruktion erfolgte mittels generationsübergreifenden Gesprächen innerhalb der Communities sowie durch Literaturrecherche, die von der LCFN durchgeführt wurde. Dabei orientierte sich die LCFN vor allem an historischer Literatur von Händlern und Forschern:

„[E]s gab [...] Leute, die haben beschrieben wie die Kultur [...] zu einem gewissen Zeitpunkt [aussah]. Das waren [...] die Händler und Forscher, die hier in das Land gekommen sind. Und die haben die Kulturen so beschrieben wie sie waren bevor sie [Anm. die Kolonisatoren] gekommen sind.“ (LCFN 2 2011, S. 30)

Bei dem Workshop zum Mbunza Living Museum konnte ich beispielsweise die Vermittlung von traditioneller Kleidung an Hand von Fotokopien, die von der LCFN mitgebracht wurden, beobachten. (vgl. Teilnehmende Beobachtung Mbunza Workshop 2011)

Eine weitere Schwierigkeit liegt darin den Communities das Konzept von Authentizität verständlich zu machen, da diese – wie bereits in der Einleitung des Kapitels erwähnt wurde – eine derartige Begrifflichkeit nicht verwenden. Sebastian Dürrschmidt nennt dies unter anderem als einen Grund, warum der Zeitrahmen zwischen der Initiierung des Projektes und der Eröffnung lange dauern kann.

„[D]as ist ja das ganz große Problem, dass die [Anm. die Communities] das verstehen. [A]uch wenn man mit alter Kultur oder Tradition spricht. Das ist [...] das warum [es] drei Jahre dauert bis [...] ein Lebendes Museum auf[ge]baut [ist]. Das [...] alle Leute, die da mitarbeiten, das kapieren, um was es uns da eigentlich geht. [...] Das ist das schwierige. Man sagt zwar, man will die Kultur bevor dem Eintreffen der ersten Weißen darstellen. [A]ber die Leute haben [...] nicht [...] so ein abstraktes Wissen darüber wie wir jetzt, die das mal irgendwie an der Uni oder an der Schule kennen[gelernt haben].“ (LCFN 2 2011, S. 31)

Authentizität stellt auch ein wesentliches Kriterium dar, wenn es um die Eröffnung eines Lebenden Museums geht. Diese kann erst nach der Klassifizierung der Aktivitäten und Programme als 'authentisch' erfolgen. Wie jedoch aus der Analyse hervorgeht, steht die **Attraktivität der Programme** für

die TouristInnen **über dem Anspruch der Authentizität**. Wie das Beispiel der Aufführung von Trance-Tänze im Ju/'Hoansi Museum in Grashoek zeigt, kommt es zu einer zeitlichen Anpassung von diesen in dem Sinne, dass die Dauer der Tänze stark verkürzt ist sowie dass diese am Tage, anstatt wie traditionell in der Nacht, stattfinden. Das folgende Zitat von Sebastian Dürrschmidt verdeutlicht dies noch zusätzlich: *„Es nützt [...] wirklich gar nichts, wenn in einem Programm von einem Museum [...] zehn Stunden Storytelling [ist]. Auch wenn das [...] authentisch wäre oder eine traditionelle Häuptlingsversammlung nachzuspielen. Das ist gähnend langweilig [...] für uns [Anm.: Zuhörende], weil wir verstehen das ja auch nicht.“* (LCFN 2 2011, S. 13) Trotz dieser diversen Anpassungen werden die Programme aus Sicht der LCFN als eine authentische Darstellung der jeweiligen Kultur empfunden.

Das Kriterium der Authentizität nimmt bei der LCFN einen besonderen Stellenwert ein, da es ein wichtiges **Abgrenzungsmerkmal gegenüber der Konkurrenz** darstellt, wie Kathrin Dürrschmidt betont:

„[F]ür uns ist die Authentizität einfach deswegen wichtig, weil es sehr sehr viele 'Cultural Villages' gibt in Namibia, die meinen sie würden [...] ihre Kultur darstellen. Tun sie aber nicht. Die stellen irgendeinen Mischmasch an verschiedenen Kulturen dar [...] Jede Kultur ist [...] hier dadurch, dass es so viele Sprachgruppen gibt [...] vielen Einflüssen ausgesetzt. Und wenn man da nicht genau unterscheidet, dann ist man eines von vielen 'Historical Villages' oder 'Traditional Villages'.“ (LCFN 3 2011, S. 12f)

'Historical' oder 'Traditional Villages' werden demnach von der LCFN nicht als authentisch wahrgenommen, vielmehr finde hier ein Eindringen in die Privatsphäre der Indigenen statt sowie eine Geringschätzung der Kultur von diesen an sich. Ebenso werden 'Traditional' oder 'Cultural Events' in Bezug auf Authentizität scharf kritisiert:

„Wir besuchen die auch immer und das hat mit den Kulturen der Menschen eigentlich – das ist ein bisschen traurig – fast überhaupt nichts

mehr zu tun. [D]a wird irgendwie sich irgendein Lappen umgebunden und so, dann ist das im Grunde ein traditionelles Outfit.” (ebenda, S. 13)

Die LCFN sieht **Authentizität** daher **als ein Qualitätskriterium** für die Lebenden Museen aufgrund dessen bei den BesucherInnen ein Wiedererkennungswert geschaffen werden soll. Aus diesem Grund wird Authentizität auch gezielt in der Werbung für die Museen eingesetzt. Nach Einschätzung der LCFN genießen die Living Museums gerade deswegen auch großes Interesse, vor allem wegen der Tatsache, dass alles aus der Natur geschaffen werden kann, was in weiterer Folge bei der Sicht der TouristInnen eine bedeutende Rolle spielen wird.

3.8.1.2 Authentizität aus der Sicht von TouristInnen

Alle befragten TouristInnen sind sich darüber einig, dass der Begriff 'Authentizität' auf das 'echte', das 'alltägliche Leben' angewendet werden kann und dass es sich dabei um kein 'Schauspiel' handelt, sondern die Realität widergespiegelt wird. Wie sich jedoch bei der Analyse herausgestellt hat, sind die Annahmen bzw. die Vorstellungen, die das 'echte Leben' von indigenen Bevölkerungsgruppen betrifft, unterschiedlich. Nahezu die Hälfte der befragten Personen identifiziert Authentizität bei indigenen Völkern mit deren traditionellem Leben, während die andere Hälfte ihr gegenwärtiges Leben mit all den Einflüssen der 'modernen' Gesellschaft als authentisch ansieht. Eine genauere Betrachtung dieser beiden Wahrnehmungskategorien gibt darüber mehr Aufschluss.

Bei der **Gleichsetzung von Authentizität mit Tradition** können lediglich traditionelle indigene Gesellschaften den Status der Authentizität erlangen. Was dabei unter einer traditionellen Gesellschaft verstanden werden kann, verdeutlicht folgendes Zitat exemplarisch:

„[I]f you consider an African traditional society usually it's what the specific group does. You know, if they're really don't use cash and they're

depend of community corporation and they're going to bring water from far places [...] just traditional living of marriage and also of respecting the elders and not using cash and not be depended.” (TouristInneninterview 10 2011, S. 3)

Das Zitat veranschaulicht, dass die Vorstellungen von einer traditionellen indigenen Gesellschaft an eurozentrische Stereotypen von diesen angelehnt sind. Die Entstehung von diesen lässt sich bis auf das Zeitalter der Entdeckungen zurückverfolgen. Von besonderer Bedeutung ist hier, wie im Rahmen der theoretischen Positionen bereits mehrmals erwähnt wurde, das Konzept des 'edlen Wilden', das im Rahmen der Aufklärung von Jean-Jacques Rousseau entwickelt wurde. Dabei handelt es sich um eine positiv gefärbte Sichtweise von indigenen Gesellschaften und zugleich wird auch eine kritische Betrachtung der eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse angestrebt.

„I wish [...] our people could go back to the same cause money is [...] the root of all evil. These people live without money. (TouristInneninterview 11 2011, S. 3)

As a tribe which is quite authentic [...] they will look all after each other and the old people. The western world they don't care about one and other. So that's authentic from the bush. That's the way I think people suppose to live, take care of each other. If they are still living in the bush, by the way. [...] I mean the western world is not the same. Everything is fake.” (ebenda, S. 6)

Daraus kann gefolgert werden, dass aus der Sicht dieser Gruppe der TouristInnen traditionelle Gesellschaften sich über die in ihren Vorstellungen vorhandenen Stereotypen definieren. Kommt es zu einer relativen Übereinstimmung mit diesen, so werden die indigenen Gesellschaften als authentisch eingestuft. Dieser Status von Authentizität kann durch den Einfluss der 'modernen' Gesellschaft abhanden kommen, denn wie eine TouristIn angemerkt hat: *„it's really hard to be authentic [...] because the signs of progress are all around”* (TouristInneninterview 10 2011, S. 4). Doch kann Authentizität tatsächlich verloren gehen? Eine gegensätzliche Position wird von

jenen vertreten, die das **gegenwärtige Leben der indigenen Gesellschaften** als **authentisch** betrachten.

„Authenticity traditionally to me before meant a [...] kind of historically accrual. But I don't think that's really the case. [...] I mean culture [...] is dynamic. So it might not be authentic to what they were doing prior to European colonization [...] because you can't ignore the influence of [...] what's happen in the last 300 years and the technological advances [...] I'm guessing that if you go there they're not gonna be talking on their cell phones and that kind of thing. But I mean that is an authentic part [...] of Bushmen life today.” (TouristInneninterview 4 2011, S. 4)

„Klar so haben die mal gelebt vor einigen Jahren [...], aber warum ist das authentisch und so wie wir heute leben ist nicht authentisch? Also das finde ich so schwierig, weil es entwickelt sich [...]. Und ich finde es [...] schwierig zu sagen: So wie man früher gelebt hat, war es halt mal [...] richtig und jetzt ist es halt nicht mehr so. Ich finde Kultur [...] entwickelt sich eben immer. Und deswegen finde ich unsere Kultur heute auch authentisch.“ (TouristInneninterview 8 2011, S. 5)

Die beiden Zitate veranschaulichen, dass im Zusammenhang mit dieser Betrachtungsweise ein dynamischer Kulturbegriff postuliert wird. Dieser geht davon aus, dass Kulturen im Laufe der Zeit durch die verschiedensten Einflüsse einer ständigen Veränderungen unterliegen. Da Authentizität in Verbindung mit dem gegenwärtigen Leben gedacht wird, ist diesem Begriff ebenfalls eine Dynamik inhärent.

Eine TouristIn geht sogar so weit, den Begriff der 'Authentizität' als obsolet zu erklären, denn in der heutigen globalisierten Welt beeinflussen sich alle Kulturen gegenseitig, sodass dieser Begriff keinen Sinn mehr mache. Verglichen mit der Anschauung, dass Authentizität mit Tradition in Einklang stehe, bedeutet dies für das Konzept von 'Authentizität' eine Stagnation von Kultur und beinhaltet die Gefahr der Stereotypenbildung. Mit Letzterer geht auch einher, dass der Begriff je nach kulturellem Kontext unterschiedlich auf

Gruppen von Menschen angewendet wird. Diese Annahme wird an Hand von dem folgenden Zitat verdeutlicht:

“You can go to the Guttenberg Museum and you will find people dressed up in that [...] dress, printing things of a replica of a Guttenberg press. And no one is going to tell you this is authentic. They have no problem within an European setting. Why do you have a problem with it when you bring it in to [...] Southern Africa?” (TouristInneninterview 9 2011, S. 12)

Das heißt, dass es für diese Gruppe von TouristInnen einen Unterschied in der Anwendung des Begriffs 'Authentizität' auf kulturelle Phänomene zwischen Europa – und in diesem Fall – Afrika gibt. Wie aus dem Zitat hervorgeht werden ähnliche Phänomene durch die westliche Gesellschaft in Afrika als authentisch bezeichnet, während sie in Europa nicht das Label der Authentizität verliehen bekommen. Stereotypisierung und Authentizität sind in der Vorstellung über indigene Kulturen von vielen TouristInnen unmittelbar miteinander verknüpft.

Prinzipiell muss gesagt werden, dass es für die befragten TouristInnen schwierig war den Begriff 'Authentizität' für sich selbst zu definieren. Die beiden vorgestellten Betrachtungsweisen sind nicht als strikt von einander abgegrenzt zu verstehen. Vielmehr sind die Übergänge als fließend zu betrachten.

Nach der Darstellung des Verständnisses von 'Authentizität' der interviewten TouristInnen geht es nun um deren konkrete Wahrnehmung der Living Museums. Werden die Lebenden Museen als authentisch empfunden? Diese Frage ist, wie bereits aufgezeigt, aus der Sicht der Living Culture Foundation eine Wesentliche. Für diese Einschätzung wurden die TouristInnen mit dem Werbematerialien zu den Museen (siehe Anhang S. 121) konfrontiert. Acht von zwölf befragten TouristInnen haben angenommen, dass die Communities auch tatsächlich so leben würden, wie es in der Broschüre an Hand der Beschreibung des angebotenen Programms und der abgedruckten Fotos vermittelt wird. Von diesen Personen wurden die Museen anfangs ohne Zweifel als authentisch eingestuft. Als sich schließlich im Laufe des Gesprächs herausgestellt hat, dass die Museen lediglich ein Arbeitsplatz für die Communities sind, wurde ihnen der Status des 'Authentischseins' wieder

abgesprochen.

„Well, this would feel like more authentic if they really [...] live there. I mean you want to go there and participate in something that is real. [...] So I don't know, the whole like having it as a job doesn't seem [...] really authentic.” (TouristInneninterview 5 2011, S. 7)

Nach Ansicht der TouristInnen wären die Living Museums nur authentisch, wenn die Communities auch tatsächlich dort leben würden. In weiterer Folge wurde das angebotene Programm als Theaterstück bzw. als Darstellung für TouristInnen empfunden: *„In dem Moment, wo es wie eine Darstellung für Touristen wird, verliert es an Glaubwürdigkeit.“* (TouristInneninterview 3, S. 10) *„[W]hen they offer just like wedding ceremonies or anything. [I]f it's not original then it's not worth too much.”* (TouristInneninterview 10 2011, S. 3)

Die zuvor noch gegebene Bereitschaft eines dieser Museen besuchen zu wollen, war nach dieser Erkenntnis oftmals verschwunden: *„I don't think I would go there if I know [...] that everything is already made-up [...] like just a theatre going there. I mean of course you can see the nature and maybe where they live [...] you can still be in the city [...] if they have the same like we went to this [Cultural Festival].“* (TouristInneninterview 6 2011, S. 8)

Vor allem jene Gruppe von TouristInnen, die Authentizität mit den gegenwärtigen Lebensumständen der Communities verbinden, stehen den Living Museums sehr kritisch gegenüber. Zwei TouristInnen bemängeln, dass damit eine idealisierte Sichtweise von Kultur verkauft wird, die genau auf die Wünsche und Vorstellungen von westlichen TouristInnen ausgerichtet ist. Dies wird besonders bei Aussagen über die beiden Ju/'Hoansi-Museen deutlich: *„I don't think that looking at the brochures that what they're selling is an authentic view of modern Bushmen life. They're selling kind of what we want to see which is an idealistic view of pre-colonial Bushmen life.”* (TouristInneninterview 4 2011, S. 5) Laut dieser TouristIn wird ein *“image of happy little black African Bushmen living idyllic lives in their little grass huts”* (ebenda, S. 4) verkauft.

An dieser Stelle muss der Frage nach den Erwartungen, welche die TouristInnen an einen Besuch bei 'fremden' Kulturen haben, nachgegangen werden. Wie sich bei der Analyse herausgestellt hat, sind diese äußerst widersprüchlich. Zum einen sind sie auf der Suche nach dem 'echten' Leben der Indigenen. Sie wollen am Alltag der Menschen teilnehmen sowie das 'local feeling' spüren. Zum anderen hat der Großteil der TouristInnen dennoch den Anspruch die 'Highlights' der jeweiligen Kulturen mitzuerleben: *„If you go there and they're just doing their thing every day life, you want to experience maybe like a wedding [...] you know, these special things you really wanna see. So I think sometimes you really have to prearrange [...] I would see like [...] some of [the] highlights in their lives.“* (TouristInneninterview 5 2011, S. 7f)

Wie im Zitat bereits angesprochen, lässt sich beides gleichzeitig ohne den Faktor des Arrangierens bzw. Organisierens kaum in die Realität umsetzen. Abgesehen davon zielen die Erwartungen einiger TouristInnen darauf ab, keine ihnen bekannten Elemente der Moderne vorzufinden. Die indigenen Bevölkerungsgruppen müssen daher, wenn sie als authentisch betrachtet werden sollen, weitgehend den stereotypen Vorstellungen, welche die TouristInnen über sie haben, entsprechen.

In weiterer Folge wird eine Gegenüberstellung dieser beiden Sichtweisen vorgenommen sowie einige kritische Anmerkungen von meiner Seite zu der Anwendung des Begriffs der Authentizität eingebracht.

3.8.1.3 Gegenüberstellung der Sichtweisen

Die Darstellung der beiden Sichtweisen hat deutlich gezeigt, dass die Living Culture Foundation und die befragten TouristInnen andere Erwartungen in Bezug auf Authentizität an die Lebenden Museen stellen. Während es der LCFN um die authentische Erhaltung von Kulturen zu einem vorkolonialen Zeitpunkt und deren Darstellungen in den Museen geht, erwarten sich die TouristInnen jedoch das 'echte' Leben der Communities vorzufinden. Das heißt, dass sich die befragten TouristInnen weniger ein Museum erwarten, sondern eher ein 'Traditional Village'. Dies liegt einerseits an dem Wunsch nach der Befriedigung der vorhandenen Stereotypen, die eine indigene Kultur

'authentisch' erscheinen lassen und andererseits – wenn auch zu einem geringeren Teil – auch daran, dass das Konzept der 'Traditional Villages' unter den TouristInnen allgemein einen größeren Bekanntheitsgrad genießt.

Beiden gemeinsam ist, dass es sich um eine westliche Begriffskonstruktion handelt, die auf indigene Bevölkerungsgruppen umgelegt wird. Im Falle der LCFN wird dies besonders deutlich, wenn es darum geht den Communities die Begrifflichkeit von Authentizität zu vermitteln oder eine Rekonstruktion von einer vorkolonialen Kultur aus zum Teil westlicher Sicht vorgenommen wird. Was Letzteres betrifft, so muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass in diesem Punkt meiner Meinung nach Quellenkritik zu kurz kommt. Bei den literarischen Beschreibungen von Händlern und Forschern muss eine eurozentrische Sichtweise mitreflektiert werden sowie der Faktor des 'male bias', der unter Umständen zu einer Verzerrung der Kultur in Hinsicht auf die Hervorhebung der Männer und deren kulturellen Bedeutung zur Folge haben könnte.

Auffällig ist auch die Tatsache, dass wirtschaftliche Überlegungen – Attraktivität der Programme – die sonst so wichtige Kategorie der Authentizität in den Hintergrund drängen, um so die Bedürfnisse und Erwartungen der TouristInnen bedienen zu können. Realistischerweise muss an dieser Stelle deutlich gemacht werden, dass die Lebenden Museen aus der Sicht der Communities vorrangig als Einnahmequelle fungieren und erst in zweiter Linie dem Kulturerhalt dienen.

4. Resümee

Im Zuge meiner Forschung wurde eine Untersuchung des CBT in Namibia in Bezug auf deren aktuelle Darstellung sowie dessen Stellenwert innerhalb der namibischen Tourismusindustrie vorgenommen. Dabei wurde der Fokus vor allem auf das Projekt der Living Museums gelegt. An Hand dieses CBTE ging es darum den Ansatz des CBTs aufzuzeigen sowie die Herausforderungen, die ein derartiges CBTE für die Communities mit sich bringt, zu analysieren.

Vielen Communities wird Tourismus als eine Art 'Wundermittel' dargeboten, welches ein schnelles Einkommen verspricht. Dies entspricht jedoch nicht der Realität. Allzu oft wird ausgeblendet, dass touristische Projekte eine längere Vorlaufzeit benötigen, bevor die ersten Einnahmen überhaupt generiert werden können. Wie die Untersuchung gezeigt hat, existieren in Namibia zwei unterschiedliche Systeme von CBT: der klassische Community-based Tourism und der Communal Conservancy Tourism. Ersteres wird in vielen Fällen als eine veraltete und ineffektive Form des CBTs wahrgenommen, die mit NACOBTA in Verbindung gebracht wird. NACOBTA hatte zu Zeiten ihrer Gründung den Status eines Novums innerhalb des CBTs und galt als weithin angesehene Community-Organisation, die viel Unterstützung von SponsorInnen sowie von der namibischen Regierung erfahren hat. Zum Zeitpunkt der Forschung ist dies jedoch nicht mehr der Fall, da sich der Großteil der UnterstützerInnen inklusive der Regierung abgewendet haben. Aufgrund von finanziellen Engpässen kämpft die Organisation daher immer wieder um ihr Weiterbestehen. Oftmals herrscht innerhalb der namibischen Tourismusbranche Unklarheit über dessen Existenz. Dennoch wird NACOBTA in vielen Reiseführern, Homepages und Foren als Repräsentant von CBT in Namibia gehandelt. Als Folge davon versuchen interessierte TouristInnen oftmals vergebens Buchungen von CBTEs über die Organisation durchzuführen.

Im Gegenzug erfährt die Variante des Communal Conservancy Tourism einen Aufschwung. Dieser steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den kommunalen Hegegebieten, die als Schutz der natürlichen Ressourcen im Rahmen einer nachhaltigen Entwicklung Namibias implementiert wurden. Beim

Communal Conservancy Tourism geht es nicht um einzelne Unternehmen von Communities, sondern vorwiegend um Joint-Ventures zwischen den Communities und dem privaten Sektor, die in den Communal Conservancies eingebettet sind. Durch diese Kooperation kann der Communal Conservancy Tourism mit gehobeneren touristischen Einrichtungen bei den TouristInnen punkten.

Bei dem Vergleich von diesen beiden Formen des CBTs hat sich gezeigt, dass – wie die wissenschaftlichen Diskussionen rund um CBT mehrfach aufzeigen – auch hier keine Einigkeit über die Begrifflichkeiten der 'Community' und in weitere Folge des 'Community-based Tourism' herrschen. Einmal steht CBT für jene touristische Unternehmen, die von einzelnen Mitgliedern einer Community betrieben werden (engerer Begriff von Community) und das andere Mal für Unternehmen, von denen nicht nur die AkteurInnen selbst profitieren, sondern auch die gesamte Community (weit gefasster Begriff von Community).

Der Stellenwert von CBT ist aufgrund der Verbindung mit den Communal Conservancies in den kommunalen Gebieten Namibias sehr hoch, dieser wird als ein Instrument der Armutsreduzierung in den ländlichen Gebieten verstanden. Für die TouristInnen ist jedoch CBT als eigenständiges Produkt kaum sichtbar, da keine offizielle Bewerbung dieser Form des Tourismus vorgenommen wird. Vor allem im Bereich des Ethnotourismus dient CBT lediglich als Beiprodukt von den angebotenen Safari-Touren und wird nach außen hin nicht sichtbar in touristische Pakete integriert. Von Seiten der TouristInnen wird in den meisten Fällen alles als 'community-based' wahrgenommen, das nur annähernd mit indigenen Bevölkerungsgruppen im Bereich des Tourismus in Verbindung gebracht werden kann, obwohl die Gedanken, die diesem Konzept zu Grunde liegen, nicht im entferntesten Sinn Beachtung finden. Dies ist darauf zurückzuführen, dass, ähnlich wie im Ökotourismus, CBT vielfach lediglich als Label zum Zwecke einer besseren Vermarktung des touristischen Produkts verwendet wird.

Namibia setzt auf einen nachhaltigen Tourismus, bei dem eine symbiotische

Verbindung von Tourismus und Natur angestrebt wird. Beide Bereiche sollen von dieser Kombination profitieren. Einerseits dient der Tourismus als Instrument zur Bewahrung und Schonung der natürlichen Ressourcen und andererseits übt eine intakte Natur Anziehungskraft auf TouristInnen aus. Nach Jahrzehnte langem Ausschluss und Umsiedlungen der lokalen Bevölkerungsgruppen hat man im Bereich des Umweltschutzes erkannt, dass nachhaltiger Naturschutz nur dann möglich ist, wenn die lokalen Bevölkerungsgruppen in diesen Prozess integriert werden. Im Falle von Namibia soll dies durch die Einrichtung von Communal Conservancies gelingen.

Bei der Betrachtung der Lebenden Museen als CBTEs wurde die praktische Umsetzung des community-based Ansatzes untersucht. Im Rahmen dieser Projekte wird Partizipation in ihrer intensivsten Form angestrebt, d.h. die Eigeninitiative der Communities in Form einer aktiven Teilnahme an der Entwicklung des touristischen Produkts ist gefragt. Wie aufgezeigt wurde, ist in dieser Stufe der Partizipation die Gestaltung des Projektes sowie dessen Weiterentwicklung nach den Vorstellungen der Communities möglich. Was die Konzipierung des Projektes betrifft, so hat die Untersuchung der Lebenden Museen gezeigt, dass sich diese äußerst schwierig gestaltet, da die Communities mit einer Reihe von 'westlichen' Konzeptionen, Normen- und Wertvorstellungen, die ihnen zu einem Großteil nicht geläufig sind, operieren müssen, wenn sie im Bereich des Tourismus ein erfolgreiches Projekt entwickeln wollen. Eine Weiterentwicklung des touristischen Projekts nach den Vorstellungen der Communities ist in den Museen – abhängig von der Dauer ihres Bestehens – bis zu einem gewissen Grad gegeben und wird auch von der LCFN angestrebt. Die Partizipation der Community ist bei den Projekten des Lebenden Museums bereits von Beginn an gegeben, da es bei den Communities liegt, sich für oder gegen die Durchführung des Projektes zu entschließen.

Wie bei den theoretischen Grundlagen zu CBT dargelegt wurde, benötigen CBTEs viel Zeit für die Entwicklung ihres Unternehmens. Dabei ist es

besonders wichtig, dass unterstützende NGOs Rücksicht auf lokale Entscheidungsfindungsprozesse nehmen. Dies ist im Falle der Lebenden Museen gegeben, da es die Communities sind, die das Tempo der Entwicklung des Projekts bestimmen. Von Seiten der LCFN ist in dieser Hinsicht auch kein Leistungsdruck festzustellen, da die Entwicklung mittels Ideentransfer und nicht wie vielfach üblich mit finanziellen Mitteln erfolgt.

Die Lebenden Museen werden zu 100 Prozent von den Communities verwaltet. Daher ist die Kontrolle über das touristische Angebot gegeben. Ebenso gehen die gesamten Einnahmen, die mit dem Museum erzielt werden vollständig an die Communities. Nicht ersichtlich ist in dieser Hinsicht, inwieweit die Community (hier in ihrer weitgefassten Definition verstanden, die über die AkteurInnen des Museums hinausgeht) von den Projekten profitiert, da es keinerlei Belege über die tatsächlichen Abgaben sowie über die Verwendung der Gelder gibt. Die LCFN kann in diesem Bereich lediglich sicherstellen, dass die AkteurInnen ihren Anteil von den 90 Prozent der Einnahmen bekommen.

Die Kooperation der Communities mit der LCFN ist für das erfolgreiche Betreiben der Unternehmen im Tourismussektor zwingend notwendig. Auch wenn die LCFN eine eigenständige Verwaltung und Weiterentwicklung der Projekte anstrebt, so ist dennoch eine Abhängigkeit der Communities in jenen Bereichen, wie Marketing und Beschaffung von Gästen, gegeben, da ihnen das erforderliche Wissen dazu sowie der Zugang zu moderner Technologie auf diesem Gebiet fehlen.

Eine Analyse der Lebenden Museen als CBTE hat gezeigt, dass die Communities mit einer Reihe von Herausforderungen konfrontiert sind. Wie bereits argumentiert, zählen die Verwendung von 'westlichen' Konzeptionen, wie jene des Museums, des Tourismus, der Authentizität sowie westliche Werte- und Normvorstellungen, dazu. Im Zuge der Projektentwicklung stellt die kontinuierliche Weiterentwicklung von diesem für die Communities eine enorme Herausforderung dar sowie die mangelnden Ausbildungsmöglichkeiten, die ihnen in den ruralen Gebieten Namibias zur Verfügung stehen. Damit das Lebende Museum eine Unterstützung durch die LCFN erfährt, müssen sich die Communities an grobe Vorgaben der NGO halten. Dabei wird vor allem das

Tragen von traditioneller Kleidung und die Gestaltung von interaktiven Programmen als Schwierigkeit empfunden. Ein Alkohol- sowie Bettelverbot finden in diesem Bereich ebenfalls Anwendung. Der Umgang mit 'Weißen' ist einerseits von einer misstrauischen Haltung geprägt, wenn es um die Initiierung von Projekten geht. Im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit lässt sich aufgrund von früheren Erfahrungen eine Assoziation der 'Weißen' mit dem Erhalt von Geld feststellen. Andererseits ist die Begegnung mit 'weißen' BesucherInnen von einer anfänglich unterwürfigen Haltung auf Seiten der AkteurInnen geprägt. Besondere Schwierigkeiten lassen sich vor allem bei einheimischen sowie südafrikanischen TouristInnen feststellen. Bei der Implementierung eines Lebenden Museums sieht sich die Community mit bürokratischen Herausforderungen auf den Ebenen der Communal Conservancy, der Traditional Authority sowie innerhalb der Community selbst konfrontiert. Was die Finanzen betrifft, so kann eine mangelnde Transparenz in Bezug auf die Verteilung und Verwendung jenes Anteils, der für die gesamte Community bestimmt ist, festgestellt werden. Die größte Schwierigkeit für die Communities liegt jedoch im Umgang mit Bargeld. In Namibia gibt es ein Vielzahl an 'Traditional' bzw. 'Cultural Villages', mit denen die Lebenden Museen in unmittelbarer Konkurrenz stehen. Im Rahmen des community-based Ansatzes werden von den Museen höhere Preise für die angebotenen Programme verlangt, was in Bezug auf die Wahl des touristischen Angebots durch die TouristInnen zum Teil zu Ungunsten der Museen ausfallen kann. Der hohe Anspruch an Authentizität in den Lebenden Museen soll dafür sorgen, dass sie sich zum einen von der Konkurrenz abgrenzen und zum anderen gleichzeitig einen höheren Qualitätsanspruch gegenüber den anderen 'Villages' postulieren. Schließlich stehen die Communities durch die Museen in einem von den WissenschaftlerInnen vielfach kritisierten Abhängigkeitsverhältnis zum Tourismus und sind somit den globalen Schwankungen der Industrie ausgesetzt sowie an die Erfolge in der Haupt- und Nebensaison gebunden.

Im Zuge der Forschung wurde aufgrund der Wichtigkeit des Phänomens der Authentizität dessen Rolle in den Lebenden Museen untersucht. In einer Gegenüberstellung der Sichtweise der LCFN und von potentiellen BesucherInnen hat sich gezeigt, dass die LCFN sowie ein Teil der befragten

TouristInnen die Ansichten des kognitiven Objektivismus teilt, wenn es um Authentizität geht. In dieser Denkrichtung wird Authentizität mit Ursprünglichkeit und Tradition in Verbindung gebracht. Lässt man die Intention der Kulturbewahrung der LCFN außer Acht, so handelt es sich für die BesucherInnen um eine Inszenierung von Authentizität, die in MacCannells Modell auf der dritten Stufe anzusiedeln ist. Das bedeutet, dass alles so arrangiert wurde, dass es den Anschein hat, es handle sich um einen 'hinteren Bereich', der von den TouristInnen gesucht wird. Obwohl die LCFN nicht die Absicht hat die dargestellten Programme als 'echtes' Leben der Communities den TouristInnen zu präsentieren, wird diesen jedoch durch die Werbebroschüre und von diversen Reiseführern dieser Eindruck vermittelt. Eine Ausnahme stellen dabei jene Programmpunkte dar, die einen Besuch in den modernen Dörfern der Communities anbieten. Diese geben den TouristInnen nach MacCannell einen durch die Community kontrollierten Einblick in den 'hinteren Bereich'.

Gemeinsam mit der zweiten Hälfte der befragten TouristInnen, die das gegenwärtige Leben als authentisch verstehen, vertrete ich einen kritischen Ansatz von Authentizität. Demnach wird das Konzept von Authentizität als eine stereotype, westliche Projektion verstanden, die sich auf die Vorstellungen des 'edlen Wilden' zurückführen lässt und nichts mit der tatsächlich vorhandenen Realität zu tun hat.

Auf das in der wissenschaftlichen Literatur hingewiesene 'Dilemma der Authentizität', in welchem die Widersprüchlichkeiten des Konzeptes im Bereich des Tourismus zum Vorschein kommen, werden ebenso im Laufe der Gespräche mit den befragten TouristInnen deutlich. Die LCFN sieht sich zudem mit der Diskrepanz zwischen einer Verpflichtung im Sinne der Authentizität und der Attraktivität der angebotenen Programme für die TouristInnen konfrontiert. Da die Lebenden Museen als Entwicklungsprojekte zu verstehen sind und für die Communities vorwiegend als Einnahmequelle verstanden werden, wird letzterem der Vorzug gegeben.

Trotz der aufgezeigten Herausforderungen, denen die Lebenden Museen gegenüber stehen, sind die Projekte im Bereich des CBT als besonders positive

Beispiele von CBTEs zu nennen. Da aufgrund der Forschungsbedingungen zum Großteil nur die Erhebung der Sicht der LCFN und anderen NGOs sowie ExpertInnen im Bereich des CBTs dargestellt werden konnte, sollte zukünftig eine Erforschung der Sichtweise der Communities angestrebt werden, um ein möglichst vielschichtiges Bild des CBTs in Namibia zu erhalten.

5. Bibliographie

Ashley, Caroline/Garland, Elizabeth (1994): Promoting community-based tourism development. Why, what and how?, Research Discussion Paper, Nr. 4, Oktober.

Baumhackl, Herbert et al. (2006): Tourismus und Entwicklung. Zur Gerechtigkeit von Integration und Peripherisierung. In: Baumhackl, Herbert et al. (Hrsg.): Tourismus in der 'Dritten Welt', Wien, S. 7-15.

Beyer, Matthias (2006): Nachhaltigkeit im Tourismus. Eine Vision mit hohem Anspruch in rauer Wirklichkeit. In: Weinhäupl, Heidi/Wolfsberger, Margit (Hrsg.): Trauminseln? Tourismus und Alltag in 'Urlaubsparadiesen', Wien, S. 127-152.

Bieseke; Megan/Hitchcock, Robert K. (2000): The Ju/'hoansi San under two states. Impacts of the South West African Administration and the government of the republic of Namibia. In: Schweitzer, Peter P. (Hrsg.): Hunter and gatherers in the modern world. Conflict, resistance and self-determination, New York, S. 305-326.

Bieseke, Megan/Hitchcock, Robert K. (2011): The Ju/'hoan San of Nyae Nyae and Namibian independence. Development, democracy, and indigenous voices in Southern Africa, New York/Oxford.

Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden (2006a): Stichwort 'authentisch', Band 3, Leipzig/Mannheim, S. 9.

Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden (2006b): Stichwort 'Freilichtmuseum', Band 9, Leipzig/Mannheim, S. 728.

Burns, Peter M. (1999): Issues in the anthropology of tourism. In: Burns, Peter M.: An introduction to tourism and anthropology, London et al, S. 91-119.

Chambers, Erve (2000): Native tours. The anthropology of travel and tourism. Illinois.

Clements, Christine J. (2000): Benefits. In: Jafari, Jafar (Hrsg.): Encyclopedia of tourism, London et al. S. 53.

Conrad, Sebastian (2008): Deutsche Kolonialgeschichte, München.

Dowling, Ross K. (2003): Community attitudes: tourism development in natural environments. In: Singh, Shalini et al. (Hrsg.): Tourism in destination communities, Oxon/Cambridge, S. 205-228.

Dürschmidt, Sebastian (2008): Das Lebende Museum – Möglichkeit zur Bewahrung der Kultur indigener Bevölkerungsgruppen? Eine exemplarische Untersuchung am Beispiel des Lebenden Museums der Ju/'Hoansi-San in Namibia, Chemnitz.

Flick, Uwe (2006): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.

Flick, Uwe (2009): Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 309-318.

Girtler, Roland (2001): Methoden der Feldforschung, Wien.

Gold, Raymond L. (1958): Roles in sociological field observation. In: Social Forces, Vol. 36, Nr. 3 (März), S. 217-223.

Goodwin, Harold (2007): Indigenous tourism and poverty reduction. In: Butler, Richard/Hinch, Tom (Hrsg.): Tourism and Indigenous Peoples: Issues and implications, Oxford/Burlington, S. 84-94.

Graburn, Nelson H. H. (2000): Museum. In: Jafari, Jafar (Hrsg.): Encyclopedia of Tourism, London et al., S.400ff.

Haller, Dieter (2005): dtv-Atlas Ethnologie, München.

Hammersley, Martyn/Atkinson, Paul (1995): Ethnography. Principles in

practice, London/New York.

Harper, Douglas (2009): Fotografien als sozialwissenschaftliche Daten. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 402-416.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2008): Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hrsg.): Methoden ethnologischer Feldforschung, Berlin, S. 37-58.

Hitchcock, Robert K. (1997): Cultural, economic, and environmental impacts of tourism among Kalahari Bushmen. In: Chambers, Erve (Hrsg.): Tourism and culture. An applied perspective, New York, S. 93-128.

Hopf, Christel (2009): Qualitative Interviews – ein Überblick. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 349-359.

Jafari, Jafar (2000) (Hrsg.): Encyclopedia of Tourism, London/Kanada.

Johnston, Charles S. (2000): Nature Tourism. In: Jafari, Jafar (Hrsg.): Encyclopedia of Tourism, London et al., S. 410.

Kiss, Agnes (2004): Is community-based ecotourism a good use of biodiversity conservation funds? In: Trends in ecology and evolution, Vol. 19, Nr. 5, Mai, S. 232-237.

Kowal, Sabine/O'Connell, Daniel (2009): Zur Transkription von Gesprächen. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 437-447.

Lamnek, Siegfried (2010): Qualitative Sozialforschung, Beltz Verlag, Weinheim, Basel.

Louis, Maxi/Denker, Helge (2011): What are conservacies really about? In: Venture Publications (Hrsg.): Conservation and the environment in Namibia 2010/2011, Windhoek 2011, S. 6-9.

Luger, Kurt (2006): Tourismus als Entwicklungsmodell. Nachhaltigkeitsversuche, Armutsreduzierung und Regionalentwicklung. In: Baumhackl et al. (Hrsg.): Tourismus in der 'Dritten Welt', Wien, S. 127-152.

MacCannell, Dean (1976): The tourist. A new theory of the leisure class, New York.

Melber, Henning (2001): Namibia. In: Mabe, Jacob E. (Hrsg.): Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichworten, Stuttgart, S. 428ff.

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (1991): ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hrsg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen; Opladen, S. 441-471.

Meyns, Peter (2001): Apartheid. In: Mabe, Jacob E. (Hrsg.): Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichworten, Stuttgart, S. 44.

Ministry of Environment and Tourism (2010): Tourist statistical report, Windhoek.

Moore, Roland S. (2000): Stereotype. In: Jafari, Jafar (Hrsg.): Encyclopedia of tourism, London et al. S. 557f.

NACSO (2009): Namibia's communal conservancies. A review of progress 2008, Windhoek.

NACSO (2010): Namibia's communal conservancies. A review of progress and challenges in 2009, Windhoek.

NACSO (2011): Namibia's communal conservancies. A review of progress 2010, Windhoek.

Obrecht, Andreas J. (2006): Ethnotourismus – und die Suche nach dem 'Authentischen' in den Kulturen. In: Baumhackl, Herbert et al. (Hrsg.): Tourismus in der 'Dritten Welt'. Zur Diskussion einer Entwicklungsperspektive, Wien,

S.76-98.

Okazaki, Etsuko (2008): A community-based tourism model. Its conception and use. In: Journal of sustainable tourism, Vol. 16, Nr. 5, S. 511-529.

Palm, Petra (2000): Community Based Tourism als eine Form des nachhaltigen Tourismus in kommunalen Gebieten Namibias, Eschborn.

Schlehe, Judith (2003): Ethnologie des Tourismus: Zur Entgrenzung von Feldforschung und Reise. In: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt, Nr. 89, 23. Jg., Münster, S. 31-47.

Singh, Shalini et al. (2003): Tourism and Destination. In: Singh, Shalini et al. (Hrsg.): Tourism in destination communities, Oxon/Cambridge, S. 3-17.

Speeter-Blaudszun, Sonja (2004): Die Expeditionen der Familie Marshall. Eine Untersuchung zur ethnographischen Erforschung der Nyae Nyae !Kung, Münster.

Sproule, Keith/Denker, Helga (2011): Achieving community benefits at scale. In: Venture Publications (Hrsg.): Conservation and the environment in Namibia 2010/2011, Windhoek 2011, S. 10-11.

Telfer, David J. (2003): Development issues in destination communities. In: Singh, Shalini et al. (Hrsg.): Tourism in destination communities, Oxon/Cambridge, S. 155-180.

Timothy, Dallen J./Tosun, Cevat (2003): Appropriate planning for tourism in destination communities: participation, incremental growth and collaboration. In: Singh, Shalini et al. (Hrsg.): Tourism in destination communities, Oxon/Cambridge, S. 181-204.

Titscher, Stefan et al. (1998): Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick, Opladen/Wiesbaden.

Vorlauffer, Karl (1996): Tourismus in Entwicklungsländern. Möglichkeiten und

Grenzen einer nachhaltigen Entwicklung durch Fremdenverkehr, Darmstadt.

Vorlaufer, Karl (1997): Conservation, local communities and tourism in Africa. Conflicts, symbiosis, sustainable development. In: Hein, Wolfgang (Hrsg.): Tourism and sustainable development, Hamburg, S. 53-124.

Wang, Ning (2000): Authenticity. In: Jafari, Jafar (Hrsg.): Encyclopedia of Tourism, London et al., S. 43ff.

Weinhäupl, Heidi/Wolfsberger, Margit (2006): Das Geschäft mit den Träumen der Menschen. In: Weinhäupl, Heidi/Wolfsberger, Margit (Hrsg.): Trauminseln? Tourismus und Alltag in 'Urlaubsparadiesen', Wien S. 7-12.

Wolff, Stephan (2009): Wege ins Feld und ihre Varianten. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg, S. 334-348.

Wyckoff-Baird, Barbara (2000): Environmental governance. Lessons from the Ju/'hoan Bushmen in Northeastern Namibia. In: Weber, Ron et al (Hrsg.): Indigenous Peoples and conservation organizations. Experiences in collaboration, o.O, S. 113-135.

Internetquellen:

Duden: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Authentie>, letzter Zugriff am 18. Mai 2012.

Halbmayer, Ernst/Salat, Jana (2011): Qualitative Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie; <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/qualitative-titel.html>, letzter Zugriff am 05. Mai 2011.

LCFN: <http://www.lcfm.info/>, letzter Zugriff am 07. Februar 2012.

NASCO: <http://www.nacso.org.na/index.php>, letzter Zugriff am 20. März 2010.

PPTP: <http://www.propoortourism.org.uk/index.html>, letzter Zugriff am 20. April 2012.

UNWTO: <http://unwto.org/>, letzter Zugriff am 20. April 2012.

Empirische Quellen:

LCFN 1, Interview mit Sebastian Dürrschmidt, durchgeführt am 05.07.2011, Büro der LCFN, Windhoek.

LCFN 2, Interview mit Sebastian Dürrschmidt, durchgeführt am 27.07.2011, Büro der LCFN, Windhoek.

LCFN 3, Interview mit Kathrin Dürrschmidt, durchgeführt am 20.09.2011, Büro der LCFN, Windhoek.

Polytechnic of Namibia, Interview mit Dr. Joram Ndlovu, durchgeführt am 05.08.2011, Hotel and Tourism School.

Teilnehmende Beobachtung im Damara Living Museum, durchgeführt am 13. Juli 2011, in der Nähe von Tweyfelfontein.

Teilnehmende Beobachtung im Ju/'Hoansi Living Museum, durchgeführt am 18. und 19. Juli 2011, in Grashoek.

Teilnehmende Beobachtung beim Workshop zum Mbunza Living Museum, durchgeführt am 09. und 10. Juli 2011, in der Nähe von Samsitu.

TouristInneninterview 1, durchgeführt am 05.09.2011, Restaurant Nice, Windhoek.

TouristInneninterview 2, durchgeführt am 07.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 3, durchgeführt am 12.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 4, durchgeführt am 12.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 5, durchgeführt am 13.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 6, durchgeführt am 13.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 7, durchgeführt am 15.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 8, durchgeführt am 17.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 9, durchgeführt am 20.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 10, durchgeführt am 22.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 11, durchgeführt am 22.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

TouristInneninterview 12, durchgeführt am 22.09.2011, Cardboard Box Hostel, Windhoek.

WIMSA, Interview mit Brighten Simasiku, durchgeführt am 08.08.2011, Bürogebäude von WIMSA.

WWF, Gruppeninterview, durchgeführt am 03.08.2011, Bürogebäude von WWF.

Graue Literatur:

Katjiuongua, Olga (2007): Finding a fine balance between profitability and community service: 'The challenge of financing community based tourism projects', Walvis Bay Spatial Development Initiative/Namibia International Investment Conference, Windhoek.

LCFN: Das Lebende Museum, Homepage der LCFN; <http://www.lcfn.info/>, zugegriffen am 03. Jänner 2012.

MET/WWF (o.A.): Tips for joint venture partnerships in tourism. A handbook for building local partnerships between private operators and conservancies in Namibia.

NACOBTA News: Nr. 1, März 2008.

Venture Publications (2011): Namibia Holiday & Travel, Windhoek.

Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/Open-air_museum, letzter Zugriff am 17. Mai 2012.

Abkürzungsverzeichnis

CBNRM	Community-based Natural Resource Management
CBT	Community-based Tourism
CBTE	Community-based Tourism Enterprise
CCT	Communal Conservancy Tourism
DFID	Department for International Development
LCFN	Living Cultrue Foundation Namibia
MET	Ministry of Environment and Tourism
NACOBTA	Namibia Community-based Tourism Association
NACSO	Namibian Association of Community-based Natural Resource Management
PPT	Pro-Poor Tourism
PPTP	Pro-Poor Tourism Partnership
ST-EP	Sustainable Tourism – Eleminating Poverty
UNWTO	United Nations World Tourism Organization
WIMSA	Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa
WWF	World Wide Fund for Nature

Anhang

Auszug aus dem Werbematerial der Living Museums

Living Museums in Namibia



**CULTURAL
DEVELOPMENT
FOR NAMIBIA**



SUPPORTED BY



THE LIVING CULTURE FOUNDATION
NAMIBIA





The Mafwe Living Museum

The Living Museum of the Mafwe in the Caprivi gives visitors the unique opportunity to explore the traditional culture and lifestyle of the Mafwe, a Bantu group which traditionally makes a living from fishing, farming and cattle herding.

Through their dedication to the Living Museum the Mafwe are able to create an income for the community and teach their children about the Mafwe's traditional life.

Highlight: The interactive "Spend a Day with us" program, which allows visitors to touch, smell, taste and experience the fascinating culture of the Mafwe.

Location: At Singalamwe, 19 km north of Kongola on the D 3502; close to the Angolan and Zambian border.

Camping: Close to the Kwando River on a little hill under huge Baobab trees you will find a basic, but beautiful bushcamp. No running water available.




Tasting Capriviian bush food

Traditional fishing



The Damara Living Museum

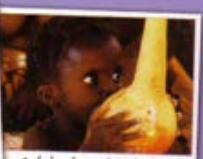
The original Damara culture was a mixture of an archaic hunter-gatherer culture and the herding of cattle, goats and sheep. Due to their loose social structures the Damara were not able to defend themselves against aggressors, which is one of the reasons why their culture has to a great extent fallen into oblivion.

In the Living Museum of the Damara an attempt was made to reconstruct this 'lost culture' of the Damara. The opportunity to experience the traditional Damara culture does not exist anywhere else in the world.

Highlight: The combination of the "traditional life in the village" and the "bushwalk" programs.

Location: 10 km north of Twyfelfontein on the D 3214, close to the turn-off from the D2612.

Accommodation: Various camp sites and lodges in the area that offer accommodation.

The guide of the Museum

Calabash as drinking cup

(Quelle: LCFN)

Eigene

Dateien\KSA\Diplomarbeit\Feldforschungsdaten\Interviews\Interviews_Touristen\Transkription_Interview_Tourist3.doc

Interview

Interviewpartner: Tourist 3

durchgeführt von: Karin Pölzl

wann: 12. September 2011, von 10.41-11:20 Uhr

Dauer des Interviews: 22M24S

wo: Cardboard Box Hostel, Windhoek West

Geschlecht: männlich

Alter: 41

Herkunftsland: Deutschland

anwesende Personen: Tourist 3 (T3)
Karin Pölzl (KP)

Situation vor dem Interview:

T3 stellt mir vor dem Interview als erstes die Frage welche NGO hinter dem Projekt steht bzw. ob da überhaupt eine NGO dahinter steckt. Abgesehen davon fragt er mich wie ich zu dem Projekt stehe bzw. welche Verbindung zwischen mir und dem Projekt existiert. Diese Information könnte nach meinem Empfinden für ihn eventuell ausschlaggebend sein wie er meine gestellten Fragen beantwortet.

Situation nach dem Interview:

T3 kommt einige Zeit nach dem Interview zu mir und sagt, dass es interessant war für ihn über dieses Thema näher nachzudenken. Zusätzlich macht er mich auf ein Projekt in Äthiopien aufmerksam → Tim & Kim Village. Das Projekt wurde

fünf Jahre lang aufgebaut und dann der Community übergeben. T3 sagt, dass er und einige andere Leute den Eindruck haben, dass das Projekt nach der Übergabe den Bach hinuntergeht, da es keine Person mehr gibt, die es überwacht [Anm.: Homepage des Projekts googeln!]

Zeichenerklärung

...	leichtes Zögern
/	abruptes Stoppen des Sprechflusses
---	Sprechpause in Sekunden
<u>unterstreichen</u>	betont
<i>kursiv</i>	unverständlich auf der Aufnahme
(gähnt)	was die Person tut, auch Lautstärke
[...]	meine Anmerkungen

Das Interview befindet sich auf dem Diktiergerät unter der Rubrik Recordings/Folder B/Interview 1 sowie auf der externen Festplatte (Ordner KSA\Diplomarbeit\Feldforschungsdaten/Interviews/Interviews_Touristen/Transkription_Interview_Tourist3.doc

1 P: [0] Okay, was waren deine ersten Gedanken, wenn du dir
2 das Plakat und die Broschüre anschaust?

3 T7: Ehm ... das es eigentlich/ja, ich hab gehört von eh
4 sozusagen Aufenthalt in/eh bei Stämmen oder Einheimischen
5 und es kam mir so im ersten Moment in Gedanken, dass es so
6 was in die Richtung ist.

7 KP: Okay.

8 T7: Ja, und dann hat sich auch schnell ergeben, dass auf jeden
9 Fall so eine eh so eine Non-Profit Geschichte ist, die an sich
10 ganz gut ist. Ja, das waren meine ersten Gedanken dazu.

11 KP: Mhm. Und gibt es irgendwas/oder was spricht dich da an
12 bei diesen Plakaten oder Broschüren?

13 T7: Ehm also es sind Sachen drinnen, die ich auf jeden Fall
14 interessant find. Die ich auch mal gerne sehen und
15 machen/mitmachen würde. Ehm ...

16 KP: Was zum Beispiel?

17 T7: Ich/zum Beispiel würde ich gern mal irgendwie diese Hunting Tour
18 mitmachen oder mal sehen wie die so jagen gehen. Das würd mich auf jeden
19 Fall interessieren. ... Ehm aber jetzt/also um ehrlich zu sein, mein nächster
20 Gedanke ist immer bei so was/hätte ich immer als Tourist glaub ich ein bisschen
21 ein komisches Gefühl, weil man ja sich das sozusagen eine/eine
22 Anführungsstriche primitive Gesellschaft anschaut und irgendwie das so doch
23 ein bisschen besichtigen ist. Und ich weiß nicht al/wie es sich für die Leute
24 anfühlt besichtigt zu werden. Aber ich gehe mal davon aus, dass sie es freiwillig
25 machen. Also, und eh das sie auch ihren Nutzen davon haben. Ja. – Also hört
26 sich gut an und eh sehr interessant, aber mir stellen sich halt/aber es stellen
27 sich bei mir zum Beispiel Fragen: ob das für die in Ordnung ist? Ob das denen
28 auch Spaß macht? Ob sie/sie haben sicher was davon, aber was ist zum
29 Beispiel mit den jungen Leuten, wenn die die ganzen wohlhabenden Europäer
30 sehen, wird es nicht im Laufe der Zeit irgendwie doch dazu führen, dass die
31 sich/dass die auch die andere Kultur sehen wollen und zwar, die können sie ja
32 nicht besichtigen gegen Geld, weil das haben sie nicht. Sondern sie können in
33 die Stadt gehen um halt zu sehen wie das westliche Leben ist. Und dann sitzen
34 sie hier im Township und ehm haben da ihre Probleme.

Beispielseite der Codierung der Kategorie 'Authentizität in den Lebenden Museen'

Textsorte	Zeilen-Nr.	Text	Codes
TouristIn 1	FTB (grau)	Die Fotos wirken gestellt, weil T1 davon ausgeht, dass die Community diese Dinge nicht machen, wenn die Touristen weg sind.	Fake
	FTB (grün)	Empfindet es als nicht authentisch, wenn die Communities eines 'Lebenden Museums' extra die Hütten bauen und dann dort nicht leben.	Vorspiegelung von falschen Tatsachen
	FTB (grün)	Authentisch bedeutet für T1 'ehrlich', 'wahrheitsgetreu'. Das heißt die Dinge sollen so sein, wie sie tatsächlich sind.	Authentizität = wahrheitsgetreu, ehrlich
	FTB (grün)	Da das 'Living Museum' nur ein Arbeitsplatz ist und die Menschen nicht dort leben, ist es nicht authentisch.	Lebende Museen ≠ nicht authentisch
	FTB (grün)	Die Darstellung des 'Living Museums' zeigt nicht den Einfluss der Gesellschaft auf. Die Menschen verwenden Plastikgegenstände usw., wenn das nicht aufgezeigt wird, dann entspricht das nicht der Realität.	Muss der Realität entsprechen; Einfluss der Gesellschaft verborgen
	FTB (grün)	Beim ersten Gespräch wurde angenommen, dass die Menschen dort auch tatsächlich leben.	Erste Annahme: Menschen leben so
TouristIn 2	FTB (grau)	Findet, dass die Plakate und Broschüren gezwungen und plakativ wirken und dass Authentizität betont wird	Plakatives Werbematerial; Betonung von Authentizität

Karte der Schutzgebiete in Namibia

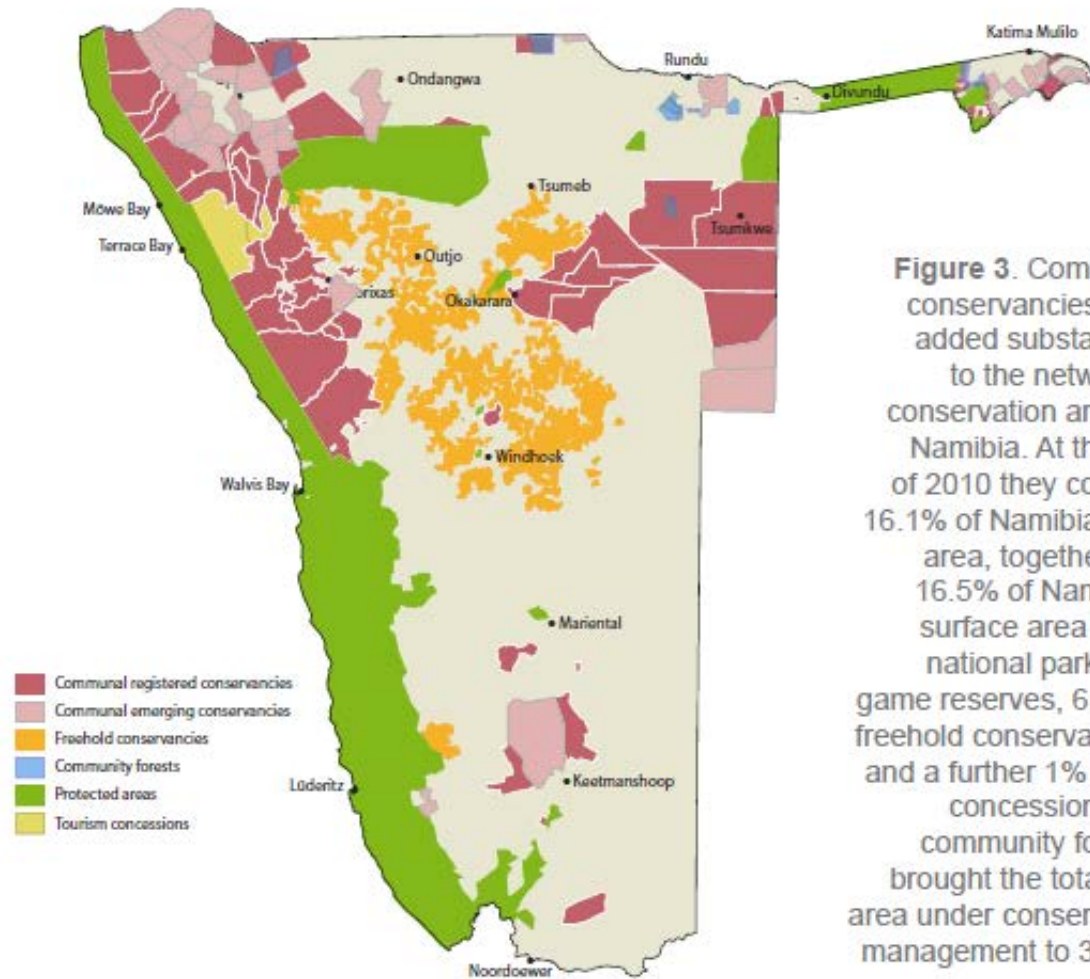
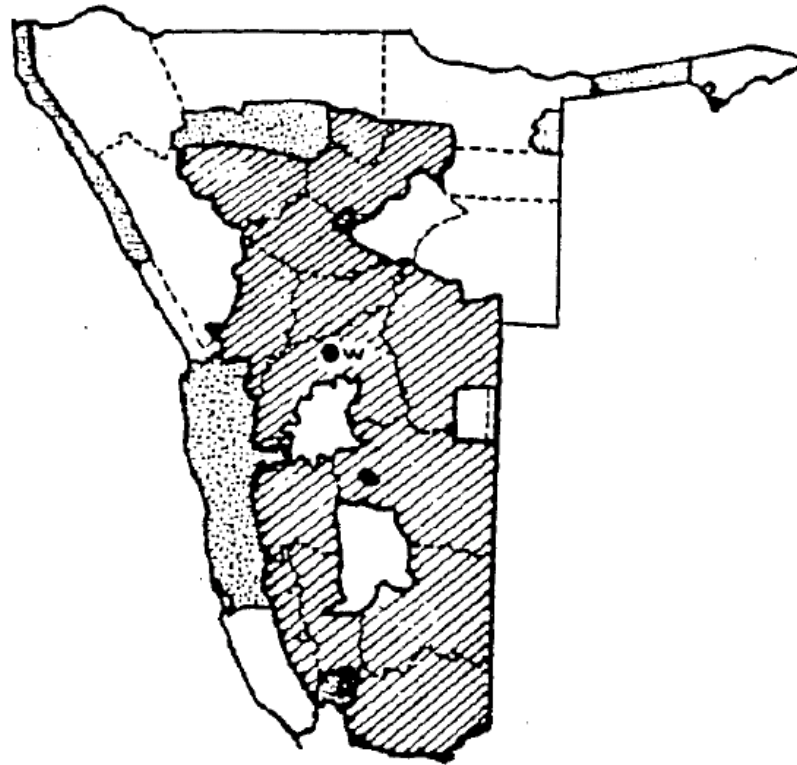


Figure 3. Communal conservancies have added substantially to the network of conservation areas in Namibia. At the end of 2010 they covered 16.1% of Namibia. This area, together with 16.5% of Namibia's surface area within national parks and game reserves, 6.1% in freehold conservancies, and a further 1% under concessions and community forests, brought the total land area under conservation management to 39.7%.

(Quelle: NACSO 2011, S. 5)

Verteilung des kommunalen Lands in Namibia

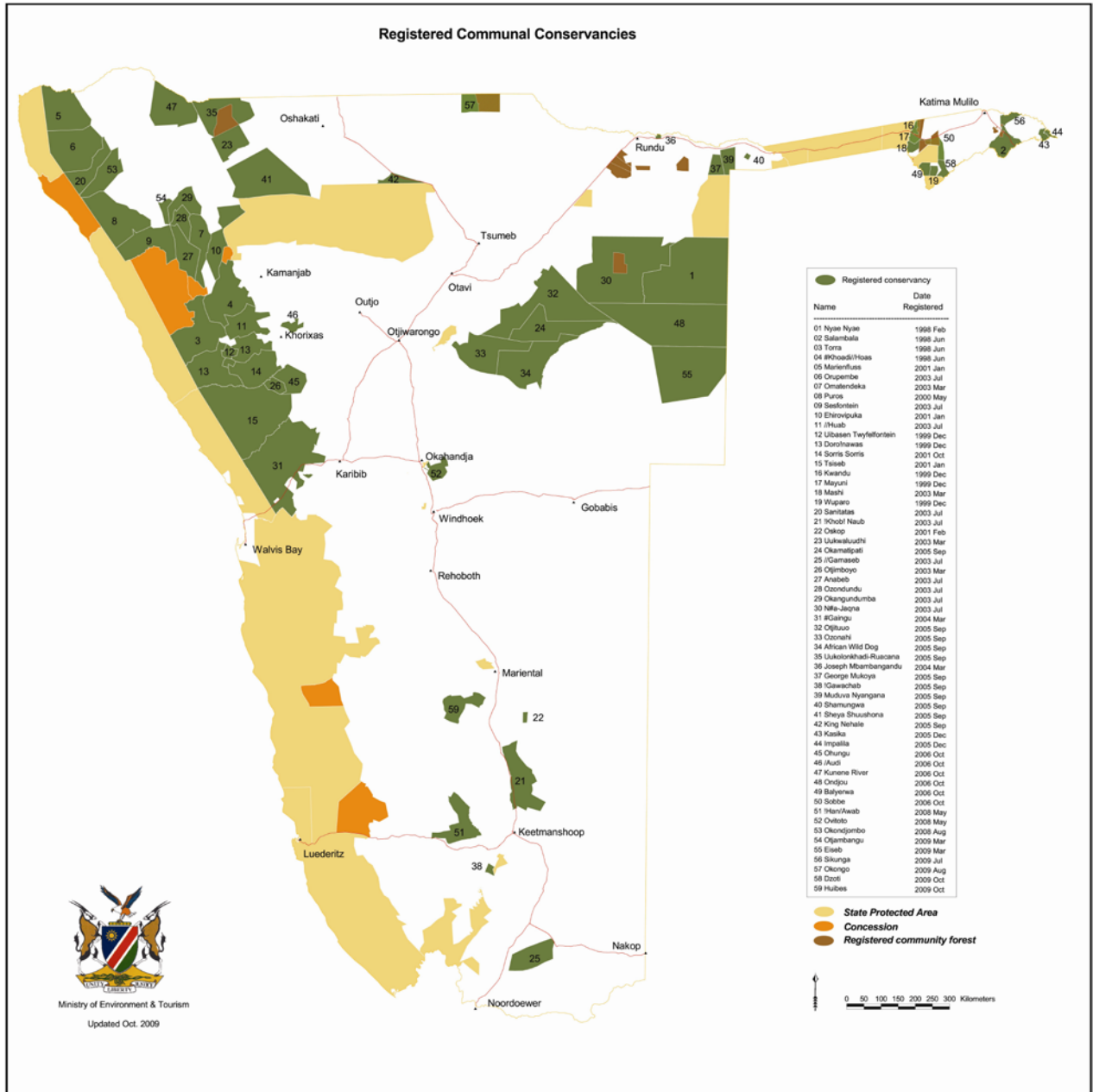


Land tenure in Namibia

40% is communal land (unmarked); 45% is commercial farmlands (hatched); 13% is proclaimed conservation areas (stippled); (remaining 2% is restricted diamond area).

(Quelle: Ashley/Garland 1994, S. 4)

Karte mit Communal Conservancies



(Quelle: Homepage der NACSO)



Das lebende Museum der Ju/'Hoansi-San
In Grashoek, N#a Jaqna Conservancy

Programm: 2010 - 2012

1. Buschwanderung: Mit Jagen, Spurenlesen, Buschkost sammeln, Feuermachen und Herstellung von Schlingen und Seilen. (1,5 Stunden, N\$ 150.00 / Person).

2. Gesang, Tanz und Spiele: der Gruppe ums Feuer. (1 Stunde, N\$ 120.00 / Person).

3. Handwerkskunst im Dorf: Im Mittelpunkt steht Feuermachen, das Fertigen von Seilen und Schlingen, Schmuckherstellung, Pfeil-, Köcher- und Bogenbaukunst, Zubereiten und Probieren von traditioneller Buschkost. (2 Stunden, N\$ 150.00 / Person).

4. Ein Tag mit den Ju/'Hoansi: Wie Nr. 3.+ Singen, Tanzen, die Teilnahme an Spielen, das Erlernen einiger Wörter und eines kurzen Liedes, Bogenschießen, Speerwerfen und die Konsultation eines traditionellen Doktors, der einen Patienten heilt. Ein unvergesslicher Tag. (4-8 Stunden, N\$ 270.00 / Person).

5. Wildniswanderung: Folgen Sie den Ju/'Hoansi auf eine echte Jagd- und Sammel-Tour. Sie werden mit Bögen, Pfeilen und traditionellem Sammelfell ausgerüstet und erleben was die Natur für Sie bereithält. Nehmen Sie ihren Schlafsack mit oder lassen Sie ihn zu Hause, sehr wichtig für die Wanderung aber ist ein Hut und mindestens 5 Liter Wasser. (N\$ 250.00/ Person / Tag).

6. Das „moderne“ Grashoek: Besuch der gegenwärtigen Siedlung der Ju/'Hoansi. (1 Stunde, N\$ 50.00 pro Gruppe für den Führer)

7. Camping: Camping in unserem Buschcamp (Kein Wasser, kein Strom): 30 N\$

Professionelle Filmaufnahmen: für Dokumentationen, Filme, Werbung etc. Bis zu zwei Tagen Filmen: N\$ 4500.00 (auch wenn Sie nur wenige Stunden in Anspruch nehmen) - für jeden weiteren Tag N\$ 1500.00

Namibische Schüler/- Studentengruppen bezahlen nur jeweils die Hälfte der oben stehenden Preise. Bis zu 4 Lehrer oder Gruppenleiter sind kostenfrei, alle Weiteren bezahlen die Hälfte der oben stehenden Preise. Alle Personen der Gruppen müssen ihre namibische Identität nachweisen, um die reduzierten Preise in Anspruch nehmen zu können. Unser Lebendes Museum ist eine private Bildungsinstitution ohne externe finanzielle Hilfe. Da wir unsere Akteure bezahlen müssen, können wir in keinem Fall unter diese Preisreduzierung gehen.

Preisstruktur für Kinder: 0 – 2 Jahre - kostenfrei, 3 - 12 Jahre - halber Preis.

Das Lebende der Ju/'Hoansi in Grashoek

Wohnort: N#a Jaqna Conservancy, 10 km südlich von Grashoek, 10 km westlich von Tlokweng

(Quelle: Homepage des Ju/'Hoansi Living Museums)



The Living Museum of the Damara
(Taotatide Damara Cultural Village) near Twyfelfontein, Twyfelfontein Conservancy

PROGRAMM 2012

1. UNSER TRADITIONELLES LEBEN

N\$ 70.00 / Person

Erfahren Sie wie die Damara vor Jahrhunderten lebten und erhalten sie einen Einblick in unsere traditionelle Kultur in unserem Dorf: Inklusive traditioneller Schmiedekunst (Herstellung von Waffen und Handwerkszeug), Gerben von Leder und Produktion traditioneller Kleidung, Schmuckherstellung, traditionelle Damaratänze, Gesänge und Spiele, das heilige Feuer und vieles mehr.

2. BUSCHWANDERUNG

N\$ 60.00 / Person

Folgen Sie uns auf einer kleinen Buschwanderung und erfahren Sie wie die Frauen der Damara Buschpflanzen für Nahrung, Medizin und Parfum sammeln und wie unsere Männer zu alter Zeit Fallen bauten und jagten.

3. TRADITIONELLES LEBEN & BUSCHWANDERUNG

N\$ 120.00 / Person

Dieses Programm kombiniert Programm Nummer 1 und 2 für einen tiefen Einblick in die traditionelle Welt der Damara.

4. UNSER MODERNES DORF (auf Anfrage)

N\$ 60.00 / Person

Besuchen Sie mit einem Guide unser modernes Dorf, Louw-In, und erfahren Sie wie wir heute leben. Es ist nur 2 km weit vom Museum entfernt.

Professionelle Filmaufnahmen: für Dokumentationen, Filme, Werbung etc. Bis zu zwei Tagen Filmen: N\$ 4500.00 (auch wenn Sie nur wenige Stunden in Anspruch nehmen) - für jeden weiteren Tag N\$ 1500.00

Namibische Schüler/- Studentengruppen bezahlen nur jeweils die Hälfte der oben stehenden Preise. (Schüler/- Studentengruppen beinhalten Schulgruppen, Universitäts- oder Fachhochschulgruppen, Pfadfindergruppen und andere geführte Jugendgruppen mit Bildungsanspruch. Bis zu 4 Lehrer oder Gruppenleiter sind kostenfrei, alle Weiteren bezahlen die Hälfte der oben stehenden Preise. Alle Personen der Gruppen müssen ihre namibische Identität nachweisen, um die reduzierten Preise in Anspruch nehmen zu können. Unser Lebendes Museum ist eine private Bildungsinstitution ohne externe finanzielle Hilfe. Da wir unsere Akteure bezahlen müssen, können wir in keinem Fall unter diese Preisreduzierung gehen.

Preisstruktur für Kinder: 0 – 2 Jahre - kostenfrei, 3-12 Jahre - halber Preis.

Das Lebende Museum der Damara nahe Twyfelfontein (Twyfelfontein Conservancy

(Quelle: Homepage des Damara Living Museums)

Darstellung der BesucherInnenanzahl und der Einnahmen des Ju/'Hoansi Living Museums in Grashoek in N\$ sowie eine gesonderte Auflistung der Einnahmen des Souvenirshops (ebenfalls in N\$).

BesucherInnen				Einnahmen			Souvenirshop		
Monat	2008	2009	2010	2008	2009	2010	2008	2009	2010
Jänner	26	11	162	6.265	1.600	30.500	6.265	1.600	30.500
Februar	18	46	84	3.210	7.180	15.640	3.210	7.180	15.640
März	130	174	177	16.320	23.660	31.956	16.320	23.660	31.956
April	269	236	135	43.948	52.485	28.750	43.948	52.485	28.750
Mai	394	179	191	60.132	31.830	36.012	60.132	31.830	36.012
Juni	272	138	194	54.676	27.620	43.736	54.676	27.620	43.736
Juli	219	288	201	32.655	61.528	57.408	32.655	61.528	57.408
August	370	404	255	59.534	80.740	58.894	59.534	80.740	58.894
September	272	274	198	48.770	46.880	44.780	48.770	46.880	44.780
Oktober	218	164	191	34.578	27.392	31.160	34.578	27.392	31.160
November	158	175	179	31.360	29.300	36.560	31.360	29.300	36.560
Dezember	18	161	52	3.390	29.390	8.870	3.390	29.390	8.870
Gesamt	2.364	2.250	2.019	394.838	419.605	424.266	394.838	419.605	424.266

(Quelle: LCFN)

Darstellung der BesucherInnenanzahl und der Einnahmen des Damara Living Museums aus dem Jahr 2010.

Monat	BesucherInnen	Einnahmen in N\$	Souvenirshop in NS
Februar	21	1.140	50
März	148	8.420	210
April	230	14.200	325
Mai	260	17.930	1.120
Juni	212	13.470	650
Juli	400	24.900	1.010
August	572	36.090	215
September	522	28.000	215
Oktober	566	39.390	600
November	474	29.820	1.680
Dezember	296	17.410	940
Gesamt	3.701	230.770	7.015

(Quelle: LCFN)

Abstract

Im Rahmen der Diplomarbeit findet eine Beschäftigung mit dem Thema 'Community-based Tourism in Namibia' (CBT) statt. Zunächst erfolgt eine theoretische Einbettung der Thematik in den Bereich der nachhaltigen Entwicklungszusammenarbeit, wobei CBT als Strategie der Armutsreduzierung diskutiert wird. Gleichzeitig wird in Namibia Tourismus als ein Instrument für den Schutz und zur nachhaltigen Nutzung der natürlichen Ressourcen verstanden. Aus diesem Grund wird die Schnittstelle zwischen Tourismus und Natur näher beleuchtet. Der erste Teil der empirischen Forschung ist dem Stellenwert des CBTs innerhalb der namibischen Tourismusindustrie, welche ihr Hauptaugenmerk auf die von Tour Operators angebotenen Safari-Packages legt, gewidmet. Nach der Darstellung der gegenwärtigen Situation des CBTs in Namibia wird ein konkretes community-based Projekt, die Living Museums, ausgewählt, um die praktische Umsetzung des Community-based Tourism-Ansatzes darzustellen. Anschließend erfolgt eine Konzentration auf jene Herausforderungen, die sich für die Communities durch die Entwicklung und das Betreiben eines solchen Tourismusunternehmens ergeben. Die Living Museums verstehen sich nicht nur als reine Entwicklungsprojekte, sondern streben auch die Erhaltung der Kultur der indigenen Bevölkerungsgruppen Namibias an, wobei das Konzept der Authentizität eine wesentliche Rolle spielt. Die Forschung zeigt dabei die Wahrnehmung von Authentizität aus Sicht der Living Culture Foundation Namibia, der unterstützenden Non-Profit-Organisation der Living Museums, und das Verständnis von Authentizität aus der Sicht von potentiellen BesucherInnen der Museen auf. Letztere, so hat sich gezeigt, sind vielfach auf der Suche nach der Bestätigung von westlich konstruierten Stereotypen über indigene Völker.

Die Datenerhebung erfolgte mittels dreimonatiger Feldforschung und repräsentiert vorwiegend die Sichtweise der Living Culture Foundation Namibia, wobei diese durch teilnehmende Beobachtungen in den Museen und durch Gespräche mit den AkteurInnen ergänzt wurde.

Abstract (Englisch)

This master thesis deals with the topic of Community-based Tourism in Namibia.

On a theoretical basis the theme is embedded in the field of sustainable development where the strategy of poverty reduction through tourism is discussed. At the same time tourism in Namibia is seen as a tool for nature conservation and sustainable use of natural resources. For that reason the research examines the interface of tourism and nature. The first part of the empirical study is dedicated to the significance of Community-based Tourism within the Namibian tourism industry, which is dominated by tour operators who offer packages for safaris. After an outline of the current situation of Community-based Tourism in Namibia one project, the Living Museums, was chosen to demonstrate the practical implementation of the community-based approach as well as focus on the challenges communities are faced with when deciding to run a tourism enterprise. Not only are the Living Museums development projects but also aim to preserve the culture of the indigenous demographic groups; hence the concept of authenticity plays an important role within these museums. The research presents the perception of authenticity from the point of view of the Living Culture Foundation Namibia, the supporting non-profit organization of the Living Museums, in contrast with the westerly construed stereotypes of indigenous people as expected by potential visitors of said museums.

The data collection for the research was carried out during three months of fieldwork in Namibia, and is a combination of the viewpoint of the Living Culture Foundation and participant observations of and conversations with the people involved in this industry.

Lebenslauf

Karin Pölzl, BA

Geburtsdatum: 20. Dezember 1982
Geburtsort: St. Pölten
E-Mail: poelzl.karin@gmail.com

Schulausbildung

September 1989 – Juni 1993 Volksschule Klausen-Leopoldsdorf
September 1993 – Juni 1997 Hauptschule Alland
September 1997 – Juni 2002 Höhere Bundeslehranstalt für wirtschaftliche Berufe Baden, Ausbildungszweig Kultur- und Kongressmanagement, Abschluss mit Matura

Studienverlauf

2002-2009 Bachelorstudium der Kunstgeschichte
Studienschwerpunkte:
✧ moderne Architektur
✧ außereuropäische Kunstgeschichte
2003-2012 Diplomstudium der Kultur- und Sozialanthropologie
Studienschwerpunkte:
✧ Modul ENTOUR (Entwicklungszusammenarbeit, angepasste Technologien, Umweltfragen, Sanfter Tourismus)
✧ Regionalgebiet Afrika und afrikanische Diaspora

Auslandsaufenthalte zu Studienzwecken

Mai 2007 Mehrwöchige Exkursion nach Tschechien im Rahmen des Kunstgeschichte Studiums
Juli 2011-September 2011 Feldforschung in Namibia für die Diplomarbeit des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie

Berufserfahrung

Juli 2003 - August 2003 Praktikum in der Kunsthalle Wien
März 2002 - Dezember 2004 Virgin Megastore (tätig als Sales Assistant)
Februar 2005 - April 2008 Mediamarkt (tätig als Fachberaterin)
April 2008 - Juni 2011 Thalia (tätig als Kassenkraft)
Oktober 2011 Mitarbeit bei der Terra Madre im Wiener Rathaus

Weitere Qualifikationen

Fremdsprachenkenntnisse: Englisch (sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift)
Französisch (Maturaniveau)
Spanisch (Schulkenntnisse)
Afrikaans (Grundkenntnisse)