

Vernakuläre Sozialität und sozial-ökologische Transformationsprojekte im urbanen Raum Windhoeks

Jacqueline Krause

Das deutsche Entwicklungsministerium will Investitionen von Unternehmen in afrikanischen Ländern fördern. Zur Vermittlung diente der G20-Investitionsgipfel in Berlin 2018. Der damit verbundene Entwicklungsinvestitionsfonds soll nicht nur als finanzielle Subvention für die Expansion des deutschen „Mittelstands“ dienen, sondern ist Teil des „Compact with Africa“ der G20, mit dem nachhaltiges Wirtschaftswachstum und Wohlstand auf dem afrikanischen Kontinent ermöglicht werden sollen (IMF 2017). Dabei orientiert sich die Entwicklungspolitik bereits seit Ende des Zweiten Weltkrieges an der Idee nachholender Entwicklung¹. Diese basiert auf der Überzeugung, dass dem westlichen Entwicklungsweg universale Gültigkeit zukomme und er auf die sogenannten Entwicklungsländer übertragbar sei. Danach lägen die afrikanischen Länder lediglich zeitversetzt in der Entwicklung zurück und müssen entsprechend aufholen. Inhaltlich umfasst diese Idee insbesondere wirtschaftliches Wachstum, durch welches eine „gesamtgesellschaftliche und landesdurchdringende infrastrukturelle Entfaltung“ (Scholz 2006: 101) ermöglicht werden soll. Seither wird das Konzept in verschiedener Form mit graduellen Änderungen immer wieder neu aufgelegt, jedoch ohne größeren Erfolg für die eigentlichen Adressaten von Hilfe, aber mit massiven, kontraproduktiven Folgewirkungen in sozialer, ökonomischer oder ökologischer Hinsicht (exemplarisch siehe Lambrecht/Brungs 2014). Auch die partielle Integration von Strategien wie Armutsbekämpfung, Grundbedürfnissicherung, Partizipation und nachhaltigem Umgang mit der Natur hat wenig an der destruktiven Wirkung einer Marktlogik geändert, die auf unendliches Wachstum ausgerichtet ist. Dabei verstellt die einseitige Vorstellung von Fortschritt den Blick auf die dem System immanenten, strukturellen Abhängigkeiten,

1 Die weltweite Vormachtstellung der USA nach dem Zweiten Weltkrieg ermöglichte die hegemoniale Definition des Entwicklungsbegriffs, der die Auffassung einer Minderheit über die Bedürfnisse und Identitäten der überwältigten, seither als „unterentwickelt“ bezeichneten Mehrheit stellte. Seitdem ist viel Kritik an dieser Vorstellung von „Entwicklung“ entstanden, exemplarisch siehe Esteva 1993.

Machtasymmetrien und kolonialen Kontinuitäten zwischen dem Globalen Norden und Süden (Sachs 1993).

Die sozialen und ökologischen Folgen der "Entwicklung" zeichnen auch Namibia. Nach 29 Jahren Unabhängigkeit und Entwicklungshilfe, sowie auf Industrialisierung ausgerichteten, nationalen Entwicklungsplänen (OOP 2004) ist nur für die Minderheit der Bevölkerung eine substanzielle Verbesserung der Lebensverhältnisse eingetreten. Die im Kolonialismus und der Apartheid etablierten Ungleichheiten und Segregationsmuster bestehen fort und durch die Migration in die Städte verschärft sich die Lebenssituation vieler Menschen zunehmend. Gleichzeitig spiegelt das Land in seiner sozialen Spaltung die globalen Verhältnisse wider. Das Kapital konzentriert sich in den Händen einer kleinen Elite (Weltbank 2019 / Oxfam 2019a/2019b) und die aktuell andauernde ökonomische Depression verschärft die nationale Situation zusehends und stellt das vermeintliche Erfolgsmodell der Entwicklung nach westlichem Vorbild in Frage (The Namibian 2018: 1).

Ausgehend von der Annahme, dass der Entwicklungsapparat und die darüber vermittelte Wachstumsorientierung keine Lösung bietet, sondern die bestehenden Ungleichheitsverhältnisse national wie global zementiert oder verschärft werden, stellt sich die Frage danach, wie die Lebensbedingungen für diese und folgende Generationen verbessert werden können. Gibt es namibische Alternativen zur herrschenden Entwicklung und wo könnte eine "endogene Entwicklung"² ansetzen? Welche Potenziale bieten bereits bestehende namibische Praktiken, Denkweisen und existierende Projekte vor Ort?

Die Post-Development-Ansätze (PDA) argumentieren bereits seit Dekaden, dass das Aufholen gegenüber dem „Westen“ illusorisch ist. Sie argumentieren, wie spätestens die ökologische Krise zeigt, dass der voranschreitende Industriekapitalismus keinen Vorbildcharakter haben kann und daher Alternativen zur Herstellung inter- und intragenerationeller Gerechtigkeit geschaffen werden müssen (Illich 1998, Esteva 1993 u.a.). Wesentlich für folgende Ausführungen zu Alternativen ist die Analyse der PDA, nach der die Entwicklungsidee die vielfältigen, kulturell unterschiedlichen Möglichkeiten des Zusammenlebens missachtet und den Weg zu eigenen Lösungsstrategien verstellt. Denn was von Entwicklungsplanern als Hindernis für die „Entwicklung“ von Gesellschaften gesehen wird, wird in die-

2 Endogene Entwicklung bezeichnet einen Entwicklungsprozess, der sich an der sozialen und kulturellen Identität der Gesellschaften orientiert und daher keine universal gültigen Entwicklungsziele festlegt (Ki-Zerbo 1992).

sem Ansatz als eine mögliche Alternative zur derzeitigen globalen Entwicklung begriffen - eine, die die Frage nach der sozialen, historischen und kulturellen Identität stellt, aus der sich (nicht universelle) Entwicklungsstrategien und Ziele ergeben, die andere Denkmuster und Handlungsalternativen beinhalten (Ki-Zerbo 1992). Sie gehen mit der Rückgewinnung kultureller Identität und politischer Autonomie einher (vgl. Ziai 2001: 2).

Anknüpfend an Illichs Konzept der Konvivialität zeige ich in diesem Aufsatz durch die Betrachtung und Analyse von Sozialstrukturen zweier informeller Siedlungen Windhoeks - Goreangab und Havana - gegen-hegemoniale, kulturell angepasste lokale Alternativen auf. Zwei Projektbeispiele illustrieren Werte und Strategien, die Potenziale für eine sozial-ökologische Transformation durch alternative Agrarwirtschaft bergen. Die Analysen und Interviewausschnitte sind im Zuge meiner laufenden Forschung zu konvivialen Werkzeugen (s.u.) der Subalternen (Spivak 1988) am Rande Windhoeks und weitergehenden Transformationsprojekten im städtischen Raum entstanden. Der Forschungsaufenthalt in Namibia (April 2018 bis Juli 2019) verband Phasen teilnehmender Beobachtung, Interviews und Gruppendiskussionen. Die detaillierte Auswertung erfolgt im Rahmen meiner Doktorarbeit.

Vernakuläre Sozialität

Als einer der Begründer des Post-Development verdeutlicht Ivan Illich in seinen Werken, wie die destruktiven Werkzeuge des aufstrebenden Industriekapitalismus „Reglementierungen, Abhängigkeit, Ausbeutung und Ohnmacht“ (Illich 1998: 48) fördern, da sie natürliche Maßstäbe und Grenzen nicht anerkennen. Illich stellt heraus, dass der technische Fortschritt dazu geführt hat, dass Menschen zunehmend weniger in der Lage sind, für sich und Andere zu sorgen. Sie sind von Experten und Fremdversorgung abhängig und die Rolle des einzelnen Homo sapiens verringert sich entsprechend der wachsenden Leistungsfähigkeit der Maschinen des Homo oeconomicus, bis er nichts mehr ist als ein Konsument künstlich geschaffener Bedürfnisse, der Homo miserabilis (vgl. Illich 1993, 2014).

Illich prägte den Begriff der „Konvivialität“, um das Gegenteil der industriellen Produktion bezeichnen zu können. Er verwendet den Begriff

für eine Gesellschaft, in der Werkzeuge³ vernünftigen Wachstumsbeschränkungen unterliegen. Nach Illich ist Konvivialität „individuelle Freiheit, die sich in persönlicher Interdependenz verwirklicht“ und sie ist als solche „ein immanenter ethischer Wert“ (vgl. Illich 1998: 28ff.).

Postindustrielle Gesellschaften brauchen ihm folgend konviviale Werkzeuge, um die Selbstmacht der Menschen zu stärken und so Machtungleichgewichte und Abhängigkeiten zu reduzieren. Letztere müssen hierfür zugunsten der Anerkennung von drei Werten eingeschränkt werden: Des Erhalts der Lebensgrundlagen, distributiver und partizipatorischer Gerechtigkeit und autonomen Handelns. Konviviale Werkzeuge sichern die Selbstbestimmung der Menschen, indem sie der Kraft des Einzelnen Priorität einräumen. Sie gewährleisten den umfassenden und freien Zugang und tragen dazu bei, das soziale Gefüge zu stärken, wobei die Freiheit des Einzelnen nur für die gleiche Freiheit der Anderen eingeschränkt wird. Das „Recht auf Gemeinheit“ (Illich 1982) (d.h. auf Gemeingüter wie die Allmenden in Namibias Norden) ist daher eine wesentliche Voraussetzung für Subsistenz, denn der Zugriff auf grundlegende Dinge wie Wasser, Boden oder Saatgut muss gewährleistet werden und darf nicht durch Privatbesitz eingeschränkt sein.

Er verweist in seinen Ausführungen auf die Fähigkeit autonomen Handelns als Kernelement konvivialer Arbeit, denn sie beinhaltet die Möglichkeit der Kontrolle von Informations- und Energieeinsatz und ist daher notwendig zur Herstellung partizipatorischer und distributiver Gerechtigkeit. Sie schließt die kulturelle Sphäre mit ein, da sie das Recht auf Tradition und Kreativität gewährleistet. Illich bezieht sich somit auf subsistente Fähigkeiten von Menschen, welche die Kreation dieser Werkzeuge zu einem selbstbestimmten Zweck ermöglichen. Die Werkzeuge speisen sich aus dem Eigenen, aus dem „hausgemachten“, dem vernakulären („gemeinen“) Handeln, und beruhen auf „autonome[n], nicht auf den Markt bezogene[n] Akte[n]“ (Illich 1982: 32).

Die Fähigkeit zur Subsistenz, d.h. das Leben selbstmächtig zu sichern und zu gestalten, ist wesentlicher Aspekt des Autonomiebegriffs Illichs.

3 Illich folgend definiert sich das Verhältnis des Menschen zu Anderen und seiner Umwelt durch die Grundstruktur der gesellschaftlichen „Werkzeuge“. Sie sind es, die den Menschen von sich selbst, Anderen und der Umwelt entfremden können. Illichs Kategorie der Werkzeuge umfasst alle Instrumente des menschlichen Handelns, nicht nur Handwerkzeuge und Maschinen, sondern auch produktive Institutionen, die Waren produzieren und Systeme, die immaterielle Güter (z.B. Bildung) bereitstellen (vgl. Illich: 1998: 41). Im Sinne Illichs ist alles, was als Mittel zum Zweck eingesetzt wird, Werkzeug.

Selbstbestimmtes Sein hat einen eigenen Wert und wird nicht durch Teilhabe an Produktionsmitteln, technischem Fortschritt und ökonomischer Rationalität bemessen, sondern an individueller Entfaltung und Freude. Prämisse ist die Orientierung an traditionellen, aber auch neuen Formen des sozialen und ökonomischen Wissens und Miteinanders, welche Solidarität, Gefühl und Zuwendung einschließen. Das gemeinschaftliche Wirtschaften besitzt in diesem Verständnis eine ethische Dimension der Reziprozität. Die Fähigkeit, aus dem Eigenen zu leben, beinhaltet auch die Fürsorge für das Umfeld. So erkennt eine subsistente Lebensweise ökologische Grenzen im Handeln an.

Ich gebrauche den Begriff "Vernakuläre Sozialität", um bestimmte soziale Vorgänge im städtischen Raum Windhoeks zu bezeichnen. Ich definiere sie im Anschluss an Illich als die "Fähigkeit des Gebens, Sorgens und Teilens, welche von den Menschen selbst ausgeht und nicht von Gedanken an Tauschakte motiviert" ist (Illich 1982: 32). Die sozialen Zusammenhänge speisen sich aus dem Eigenen, daher werden sie als vernakulär⁴ verstanden. Sie haben keine institutionelle offizielle Form, keine gesetzlich festgelegte Begründung und bieten keine standardisierten, formellen Lösungen, sondern selbstgemachte, "(all-)gemeine" Lösungsstrategien. Die Verhaltensweisen sind althergebracht, aus Kosmologien traditioneller namibischer Gesellschaften entlehnt oder treten als Hybridisierung von traditionellen und modernen Praktiken in den Städten auf.

Die folgenden Betrachtungen zu alternativen Handlungsstrategien und Werten im subalternen Raum knüpfen in der Analyse an Illichs Ausführungen zu vernakulären Gesellschaften und konvivialen Werkzeugen als post-industrielle Alternativen an. Die Ausführungen dieses Artikels beziehen sich fast ausschließlich auf die ethnische Gruppe der Ovawambo (bestehend aus fünf sprachlichen Untergruppen).

Windhoek: Konstruierte Ungleichheit und die Alternativen der Marginalisierten

In den Städten des globalen Südens, wie in Namibias Hauptstadt Windhoek, spiegelt sich die globale Ungleichheit wider. Nach Südafrika ist es das Land mit der größten Ungleichheit weltweit (Weltbank 2019). Die Stadt, bis 1990 strukturiert durch die rassistische Segregationspolitik der Apart-

4 "Das lateinische Wort vernaculus bezeichnete alles das, was im Hause geboren, im Hause gesponnen, im Haus herangezogen, im Haus gemacht war – im Gegensatz zu dem, was man durch den formellen Tausch erlangte." (Illich 1982: 31).

heid, bildet den Globalen Süden und Norden geographisch ab (wenn auch spiegelverkehrt): Die reich(er)en Stadtviertel erstrecken sich vom Süden bis ins Zentrum. Hier lebt die Minderheit der Bevölkerung mit vornehmlich weißer Hautfarbe, unter ihnen die Hälfte der 120 Multimillionäre des Landes und mehr als ein Drittel seiner 3.300 Millionäre (nach US-Dollar) (The Namibian 2017: 13). Im Zentrum und nördlicher lebt eine Mittelschicht aller Hautfarben und Ethnien. Im Norden und Nordosten erstreckt sich das Viertel Katutura⁵. Dort und in den angrenzenden Wellblechsiedlungen findet sich der ärmere Teil, die deutliche Mehrheit der Einwohner, fast ausnahmslos dunkler Hautfarbe (Peyroux 2001). Einfache Häuser und Kambashus⁶ stehen in verschiedenen Stadtteilen nebeneinander, wobei die Qualität der Infrastruktur (wie Zugriff auf sauberes Wasser, medizinische Versorgung etc.) im Norden zunehmend schlechter wird. In den informellen Siedlungen am nördlichsten Rand sammeln sich die „Ausgestoßenen der Moderne“ (Bauman 2005).

In der Khomasregion (Windhoek und Umgebung) lebt circa ein Viertel der Gesamtbevölkerung des Landes, siebzig Prozent von ihnen in informellen Siedlungen (NUST 2018). Derzeit sind 53,1 Prozent der Menschen in der Hauptstadt-Region arbeitslos. Von den Arbeitstätigen sind 61,6 Prozent im informellen Sektor aktiv (NSA 2014). Die Migration in die Stadt hält an, da die Region die besten Chancen auf formale Arbeit und höhere Ausbildung bietet. Falls Arbeit vorhanden ist, wird sie oft für Löhne verrichtet, die nicht im Entferntesten zum Leben reichen (Jauch 2018).

Nach der Migration vom Land in die Stadt bleiben die Verbindungen zum Land meist erhalten und nehmen im Alltag der Menschen am Rande der Hauptstadt eine wichtige Rolle ein. Als Arbeitsmigrant*innen haben nicht wenige Familien ein „Eumbo“⁷ im Norden. Fraynes Studie analysiert, dass diese Verbindungen zwischen städtischem und ländlichem Raum für die Fähigkeit armer städtischer Haushalte zum Überleben zentral sind. Sie seien das soziale Kapital für ökonomische und demographische Bewältigungsstrategien, während intra-urbane soziale Netzwerke wenig etabliert seien und weniger genutzt würden (Frayne 2004). Meine bisherige Untersuchung deutet darauf hin, dass diese intra-urbanen Beziehungen jedoch ebenfalls einen wichtigen Beitrag zur Lebenssicherung leisten.

5 Die gewaltvolle Umsiedlung der schwarzen Bewohner nach Katutura erfolgte 1959. Katutura bedeutet aus dem OvaHerero übersetzt: „Hier haben wir keine Bleibe“ (Melber 1988: 10).

6 Gängige Bezeichnung für Wellblechhütte in Namibia.

7 Oshikwanyama: „Native dwelling or complete homestead [...]“ (Taapopi/Zimmermann: 1977: 26)

So finden sich verschiedene Formen der Unterstützungsleistungen auch im städtischen Raum, die aber nicht unbedingt auf Verwandtschaftsverhältnisse und ethnischer Zugehörigkeit beschränkt werden. Der Zugang zu Strom, Wasser und Kühlung von Lebensmitteln beispielsweise, ist oft erst durch nachbarschaftliche oder fremde Hilfeleistung verfügbar. Diese sozialen Formen verweisen auf kulturell etablierte Techniken, die sich jedoch, die soziale Gruppe betreffend und den Lebensbedingungen entsprechend, in der städtischen Moderne partiell verändert haben. So ist beobachtbar, dass die Kinder weiter von der "Dorfgemeinschaft" erzogen werden, nur besteht diese nicht mehr aus einer erweiterten Familie, sondern aus Nachbar*innen und Freundeskreisen. Nachbar*innen⁸ erziehen und versorgen die Kinder, wenn Eltern anderweitig eingebunden sind oder Entlastung brauchen. Sind Schulen weit entfernt, verbleiben Kinder teilweise über die Woche bei Verwandten und Freunden in Schulumgebung. Dafür erfolgt keine finanzielle Gegenleistung. Auch das Essen wird bei Bedarf häufig mit Anderen und Kindern umliegender Haushalte geteilt.

Geben und Teilen von Nahrung sind so stark kulturell etabliert, dass die Schande auf den Habenden fällt, wenn er nicht teilt. Auch in Goreangab wird ein solches Verhalten als unhöflich empfunden und gesellschaftlich geahndet. Warum dies so ist, verdeutlicht die Betrachtung des kulturellen Kontextes, welcher sprachlich und/oder habituell zu Tage tritt: Das Wort für "Bitte" (Oshikw.: Alikana) wird bis heute in Oshivambo fast nie verwandt. Dinge werden nicht unbedingt klar zum Ausdruck gebracht. Stattdessen wird in Metaphern gesprochen. So lautet ein Oshikwanyama-Sprichwort "One gift takes another from the shorting hut" (Hasheela 1986: 72: 756). Es beschreibt damit den üblichen Vorgang des Platzierens eines gefüllten traditionellen Korbes vor dem Vorratsraum eines Anderen. Dieser nimmt das Geschenk an und bringt den Korb mit etwas anderem gefüllt zurück. Wird der Korb im Norden Namibias mit Kernen der Marula Frucht (Engongo⁹) zu den Nachbarn gebracht, wissen diese, dass er die Bitte um Mahangu¹⁰ beinhaltet. Es wird nicht gefragt, sondern in symbolischen Handlungen gesprochen.

Damit ist Helfen und Geben hier eben kein einseitiger sozialer Akt. Die Bedeutung des beschriebenen Sprichwortes ist: "In giving you will be re-

8 Siehe zu Nachbarschaftshilfe auch William 1991.

9 Aus Engongo wird in einem aufwendigen Verfahren wertvolles Öl gewonnen. Aber ohne das Handwerkszeug für dieses Verfahren ist die Nuss nutzlos. Es kommt aber nicht auf den Wert an, sondern die Geste.

10 Perlhirse (Lat. *Pennisetum glaucum*), Grundnahrungsmittel fast aller namibischen Ethnien. Es wird als Stärkebeilage serviert.

ceiving" (Hasheela 1986: 72). In diesem Sinne ist Bitten nicht notwendig, weil der Gebende gleichzeitig der Empfangende ist.

In der Oshivambo-Kultur existieren traditionell keine Waisenkinder. Es ist üblich, Kinder von Verstorbenen in die Familie aufzunehmen, hierfür gibt es kulturell unterschiedliche festgelegte Regelungen des traditionellen Rechts. Die Kinder der Ovawambo Haushalte beispielsweise werden traditionell dem mütterlichen Familienteil angehörig angesehen (Tönjes 1996[1911]: 123) und in diesen gehen sie über. Solcherlei Strukturen wurden in den letzten Dekaden unter anderem durch HIV/AIDS stark beansprucht, der familiäre Zusammenhalt ist aber immer noch sehr ausgeprägt.

In Goreangab und Havana werden jedoch nicht nur Familienangehörige aufgenommen, sondern auch fremde Waisen. Es gibt keinen rational ökonomischen Antrieb, der diese Handlung rechtfertigt, im Gegenteil, diese Familien haben selbst Schwierigkeiten, die tägliche Ernährung zu gewährleisten - hauptsächlich bestehend aus mal dickerem, mal dünnerem Mais-¹¹ oder Mahangubrei.

Von Gemeindemitgliedern initiierte Suppenküchen zur Speisung von Kindern, Waisenheime, Vorschulen, all das ist Teil der sozialen Subsistenz. D.h. die Menschen sind in der Lage, im Rahmen der gegebenen Verhältnisse Lösungen für gesellschaftliche Herausforderungen selbstständig zu organisieren. Das betrifft auch den psychischen Beistand, welcher für viele Menschen in ihrer besonders prekären Lebenssituation sehr wichtig ist.

Neben solchen sozialen Formen der Reziprozität und ihrer sozialen Subsistenz findet sich in Havanna und Goreangab auch immer noch Subsistenzproduktion. Auf Grund der großen Hitze entwickelten die verschiedenen Ethnien traditionelle Fermentationsweisen für Nahrungsmittel, die bis heute im städtischen Raum genutzt werden (Cheikhoussef/Misihairabgwi 2017). Beispielsweise wird in vielen Haushalten Oshikundu (vgl. Tönjes 1996[1911]: 75) zubereitet, ein traditionelles Getränk des Nordens aus Mahangu und Sorghum. Es liefert viel Energie und ist bis heute wesentlicher Bestandteil der Ernährung der Ovawambo. In den informellen Siedlungen ersetzt es oft mindestens eine Mahlzeit. Wie andere traditionell fermentierte Lebensmittel spielt es eine wichtige Rolle, um die Ernährungssicherheit der Familien zu erhöhen und Einkommen zu generieren. Die traditionelle eigene Zubereitung in den Haushalten zeigt ein erstaunliches Potenzial an Resistenz gegenüber kapitalistischer Limonade.

11 Nicht selten importierter, gentechnisch veränderter Mais (pers. Erfahrung, beispielhaft "Top Score" Mais, Supermarkt in Ondangwa 22.12.2018).

Die informelle Lebensmittelökonomie fügt sich in diese Form der Sozialität. Viele frauengeführte Haushalte sind besonders von Armut betroffen und sichern ihren Lebensunterhalt durch das Verkaufen von Lebensmitteln und Kleinwaren. Außerdem vertreiben sie Waren aus Subsistenzproduktion und viele landeseigene Früchte und Gemüse aus dem Gemeindeland im Norden, die saisonal variieren und auf den formellen Märkten nicht zu erhalten sind. Nicht nur die Entfernung zum Supermarkt und das fehlende Transportgeld macht den informellen Kleinhandel attraktiv, sondern auch der Umstand, dass Familien hier teilweise auf Kredit oder kostenlos Lebensmittel und andere Notwendigkeiten beziehen können. Obwohl Kredite auf Lebensmittel oft genug nicht beglichen werden, bleibt die Praxis bestehen. Auf Rückfragen für Handlungsmotive der Unterstützungsleistung erfolgen Antworten wie die Hallelujas (39, formal arbeitslose, alleinerziehende Mutter und Kleinhändlerin in Goreangab): “It is just because I want to help the people, mos¹²”. Dabei ist sie, wie die Meisten, nicht nur Geberin, sondern häufig selbst auf Hilfe angewiesen. Die Gabe erfolgt somit teilweise ohne Gegenwert. Die Rückgabe (spätere Bezahlung) wäre kulturell gefordert, ist aber nicht gewährleistet. Dessen sind sich die Kleinhändler*innen auch bewusst, es veranlasst sie jedoch selten dazu, keine Waren auf Kredit mehr auszugeben.

In der sozialen Subsistenz der Handelnden reflektiert sich die Idee der Reziprozität. Dem Empfangenden hilft die Gabe zu existieren, der Gebende wird respektiert für sein Handeln. Gleichzeitig reaktiviert das Geschenk die sozialen Bindungen. Dabei ist es immer der soziale Kontext, der das Geschenk legitimiert (N’Dione 2001), wie zum Beispiel hungernde Nachbarn. Auch auf den informellen Märkten wird selten ein rein formeller Tausch beschlossen. Sofern Waren nicht verpackt sind, erhält der Käufer immer eine etwas größere Menge als die bezahlte. Dies ist ein Brauch, der auch in der Stadt fortbesteht.¹³ Die hier beschriebenen Verhaltensweisen stehen im Kontrast zu eigennutzorientierten Formen sozialer Beziehungen. In diesen Praktiken, wie auch in der sozialen Ächtung derer, die von ihrem Besitz nichts abgeben, ist ein Bewusstsein für Interdependenz sichtbar. Dem Handeln liegt kein explizites Konzept zu Grunde wie die afrikanische Philosophie des Ubuntu (Ramose 2003), aber es zeigt eine Form kollektiver Sozialität, mit der die Menschen aufgewachsen sind und

12 Füllwort aus dem Afrikaans.

13 Dies wird auf Oshindonga als “lifelefende” bezeichnet und bedeutet “gratuity to a purchaser” (Tirronen 1986: 34).

durch welche ihre Identität geprägt wurde. Ein kultureller Imperativ tritt in den Handlungen der Individuen zu Tage.

Bemerkenswert ist im Falle der nachbarschaftlichen und kommunalen Solidarstrukturen in Goreangab, dass diese sich nicht nur signifikant von jenen der industrialisierten Dienstleistungsgesellschaft unterscheiden. Sie verdeutlichen auch die Absurdität, tradierte Handlungsmuster als defizitär zu klassifizieren. Der Rückgriff auf diese kulturell etablierten Techniken kann vielmehr als Antwort auf den Ausschluss aus der Konsumgesellschaft interpretiert werden, die das Leben am Rande des Kapitalismus ermöglicht. Beispielsweise ist das traditionelle Mahangu-Mehl in vielen Haushalten immer noch das erste Grundnahrungsmittel der Menschen in den informellen Siedlungen. Zudem entsprechen die in Subsistenzproduktion gefertigten Produkte den Bedürfnissen der kulturell etablierten Küchen verschiedener Ethnien. Die verwendeten Pflanzen sind klimatisch angepasst, die Versorgung mit ihnen ist saisonal und dezentral.

Die reproduzierten Sozialstrukturen und Werte unterscheiden sich von konventionellen Wirtschaftskonzepten. Die Handlungsmuster informeller Händler*innen widersprechen in Teilen der Idee des Individualismus, der Profitorientierung und Nutzenmaximierung. Kooperation ist immens wichtig und genießt einen hohen gesellschaftlichen Wert. Diese alternative ökonomische Sichtweise fokussiert nicht nur auf die Befriedigung der eigenen Notwendigkeiten und Wünsche, sondern auch auf die anderer Menschen.

Fülle – Namibische Herausforderungen sozial-ökologischer Transformation

Die folgenden Beispiele können an einige genannte Handlungsalternativen und Werte anknüpfen und erweitern damit das Potenzial einer endogenen und ökologischen Entwicklung.

Als eines der trockensten Länder der Welt (FAO 2019) ist es für Namibia in Zeiten des Klimawandels besonders wichtig, trockenresistente Pflanzen und wassersparende, bodenpflegende Anbaumethoden zu entwickeln und zu fördern. Der Klimawandel zeigt in Namibia bereits Auswirkungen. Die dürrebedingten Ernteausfälle des Regenfeldbaus im Norden schlagen sich in der Ernährungssituation nieder (MET 2017). Namibia ist nach wie vor stark abhängig von Agrarimporten aus Südafrika, welche für die Mehrheit der Bevölkerung unerschwinglich sind. Während im Süden der Stadt Bio-Produkte aus organischer namibischer Landwirtschaft auf dem Vormarsch sind, scheinen Kambashu-Bewohner*innen zu arm, um einen Beitrag zur ökologischen Wende leisten zu können. Ökologisches Handeln

und gesunde Ernährung bleiben denen vorbehalten, welche Zugriff auf Land oder Kapital für entsprechende Produkte haben. Gleichzeitig bringen die Migrant*innen aus den ländlichen Regionen nicht selten Wissen um traditionelle Anbauarten mit. Die mit den Dürren einhergehende Verschlechterung der Ernährungssituation (IOM 2018) hat einige Ministerien dazu veranlasst, Projekte zur Ernährungssicherheit zu starten.¹⁴ Hierzu gehören auch Projekte, die wissenschaftlich als Projekte zur Ernährungssouveränität eingeordnet werden könnten.

Farm Okukuna und Eloo

Die Stadt Windhoek hat bisher keine politische Strategie vorgelegt, arbeitet aber seit einigen Jahren gemeinsam mit dem World Future Council (WFC) an Programmen zur Ernährungssicherheit. Die namibische Permakulturinitiative "Eloo" hat sich in die Task Force zur praktischen Umsetzung dieser Programme eingebracht und ist seit Beginn wichtiger Akteur. Ein Stück Land wurde dem städtischen Department of Economic Development and Community Service zu Zwecken der Lebensmittelproduktion für 25 Jahre zur Verfügung gestellt. Hier befindet sich derzeit das vom WFC geförderte und von Eloo umgesetzte Community-Farm Projekt "Okukuna" (Oshivambo: Säen). Für die Stadt ist das Projekt eines der ersten Versuche, Strategien der Ernährungssicherung zu implementieren. Einzig bezahlt für einen Kurs zum Lebensmittelanbau, haben Eloo die gesamte praktische Umsetzung übernommen. Das beinhaltet die Planung, Materialbeschaffung, Qualifizierung der Teilnehmenden und den Aufbau der Gemeinschaftsfarm.

"Eloo" ist Oshikwanyama und bedeutet Überfluss, Fülle (an Essen oder Ernte) (Taapopi/Zimmermann 1977: 18). Es besagt: In der Natur gibt es mehr als das Notwendige. Mit verschiedenen Projekten versuchen sie das folgende Ziel zu erreichen: "to improve human ecosystems to become healthy and abundant, guided by our ethics of care for the people, care for the earth and fair share. Our vision is for people to live in healthy communities based on resilient food systems" (Eloo 2018). Für die Initiative sind Essen und Lebensmittelproduktion die Verbindung zwischen sozialen und ökologischen Themen.

14 Siehe beispielhaft MEAC 2015.

Die Farm Okukuna grenzt an Goreangab an. Hier unterrichten Eloolo Permakultur¹⁵ als ganzheitliches, der Trockenzone angepasstes Agrarkonzept. Vornehmlich geht es um die Produktion von Lebensmitteln für den Eigenbedarf sowie für den lokalen Markt, insbesondere der umliegenden Bewohner*innen. Im Falle eines erfolgreichen Nahrungsmittelanbaus wird geplant, auch andere Güter zu produzieren und so die Einkommensmöglichkeiten zu diversifizieren. In welcher Form, bleibt den Aktiven überlassen. Die Aktiven der Farm sind hauptsächlich Subalterne aus Goreangab. Mit der Permakultur-Ausbildung sollen sie gleichzeitig zu Multiplikator*innen qualifiziert werden, welche auf der Farm andere Personen ausbilden könnten. So könnte diese auch später weiter als Lernort fungieren. Es existiert bereits eine Kooperation mit der technischen Hochschule Windhoek, in deren Rahmen der Bau eines Bio-Reaktors erfolgte. Die gesamte Landschaftsgestaltung wurde mit den Aktiven umgesetzt. Nach einem Jahr besteht die Farm aus 23 Aktiven¹⁶ und vier „Hauptamtlichen“. Während die Hauptamtlichen neben ihrem sozialen Interesse einen ökologischen Fokus auf zukunftsfähige Techniken haben, war das Interesse der Teilnehmer*innen eher ökonomisch ausgerichtet. Der kostenlose Erwerb von Qualifikation und die daran geknüpften Möglichkeit, ein Stück des Landes zur Eigenproduktion zu Verfügung zu haben, war ihr vornehmlicher Antrieb. Viele sehen derzeit eine Chance darin, ihre Farm gemeinsam zu führen. Hierfür sind allerdings die gezielte Ermächtigung und der Aufbau von Selbstbewusstsein¹⁷ nötig. Fähigkeiten der Teilnehmenden, die Bedeutung von Empowerment und Gruppenentscheidungsprozessen sowie mögliche Formen der Körperschaft wurden in Diskussionsrunden er-

15 Permakultur ist “eine grundsätzliche Herangehensweise, die die Dynamiken natürlicher Prozesse vom Design bis zur technischen Umsetzung konstruktiv zu nutzen versucht. [Sie] ist zugleich eine Philosophie wie eine Reihe sozialer Praktiken, Techniken und ethischer Normen. Sie möchte sicherstellen, dass alle lebenden Systeme gesund bleiben und gedeihen können. Das gelingt nur, wenn wir Menschen die Natur als ganzheitliches System erkennen. Das gilt auch für die menschliche Gesellschaft selbst, die ihre Produktionsüberschüsse und deren Abfallprodukte wieder in die Ökosysteme integrieren muss” (Holgrem 2015: 123).

16 Zu Anfang des Projekts waren es noch 45 Interessierte.

17 Die über Generationen andauernde gesellschaftliche Trennung nach Hautfarben und die damit einhergehende Klassifizierung von Menschen hat das Selbstbewusstsein nicht weißer Menschen stark geprägt. Das Gefühl der Minderwertigkeit beeinflusst ihr Leben bis heute und führt zum Glauben, sie könnten aus eigener Kraft nichts kreieren. Weiße hingegen werden mit Reichtum und Kompetenz assoziiert. Das “weiße Ideal” ist allumfassend. Zu allgemeinen Ausführungen der Auswirkungen der Kolonisierung auf die Entwicklung von Identitäten siehe Nandy 1983.

arbeitet. Die Aktiven haben die gebotene Möglichkeit ergriffen, begeben sich aber erst langsam in die Phase autonomer Ausgestaltung. Einige Aktive wollen ihr Wissen im Norden Namibias nutzen und verbreitern.

Permakultur bietet eine Art der Landbewirtschaftung, welche auf einem starken Verständnis von Nachhaltigkeit basiert und daher die Ökologie als Basis des Wirtschaftens¹⁸ voranstellt: Ohne externen Dünger und Energiesysteme und mit Techniken zur Wasserspeicherung, zieht sie Nutzen aus natürlichen Vorgängen. Permakultur ist keine in Namibia etablierte Philosophie, aber die innovativen Ansätze haben ihre Wurzeln auch in traditionellen afrikanischen Techniken des Landbaus und sind daher anschlussfähig (Didarali/Gambiza 2019). Kreislaufwirtschaft und Mischbau sind im Norden Namibias kulturell etablierte Praxis (William 1991).

Die Mitarbeiter*innen von Elooole lehren, wie es möglich ist, diese Techniken auszuweiten, beispielsweise durch die Veränderung der Anordnung von Pflanzen im Mischbau, um Fressfeinde zu verwirren. Sie zeigen, wie Nebeneffekte genutzt und Symbiosen hergestellt werden und Techniken zum Auffangen und Speichern von Wasser verbessert werden können (z.B. durch Tröpfchenbewässerung, Baumpflanzung und "Sunken Beds"¹⁹). Dies ist eine wesentliche Verbesserung für den Regenfeldbau. Umgekehrt können mit Techniken der Aufwertung des Bodens und zur Verbesserung der Ernteerträge (z. B. durch die Integration bestimmter Pflanzen und Tiere und die Nutzung von Symbiosen), auch unter widrigen Bedingungen und auf kleiner Fläche Erträge erzielt werden. Bei der Wahl der Anbaumethoden werden die konkreten Umweltbedingungen mitberücksichtigt, z.B. zur Nutzung natürlicher Effekte wie Schattenfall. Es werden Impulse gegeben, wie die natürlichen Ressourcen im Umfeld am besten genutzt werden können. Dabei greifen das gelehrte und das bestehende Wissen ineinander und ergänzen sich. Zudem erfährt das Wissen direkte Anwendung.

Der Wunsch Elooos ist es, am Ende des Projekts eine Community-Farm aufgebaut zu haben, die nach den Vorstellungen der Aktiven entstanden, selbstgeführt und autonom ist. Dies würde einen Rückzug der NGO Elooole beinhalten.

18 Zu weiteren Ausführungen zu Vorrangmodellen der Nachhaltigkeit siehe Löw 2015.

19 In die Erde eingesunkene Beete, welche mit einer dicken Mulchschicht bedeckt werden. Die Erde bleibt kühler und feuchter. Die Pflanzen sind vor Wind und Sonne geschützt.

Iyimati

Johannes Negongo verfolgt die gleichen Ziele wie Eloo. Er gründete im Jahr 2014 mit seinem Bruder die Firma "Iyimati" (Oshiw.: Früchte)²⁰. Im Laufe seines Aufwachsens nahm er wahr, wie viele Menschen in Namibia sich als defizitär begreifen. Selbst in Katutura lebend und konfrontiert mit der Lebenssituation der Menschen am äußersten Rande der Stadt, stellte er sich die Frage nach Veränderungsmöglichkeiten. Als zunächst ehrenamtlicher Jugendarbeiter in einer Wohlfahrtsorganisation²¹ startete er einen Schulgarten zur Bildung im Bereich Ernährungssicherheit. Johannes ist der Auffassung, dass von dort ausgegangen werden muss, wo er und andere stehen. Und in diesem Sinne fragte er nicht, was fehlt, sondern welche Potenziale vorhanden sind und was er daraus machen kann. Seine Firma hat drei Abteilungen. Sie ist erstens im Garten- und Landschaftsbau für Privathaushalte, Schulen, Lodges, NGOs u.a. tätig und qualifiziert gleichzeitig zum Eigenanbau, wenn gewünscht. Sie verrichtet die Arbeiten vergütet oder ehrenamtlich, je nach Klientel. Zweitens führt Iyimati eine kleine Farm in Oshakati, auf der Feldfrüchte aus ökologischer Produktion für die Region und den Biomarkt in der Stadt Windhoek angebaut werden. Drittens fördert sie indigene und lokale Lebensmittelproduktion. Dies erfolgt mit der Pflanzung traditioneller seltener Anbausorten auf der Farm, der Pflege des Saatguts und ehrenamtlichen Bildungsengagement in Havana und Goreangab. Johannes' Antrieb zur Gründung der Firma ist nicht vorrangig ein ökonomischer im Sinne der Profitmaximierung. Vielmehr geht es darum, Menschen zu befähigen, aus dem was sie haben, das Beste zu machen. Zu Beginn aus Mangel an Kapital, später aus Überzeugung, waren Pestizide und Kunstdünger keine Option. Johannes schulte sich selbstständig in ökologischer Landwirtschaft und bis auf ein paar Workshops, die er besuchte, erwarb er seine Bildung informell. Er begreift sich als Geschäftsmann. Natürlich generiert er mit seinem Unternehmen auch monetäres Kapital. Doch sein Verständnis von Geschäft und sein Konzept sind andere. Seiner Auffassung nach gibt es eine Notwendigkeit zur Mehrproduktion, wenn nicht genug vorhanden ist. Dazu möchte er die Menschen in seinem Umfeld selbst befähigen und sie so unabhängiger machen. Auch er rekurriert auf das Konzept der "Fülle". Dies sei nur eine Frage der richtigen Techniken und der Verteilung von Wissen und Ressourcen:

20 Der Name soll auf die Fruchtbarkeit der eigenen Hände verweisen.

21 "Family of Hope Services" in Hakahana (Katutura), jetzt in Havana.

“So at the end of the day, I believe in abundance because there should be enough, enough for me and also enough to pass on to the next person. So I can’t just look out for myself.” (J. Negongo, Interview 12.03.2019)

Damit entspricht er nicht dem Bild eines individuellen Nutzenmaximierers und weist die Idee der Knappheit in der Nationalökonomie zurück.

Johannes’ Verständnis von Ökonomie speist sich aus traditionellen Werten.²² Es basiert ebenfalls auf Tauschhandel, jedoch nicht als anonymes Wechselverhältnis. Dieser Tauschhandel bezieht die soziale Situation des Individuums mit ein. Er berücksichtigt, was von der Person getauscht oder gezahlt werden kann und wird auch dann stattfinden, wenn es keinen “angemessenen” Gegenwert gibt. Sein Geschäftsmodell beruht auf Kooperation, er will die Verbreitung von Know-how, unbezahlt oder bezahlt. Ökonomisch handeln bedeutet für ihn nicht notwendig einen Gewinn zu erzielen. Sein Ziel ist es nicht zu akkumulieren, sondern auszukommen und Veränderung durch Wissenstransfer zu erreichen. Diese abweichende ökonomische Sichtweise ist vielmehr auf die Befriedigung eigener Notwendigkeiten und der Anderer ausgerichtet.

Iyimati und Elooole leisten einen Beitrag zu einer angepassten sozial-ökologischen Transformation auf verschiedenen Ebenen:

Mit dem Anknüpfen an die namibische Kosmologie der Fülle (s.o.) bestärken und revitalisieren sie alte Ideen und Deutungsmuster aus der Ova-
wambo-Kultur.

In gleicher Weise kultivieren, pflegen und erhalten sie angepasste Anbausorten. Daher erfolgt keine Überstülpung eines von der Umwelt und den Menschen unabhängig gesehenen, universalen Produktionssystems in der Agrarwirtschaft. Anbauarten sind ökologisch, weil weder der Boden ausgelaugt wird noch chemische Pflanzenstoffe zum Einsatz kommen. Kreislaufwirtschaft beugt Umweltverschmutzung vor und wirkt dem Ressourcenverbrauch entgegen. Permakultur fungiert als Werkzeug zur ökologischen und sozialen Förderung bestehender Potenziale und Ressourcen, anstelle von externen Eingriffen.

Diese Konzeptionen der Nachhaltigkeit und Subsistenz sind dahingehend identisch, dass sie darauf abzielen, das Leben zu sichern und die not-

22 Er führt das Beispiel des Tausches einer Kuh gegen einen Sack Mais vor der Unabhängigkeit an: “If I look at a sack of maize as value and you look at it as the only thing to offer and I have a cow and I don’t need it. Then I give you a cow, you give me a sack of maize, we have made progress.” “It’s more about satisfying needs of a person, for society, community, building one another. So if it’s gonna build you why not give you if I don’t need it?” (Johannes Negongo, Interview 12.03.2019).

wendigen Fähigkeiten dazu zur Verfügung zu stellen. Das Wirtschaften ist - in Anerkennung ökologischer Grenzen - auf Bestand ausgerichtet. Mit den Projekten werden Subsistenzstrukturen gefördert und im städtischen Raum erweitert. Zudem wird Subsistenzwirtschaft nicht nur als wichtiger Beitrag zur Ernährungssouveränität und dezentralen Ernährungssicherung in der Stadt herausgestellt, sondern durch geographisch angepasste Sorten und Techniken auch in ihrer ökologischen Umsetzung gefördert. Die Nutzung und Pflege der vorhandenen Ressourcen beugt einer Abhängigkeit von Agrarunternehmen vor, und damit auch den Folgen von Risikotechnologien wie gentechnisch verändertem Saatgut, welches als hegemonialer Lösungsweg der Ernährungskrise im Rahmen der zweiten grünen Revolution für Afrika vorgestellt wurde (Krause 2013).

Auf der Farm Okukuna ist der freie Zugriff auf Land gewährleistet, die Ressourcen reproduzieren sich zukünftig, im besten Fall, innerhalb des Systems und erfordern wenig Eingriffe. Damit wird distributive Gerechtigkeit als eine der Grundvoraussetzungen für autonomes Handeln gefördert, denn ohne Ressourcen existieren keine Möglichkeiten zur Subsistenzproduktion. Inländische Produktion und Vertrieb sind Schritte zur Loslösung aus der Abhängigkeit von Fremdproduktion und auch den damit verbundenen ökologischen Folgekosten.

Mit ihren Techniken machen die beiden Projekte Subsistenzproduktion unter schwierigen geographischen Voraussetzungen möglich. Die Produktion geht von den Menschen vor Ort aus und ist auf ihre Notwendigkeiten ausgerichtet. Die Entscheidungsfindung in der Gruppe gewährleistet partizipatorische Gerechtigkeit. Diese wird auch durch Wissenstransfer ermöglicht. Die Projekte befördern Kooperation statt Konkurrenz. Know-how wird geteilt und praktisch umgesetzt. Dies gewährleistet die Autonomie des Einzelnen.

Die vorgestellten Beispiele für Alternativen haben gemein, dass sie beim Potenzial der Menschen ansetzen. Ihr Ausgangspunkt ist das Vorhandene, nicht das, was fehlt. Dies steht im Gegensatz zur weitverbreiteten Vorstellung, ihre informelle Bildung sei wertlos. Im vorgestellten Beispiel können die Aktiven auf eigenem, bereits vorhandenem Wissen aufbauen und ihre Agrarkultur resistenter machen. Auch die sozialen Dimensionen des Hungers sowie der Einkommensmöglichkeiten werden adressiert. So wird die soziale, geographische und kulturelle Ausgangslage der Aktiven anerkannt und birgt die Möglichkeit zum Erhalt und der Rückgewinnung kultureller Identität und politischer Autonomie. Die Farm-Aktiven selbst hätten keine Möglichkeit gehabt, dieses Land zu erwerben, weil sie vom politischen Geschehen als Subalterne weitestgehend ausgeschlossen sind.

Potenziale zur Entfaltung des Eigenen

Auch wenn die Formen urbaner Subsistenz in Namibia nicht das Gegenteil kapitalistischer Warenproduktion bezeichnen, sondern notwendig integriertes Element sind, und auch von Konvivialität unter Bedingungen radikaler Monopole auf Boden und Wasser sowie großer Machtasymmetrien keine Rede sein kann, haben die Denk- und Handlungsmuster, welche der Selbstorganisation im informellen Sektor zu Grunde liegen, Potenzial zur Entfaltung konvivialer Werkzeuge. Denn in Namibia existieren noch andere kulturell etablierte Wertevorstellungen im Denken und gesellschaftliche Alternativen im Handeln. Bis heute sind Subsistenzfähigkeiten erhalten, welche sich an traditionellen und neuen Formen des sozialen und ökonomischen Miteinanders orientieren. Diese schließen Solidarität, Gefühl und Zuwendung ein und bemessen sich nicht nur an ökonomischer Rationalität. Sie äußern sich in den verschiedenen Formen vernakulärer Sozialität, wie der Fähigkeit zur Gabe, der gegenseitigen Bezogenheit oder der alternativen ökonomischen Sichtweise. Orientieren könnte sich ein namibisches Gesellschaftskonzept somit an kulturell etablierten anderen und hybridisierten Formen der Sozialität und des Wirtschaftens. Diese werden in den informellen Siedlungen Goreangabs deutlich. Dort finden abweichende soziale Interaktionen statt, welche einen anderen gesellschaftlichen Charakter besitzen und reproduzieren. Sie beinhalten andere soziale Bedeutungen, Praktiken und Prozesse.

Die Projekte von Eloo und Iyimati setzen an traditionellen Vorstellungen und Handlungsmustern an und sind zugleich Ausdruck stattfindender Hybridisierung derselben. Die vorgestellten Projekte wirken der Entwicklungsideologie entgegen, da sie bei kulturell etablierter Agrarkultur ansetzen und damit Fähigkeiten wie die der Selbstgenügsamkeit und der Zufriedenheit mit lokalen Ressourcen hervorheben, statt sie zu verunglimpfen. Ihre zukünftige Entwicklung bewegt sich absehbar im Spannungsverhältnis zwischen sozialer Alternative und Integration in die kapitalistische Verwertungslogik. Da beide Projekte noch sehr jung sind, wird sich in den nächsten Jahren zeigen, inwieweit sie einen Beitrag zur endogenen Entwicklung Namibias leisten, ihr Potenzial dazu wurde aber durch die bisherige Analyse deutlich. Der Erfolg der Projekte sowie das Überleben der vernakulären Sozialität hängen neben internen Dynamiken auch maßgeblich von externen Rahmenbedingungen ab. Derzeit verschärft sich die Lebenssituation der Landbevölkerung und der Stadtmigrant*innen in den informellen Siedlungen. Durch den ausbleibenden Regen in den letzten zwei Jahren und die damit einhergehende Dürre bleibt die teilweise Lebensmittelversorgung durch die Allmenden im Norden derzeit aus. Im

Regenfeldbau ist keine Ernte möglich und das Vieh verendet im Gemeinschaftsland aufgrund des anhaltenden Wasser- und Futtermangels. Gleichzeitig befindet sich Namibia derzeit in einer wirtschaftlichen Depression, als Resultat der um den Globus zirkulierenden Wirtschaftskrise. Die zunehmenden existenziellen Notlagen und der Wassermangel gefährden Alternativprojekte wie die hier beschriebenen, da die Farm die derzeit akuten Bedürfnisse der Menschen noch nicht decken kann. Daher nehmen die Aktiven, bei Gelegenheit, jeden Job an und können wenig Energie auf die unbezahlte Arbeit auf der Farm verwenden. Auch die informellen Märkte laufen Gefahr, nun vollständig zur Notökonomie zu degenerieren, da viele der traditionellen Güter zunehmend nicht mehr zum Verkauf stehen.

Die Entfaltung einer endogenen Entwicklung ist geknüpft an die Reduktion externer Abhängigkeiten auf politischer und wirtschaftlicher Ebene. Dies wäre durch die Beschränkung der gesellschaftlichen Werkzeuge möglich. Das hieße Privatisierung, Monopolisierung und der Ausbeutung von Mensch und Natur Einhalt zu gebieten, um Gerechtigkeit, Autonomie und eine gesunde Umwelt zu gewährleisten. Dafür wäre auf politischer Ebene eine radikale Umstrukturierung notwendig, von der Organisation der Besitzverhältnisse über Bildung zu institutioneller Rahmensetzung²³. Eine finanzielle Stärkung namibischer Akteure auf lokaler Ebene von Seiten der Regierung könnte eine schrittweise Ablösung von westlicher Entwicklungshilfe, ihrer Programmatik und ihrem Eigeninteresse bewirken. Derzeit ist die Tendenz in Namibia wie weltweit eher gegenläufig, denn die gesellschaftlichen Eliten profitieren vom System und der konzentrierten Macht.

So beginnen post-developmentale Alternativen und sozial-ökologische Transformationsprozesse in Namibia im Kleinen: Mit Personen die „sich an-archisch als Menschen benehmen, die nicht um des Staates Willen handeln, sondern weil sie die Fähigkeit zu handeln von anderen geschenkt bekommen haben“ (Cayley/Illich 2006: 248). Sie nutzen ihr Potenzial für den eigenständigen Aufbau alternativer Projekte, in Graswurzelbewegungen, in ethnischen Gemeinschaften, die sich entsprechend ihrer Kultur entfalten wollen, in Community Farms zur Versorgung der Marginalisierten. Veränderung beginnt in der Anerkennung unserer Lebensgrundlagen, im freien Austausch von Wissen und der Kultivierung der Fähigkeit zur

23 Juristisch bildet die Integration des Traditional Leaders Act ins formale Recht als Hybridisierung hegemonialer Führungsstrukturen ein positives Beispiel namibischer Potenziale.

Gabe oder auch in Geschäftsmodellen, die das Ökonomische wieder ins Soziale einbetten.

Literaturverzeichnis

- Bauman, Zygmunt (2005): *Verworfenes Leben – Die Ausgegrenzten der Moderne*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Cheikhoussef, A. / Misihairabgwi, J. (2017): Traditional fermented foods and beverages in Namibia, in: *Journal of Ethnic Foods* 4, S. 145-153 abrufbar unter <http://journalofethnicfoods.net> (journal homepage) (zugegriffen am 19.02.2018).
- Cayley, David/Illich, Ivan (2006): *In den Flüssen nördlich der Zukunft – Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München: C.H. Beck.
- Didarali, Zahra/Gambiza, James (2019): Permaculture – Challenges and Benefits in Improving Rural Livelihoods in South Africa and Zimbabwe, in: *Sustainability*, 11 (8), Grahamstown, abrufbar unter <https://doi.org/10.3390/su11082219>.
- Esteva, Gustavo (1993): Development, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *Development-Dictionary – Knowledge as Guide to Power*, London/New Jersey, S. 6-25.
- FAO (Food and Agriculture Organisation) (2019): Namibia, abrufbar unter <http://www.fao.org/3/X9751E/x9751e06.htm> (zugegriffen am 10.04.2019).
- Frayne, Bruce (2004): Migration and urban survival strategies in Windhoek, Namibia, in: *Geoforum* 35, S. 489-505.
- Hasheela, Paavo (1986): Omishe di dule eyovi. More than a thousand proverbs in Oshikwanyama with the literal English translation, Windhoek.
- Holgrem, David (2015): Zwölf Design-Prinzipien für Permakultur, in: Helfrich, Silke/Bollier, David/Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) *Die Welt der Commons – Muster gemeinsamen Handelns*, Bielefeld, S. 124-126.
- Illich, Ivan (1998): *Selbstbegrenzung – Eine politische Kritik der Technik*, München: C.H. Beck.
- Illich, Ivan (1993): Bedürfnisse, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *Wie in Westen so auf Erden – Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Hamburg: Rowohlt, S. 47-71.
- Illich, Ivan (1982): *Vom Recht auf Gemeinheit*. Hamburg: Rowohlt.
- International Monetary Fund (IMF) (2017): *G20 Compact with Africa*, Hamburg, abrufbar unter <https://www.compactwithafrica.org/content/compactwithafrica/home.html> (zugegriffen am 20.04.2019).
- Jauch, Herbert (2018): *Namibia's Labour Movement: An Overview - History, Challenges and Achievements*, Windhoek: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Ki-Zerbo, Joseph (1992): *La natte des autres (pour un développement endogene en Afrique)*. Proceedings of the Symposium of the Research Center for Endogenous Development (CRDE) – Bamako 1989, Paris/Karthala.

- Krause, Jacqueline (2013): Ein gefährlicher Mythos – Gentechnisch veränderte Organismen als Lösung für den Hunger im sub-saharischen Afrika, in: Berls, Michael / Krause, Jacqueline (Hg.) *Subsistenz und Moderne – Texte über das, was bleiben soll*, Gießen: Johannes Herrmann Verlag.
- Lambrecht P./ Brungs, M. (2014): Bildung oder Brunnenbau? Eine kritische Analyse der Entwicklungszusammenarbeit mit Afrika aus der perspektive der sozialen Arbeit. Herbolzheim: Centaurus.
- Löw, Markus (2015): Gesellschaftsprojekt Nachhaltigkeit – Eine große (Re-)Transformation? Wandel zur nachhaltigen Entwicklung aus sozial- und kulturanthroposophischer Perspektive und der mögliche Beitrag der LandwirtInnen, in: *Austrian Studies in Social Anthropology* 4/2015, S. 1-39.
- Melber, Henning (Hg.) (1988): *Katutura – Alltag im Ghetto*, Bonn: Informationsstelle Südliches Afrika.
- MEAC (Ministry of Education, Arts and Culture) (2015): *CIRCULAR: FORM ED: 3/2015. Establishment of school-gardens in all government schools*. 1. June.
- MET (Ministry of Environment and Tourism) (2017): *Strategic Plan 2017/18-2021/22*. Windhoek.
- NUST (Namibia University of Technology and Science) / Integrated Land Management Institute (2018): *Factsheets 6. Informal Settlements*, Windhoek, abrufbar unter <http://ilmi.nust.na/sites/default/files/FACT-SHEET-6-2018-Informal-settlements.pdf>.
- NSA (Namibian Statistics Agency) (2011): *Population Census*, Windhoek.
- Nandy, Ashis (1983): *The intimate enemy loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- N' Dione Emmanuel (2001): *Reinventing the Present - The Chodak experience in Senegal*, in: Rahnema/Bawtree (Hg.) *The Post-Development Reader*, London/New Jersey: Zed Books, S. 364- 376.
- OOP (Office of the President) (2004): *Vision 2030*, abrufbar unter https://www.npc.gov.na/?page_id=210 (zugegriffen am 14.06.2019).
- Oxfam (2019a): *Reward Work not Wealth*, abrufbar unter <https://www.oxfam.de/ueber-uns/publikationen/reward-work-not-wealth> (zugegriffen am 20.03.2019).
- Oxfam (2019b): *Public Good or Private Wealth*, abrufbar unter <https://www.oxfam.de/ueber-uns/publikationen/public-good-private-wealth> (zugegriffen am 20.03.2019).
- Peyroux, E (2001): *Urban growth and housing policies in Windhoek: the gradual change of a post-apartheid town*, in: Diener, I./ Graefe, O. (Hg.): *Contemporary Namibia: The first landmarks of post-apartheid society*. Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers / IFRA, S. 287-306.
- Ramose, Mogobe B. (2003): *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, in: Coetzee, P. H./Roux, A. P. J. (Hg.) *The African philosophy reader*, S. 230–238
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1993): *Wie im Westen so auf Erden – Polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Hamburg: Rowohlt.

- Scholz, Fred (2006): *Entwicklungsländer – Entwicklungspolitische Grundlagen und regionale Beispiele*, Braunschweig: Westermann.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the subaltern speak?, in: Nelson, Cary u.a. (Hg.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois.
- Taapopi, G.B./Zimmermann W. (Hg.) (1977): *Kwanyama- English Dictionary*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- The Namibian (24.02.2017): Namibian 3rd wealthiest in Africa. Business, p.13. 24.04.2017, abrufbar unter <https://www.namibian.com.na/163899/archive-read/Namibians-3rd-wealthiest-people-in-Africa> (aktualisiert am 17.05.2017).
- The Namibian (14.12.2018): Economy slips into depression, Windhoek, S. 1, abrufbar unter <https://www.namibian.com.na/184064/archive-read/Economy-slips-into-depression>.
- Tirronen, Toivo (1986): *Ndonga-English Dictionary*. Oniipa/Ondangwa: ELCIN.
- Tönjes, Hermann (1996 [German edition first published 1911]): *Ovamboland – Country, People, Mission*. Windhoek: Namibia Scientific Society.
- Weltbank (2019): GINI Index (Worldbank estimate), abrufbar unter <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?view=map> (zugegriffen am 06.05.2019).
- William, Frieda-Nela (1991): *Precolonial Communities of Southwestern Afrika – A History of Owambo Kingdoms 1600-1920*, Windhoek: National Archives of Namibia.
- Ziai, Aram (2001): *Post-Development: Perspektiven für eine afrikanische Debatte? Focus Afrika – IAK Diskussionsbeiträge 18*, Hamburg: Deutsches Übersee Institut.

