



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**„Wir haben viele ausländische Schwestern“ -
Voluntouristische Begegnungen aus der Sicht südindischer Gastfamilien“**

Verfasst von / submitted by

Cornelia Groiss, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 808

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on the
student record sheet:

Masterstudium Gender Studies

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Petra Dannecker, M.A.

Danksagung

An dieser Stelle bedanke ich mich bei allen, die mich beim Verfassen der vorliegenden Arbeit unterstützt und somit zum Abschluss meines Studiums beigetragen haben. Zu allererst möchte ich meine Betreuerin, Univ.-Prof. Dr. Petra Dannecker, M.A. erwähnen. Vielen Dank für Ihre Ratschläge, Ihre Literaturhinweise, Ihr Verständnis und Ihr Vertrauen in meine Fähigkeiten.

Außerdem danke ich meiner treuen Freundin Laura für das freiwillige Korrekturlesen meiner Arbeit und den wertvollen Austausch mit ihr. Schön, dass ich mich auf dich verlassen kann. Auch mein Bruder hat immer wieder Passagen durchgelesen, mir Feedback gegeben und Mut gemacht. Danke Dizi.

Meine Eltern haben ganz wesentlich zu meinem Studienerfolg beigetragen, indem sie mir immer den Rücken freigehalten und an mich geglaubt haben. Dafür bin ich euch sehr dankbar.

Ich möchte weiters meinen Interviewpartner_innen danken, die mir so spontan ihre Türen geöffnet und sich mir mitgeteilt haben. Insbesondere bedanke ich mich bei meiner Gastmutter Kaviya und ihren Töchtern Amrutha und Anitha, durch die ich erst auf die Idee zu dieser Arbeit gekommen bin. Dhan'yavādgalu.

Ganz herzlich danke ich all den Freund_innen, Geschwistern, Studienkolleg_innen und Mitbewohnerinnen, die mich während meiner Studienzeit begleitet und die mit mir Freude und Frust geteilt haben. Durch die vielen, vielen Diskussionen habe ich meine Standpunkte präzisieren können und immer wieder neue Perspektiven kennen gelernt. Danke auch, Michele, für deine Geduld.

Danke schließlich an die Universität Wien für die finanzielle Unterstützung in Form eines Stipendiums für kurzfristige wissenschaftliche Auslandsaufenthalte.

Cornelia Groiss, Wien 2016

Inhalt

Danksagung	3
1. Einleitung.....	7
2. Forschungsüberblick.....	9
2.1. Definition Volunteer Tourismus	9
2.2. Kritik am Volunteer Tourismus.....	11
2.3. Diskussion: Möglichkeiten des ethisch vertretbaren Volunteer Tourismus	12
2.4. Akteur_innen von Volunteer Tourismus	18
2.4.1. Guest Communities	18
2.4.2. Host Communities	20
2.4.3. Organisationen	23
2.5. Tourismus in Indien	27
2.6. Kolonialismus in Indien.....	28
3. Theorie.....	29
3.1. Othering und Postcolonial Theory.....	29
3.2. Hybridität – Überwindung von Differenz?	31
3.3. Volunteer Tourismus im Kontext von Neoliberalisierung/Privatisierung	32
3.4. Handlungsmacht im Kontext indischer Gastfamilien	34
3.5. Zusammenfassung der Theorie	36
4. Methodik	38
4.1. Die Grounded Theory Methodologie	38
4.2. Methodische Herangehensweise	39
4.3. Schwierigkeiten bei der Datenerhebung.....	41
5. Auswertung	43
5.1. Die Gastfamilien dieser Studie	43
5.2. Essen im Rahmen der Gastfamilien.....	44
5.2.1. Speisenzubereitung	46
5.2.2. Gemeinsame Mahlzeiten.....	48
5.2.3. Beurteilung der Lebensmittel.....	49
5.2.4. Speisenangebot	51
5.2.5. Die Praxis des Teilens	52
5.2.6. Gastfreundschaft.....	53
5.3. Mobilität und Immobilität	55

5.3.1.	Sicherheit in öffentlicher und privater Sphäre	56
5.3.2.	Kleiderordnung.....	60
5.3.3.	Ausflüge und Reisen	63
5.3.4.	Abreise.....	65
5.4.	Zusammenwohnen mit Volunteers	66
5.4.1.	Bedeutung des (Zusammen-)Wohnens.....	66
5.4.2.	Unterkünfte der Gastfamilien	68
5.4.3.	Privatheit	70
5.4.4.	Sauberkeit.....	73
5.4.5.	Geschlechtertrennung.....	74
5.5.	Sprache und Bildung.....	77
5.5.1.	Sprachen der Interviewten.....	78
5.5.2.	Die Rolle der englischen Sprache	79
5.5.3.	Verständigung	80
5.5.4.	Sprachen lernen.....	81
5.5.5.	Bildung.....	82
6.	Diskussion der Ergebnisse	84
6.1.	Zusammenfassung der Ergebnisse	85
6.2.	Grenzen dieser Arbeit und Ausblick	89
7.	Quellenverzeichnis	91
8.	Anhang.....	100
8.1.	Abstract (deutsch)	100
8.2.	Abstract (englisch).....	101
8.3.	Tabelle Kontex Hostfamilys	102

1. Einleitung

In folgender Arbeit sollen die Erfahrungen der Gastgeber_innen von europäischen Volunteers in Gestalt von Host Families ins Zentrum gerückt werden. Durch das Öffnen ihrer privaten Räume, ihres Alltags- und Familienlebens für Freiwilligentourist_innen entstehen zum Teil sehr persönliche Bindungen und ein gegenseitiges voneinander Lernen. In der meist sozialwissenschaftlichen Literatur über Volunteer Tourismus wird das ermächtigende Potenzial enger informeller Kontakte zwischen Volunteers und den sogenannten Voluntoured hervorgehoben. Die freundschaftliche bzw. familiäre Begegnung soll einen guten Nährboden für einen reziproken Austausch und beidseitigen Nutzen für alle Beteiligten bieten und dem Hierarchieverhältnis zwischen ihnen entgegenwirken (vgl. McGehee/Andereck 2008, 19; Palacios 2010, 872). Andererseits wird auch auf die Gefahr dieser persönlichen Bindungen hingewiesen die große Ungleichheit der Akteur_innen zu verschleiern (vgl. Conran 2011).

Als drei wesentliche Mitspieler_innen im Feld des Volunteer Tourismus werden immer wieder die Volunteers, die vermittelnden Organisationen (sowohl Non-Profit Organisationen als auch kommerzielle Anbieter_innen), sowie die jeweiligen Host Communities genannt. Dabei fällt auf, dass sich viele Arbeiten auf die Perspektive der Volunteers konzentrieren. Diese werden im wissenschaftlichen Diskurs diffusen Gastgeber_innengemeinschaften gegenübergestellt, die oft nicht weiter spezifiziert werden. Hier orte ich die Gefahr einer Homogenisierung und damit Stereotypisierung von Menschen der bereisten Gebiete – meist im globalen Süden angesiedelt. Kritik daran wird von Vertreter_innen der Postcolonial Theory geübt. Sie machen auf die ungleiche Definitionsmacht und Handlungsspielräume der Akteur_innen in Volunteer Diskursen und Praxen aufmerksam. Diese Ungleichheit, so argumentieren Kritiker_innen, stellt koloniale Dependenzbeziehungen und Hierarchien immer wieder von Neuem her.

Mit meiner Arbeit möchte ich einen Beitrag zur postkolonialen Kritik am Volunteer Tourismus liefern, indem ich meinen Fokus auf Gastfamilien im südindischen Karnataka als wesentliche Elemente ihrer Host Community richte. Deren Erzählungen sollen, entgegen der Verallgemeinerung der Menschen bereister Gebiete, das Verständnis für die alltäglichen Herausforderungen in der Begegnung mit Volunteers fördern. Damit soll ihre Handlungsmacht im Phänomen des Voluntourismus anerkannt und gestärkt werden. In ihren Aussagen suche ich nach Möglichkeiten der Machtausübung durch Mitglieder der Gastfamilien. Aus meinem Kontext der Gender Studies heraus werde ich Geschlecht als maßgebliche Differenzkategorie herausarbeiten, wobei dieses wie andere Einordnungsmuster als diskursiv und materiell hergestellte Konstrukte verstanden wird.

Meine Forschungsfragen lauten daher:

In welcher Form drücken kanaresische Gastfamilien ihre Agency im Umgang mit vorwiegend weißen, weiblichen, gut ausgebildeten, sozial privilegierten Volunteers aus? Und inwiefern finden im Kontext des Gastfamilienlebens Differenzierungsprozesse zwischen Indisch/Nichtindisch und Frau- bzw. Mannsein statt?

Sowohl zur Erhebung als auch zur Auswertung, bzw. beständigen Reflexion habe ich die Methodologie der Grounded Theory gewählt. Diese erscheint mir den Forschungsteilnehmer_innen gegenüber als weitestgehend offen, was die Gefahr der epistemologischen Gewalt meinerseits verringert. Durch den Prozess des Reflektierens stelle ich mich selbst als Forscherin in den Fokus meiner Überlegungen, und damit quasi auf eine Stufe mit meinen Interviewteilnehmer_innen. Die insgesamt 19 Interviews¹ mit Mitgliedern von Gastfamilien in verschiedenen Regionen Karnatakas wurden weitestgehend narrativ geführt, wobei in manchen Fällen ein häufigeres Nachfragen notwendig war. Die Protokolle dieser Gespräche, sowie ein Expert_inneninterview und meine tagebuchähnlichen Notizen während des gesamten Forschungsprozesses bilden das Material für meine Analyse. Da die Interviews auf Englisch abgehalten wurden, sind auch in vorliegendem Text einige englische Begriffe, sowie Passagen aus meinen Transkripten zu finden.

Aus den durchgeführten Befragungen haben sich vier Kategorien herauskristallisiert, anhand derer ich diese Frage(n) diskutieren werde: Essen, Mobilität, Räume und Sprache. Diese Dimensionen sind auch deswegen interessant, weil sie viele Schnittstellen bergen, etwa zwischen privat und öffentlich, eigene und fremde Identität, statisch und dynamisch, weibliche und männliche Sphäre, hoher und niedriger (Bildungs-)Status.

Anhand des gemeinsamen Essens äußern sich etwa Ein- und Ausschlüsse von Tourist_innen und auch Akteur_innen der Gastfamilien. Oft entscheiden Letztere, wie weit es hier zu einem Austausch kommt. Als Köchinnen und Gastgeber_innen des Hauses nehmen Frauen außerdem die Aufgabe der Repräsentantin, der Lehrerin, der Expertin und der Verwalterin wahr. Anhand dessen *was* gegessen und wie eine Mahlzeit bewertet wird, findet seitens der Gastfamilien eine Selbstdefinition statt, die sich von westlichen, unmoralischen Lebensweisen abhebt.

Im Kapitel über Mobilität diskutiere ich die problematische Ungleichheit der Akteur_innen bezüglich Reisefreiheit, die die Vertreter_innen der Host Community zu immobilen Anderen macht. Diese tritt vor allem dann zum Vorschein, wenn die Volontär_innen die Heimreise antreten und womöglich für immer Abschied nehmen. Oftmals bedeutet das Betreuen der Volunteers hingegen auch eine

¹ Die für diese Arbeit durchgeführten Interviews sind auf Anfrage bei der Autorin einsehbar. Der Titel vorliegender Masterarbeit stammt aus einem dieser Interviews (vgl. Interview 5).

Erweiterung des Bewegungsspielraumes der Gastfamilienmitglieder. Dies spricht wiederum für eine Abschwächung der Differenz.

Dass das Wohnen für Frauen vor allem Arbeit bedeutet, demonstriere ich im darauffolgenden Kapitel. Hier wird die ambivalente Rolle der Gastmütter besprochen, die durch die Aufnahme der Volunteers zwar ihren Entscheidungsbereich, meist jedoch auch ihren Arbeitsaufwand vergrößern. Die Auseinandersetzung mit der Haushaltsgröße und der damit verbundenen zur Verfügung stehenden Fläche pro Person bringt mich zur Diskussion kolonialer Raumeignung. Durch die Identifizierung des Wohnstandards der Gastfamilien versuche ich außerdem deren ungefähre sozioökonomische Positionierung zu orten. Schließlich thematisiere ich die räumliche Geschlechtertrennung, die in allen untersuchten Haushalten mehr oder weniger vorzufinden war. Dies wird als Charakteristikum indischer Lebenswelten beschrieben, von denen andere unterschieden und häufig als unmoralisch bewertet werden.

Zuletzt setze ich mich mit den sprachlichen Fähigkeiten der Gastfamilienmitglieder auseinander, die nicht unwesentlich mit deren Bildungsgrad in Verbindung stehen. Dabei interessiert mich unter anderem die Rolle der englischen Sprache als Sprache der Kolonialisierer bzw. der Entkolonialisierung. Mit einem Blick auf ein zweigeteiltes Bildungssystem in Indien stelle ich fest, dass auch im Rahmen der Gastfamilien eine Trennung zwischen gebildeten und quasi *ungebildeten* Personen vollzogen wird. Dies kann einerseits eine Abwertung der jeweiligen lokalen Sprache bedeuten und führt außerdem zu einem Ausschluss marginalisierter Gruppen, die letztlich weniger Chance auf einen gleichwertigen Austausch mit Volunteers bekommen.

2. Forschungsüberblick

Im folgenden Kapitel führe ich eine Einbettung dieser Arbeit in die bereits getätigten Forschungen über Volunterr Tourismus durch. Dabei versuche ich die wichtigsten Positionen über dieses Thema herauszuarbeiten, sowie auch die Lücke im wissenschaftlichen Diskurs zu identifizieren, die ich hiermit füllen möchte. Im Weiteren behandle ich verschiedene Akteur_innen von Volunteer Tourismus, die ich für diese Arbeit als relevant erachte. Danach folgt ein Einblick in den Tourismussektor in Indien und schließlich mache ich einen Exkurs in die Kolonialgeschichte dieses Landes. Dies dient auch als Vorbereitung auf die später behandelten Postkolonialen Theorien.

2.1. Definition Volunteer Tourismus

Beim internationalen Volunteer Tourism leisten Menschen freiwillig soziale, medizinische oder ökologische Dienste außerhalb ihres Herkunftslandes. Urlaub wird hier also mit dem Vorhaben verbunden, für Menschen und Umwelt Gutes zu tun und positive Veränderungen zu bewirken. Aber auch selbstbezogene Motive spielen eine wesentliche Rolle bei der Entscheidung für ein Volontariat. Immerhin erwarten die Volunteers neben dem Gefühl, etwas Sinnvolles zu leisten, intime Einblicke in eine fremde Kultur, die Möglichkeit soziale, interkulturelle und sprachliche Kompetenzen zu entwickeln und eventuell bessere Chancen auf zukünftige Arbeitsstellen (vgl. Mesch et al. 1998, 6; Wilson/Musick 1999).

Ein großer Teil dieser ehrenamtlichen Tätigkeiten wird in Ländern des globalen Südens verrichtet, die auf diese Weise mehr und mehr touristisch erschlossen werden. McGehee und Santos definieren die Praxis des sogenannten Voluntourism (Wortzusammensetzung aus Volunteering und Tourism) aus der Sicht von Volunteers als „utilizing discretionary time and income to travel out of the sphere of regular activity to assist others in need“ (McGehee/Santos 2005, 760, in: McGehee/Andereck 2008, 12). Damit betonen sie das Vorhaben von Voluntär_innen, den Bereisten (Menschen, Tieren, Landschaften) im Rahmen ihres Urlaubs in irgendeiner Form zu helfen, Gutes zu tun.

Wenngleich sich Freiwillige selbst weniger als Tourist_innen sehen, wurde das Phänomen bereits umfassend von Tourismusforscher_innen behandelt. Allein wirtschaftlich betrachtet ist Volunteer Tourism eine nicht zu unterschätzende Teilbranche des sogenannten Fremdenverkehrs-Sektors, so werden laut einer 2008 veröffentlichten Studie damit jährlich zwischen 1,7 und 2,6 Milliarden US-Dollar lukriert (vgl. Tourism Research and Marketing Group 2008, in Ong et al. 2013, 73).

Lyons und Wearing beschreiben Volunteer Tourism als Form von Alternativtourismus, zu dem sie auch „educational tourism, farm tourism, cultural exchange tourism [and] scientific tourism“ zählen (Lyons/Wearing 2008, 3). Er soll per definitionem ein Gegenmodell zum herkömmlichen Tourismus darstellen, welcher vor dem Hintergrund wachsenden Wohlstandes und damit einhergehenden Möglichkeiten der individuellen Freizeitgestaltung zum Massenphänomen des Westens geworden ist. Doch auch die genannten Alternativformen sind am anwachsen und folgen großteils den Strukturen, die durch Massentourismus geschaffen bzw. geprägt wurden². Die Motivation für eine Volontärreise, sowie die Vorbereitung, die Tätigkeiten vor Ort und die Dauer sind Charakteristika, aufgrund derer Volunteer Tourism von *herkömmlichem* Massentourismus unterschieden wird. Aber auch die Art der Unterbringung ist oft anders. Statt in Hotels, Zelten oder ähnlichen touristischen Wohnmöglichkeiten leben Voluntär_innen während ihres Dienstes oft in gemeinsamen Apartments, Hostels, im Projekt, in dem sie arbeiten, oder aber in Gastfamilien. Vor allem letztere

² Damit gemeint sind beliebte Reiserouten, Marketingmethoden, Verkehrsmittel – auch Ökotourist_innen bewältigen lange Strecken häufig mit dem Flugzeug – und oft sogar dieselben Reiseunternehmen.

scheinen aufgrund der Nähe zwischen Einheimischen und Tourist_innen ein dem kulturellen Austausch besonders förderliches Umfeld zu sein. Neben den Motivationen wurden von Tourismusforscher_innen die tatsächlichen Erfahrungen (Barbieri et al. 2012), sowie die Auswirkungen des Freiwilligendienstes auf die Voluntär_innen (Wilson/Musick 1999) behandelt. Raymond (2008) hat die Vermittlungsorganisationen in den Fokus seiner Fallstudie gestellt, während McGehee und Andereck (2008) das Verhältnis zwischen Volunteers und den Gemeinschaften in den jeweiligen Zieldestinationen untersucht haben.

Tourismus erfüllt unterschiedliche, sich gemäß der Bedürfnisse der Reisenden ändernde Funktionen. Neben der Erholung vom alltäglichen Arbeitsleben erwarten Konsument_innen nunmehr auch authentische und abenteuerliche kulturelle Erlebnisse (vgl. Lyons/Wearing 2008, 5). Lyons und Wearing versuchen den Massentourismus vom Alternativtourismus etwa durch dessen nicht-partizipative Wirkungsweise abzugrenzen: „The host communities who are the recipients of mass tourism have little or no ability to influence its construction“ (ebd.). Im Gegensatz dazu soll Alternativtourismus nicht rein konsumtiv, sondern interaktiv, nachhaltig und produktiv mit der Umgebung im Reiseziel wirken. Mehrere Arbeiten sprechen sich aber gegen diese Unterscheidung aus, indem sie etwa auf die ungleiche Macht- und Nutzenverteilung von Herkunfts- und Zielgesellschaften, die sich auch im Feld alternativer Tourismusformen verhärten können, hinweisen.

2.2. Kritik am Volunteer Tourismus

Postkoloniale Theorien zeigen auf, dass globale Ungleichheiten mit der Erklärung der nationalen Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien nicht beendet wurden, sondern stetig wiederholt und von Neuem produziert werden. Dies geschieht etwa durch die Schaffung und Erhaltung materieller Abhängigkeiten (z.B. durch Kredite und Patente) zwischen Industriestaaten und sogenannten Entwicklungsländern. Aber auch immateriell setzen sich Machtasymmetrien fort, indem etwa wissenschaftliche oder mediale Diskurse des globalen Nordens Menschen und Lebensweisen im globalen Süden gar nicht oder in exotisierender Weise als *Andere* behandeln. Im Bezug auf Volunteer Tourismus ist beides zu beobachten: Es wird auf der Grundlage ökonomischer Ungleichheiten eine Industrie aufgebaut, von der wiederum Akteur_innen des globalen Nordens profitieren können. Und mittels Werbematerial, (wissenschaftlicher) Literatur und Erzählungen von Volunteers werden Diskurse über den globalen Süden geschaffen, die sich mit dem von Spivak (1985) geprägten Begriff *Othering* beschreiben lassen (vgl. Lang 2010). So wird trotz, bzw. genau wegen der vorangestellten Motivation der Hilfeleistung durch meist europäische/nordamerikanische Freiwillige eine Unterscheidung zwischen Gebenden und Empfangenden, zwischen Helfenden und Opfern getroffen, wobei Letzteren eine gleichwertige Handlungs- und Definitionsmacht verwehrt bleibt. Weiß-Sein,

sowie westliche Denkmuster und Bewertungssysteme, werden privilegiert, während *People of Colour* bzw. die marginalisierten Bevölkerungsteile ehemaliger Kolonien weiterhin in den Diskursen benachteiligt werden.

Als Hauptproblem wird oft argumentiert, dass die Möglichkeiten der Mitbestimmung für die sogenannten Adressat_innen von Voluntourismus relativ gering und sie daher den Auswirkungen ausgesetzt sind. Die Autorinnen führen als Beispiele negativer Wirkungen von Voluntourismus etwa

- die Ver(sch)wendung finanzieller Ressourcen, die für die Gemeinschaften womöglich zielgerichteter eingesetzt werden könnten,
- negative Umweltfolgen aufgrund des Reisens,
- eine Beeinträchtigung des Selbstwertgefühls der Voluntoured und
- das Schaffen langfristiger Abhängigkeit an (vgl. McGehee/Andereck 2008, 22).

Die Autorinnen haben in zwei unterschiedlichen Zielorten von Freiwilligentourismus empirische Belege für das Dependenzverhältnis zwischen „Voluntourists“ und den „Voluntoured“ gesammelt. Die befragten Bewohner_innen betreffender Gebiete berichten von Hilfsangeboten, die nicht durch deren Adressat_innen bestimmt werden und daher oft nicht in deren Sinn sind. So beschreibt der Geschäftsführer einer Hilfsorganisation in einem beliebten Freiwilligen-Reiseziel in den USA seine Erfahrungen sehr bezeichnend: „[...] while I am sure that the volunteers reap benefits from the experience, I honestly don't see a change in the community“ (ebd., 21).

2.3. Diskussion: Möglichkeiten des ethisch vertretbaren Volunteer Tourismus

Die Vision von nachhaltigem Freiwilligentourismus verfolgend appellieren Taplin et al. für größere Transparenz und verstärkte Verantwortung der Akteur_innen (vgl. Taplin et al. 2014, 891). Zu diesem Zweck beschäftigen sie sich mit der Evaluierung und Bewertung von Volunteer Tourismusprogrammen auf vier Dimensionen: Stakeholder, Märkte, Organisationen und Programme (vgl. ebd., 880). In jeder Dimension wirken unterschiedliche Bewertungsmuster, die den Erfolg eines Programmes bestimmen. Ein gutes Gelingen oder Nicht-Gelingen von Volunteer Tourismus, so die Schlussfolgerung bei Taplin et al., hängt also maßgeblich mit dem Kontext dessen Evaluierung zusammen (vgl. ebd., 882). Das bedeutet für Taplin et al., dass folgende fünf Rahmenbedingungen bedacht werden: Die Probleme, die in den Freiwilligenprogrammen bearbeitet werden, die Art der Intervention, das breitere Setting/die beteiligten Akteur_innen, der Evaluierungskontext, wie etwa die Parameter, an denen gemessen wird und der Kontext der Entscheidungsfindung; wer entscheidet, was wie geprüft wird (vgl. ebd., 882). Da die Bewertung von Volunteerprogrammen über deren zukünftiges Bestehen, deren Ausrichtung und Förderung entscheiden kann, ist sie

maßgeblich für den Wandel des Sektors. Umso wichtiger ist es also, ihre Rahmenbedingungen kritisch zu beleuchten. Das haben Pluim und Jorgenson etwa im Bezug auf kanadische Freiwillige gemacht. Sie argumentieren, dass sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung vorwiegend auf die Seite der Volunteers konzentriert und sich daher Ziele des Freiwilligentourismus eher an deren Bedürfnissen und Wertvorstellungen orientieren (Pluim/Jorgenson 2012, 36). Dagegen soll diese Arbeit zu einer ausgewogeneren und adäquateren Beleuchtung dieses Phänomens führen. Damit gehe ich auf Pluims und Jorgensons (2012) Appell ein, in wissenschaftlichen Arbeiten die Perspektiven in Aufnahme-Gesellschaften mehr zu fokussieren. Denn nur so können Maßnahmen im Feld des Volunteer Tourismus besser auf die jeweiligen lokalen Lebensrealitäten abgestimmt werden (vgl. ebd., 25).

Beim Überblicken der wissenschaftlichen Literatur fällt allerdings auf, dass selbst Arbeiten mit mikrosozialem Fokus auf direkte Interaktionen die individuellen Volunteers einer diffusen „tourist destination“ oder „host communities“ gegenüberstellen (Lyons/Wearing 2008, 4). Dabei fehlt oft die Spezifizierung, ob es sich hier um Klient_innen oder Mitarbeiter_innen in den Einsatzprojekten, um Gastfamilien, anderweitige Bekanntschaften, eine Dorfgemeinschaft, oder die Bevölkerung des Ziellandes als imaginäres Ganzes handeln soll. Die Vereinheitlichung zur „Community“ bringt eine Stereotypisierung mit sich, die die Unterschiedlichkeit von Bedürfnissen einzelner Akteur_innen ignoriert. Diesem Problem hat sich Lyons und Wearing hier zitierter Sammelband „Journeys of Discovery in Volunteer Tourism“ (2008) vergleichsweise wenig angenommen. So stellen zumindest die Hälfte der Artikel die Volunteers mit ihren Erfahrungen und Motivationen ins Zentrum ihrer Auseinandersetzungen, während die Perspektiven der Gastgeber_innen einen kleinen Teil der Auseinandersetzungen ausmachen (vgl. Lyons/Wearing (Hg.) 2008). Diese Forschungslücke gilt es durch die vorliegende Arbeit zu schließen.

Sowohl Regierungen, NGOs, aber auch Wirtschaftsunternehmen argumentieren, dass Volunteer Tourismus den bereisten Communities nutze und treiben diesen wachsenden Sektor an (vgl. ebd., 6). Letztgenannte folgen offen dem Paradigma der Profitmaximierung, wodurch die Interessen der Bevölkerung in den Zielländern (noch mehr) in den Hintergrund rücken. Obwohl Non-Profit Organisationen per definitionem soziale Werte über den Profit stellen, bilden sie dazu jedoch keinen klaren Gegenpol. Denn auch sie stehen nicht außerhalb von neoliberalen Marktlogiken und sind auf verschiedene Weisen mit privatwirtschaftlichen Unternehmen verwoben (vgl. ebd., 8-9).

Lyons und Wearing zeigen sich dennoch überzeugt, dass ein Zusammentreffen von *zwei Welten* durch Volunteer Tourismus neue, gemeinsame Denkweisen hervorbringen kann, die kolonialisierende Kräfte überwinden. Dementsprechend behandeln sie die Host Communities nicht

als passive Empfänger_innen von Freiwilligentourismus, sondern als Akteur_innen, die die ihnen angebotenen Dienste auf ihre Weise verhandeln und dadurch gewonnene Möglichkeiten ihrem Kontext entsprechend nutzen (vgl. ebd., 9).

Ein Beispiel für gelungenen Volunteer Tourismus legen Singh und Singh vor. Sie haben mithilfe von unstrukturierten Interviews, Fragebögen und Beobachtungen ein Projekt in den Himalayas des nordindischen Bundesstaats Himachal Pradesh untersucht und konnten dabei eine positive Entwicklung dokumentieren. Sie forschten in einer von Wandertourist_innen und religiös-spirituell interessierten Besucher_innen sehr beliebten Bergregion, die von Tourismus sowohl in ökologischer als auch sozio-kultureller Hinsicht sehr mitgenommen war. Daher hatte sich mit dem Ananda Project eine Initiative gebildet, die „poverty reduction, consumption pattern changes, conserving the environment and strengthening the local communities“ als erklärte Ziele in den Vordergrund ihres touristischen Angebots stellt (Singh/Singh 2004, 186). Mit der engen Zusammenarbeit mit lokalen Gruppen und der (zahlenmäßig limitierten) Einbindung von internationalen Volunteers wurden Strukturen geschaffen, die den Autor_innen der Studie zufolge heilsam für die beteiligten Menschen und die Naturgüter sind. Entsprechend positiv fällt daher auch ihr Statement über Volunteer aus:

“Volunteer tourism provides ample opportunity for ‘person-to-person encounters’ to promote understanding, encourage sharing and appreciation of cultures through acceptance of realities. Such approach mitigates ‘culture shocks’ and ‘demands’ prevalent in conventional tourist-host encounters as it diverts energies towards developing tourist-host synergies.” (ebd., 192).

Die positive Wirkung des Volontourismus, namentlich das beidseitige Verständnis, Wertschätzung und Nutzen für alle Akteur_innen, ergab sich in diesem Beispiel also vorrangig aus der Partizipation lokaler Gruppen.

McGehee und Andereck (2008) sind bei der Untersuchung zweier unterschiedlicher Zielorte von Freiwilligentourismus auf eine Neuinterpretation der Diskurse durch Host Communities gestoßen. Diese Praxis kann als Aneignung des Helfer_innendiskurses gedeutet werden, durch die die Akteur_innen der Zielgesellschaft sich ihre Handlungsmacht zurückholen bzw. diese ausdrücken. Konkret vergleichen Befragte das entwürdigend Verhalten der Tourist_innen mit dem Streicheln von Zootieren (vgl. McGehee/Andereck 2008, 18). Mit diesem Ironisieren einer eigentlich gewaltvollen Praxis (dem als niederträchtig empfundenen Bestauntwerden als Hilfsbedürftige) nehmen die benachteiligten Akteur_innen Distanz zu der Position ein, die ihnen zugeteilt wird. Sie verschaffen sich dadurch selbst eine Agency in Form einer Definitionsmacht in dem Diskurs. Auch die Befragten bei McGehee und Andereck (2008) erhoffen sich positiven Nutzen aus Volunteer Tourismus vor allem durch stärkere Mitwirkung der Akteur_innen in den bereisten Ländern. Damit meinen sie Kontrolle

darüber, wie viele und welche (im Bezug auf Alter, Kompetenzen und Herkunft) Freiwillige kommen und welche Arbeiten sie dort verrichten (vgl. ebd., 22-23).

In den Fällen, wo die zu Adressat_innen gemachten Communities selbst Kritik an den Handlungsweisen von Freiwilligen äußern, ist deren Problematik klar erkennbar. Wie eingesperrte Tiere von Unbekannten beschaut und versorgt zu werden, macht die Hierarchie zwischen Gebenden und Erhaltenden für letztere spürbar. Wie ist aber mit längerfristigen, tiefergehenden Beziehungen zwischen Volontär_innen und Mitgliedern der Hostgesellschaften umzugehen? McGehee und Andereck (2008) meinen: Durch das gemeinsame Leben und teilweise auch Arbeiten verfestigen sich die Bande zwischen Volunteers und ihren Gastgeber_innen. Unter diesen Umständen werden Dependenz weniger stark wahrgenommen und materielle Zuwendungen der Tourist_innen eher als Aufmerksamkeiten unter Freund_innen denn als Gabe von privilegierten Spender_innen angesehen (vgl. ebd., 19). „Because of the personal relationships between volunteers and the voluntoured, the sense of ‚othering‘ did not exist“ (ibd.). Diese Aussage lässt vermuten, dass in sehr nahen, freundschaftlichen oder gar familiären Beziehungen Potenzial zur Überwindung von (kolonialen) Machtzusammenhängen und Dependenz steckt.

Von einer Abschwächung der Ungleichheit durch den engen Kontakt der Akteur_innen zeigt sich auch Palacios überzeugt:

“I argue that a close cultural contact with substantive community participation in the context of a self-sustaining host organization produces strong economic, social and learning outcomes for both hosts and [volunteering, Anm. C.G.] students” (Palacios 2010, 872).

Mit „cultural contact“ meint Palacios in seiner Arbeit konkret gemeinsame Freizeitaktivitäten von Volunteers und Voluntoured, wie etwa Bowling oder Karaoke, die aus seiner Sicht wesentlich zum Gelingen eines Projektes in Form von beidseitigem Lernen beitragen (vgl. ebd.). Die informellen, freundschaftlichen Begegnungen zwischen ihnen werden bei Palacios zu Akten der Ermächtigung von Voluntoured, die für eine „recognition of the ‚Other‘ as a valuable Person“ stehen (ibd.). Diese Ermächtigung soll im Wesentlichen aus dem Verbessern der Englischkenntnisse und dem vertraut Werden mit „Western concepts“ resultieren (ibd., 873). In der Intensität und Ausgewogenheit der sozialen Interaktion sieht der Autor außerdem ein grundlegendes Unterscheidungsmerkmal zwischen Volunteering und Entwicklungshilfe, welche eher eine „one-way aid“ darstelle (ibd., 874).

Auch bei McKenna folgt aus der Kritik am Volunteer Tourismus eine Forderung nach mehr Gleichheit zwischen Volunteers und den Akteur_innen in den Gastgesellschaften (vgl. McKenna 2014, 1). Dabei nimmt sie vor allem Entsendeorganisationen in die Pflicht, Rücksicht seitens der Tourist_innen zu fördern. Sie sollen den Volunteers einen wertschätzenden Umgang mit dem Wissen und den

Gewohnheiten ihrer Gastgeber_innen beibringen (vgl. ebd.). Hier wird ebenso mehr direkter Kontakt als geeigneter Boden für einen Machttransfer zugunsten der Zielgesellschaften empfohlen (vgl. ebd., 9).

Kirillova et al. befragten in einer quantitativen Studie 375 kürzlich zurückgekehrte Volunteers, vorwiegend aus den USA, über die Entwicklung von interkultureller Sensibilität durch ihren Freiwilligenaufenthalt. Obwohl der Begriff der interkulturellen Sensibilität zu hinterfragen ist und auch in dem Paper leider nicht genau erläutert wird, kann die Untersuchung doch etwas verdeutlichen, das uns für die Argumentation der vorliegenden Forschungsarbeit dienlich ist: nämlich die Relevanz der Qualität von Interaktionen zwischen den Tourist_innen und lokalen Akteur_innen (vgl. Kirillova et al. 2015, 13). So besagt die Studie, dass Volontär_innen Verhaltensweisen ihrer Gastgeber_innen eher annehmen, wenn sie auch außerhalb von Arbeits-Kontexten mit ihnen zu tun haben (vgl. ebd.).

Dass die Andersheit in persönlichen Kontexten, wie McGee und Andreck (2008) behaupten, nicht empfunden wird, muss nicht bedeuten, dass Mechanismen der Differenzierung, der Hierarchisierung, hier ausgeschaltet sind. Eine Möglichkeit wäre auch, dass die Vorhänge der privaten Räume (im materiellen, wie übertragenem Sinn), in denen die Begegnungen stattfinden, jene gewaltvollen, Zusammenhänge verdecken, auf die postkoloniale Denker_innen aufmerksam machen. Conran etwa erinnert an die mögliche Verdeckung und Weiterführung von struktureller Ungleichheit durch die intimen Begegnungen zwischen Volunteers und Mitgliedern der Host Communities (welche sie leider nicht weiter definiert) (vgl. Conran 2011). Mostafanezhad fasst zusammen:

„Yet it is often through these more intimate, sentimental experiences that relations of power and privilege are obscured and ultimately perpetuated. [...] [O]ne of the risks of this kind of ‘focus on intimacy, proximity and “face-to-face” encounters [...] is that attention is directed towards individuals as if they could be extracted from structural relations.’“ (Mostafanezhad 2013, 494).

Mostafanezhad (2013) bringt die Medialisierung von humanitärer Arbeit durch Stars wie Angelina Jolie oder Madonna in Zusammenhang mit dem vermehrten Konsum von Volunteer-Reisen. Anhand von Bildern und anderen Formen der Repräsentation, sowie der Tatsache, dass Voluntourist_innen überwiegend weiblich sind, stellt sie einen Bezug zwischen gegenderten Rollenmustern von Carework und Mutterschaft und der überaus beliebten Freiwilligenarbeit mit Kindern her. In der Darstellung des Sich-Kümmerns zeichnet sich ein traditionelles Ideal weißer Weiblichkeit ab, deren Großzügigkeit der Hilflosigkeit und Unschuld der Kinder von Host Communities gegenüber gestellt wird (vgl. ebd., 492). Die dadurch erweckten Assoziationen mit Mütterlichkeit verharmlosen aber zugrundeliegende Ungleichheitsverhältnisse; als junge Frau ein bedürftiges Kind zu versorgen erscheint als natürliche und notwendige Praxis.

Ich fasse das Phänomen Volunteer Tourismus also als eine Form von Alternativtourismus zusammen, das einen wachsenden Wirtschaftssektor darstellt. Obwohl er nicht zwingend mit Entwicklungshilfe in Verbindung steht, finden auch hier Helfer_innendiskurse statt. Dies erklärt sich nicht zuletzt aus den globalen Zusammenhängen zwischen jenen Ländern/Gesellschaften, die Volunteers entsenden und jenen, die als Empfänger_innen gelten. Freiwilligentourist_innen kommen zu großen Teilen aus dem globalen Norden, während ihre Zieldestinationen weitgehend im globalen Süden angesiedelt sind. Vor diesem Hintergrund werden die Bereisten oft zu exotisierten Anderen gemacht, zu Empfänger_innen von Hilfszuwendungen, oder auch zu Objekten voyeuristischer Blicke auf Armut. Gefahren davon sind – ähnlich wie bei der Entwicklungshilfe – das Schaffen einer Abhängigkeit der Akteur_innen in den Zielgesellschaften, sowie deren Bevormundung durch westliche, oft ehemalige Kolonialmächte. Indem der Fokus von (auch wissenschaftlichen) Diskussionen rund um Freiwilligentourismus vorwiegend auf die Motivationen, Erfahrungen und Nutzen von Volunteers gerichtet ist, wird eine Entwicklung dieses Feldes zu ihren Gunsten angeregt. Die Bedürfnisse der unterschiedlichen Vertreter_innen der Hostcommunities rücken in den Hintergrund – vor allem auch deshalb, weil ihnen Möglichkeiten der Partizipation oft verwehrt werden. Zwar können diese auf unterschiedliche, kreative Art ihre Agency im Phänomen des Freiwilligentourismus ausdrücken (etwa durch humoristische Neuinterpretationen –vgl. McGehee/Andereck 2008), dennoch gelten sie weiterhin eher als die Benachteiligten in dem Spiel.

Die Ermöglichung der Mitbestimmung lokaler Akteur_innen ist daher wohl die wichtigste Forderung von kritischen Autor_innen und Betroffenen. Dies kann in Form von aktiven Maßnahmen (z.B. Foren des Austausches, Evaluierungen, Einsatz von Repräsentant_innen) passieren, die den Mitgliedern der Host Communities ein Sprachrohr verschaffen. In vorliegender Arbeit stehen etwa die Erfahrungen und Bedürfnisse der Gastfamilien im Zentrum, wodurch ihnen zumindest im wissenschaftlichen Kontext eine Arena geboten wird. Die direkte, informelle Begegnung zwischen Volunteers und ihren Gastgeber_innen, die zu engen Verbindungen und Freundschaften führen kann, stellt eine Ebene dar, auf der Hierarchien und Grenzziehungen individuell verhandelt werden. Hier, so argumentieren etwa McKenna (2014), Kirrilova et al. (2015), Palacois (2010), sowie McGehee und Andereck (2008), können die beteiligten Akteur_innen gleichermaßen voneinander lernen, Grenzen überwinden und einen Nutzen aus Volunteer Tourismus ziehen.

Aber auch diese Sichtweise bleibt nicht ohne Kritik, so machen Conran (2011) und Mostafanezhad (2013) auf die Gefahr der Verdeckung gewaltvoller postkolonialer Verhältnisse durch eine Verschiebung ins Private aufmerksam. Letztere bringt mit der Praxis des Bemutterns im Rahmen von Freiwilligendiensten eine weitere Form der intimen Begegnung in die Diskussion ein, die den Adressat_innen längerfristig eher schadet als nützt und koloniale Diskurse erstarken lässt.

Diese Gefahr halte ich mir bei meinen späteren Analysen vor Augen. Grundsätzlich ordne ich vorliegende Arbeit in die kritischen Texte über Voluntourismus ein, sehe ich doch die machtvollen Zusammenhänge, die das Phänomen prägen. Ich kritisiere insbesondere die Schwerpunktsetzung der bisherigen wissenschaftlichen Diskurse auf Volunteerperspektiven. Obwohl die Auseinandersetzung mit Vertreter_innen der Host Communities da sind und womöglich auch mehr werden, finden sich bislang keine Forschungen mit Gastfamilien im Kontext des Freiwilligentourismus. Diesem Fehlen der Perspektive jener wesentlichen Akteur_innen will ich hiermit entgegenwirken.

2.4. Akteur_innen von Volunteer Tourismus

Folgendes Unterkapitel behandelt die Akteur_innen von Voluntourismus auf etwas unübliche Weise. Ich fasse zunächst die Ensende- (Guest Communities) und die Zielgesellschaften (Host Communities) als abstrakte, gegensätzliche Mitspieler_innen zusammen. Allerdings gehe ich später auch gesondert auf einzelne Akteur_innen ein, die im Freiwilligentourismus eine Rolle spielen. Die Projekte, deren Mitarbeiter_innen und Adressat_innen, in denen sich Volunteers engagieren, lasse ich bei der genaueren Ausarbeitung bewusst weg. Denn wie ich finde, ist diese Auseinandersetzung hier nicht unbedingt notwendig, wird sie doch im vorangegangenen Forschungsüberblick bereits angeschnitten. Wesentlich ist klarerweise ein Eingehen auf die Gastfamilien, sowie aber auch auf die Vermittlungsorganisationen, denen in der besprochenen Literatur eine tragende Rolle zugesprochen wird. Auch, weil sie zwischen Guest und Host Communities eine Verbindung herstellen und deren Funktion sogar umkehren können.

2.4.1. Guest Communities

Immer wieder werden in der Literatur drei Hauptakteur_innen angeführt: Volunteers, Host Communities und die Organisationen als Bindeglied. Ihre Interaktionen sind es, die laut Guttentag (2009) bestimmend für die positiven wie negativen Auswirkungen des Volunteer Tourismus sind (vgl. Taplin et al. 2014, 881). Um herauszustreichen, dass auch die Freiwilligen in ein Umfeld eingebettet sind, das Auswirkungen der Volunteer-Reisen erfährt, möchte ich hier von Guest Communities anstatt bloß von den Volontär_innen als individuelle Akteur_innen sprechen. Betroffene der Entsender_innenseite sind klarerweise die Volontär_innen an sich, aber auch ihre Familien, ihr Bekanntenkreis, Gruppen und Vereine, in denen sie sich engagieren, sowie auch (zukünftige) Arbeitgeber_innen und Institutionen ihrer Herkunftsstaaten. All diese Akteur_innen sind im Voluntourismus-Phänomen nicht nur aktive Mitspieler_innen, die Wissen, Geld und andere Ressourcen an Host Communities entrichten, sondern auch mehr oder weniger passive Empfänger_innen. Sie erhalten Wissen über die Projekte, über Lebensweisen, Vegetation,

Sehenswürdigkeiten etc. der bereisten Gebiete. Dies geschieht etwa in Form von Reiseblogs, Lichtbildvorträgen, Zeitungsartikeln, wissenschaftlichen Arbeiten und Erzählungen der Freiwilligen. Herkunftsstaaten von Volunteers profitieren nicht nur durch den Wissensgewinn der Teilnehmer_innen, sondern können auch auf diplomatische Vorteile durch die internationalen Kooperationen hoffen (vgl. Pluim/Jorgenson 2012, 25). Umgekehrt verbreitet der Wissenstransfer von Volunteers rationalistische Strukturen in die Peripherie der globalen Wissensdiskurse und macht die bereisten Gebiete dadurch für die Bevölkerung der Herkunftsländer nutzbar (vgl. ebd.). Zahlreiche Forschungsarbeiten haben auch auf den persönlichen Nutzen von internationaler Freiwilligenarbeit für die Volunteers hingewiesen. Ihr Benefit beschränkt sich nicht nur auf das „Gefühl, etwas Sinnvolles getan zu haben“ (Into o.J.), sondern zeigt sich auch an der Aufwertung des sozialen Kapitals und damit einhergehenden möglichen Wettbewerbsvorteilen am Arbeitsmarkt. Ehemalige Volontär_innen, wie auch Vertreter_innen von Entsendeorganisationen berichten etwa vom Erlernen oder Optimieren einer Fremdsprache, vom Erwerb interkultureller Kompetenzen, von praktischen Erfahrungen in einem möglichen zukünftigen Arbeitsfeld, sowie der Aneignung von Eigenverantwortung, Teamfähigkeit und Flexibilität (vgl. Stiglechner 2009, 82-86). Mit der Selbstdarstellung von Volunteers als großzügige Helfer_innen oder mutige Abenteurer_innen verschaffen sie sich überdies einen „pseudo-celebrity status“ in ihren sozialen Netzwerken (Mostafanezhad 2013, 491).

2.4.1.1. Volunteers

Wer sind die Menschen, die freiwillig ihr gewohntes Umfeld verlassen, ehrenamtlich arbeiten und dafür in den meisten Fällen Geld bezahlen? Wie Conran (2011) im folgenden Statement andeutet, sind es Leute, die durch ihre privilegierte soziale Stellung auch Geld und Zeit zur Verfügung stellen *können*. Und auch eine bestimmte ideologische Positionierung schreibt ihnen die Autorin zu:

„Volunteer tourists tend to be middle and upper class, well educated and globally conscious individuals who sympathize with popular global justice agendas such as anti-globalization, anti-neoliberalism, and anti-imperialism“ (Conran 2011, 1456).

Obwohl Veranstalter_innen von Volunteer-Reisen ihre Angebote und ihr Marketing hauptsächlich auf unter 30-Jährige ausrichten, machen auch ältere Teilnehmer_innen eine beachtliche Zielgruppe aus. So zeigen sich in einer 2008 veröffentlichten Studie von San Diego 45% der Befragten aller Generationen an einer Verbindung von Urlaub und Volunteering interessiert (DeVries 2008, o.S.). Sobald das Pensionsalter erreicht ist, sind die zeitlichen Ressourcen für einen Freiwilligendienst gegeben. Das Gros von 80% in Volunteer Programmen machen aber noch immer jüngere Teilnehmer_innen zwischen 18 und 30 Jahren aus (vgl. Mostafanezhad 2013, 485). Das bestätigt sich

auch in der vorliegenden Arbeit, so haben nur Interviewpartner_innen dreier Gastfamilien von älteren Teilnehmer_innen berichtet, bzw. mir diese (in natura oder auf Bildern) gezeigt. Eine Gastmutter nennt die Volunteers im Gespräch durchwegs „children“ und weist damit auf deren jugendliches Alter hin (Interview 3). Im Hinblick auf Geschlecht erweisen sich Volunteers als vorwiegend weiblich. So spricht Mostafanezhad mit Verweis auf einen Times Magazine Artikel von einem 80%igen Frauenanteil aller Volunteer Tourist_innen (vgl. Fitzpatrick 2007, in Mostafanezhad 2013, 485). Dies ist aufgrund der Vielzahl an, auch privaten, freiwilligentouristischen Unternehmungen kein einfach nachzuprüfender Wert, jedoch bestätigt sich die Tendenz der Aussage in meinen und anderen Forschungen (vgl. Stiglechner 2009; Voluntourism Institute 2014). Dies kann nicht zuletzt durch die generell verbreitete Zuweisung von Pflege- und Betreuungsarbeit im Gegensatz zu produktiver Arbeit, von unbezahlter im Gegensatz zu bezahlter Arbeit an Frauen begründet werden (vgl. Mostafanezhad 2013, 493). Freiwilligentourismus ist also von Seiten der Guest Communities durchwegs von race, class und gender geprägt: „the majority of the volunteer tourists are white, Western and from relatively privileged backgrounds“ (ebd., 488).

2.4.2. Host Communities

Wer genau mit Host Communities gemeint ist, wird selten konkretisiert. Die abstrakte Benennung der „individuals and groups with both shared and conflicting social, cultural and economic values and interests“ zeichnet häufig ein homogenes Bild von Akteur_innen der Zielländer (Taplin et al. 2014, 880). Sie produziert Stereotype von Bevölkerungsgruppen, die oftmals kolonialistische Konstruktionen von Fremdheit, Wildheit, Exotik, aber auch sozialem Elend, Hilfsbedürftigkeit und Abhängigkeit aufnehmen. Eine differenzierte Betrachtung dieser scheinbar diffusen Gemeinschaften wird daher in dieser Arbeit als Grundvoraussetzung für verantwortungsvolle Forschung und Praxis im Feld des Voluntourismus angenommen. Indem der Schwerpunkt hier auf die Gastfamilien als wesentliche Mit-Produzentinnen des Freiwilligentourismus gelegt wird, möchte ich einen Beitrag gegen die Verallgemeinerung der Menschen bereister Gebiete leisten und ihre Handlungsmacht in den Diskursen um Voluntourismus anerkennen und stärken.

Akteur_innen der Gastgemeinschaften sind etwa die Beteiligten der Projekte, in denen der Freiwilligendienst geleistet wird, wie deren Manager_innen, Mitarbeiter_innen, Adressat_innen (Schüler_innen, Weisenkinder, Frauen, Familien, Arbeiter_innen etc.), der geographische und ökologische Kontext (Schildröten, Meere, landwirtschaftliche Flächen etc.), die Kommunen, Hosteltreiber_innen und Familien, in denen Volunteers wohnen und arbeiten, wie auch staatliche Institutionen und politische Entscheidungsträger_innen. Sie alle können den Rahmen mitbestimmen, in denen Volunteer Tourismus stattfindet. Sie stellen Raum, Wissen, Zeit und Energie zur Verfügung

und sind ausschlaggebend dafür ob, wo, wann und in welcher Weise es zu touristischen Begegnungen kommt. Unbestreitbar ist also, dass all diese Mitspieler_innen im betreffenden Phänomen eine Agency haben. Dennoch muss beachtet werden, dass ihre Handlungsmacht je nach Akteur_in und Situation variiert – die Kinder in Waisenheimen haben andere Möglichkeiten der Machtausübung (z.B. schreien, weglaufen, Allianzen bilden), als deren Betreuer_innen (z.B. Hausordnung und Zeitpläne definieren) oder die Förder_innen eines Projektes (z.B. Material zur Verfügung stellen, den Bau neuer Heime ermöglichen, Ressourcen bereitstellen/einschränken). In der Interaktion mit Volunteers erfahren vor allem die Kinder Beschränkungen ihrer Handlungsfähigkeit, indem sie etwa zu Fotomotiven degradiert werden, zu Adressat_innen von Rationalisierung, Belehrung, Optimierung, aber auch Mitleid und Sensationsgier (vgl. Mostafanezhad 2013, 490). Wie sieht es aber mit den Interaktionen zwischen Volontär_innen und Gastfamilien aus? Es ist immerhin anzunehmen, dass in diesem Kontext der Wille der Freiwilligen zu helfen eine geringere Rolle spielt, als vielmehr das Streben nach kulturellem Austausch, nach einer komfortablen Unterkunft, oder auch nach emotionaler Unterstützung. Von einer Benachteiligung der Gastfamilien wird hier also nicht a priori ausgegangen. Um die Host Communities weiter zu präzisieren, werfe ich zunächst einen Blick auf das Gebiet, in dem sie wohnen.

2.4.2.1. Karnataka

Jede der untersuchten Gastfamilien hat ihren Lebensmittelpunkt im Bundesstaat Karnataka. Dessen geographische und politische Grenzen bilden also einen gewissen Rahmen der hier ins Zentrum gerückten Host Community. Der in Südindien gelegene Staat an der Westküste liegt zwischen Goa, Maharashtra, Andhra Pradesh, Tamil Nadu und Kerala eingebettet. Mit über 61 Millionen Einwohner_innen zählt Karnataka am neuntmeisten von ganz Indien (vgl. Census Organization India 2015, Karnataka). Der Anteil der ländlichen Bevölkerung beträgt 61,33%, wobei mit einem Anstieg von rund 47% in der Hauptstadt Bangalore ein starker Zulauf in das Ballungszentrum zu bemerken ist (vgl. ebd.). Laut der 2011 durchgeführten Volkszählung steht die Hauptstadt Bangalore mit 8 499 399 Einwohner_innen an fünfter Stelle der bevölkerungsstärksten Metropolen Indiens (vgl., ebd.). In den Bereichen Bevölkerungswachstum und -dichte, Geschlechterproporz, und Alphabetisierungsrate liefert Karnataka ein relativ adäquates Abbild des Gesamtstaates, entspricht also ungefähr dem indischen Durchschnitt (vgl. Census Organization India 2015, States). Letztere Kategorien zeigen eine Ungleichheit zwischen zwei Geschlechtern auf, die sich in einer um fast 200 000 geringeren weiblichen als männlichen Geburtenzahl und einer rund 16% niedrigeren Alphabetisierung von Frauen äußert (vgl. Census Organization India 2015, Karnataka). Allerdings weist ein Vergleich der Jahre 2001 und 2011 auf eine Entwicklung der Abschwächung dieses Gender Gaps hin (vgl. ebd.). Die

Einteilung in rurale und urbane Gebiete macht auch hier starke Unterschiede der Alphabetisierungsraten sichtbar.

Die Verwaltung des Bundeslandes ist in 30 Bezirke aufgeteilt (vgl. ebd.), von denen drei zum Ziel der im Rahmen dieser Arbeit vorgenommenen Untersuchung geworden sind: Bangalore, Mysore und das westlich gelegene Udupi. Auffällig ist, dass letztgenannte Region mit weniger als 6% den niedrigeren Bevölkerungsanstieg, sowie einen größeren Anteil an weiblichen als an männlichen Einwohner_innen und eine annähernd ausgeglichene Alphabetisierungsquote zu verzeichnen hat (vgl. Census Organization India 2015, Udupi). Gleichzeitig ist Udupi von den drei untersuchten Bezirken jener, der am stärksten ländlich geprägt ist. Ein Drittel der hier erwähnten Gastfamilien hat ihren Hauptwohnsitz in dieser Region.

2.4.2.2. Gastfamilien

Die österreichische Entsendeorganisation Grenzenlos beschreibt das Leben in einer Gastfamilie folgendermaßen:

„Sie heißt dich als neues Familienmitglied willkommen. Durch die Familie wird es dir leichter fallen, dich in der neuen Umgebung zurecht zu finden! Denn du lernst durch sie neue FreundInnen kennen und wirst mit allen praktischen Tipps über das Alltagsleben in der fremden Kultur ausgestattet. Durch das Zusammenleben mit der Familie lernst du dein „Gastland“ erst richtig von innen her kennen; sie macht dich zum/zur Einheimischen auf Zeit.“ (Grenzenlos o.J. (1)).

Demnach soll eine Gastfamilie also helfen, spezifische Alltagspraktiken zu lernen, Kontakte zu knüpfen und einen Zugang zu *authentischen* Lebensweisen zu bekommen. Abgesehen davon weist die in Indien und Nepal agierende Organisation Mamata Volunteers auf die Herausforderungen hin, die die Begegnung zwischen Volunteers und Gastfamilien bereitstellt, indem sie deren Unterschiedlichkeit herausstreicht:

„this will not only be a family you have never met before, but a family that comes from a cultural background entirely unique from yours, with vastly different practices, attitudes, approaches to life, and language(s)“ (Mamatavolunteers o.J.).

Wenn in dieser Arbeit von Gastfamilien gesprochen wird, sind verschiedene Personenkonstellationen gemeint. Abgesehen von Vater-Mutter-Kind(er) bin ich in meiner Forschung auch auf eine alleinstehende Frau, auf eine Alleinerzieherin mit zwei Töchtern und auch auf ein älteres Ehepaar mit engem Bezug zu dessen Haushälterin gestoßen, die durch Fremd- und Eigendefinition hier zu Gastfamilien werden. Die Bezeichnung Gastmutter, Gastvater, Gastschwester oder Gastbruder sagt wenig über deren Alter und die Art der Beziehung zu den Volunteers aus.

Die Auswahl von Gastfamilien durch die Vermittlungsorganisation geschieht meistens durch informelle Netzwerke, durch Bezug zum Projekt, oder aber sie melden sich von sich aus. Die Kriterien, die die Organisation stellt, beschränken sich auf grundlegende Englischkenntnisse (eine Person im Haus sollte die Sprache beherrschen), die Bereitstellung eines eigenen Raumes für die Volontär_innen und dreier reichhaltiger Mahlzeiten pro Tag. Außerdem wird von der Organisation erwartet, dass die Familien ihre Gäste „like family members“ behandeln, ihnen aber auch ihren persönlichen Raum lassen (Expertinneninterview). Dafür erhalten die Gastfamilien eine Aufwandsentschädigung in der Höhe von 3500, bzw. 4000 Rupien pro Volunteer und Monat, das sind umgerechnet ca. 50, bzw. 56 Euro oder 55 bzw., 62 US Dollar (vgl. Währungsrechner 2016). Ein durchschnittliches Jahreseinkommen in Indien betrug 2013 im Vergleich dazu 1570 US Dollar (vgl. Weltbank 2016). Die Aufnahme eines Volontärs oder einer Volontärin kann also bis zu knapp 50% eines indischen Durchschnittseinkommens einbringen, vorausgesetzt es entstehen keine großen zeitlichen Lücken zwischen der Abreise *alter* und Ankunft *neuer* Volunteers. Dazu sei erwähnt, dass ein Großteil der Familien zum Zeitpunkt der Untersuchung zwei Freiwillige beherbergt oder die Bereitschaft und den Willen ausgesprochen haben, noch eine_n zweite_n unterzubringen.

Das vermieten einzelner Räume an Familien-externe Personen ist in Indien nicht unüblich. Junge unverheiratete Menschen, die außerhalb ihres Heimatortes studieren oder arbeiten, leben oft als Paying Guests (PGs) bei Gastfamilien. Auch sie werden teilweise in den Familienkreis aufgenommen, indem sie bei Aktivitäten wie Kochen, Essen, Fernsehen und Feiern dabei sind. Einige der befragten Gastfamilien haben schon zuvor solche Gäste beherbergt. Für den Volunteer Tourismus konnten also teilweise bereits vorhandene Strukturen (Räume, Möbel, Essenszeiten, Schlüssel, etc.) genutzt werden. Der einzige Unterschied zu Volunteers ist, wie eine Interviewpartnerin erklärt, dass PGs als indisch, also der eigenen Kultur angehörig, definiert sind (vgl. Interview 1). Die Nachfrage nach Unterkünften durch junge Inder_innen ist vermutlich eher in der Nähe von Universitäten und/oder in größeren Städten gegeben, wodurch Familien in ländlicher Umgebung normalerweise wenige Möglichkeiten haben, mit zahlenden Gästen ihr Einkommen aufzubessern. Ein Gesamtblick auf die untersuchten Gastfamilien zeigt eine große Varianz im Bezug auf städtische und ländliche Prägung, sowie Größe der Wohnstätten und Anzahl der darin lebenden Personen.

2.4.3. Organisationen

Die Entsende- bzw. Vermittlungsorganisationen fungieren als Bindeglieder zwischen Host und Guest Communities. Die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Sendeorganisationen und jenen Organisationen, die im globalen Süden die Rekrutierung und Koordinierung von Freiwilligentourist_innen übernehmen, wird beispielsweise bei Frilund (2015) betont. Ong et al.

zählen mit Verweis auf Guttentag (2009) eine ganze Reihe von Akteur_innen auf, die als sending organisation operieren können: „private companies, non-governmental organisations, charities, universities, conservation agencies, religious organisations and governments“ (Ong et al. 2013, 298). Diese sind zwar keine zwingende Voraussetzung für freiwilligentouristische Begegnungen, finden aber regen Andrang bei zukünftigen Volunteers, da die benötigten Adressen und Informationen in der Zieldestination häufig nicht vorhanden sind. Wearing et al., sowie Raymond und Hall streichen die Rolle von Entsendeorganisationen für das (Nicht-)Gelingen einer interkulturellen Begegnungen heraus (vgl. Wearing et al. 2005, in: McGehee/Andereck 2008, 13; vgl. Raymond/Hall 2008). Durch eine Vorauswahl von Volunteers, durch eine angemessene Vorbereitung auf die Zieldestination, sowie durch Mäßigung falscher Erwartungen können Organisationen einen wichtigen Beitrag zu respektvollen und beiderseits wertvollen Begegnungen leisten. Dafür zahlen die Freiwilligentourist_innen eine von Organisation, Reiseziel, Programmdauer und –umfang abhängige Summe. Über die Verwendung ihrer Volunteer-Kostenbeiträge klärt die österreichische Organisation Grenzenlos auf ihrer Homepage auf:

„Die Gebühren im Ausland decken vornehmlich Unterkunft und Verpflegung; dazu kommt das Programm (Abholung, Orientierung, Verfügbarkeit usw.), die Networkingkosten[...] und die Administration[...] der Partnerorganisation.
Die Einnahmen für das Grenzenlos-Rahmenprogramm fließen in die direkten Trainingskosten, die Vermittlungs- bzw. Betreuungsarbeit, Networking[...] und Administration[...]“ (Grenzenlos o.J. (2)).

Oftmals arbeiten bei einer Volontariatsreise mehrere Organisationen zusammen und übernehmen dabei unterschiedliche Aufgaben: Reiseveranstalter_innen und NGOs im jeweiligen Entsende-Land akquirieren Volunteers, verteilen sie auf Länder, Regionen und Projekte und stellen diesen unterschiedlich umfangreiche Dienstleistungen zur Verfügung. Sie liefern ihnen zum Beispiel Länderinformationen, halten Vorbereitungskurse ab, organisieren Hin- und Rückflüge (bzw. –fahrten), veranstalten Rückkehrer_innentreffen und stellen eventuell weitere touristische Angebote vor Ort bereit. Vor allem aber stellen sie Kontakte zu Organisationen in den Zielländern her. Diese wiederum pflegen neben ihren Beziehungen mit internationalen Partner_innen Verbindungen mit verschiedenen ortsansässigen Akteur_innen. Dazu zählen Vertreter_innen möglicher Projekte und Institutionen, in denen internationale Freiwillige tätig sein können, genauso wie die Anbieter_innen von Unterkünften (wie etwa Gastfamilien) und eventuell weitere Reise- und Verkehrsunternehmen.

Eine Unterscheidung, die zwischen den vielzähligen und –fältigen Volunteer-Organisationen getroffen werden kann, ist jene zwischen Proffit und Non-Proffit Organisationen. Außerdem präzisieren Ong et al. die Einteilung der Organisationen nach ihren Ausrichtungen, bzw. Schwerpunkten: „Interaction, Needs of Host Community, Participant-Focused Benefits, Host Community–Focused Participation and Quality of Life“ (Ong et al. 2011, 296). Es ist anzunehmen,

dass profitorientierte Unternehmen stärker an der zahlenden Kundschaft orientiert sind, also ihren Fokus auf die Volunteers legen. Der Reiseveranstalter TravelWorks etwa, der Österreichische, Deutsche und Schweizer Freiwillige auf alle Nicht-europäischen Kontinente entsendet, wirbt neben den Projekten im sozialen, kulturellen, medizinischen oder Umweltbereich mit einem umfangreichen Freizeitangebot (vgl. TravelWorks o.J.). Dagegen geht es dem österreichischen Verein Grenzenlos laut Homepage vorwiegend darum, „Menschen unterschiedlicher Kulturen, Generationen und sozialer Gruppen durch Zusammenleben und Zusammenarbeiten einander näher zu bringen“ (Grenzenlos o.J. (3)). Dabei wird bewusst auf Teilnehmer_innen beider beteiligten Communities Bezug genommen. Und tatsächlich vermittelt Grenzenlos sowohl ausreisende als auch eingehende Freiwillige und kümmert sich bei letzteren um Beschäftigungsmöglichkeiten und Unterkünfte. Österreich nimmt in diesem Fall also nicht nur die Rolle eines Entsende-, sondern auch jene des Ziellandes für internationale Voluntourist_innen ein. Aufgrund der nicht profitorientierten Ausrichtung ist die NGO zu größeren Teilen selbst auf ehrenamtliches Engagement angewiesen, was eine intrinsische, gewissermaßen ideologische Motivation der Mitarbeitenden annehmen lässt. Dieser Eindruck stimmt mit den Werten und Richtlinien von zwölf Sendeorganisationen überein, die Ong et al. untersucht haben:

„the priorities of not-for-profit sending organisations are predominantly outward-facing, with external factors such as a focus on the needs of the host community and the needs of participants, as opposed to the pursuit of their own organisational goals“ (Ong et al. 2011, 309).

Benson und Henderson (2011) haben mithilfe von Fragebögen, Interviews und Beobachtungen die Dynamik von Sendeorganisationen in internationalen freiwilligen Forschungsprogrammen in Großbritannien untersucht. Im Vergleich von 15 kommerziellen und nichtkommerziellen Anbieter_innen offenbart sich ein Markt mit einem relativ geringen Maß an Konkurrenz und egalitärer Preisgestaltung. Das kann auch dadurch erklärt werden, dass es großes Vorwissen, ein dichtes, internationales Netzwerk und dadurch viel Zeit braucht um als neues Unternehmen in den Markt einzusteigen (vgl. Benson/Henderson 2011, 409). Laut ihrer Analyse sind selbst profitorientierte Unternehmen in dieser Branche nicht aggressiv gewinnmaximierend. Dieses, wie es scheint, freundliche Klima unter den Anbieter_innen geht mit den vergleichsweise niedrigen Anforderungen der Kund_innenschaft einher: Die Konsument_innen voluntouristischer Angebote geben sich mit geringen Standards, etwa in Gestalt von schlecht ausgestatteten Unterkünften zufrieden; Beschwerden gibt es viel seltener als von konventionellen Urlauber_innen. Demnach herrscht auch wenig Druck auf die Unternehmen, die Qualität ihrer Produkte zu verbessern (vgl. ebd., 407). Die Volunteers können nur begrenzt über das Angebot und die Rahmenbedingungen der Sendeorganisationen bestimmen, indem sie sich für ein Konkurrenzunternehmen entscheiden. Allerdings können sie aus einer großen Vielfalt an anderen alternativen Urlaubsangeboten (z.B. Work

and Travel, Backpacking, Wanderreisen etc.) auswählen (vgl. ebd., 409). Sie zahlen relativ viel, erwarten eher wenig und haben aufgrund der Spezifität der Programme eine geringere Auswahl als andere Tourist_innen (vgl. ebd., 408). Auch diejenigen, die das Produkt Freiwilligendienst bereitstellen, also die Projektleiter_innen in den Zielländern, haben eine relativ geringe Verhandlungsmacht – vor allem da sie keinen finanziellen Druck auf die Entsendeorganisationen ausüben können und als meist kleine Akteur_innen einer zentralisierten Institution gegenüberstehen (vgl. ebd., 408-409). Hier sind die Rollen der Gebenden und Empfangenden also recht eindeutig verteilt – auf Förderungen angewiesen stellt sich das Machtverhältnis zu Ungunsten der Adressat_innen von Voluntourismus dar.

2.4.3.1. FSL India

Field Services und intercultural Learning, kurz FSL, ist eine in Indien ansässige Organisation, die seit dem Jahr 2000 existiert und sowohl ankommende als auch abreisende Volunteers betreut bzw. koordiniert, aber auch andere soziale und umweltbezogene Projekte durchführt (vgl. ASEF o.J.). Durch sie wurden für die vorliegende Arbeit wichtige Kontakte zu Gastfamilien hergestellt und auch manche Unterkünfte, Reisetipps und teilweise Verpflegung wurden mir gegen eine Pauschale angeboten. Standorte der Organisation liegen etwa in Bangalore, wo neben dem Zentralbüro auch ein Gästehaus betrieben wird, und in Kundapur, wo ein großes Seminarzentrum gebaut wurde. Aber auch in Karnatakas Nachbarstaat Tamil Nadu gibt es Büroräumlichkeiten.

Obwohl der Schwerpunkt zahlenmäßig weiterhin auf ausländischen Freiwilligen³ liegt, die in Indien ein Volontariat ablegen, gibt es Bemühungen die Möglichkeiten eines Freiwilligendienstes für einheimische Jugendliche weiter auszubauen. Darüber hinaus werden Bildungs-, Bau- und Umweltprojekte organisiert, die vor allem der indischen Bevölkerung zugutekommen sollen. Der von FSL-Mitarbeiter_innen betriebene Blog zeichnet jedoch ein Bild von der Organisation, das sich vorwiegend auf die Aktionen von und für ausländische Volunteers konzentriert: Während es unzählige Artikel und Bilder über angereiste Freiwilligen in Indien gibt, finden sich nur drei Berichte von indischen Volontär_innen in Frankreich und Deutschland (vgl. FSL India Blog o.J.).

Die NGO arbeitet mit einem breit gefächerten Spektrum an Akteur_innen zusammen: weltweit steht sie in Austausch mit etwa 80 Organisationen, während sie innerstaatlich zahlreiche Projekte mit freiwilligen Mitarbeiter_innen versorgt (vgl. ebd.). Die angebotenen Programme sind Longterm (ab drei Monaten), Midterm (bis zwei Monate) und Shortterm-Volontariate (bis zu einem Monat) in Form

³ Jährlich kommen etwa 260 lang- oder mittelfristige Volontär_innen. Insgesamt werden etwa 1800 Volunteers durch FSL mobilisiert, die meisten von ihnen bleiben weniger als vier Wochen (vgl. Expertinneninterview).

von sogenannten Work-Camps, außerdem Ausreisende Volunteers, Ortsansässige Projekte, ein Modell-Dorf-Projekt und ein Schüler_innenaustauschprogramm (vgl. ASEF o.J.).

Die Vielfalt der Programme wird möglich durch die große Bandbreite an zusammenarbeitenden Institutionen, zu denen neben internationalen auch staatliche Organisationen wie beispielsweise das indische Ministerium für Frauen und Kinderwohlfahrt und das Gesundheitsministerium zählen (vgl. ebd.). Leider ist nicht transparent, wie und wo Gelder für die Projekte lukriert werden. Es ist zu vermuten, dass sich das Budget aus einem Mix aus staatlichen Förderungen, Spenden, Einnahmen aus Investitionen⁴ und nicht zuletzt den Beiträgen der Volunteers zusammensetzt.

2.5. Tourismus in Indien

Schon ein kurzes Überblicken der entsprechenden Literatur (vgl. Chaudhary 1996; Patil 2011) wirft ein eingrenzbare Bild des Tourismus in Indien an die Wand. Abgesehen von der berühmten Grab-Moschee Taj Mahal locken zahlreiche weitere religiös-spirituelle Angebote Besucher_innen in das Land. Aber auch medizinische Anwendungen und Wellness-Urlaube werden von vielen Tourist_innen in Anspruch genommen, während die Berglandschaften der Himalayas im Norden zum Wandern einladen. Der Reichtum an historischen, religiösen bzw. kulturellen Denkmälern, sowie die Vielfalt der Landschaften – Wüsten, Tropenwälder, Sandstrände und Schneegipfel – macht das Land auch für Fernreisende zum attraktiven Ziel (vgl. Chaudhary 1996, 616). Dementsprechend möchten staatliche Institutionen das Konstrukt Indien nach außen präsentieren; als Ort der kulturellen Vielfalt, der Spiritualität, der Naturwunder und Abenteuer, aber auch – an teilweise diasporische, elitäre indische Tourist_innen adressiert – als Land der Demokratie und Modernisierung (vgl. Patil 2011, 193-194).

Einen massiven Einbruch der Besucher_innenzahl musste die indische Tourismusindustrie 2013 hinnehmen, als die Gruppenvergewaltigung einer Schweizer Touristin medial um die Welt ging (vgl. Zeit Online 2013). Die Folge für den betreffenden Sektor war etwa, dass im ersten Quartal desselben Kalenderjahres 25% der Urlauber_innen, ein Großteil davon Frauen, ausblieben (vgl. Süddeutsche Zeitung 2013). Insgesamt ist zwischen den Jahren 2000 und 2013 aber ein starker Anstieg der Besucher_innenzahlen zu vermerken, der sich sowohl absolut (von 3598 auf 19042 mio. US Dollar) als auch relativ (von 0,8% auf 1% des BIP) auf die Wirtschaft niederschlagen (vgl. WKÖ Staatsabteilung Statistik 2015, 5). Indientourist_innen kommen vorwiegend aus fernegelegenen Orten, vor allem aus den USA und Westeuropa, und konzentrieren sich zeitlich auf die Monate von Oktober bis März.

⁴ Eine Gastmutter erzählte mir von einem Hotel, das FSL gehöre und an das Gäste der Volunteers verwiesen werden sollten (vgl. Interview 2).

Beworben wird das Tourismusland Indien, wie eine Analyse von staatlichen Werbe-Videos zeigt, mit stereotypen Bildern von Rasse und Geschlecht, mit widersprüchlichen Darstellungen zwischen Moderne und Tradition. Patil, die dazu geforscht hat, weist auf die kolonialistischen Zusammenhänge hin: „[T]ourism relies on problematic notions of difference that colonization and colonial accounts of the country have produced“ (Edensor 1998, in Patil 2011, 188). Damit zeigen sich Tourismusanbieter_innen maßgeblich beteiligt an der Produktion von den verschiedenen, aber begrenzten Formen von Indisch-Sein und Frau-, oder Mann-Sein. Gerne wird mit exotisierenden Bildern gearbeitet, die die mystische Fremdheit der Einheimischen produzieren, die Menschen aus dem globalen Norden beim Besuch des globalen Südens begehren (vgl. Patil 2011, 194; 185).

Patil (2011) geht mit einer transnationalen feministischen Sichtweise, mit Bezug auf Mohanty (1997), an ihre Videoanalyse heran. Dabei identifiziert sie im Wesentlichen drei Frauenbilder, die an verschiedene Zielgruppen (internationale Tourist_innen und indische Eliten) jeweils unterschiedlich transportiert werden: Die Stammesfrau, die traditionelle (Haus-)Frau und die fortschrittlich-liberale Frau (vgl. Patil 2011, 202). Vor allem erstere wird im Zusammenhang mit internationalem Tourismus häufig als Dienerin dargestellt, was auf eine problematische Konstellation von Besucher_innen des Westens und *Women of Colour* als ihre Gastgeber_innen verweist. Unweigerlich kann hier eine Verbindung zu kolonialen Machtverhältnissen von herrschenden, weißen Europäer_innen und dienenden, ethnisch markierten Inder_innen hergestellt werden.

2.6. Kolonialismus in Indien

Die Zeit der Kolonialherrschaft erstreckt sich in Indien über 200 Jahre, wobei das britische Raj auch Pakistan und Bangladesch einschloss (vgl. Dharampal-Frick/Ludwig 2009, 148). Kolonialismus bedeutet laut Politlexikon „die Ausdehnung der Herrschaftsmacht europäischer Länder auf außereuropäische Gebiete mit dem vorrangigen Ziel der wirtschaftlichen Ausbeutung“ (Schubert/Klein 2011, in BPB o.J.). Die Kolonialgeschichte Indiens ist unter anderem deswegen so bemerkenswert, da die zahlenmäßige Präsenz der Brit_innen von 170 000 angesichts der zu Beginn des 20. Jahrhunderts rund 300 Millionen starken indischen Einwohner_innen minimal war (vgl. Dharampal-Frick/Ludwig 2009, 149). Umso stärker mussten daher Zivilisierungsdiskurse als Legitimation für die Fremdherrschaft gewirkt haben. Im Gegensatz zu äußeren, institutionalisierten Strukturen haben verinnerlichte Strukturen die Eigenschaft, auch nach der Beendigung der Kolonialherrschaft, weiter zu funktionieren. Die Herabstufung der indischen Bevölkerung zu Objekten der Beherrschung, der Reformierung und Belehrung, die sich auch in einer eurozentristischen Geschichtsschreibung fortsetzt, hat sich in das indische Bewusstsein eingepreßt. Stereotype Zuschreibungen der Andersheit und „Wildheit“ gingen auch in das Selbstbild von Inder_innen über (vgl. ebd., 151; 153). Zu einer Äußerung dieser Strukturierung wird die Verfestigung des

Kastensystems gezählt, die sich durch die Eintragung der Kastenzugehörigkeit durch die britische Verwaltung und durch die Privilegierung der Brahman_innen vollzog (vgl. ebd., 151). Damit einher ging die Verarmung großer Teile der Bevölkerung. Ebenso rechnen die Südasien-Expertinnen Dharampal-Frick und Ludwig (2009) die Verhärtung von Geschlechterverhältnissen in Indien nicht zuletzt der Stereotypisierung durch die Kolonialherren zu (vgl. ebd.).

Dennoch, das Verhältnis zwischen Großbritannien und Indien war/ist kein einseitiges. Den indischen Akteur_innen wurden europäische Regeln, Steuerpflichten und Wertsysteme auferlegt, aber auch sie nahmen die Rolle von Wissensvermittler_innen ein (vgl. ebd., 152). Erst mit Indien als Kolonie, so die Südasienforscherinnen, konnte England also seine globale Machtstellung erlangen. Sie weisen daraufhin, dass „die angebliche Binarität von einem rationalen, wissenschaftlichen Westen und einem abergläubischen, rückständigen Orient“ nicht unhinterfragt bleiben darf (ebd., 152). Trotzdem fiel das Machtverhältnis klarerweise weitgehend zugunsten der Kolonialisierer_innen aus. Der Zusammenhang von ethnischer Zuschreibung und der Einteilung von Herrschenden und Dienenden wird etwa anhand der Erzählung einer im kolonialen Indien (später Pakistan) aufgewachsenen Engländerin deutlich. Die Tochter eines britischen Polizeibeamten berichtet von ihrer ersten Englandreise und ihrem Erstaunen darüber, dass die Zugschaffner dort weiß waren:

„I couldn't understand why they weren't Indian, why they weren't Pakistani, because I had never actually seen anybody European serving. It had always been Pakistanis – not that I thought of them as people who only served, but they were the only people who ever served as bearers or cooks or porters, and so I found it very peculiar in England that these people were actually English“ (Formes 2005, 471-472).

3. Theorie

Als Grundlage für spätere Analysen habe ich verschiedene Theoriekonzepte gewählt. Allen voran steht die Postcolonial Theory, mit der viele Autor_innen ihre Kritik am Voluntourismus begründen. Spivaks *Othering* (1985) ist dabei ein wichtiger Begriff, der einen Ausschluss durch Unterscheidung – sowohl von kollektiven Akteur_innen, als auch von Individuen – bezeichnet. Mithilfe von Hybridität wird die Möglichkeit der Überwindung von gewaltvollen Ungleichheiten diskutiert. Im nächsten Unterkapitel biete ich das Phänomen Voluntourismus in den breiteren Kontext internationaler Neoliberalisierung ein. Und schließlich behandle ich die Möglichkeiten der Gastfamilien, die im wissenschaftlichen Diskurs bislang ignoriert oder zu *Anderen* gemacht wurden, ihre Handlungsmacht auszudrücken.

3.1. Othering und Postcolonial Theory

„The use of volunteers, who often have little knowledge or experience of the work they are undertaking [...] calls into question their effectiveness and raises the spectre of neo-colonialism in the

tacit assumption that even ignorant Westerners can improve the lot of people in the South“
(Brown/Hall 2008, 845).

Postkoloniale Theoretiker_innen, von denen Said, Spivak und Bhabha am häufigsten zitiert werden, weisen darauf hin, dass die ungleiche Beziehung zwischen ehemaligen Kolonialmächten und Kolonien bis heute ihre Auswirkungen zeigt. Die Erfahrungen der ökonomischen, sozialen und kulturellen Unterdrückung haben die Geschichte und Gegenwart von Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt geprägt, sind aber gleichzeitig ein wesentlicher Teil europäischer Modernisierungsgeschichte. In der globalen Arbeitsteilung haben ehemals Kolonisierte nachteilige Aufgaben zugewiesen bekommen. Rohstoffe, Wissen, Arbeitskraft etc. wurden von europäischen Akteur_innen als frei verfügbare Ressourcen behandelt und zu Profit gemacht. Darauf deutet etwa Mohanty mit Verweis auf eine Analyse von Vandana Shiva (2000) der WTO hin: Diese deckt auf, dass medizinisches Wissen indischer Stammesfrauen ohne Gegenleistung von westlichen Pharmakonzernen genutzt und durch Patentrechte unzugänglich gemacht wurde (in Mohanty 2003, 529).

Wer von (Post)Kolonialismus spricht, spricht also von symbolischen, strukturellen und auch physischen Gewaltakten, deren Begründung nicht zuletzt in rassistischen Denkmustern liegt, aber auch in der Wettkampf- und Profitlogik eines global agierenden Kapitalismus. Die materielle und physische Kolonialisierung durch Enteignungen, Hungerlöhne, Folter, Mord, Einsperren usw. setzt sich immateriell fort, indem außereuropäische Lebensweisen in Kunst, Literatur und den Wissenschaften als andersartig, minderwertig und unterentwickelt behandelt werden. So identifiziert Said auch den Orient als ein Produkt westlicher Herrschaftsdiskurse, durch dessen Abgrenzung sich das Subjekt des Westens selbst definiert (Said 1978, in Schulze 2007, 46).

Der „Kolonialismus als ‚epistemisches Gewaltsystem‘“, wird also durch „westliche Wissenschaftsparadigmen“ ständig von Neuem diskursiv hergestellt (Gutiérrez Rodríguez 2003, 23). So stellen postkoloniale Kritiker_innen etwa auch in den Sozialwissenschaften eine Zweiteilung fest: Politikwissenschaft und Soziologie fokussier(t)en sich auf die Funktionsweisen europäischer Systeme, während sich Anthropologie und Kulturwissenschaften eher den Kulturen in Asien, Afrika und Lateinamerika zuwenden. Dabei wird das Eigene, das Europäische bzw. Westliche als Norm gesetzt und bleibt weitgehend unmarkiert, während erst die Abweichungen davon – in Form von subalternen Lebensweisen – als kulturelle Praktiken behandelt werden. Auf diese Weise werden Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen dem Westen und dem Rest gesetzt, die zwei scheinbar trennbare, hierarchisch angeordnete Sphären definieren.

Diese Zweiteilung reiht sich in die kartesianische Tradition der Hervorhebung der Rationalität gegenüber der Emotionalität, des Geistes gegenüber dem Körper und weiterer Folge auch der Männlichkeit gegenüber der Weiblichkeit. Hier finden Dichotomisierungen statt, die ein Herr-Knecht-

Verhältnis zweier Größen festschreiben und damit die Verfügungsmacht der einen über die andere implizieren. Wir finden etwa in den Gender Studies eine Vielzahl von Bearbeitungen solcher Dichotomien, die weiters ein Innen und Außen, Öffentlichkeit und Privatheit, Staat und Familie, Kultur und Natur definieren. Beauvoir hat in ihrem Hauptwerk etwa den Prozess der männlichen Subjektivierung durch die Abgrenzung von der Frau als *Anderes Geschlecht* erklärt (vgl. Beauvoir 2000). Das weiße, männliche Subjekt stellt sich in einem ständigen unvollständigen Prozess der Abgrenzung und Abwertung von Anderen her. Im postkolonialen Kontext nimmt dieses *Othering*, wie es Spivak (1985) bezeichnet, Formen der Homogenisierung, der Minderbewertung, Ausgrenzung, Ignoranz, Verdrängung, Normierung aber auch Zerstörung von Lebensweisen jenseits der weißen, westlich-europäischen, bourgeoisen, heterosexuellen Kultur an. Gutiérrez Rodriguez verortet daher die postkoloniale Kritik auf der Basis eines theoretischen Dreiecks zwischen Marxismus, Poststrukturalismus und Feminismus (vgl. Gutiérrez Rodriguez 2003, 19).

Zum Volunteer Tourismus zurückkommend kann auch hier eine Zweiteilung in ein eurozentristisches „Wir“ und die davon ausgeschlossenen „Anderen“ identifiziert werden. Dies geschieht etwa durch die Exotisierung der Bereisten – durch Romantisierung und Konstruktion ihrer Andersheit. Die Authentizität, nach der Tourist_innen oft suchen, entbehrt einen scheinbar indigenen Ursprung und wird daher deren Erwartungen entsprechend erst hergestellt. Besucher_innen werden so zu Co-Produzent_innen ihrer Reiseziele und Einheimische zu exotisierten Anschauungsobjekten: „[I]n orientalist tourism discourses on India, locals themselves become the objects or attractions to be gazed upon“ (Bhattacharyya 1997, in Patil 2011, 189). Bei der Beleuchtung von Diskursen über humanitäre Hilfe beschreibt Mostafanezhad (2013) eine Unterscheidung von Gebenden und Empfangenden. Die Naturalisierung dieser Binarität legt die gefährliche Annahme nahe, „that some lives are for saving while others are for being saviours“ (Mostafanezhad 2013, 489). Während dieses „saving“ von eigentlich unbekanntem Personen edle Gründe haben und durchaus positive Auswirkungen haben kann, beanspruchen die „saviors“ gewissermaßen die „epistemological sovereignty over [their] bodies and minds“ (Lester, in ebd., 496).

3.2. Hybridität – Überwindung von Differenz?

„Hybridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other ‚denied‘ knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority – its rules of recognition“ (Bhabha 1994, 162).

In den Postkolonialen Theorien wird ein Begriff sehr kontrovers diskutiert: Hybridität. Von Bhabha (1994) in die Debatte eingebracht steht er für eine Überwindung von Differenzen, eine Möglichkeit des Widerstandes als Effekt von kolonialer Unterdrückung (vgl. Gutiérrez Rodriguez 2003, 28;

Loomba 1998, 178). Bhabha (1994) macht mit dem Begriff der Hybridität darauf aufmerksam, dass die Abgrenzung von Völkern, Ethnien oder Kulturen ob ihrer Prozesshaftigkeit niemals vollständig vollzogen werden kann. Die scheinbare Authentizität des europäischen Subjekts wird nicht nur von außereuropäischen *Anderen* nachgeahmt, sondern imitiert sich auch selbst. Dadurch wird sichtbar, dass es keinen Kern gibt, worauf sich dieses Selbst berufen kann. Statt in der Abgrenzung von den dominanten Diskursen der Kolonialmächte, die ohnehin scheitern muss, sieht Bhabha in der Anerkennung der eigenen Hybridität und der Uminterpretation der Diskurse emanzipatorisches Potenzial für die Menschen der ehemaligen Kolonien (vgl. Bhabha 1994, in Loomba 1998, 173-183).

Die zahlreiche Kritik an Bhabhas Konzept bezieht sich vor allem auf die Romantisierung und Vereinheitlichung von Erfahrungen der Zerrissenheit. So spielt die Verortung in einem Netz aus Klasse, Herkunft, Geschlecht, Race etc. eine wesentliche Rolle für das tatsächliche Erleben der Hybridität (vgl. Loomba 1998, 178). Auch übersieht er die Möglichkeit der Hierarchisierung auch zwischen hybriden Identitäten. Je nach Kontext nimmt diese *Mischform* des Seins eine andere Bedeutung an. Was der Begriff jedoch schafft, ist ein Gespür für die Unreduzierbarkeit und Fluidität von Identität und Differenz zu vermitteln.

Die Begegnung zwischen indischen Familien und europäischen Volunteers kann möglicherweise kulturelle Zwischenräume schaffen, in denen Subjekte in den bereisten Gebieten Handlungs- und Gestaltungsmacht bekommen. Die Kritik an Bhabha nicht vergessend werden aber auch Spannungen zwischen den Akteur_innen wahrgenommen, die aus einer Geschichte von Dominanz- und Befreiungsbewegungen resultieren (vgl. ebd., 181). Interessant sind in der Untersuchung der Interaktionen vor allem die Schnittstellen zwischen Gemeinsamkeit und Differenz, zwischen Annäherung, Neuinterpretation und Abgrenzung.

3.3. Volunteer Tourismus im Kontext von Neoliberalisierung/Privatisierung

Eine Brücke zwischen den nun angesprochenen postkolonialen Theorien und der heutigen Praxis des VolunTourismus schlägt auch Conran (2011) in ihrem Artikel „They really love me! Intimacy in volunteer tourism“. Durch ihre Ausführungen wird nachvollziehbar, wie neoliberale Globalisierungsprozesse (womit sie nicht nur de-facto Kolonialisierung, sondern auch die hegemoniale Wirkung der westlichen Kultur in Nicht-Kolonien wie zum Beispiel Thailand meint) dem Anstieg des Volunteer Tourismussektors erst den Weg geebnet haben. Denn erstens braucht es dazu eine europäisch-amerikanische Mittel- oder Oberschicht, die das (im-)materielle Kapital für soziale Auslandsdienste vorweisen. Es braucht also Menschen mit einem Bewusstsein für Armut und Umweltverschmutzung in der Welt und mit den Möglichkeiten, eine Auslandsreise zu unternehmen.

Doch paradoxerweise stehen die sozialen und ökologischen Probleme, derer sich internationale Volunteers annehmen wollen, im Zusammenhang mit den Umständen und Privilegien, die sie zu Volunteers machen.

Der Siegeszug neoliberaler Wirtschaftslogiken ist gleichzeitig eine Bedingung und ein Effekt für/von internationale/r Freiwilligenarbeit, in dem Sinn, dass eine Verschiebung sozialer Dienste von staatlicher bzw. kommunaler in private Verantwortungsbereiche stattfindet. Seit den 1980er Jahren ist dementsprechend ein massiver zahlen- und größenmäßiger Anstieg von Nichtregierungsorganisationen zu beobachten, während soziale Politiken von den Aufgaben der Nationalstaaten entkoppelt wurden (vgl. Conran 2011, 1455). Diese Privatisierungsprozesse manifestieren sich auch im Bewusstsein vieler Menschen, die strukturelle Ungleichheit nunmehr als individuell anzuehende Herausforderung wahrnehmen. Michalitsch verweist auf eine Restrukturierung von Geschlechterverhältnissen, die mit der „Verengung des Politischen und Ausweitung des Persönlichen“ zwingend einhergeht (Michalitsch 2004, 82). Privatisierungen in Bereichen wie Pflege und Kinderbetreuung implizieren verringerte öffentliche Versorgungsstrukturen, die als Beschäftigungsmöglichkeiten und soziale Absicherung überwiegend Frauen betreffen (vgl. ebd., 79-81). Mehr oder weniger freiwillig müssen soziale Dienste schließlich in der feminisierten Privatheit geleistet werden – Geschlechterverhältnisse nehmen traditionelle Muster an. Auf eine globale Arena umgedacht ist es demnach kaum verwunderlich, dass auch Voluntourismus ein vorwiegend weibliches Phänomen ist.

Die Kommerzialisierung von armutsbezogenen sozialen Leistungen durch Voluntourismus macht die Freiwilligen zu Konsument_innen und die Mitglieder von Zielgesellschaften zu Produzent_innen (vgl. Mostafanezhad 2013, 487). Dass soziale Probleme durch den Trend zum humanitären Dienst mehr ins Bewusstsein der Menschen gelangen, wird von einer Sentimentalisierung von Armut begleitet, mit der das Marketing rund um Volunteering funktioniert. Besonders häufig werden (dunkelhäutige) Kinder zum Symbol von Hilfsbedürftigkeit gemacht und daher ihre Bilder zu Werbesujets verarbeitet. Denn ihre Darstellungen erwecken nicht nur Empathie, sondern legitimieren als Platzhalter für alle möglichen sozialen Elendsfälle die Interventionen durch westliche Akteur_innen (vgl. ebd., 490-491).

Rössler (2015) ist bei den Recherchen für sein Sachbuch „Das Gegenteil von Gut“ außerdem auf ein Phänomen gestoßen, das dem Voluntourismus einen weiteren negativen Beigeschmack anheftet: Seinen Beobachtungen zufolge stehen die vermehrten Ankünfte von internationalen Volunteers in Ghana im Zusammenhang mit einem steilen Anstieg von Waisenheimen. Das Paradoxon ist jedoch, dass ein Großteil der darin beherbergten Kinder gar nicht elternlos sei, sondern zum (wirtschaftlichen) Zweck des Freiwilligentourismus von ihren Familien in die scheinbar

zukunftsträchtigen Institutionen geschickt werden. Die schlagende Kritik Rösslers lautet also, dass Voluntourismus in manchen Fällen erst die Opfer produziert, derer er sich später annimmt (vgl. Rössler 2015).

Conrans Bemerkung, dass die Intimität persönlicher Kontakte im Rahmen von Volunteer Tourismus die Ungleichheit der Beteiligten überdeckt und reproduziert, macht nicht nur auf die Gefahr des Privatisierens, sondern auch des Sentimentalisierens von Ungleichheitspolitiken aufmerksam (vgl. Conran 2011, 1464). Nicht zuletzt spielt dabei der wenig reflektierte Umgang von Volontär_innen mit ihrem Weiß-Sein eine wichtige Rolle (vgl. ebd.). Von den Interviewpartner_innen in vorliegender Studie wurde diese ethnische Zuschreibung weitgehend mit dem Ausdruck „Foreigner“ artikuliert. Es ist das offensichtlichste und dadurch auch sehr machtvolle Unterscheidungsmerkmal zwischen „Einheimischen“ und „Ausländer_innen“. Das Weiß-Sein letzterer ist noch immer mit einer hohen Statuszuschreibung verbunden (vgl. Wilson 2004, in ebd.).

Bei aller Kritik an den neokolonialen Dynamiken von Entwicklungspolitik und Voluntourismus bemerkt Hutnyk richtig: „something must be done“ (Hutnyk 1996, in ebd., 1466). Sich kategorisch gegen jede Form des (Alternativ-) Tourismus auszusprechen und ihn zu verhindern versuchen, ist nicht zuletzt im Hinblick auf die Bedürfnisse von lokalen Akteur_innen wenig sinnvoll – können doch auch sie teilweise Vorteile daraus ziehen (vgl. Conran 2011, 1466). Unter bestimmten Umständen bietet er laut Conran also durchaus eine Arena, auf der Menschen des globalen Südens ihre Anliegen artikulieren können (vgl. ebd., 1468).

3.4. Handlungsmacht im Kontext indischer Gastfamilien

Handlungsmacht, bzw. Agency, wird hier als die Möglichkeit verstanden, innerhalb eines Phänomens Einfluss auszuüben. Die Motive dabei sind die Bedürfnisse, Interessen und der Nutzen für ein individuelles oder kollektives Selbst. Abrams beschreibt nicht nur die gerade erwähnte Selbststeuerung, sondern auch die Selbstdefinition als Ausdruck von Agency (vgl. Abrams 1999, 824). Und diese erklärt sie als „determining how one conceives of oneself in terms of the goals one wants to achieve and the kind of person, with particular values and attributes, one considers oneself to be“ (ebd.). Sie wird dann möglich, wenn Individuen ihre Rolle als Adressat_innen aber auch Produzent_innen sozialer Normen begreifen. Im Bezug auf Voluntourismus, und insbesondere auf die Gastfamilien, begreife ich Agency als Machtausübung zugunsten der eigenen Werte und Wünsche, sowie als Möglichkeit durch Reflexion ein entsprechendes Selbstkonzept zu kreieren. Dabei stehen sie in Relation mit anderen Akteur_innen dieses Phänomens, die ich bereits zuvor in dieser Arbeit behandelt habe. Am direktesten stehen sie den Volunteers gegenüber, weshalb ich in meinen

späteren Analysen vor allem auf die Beziehungen zwischen Gastfamilien und Volunteers eingehe. Ich untersuche also, wie weit ersteren Machtausübung und Selbstdefinition im, durch koloniale Ungleichheit geprägten, Phänomen Volunteer Tourismus möglich ist.

Aufgrund meines Gender-Fokusses interessiert mich auch, in welcher Weise Frauen in diesem Kontext von ihrer Handlungsmacht Gebrauch machen (können). Eine Annahme, die oft in *westlich* verorteten Feminismen zu finden ist, dass Emanzipation durch ein Heraustreten aus der Privatheit, ein Aufbegehren gegen familiäre Strukturen und deren Rollenzuweisungen passieren muss. Doch, wie eine konstruktivistische Auseinandersetzung mit Agency nahelegt, kann Machtausübung nicht gänzlich gegen soziale Strukturen erfolgen, sind diese doch ein Teil des Selbst. Jede noch so restriktive soziale Umgebung wird daher nicht bloß als Schranken der Selbstentfaltung verstanden, sondern gleichzeitig auch als Nährboden für widerständiges Handeln (vgl. ebd., 825). Darum kann Handlungsmacht nicht nur durch die Ablehnung sozialer Normen, Bilder und Praktiken, sondern auch durch deren Neuinterpretation ausgeübt werden (vgl. ebd., 823). Unbestreitbar ist aber, dass diese Möglichkeit je nach sozialer Verortung in unterschiedlichem Ausmaß gegeben ist. Die Autorin findet für Frauen einen verhältnismäßig begrenzten Spielraum vor, der eine positive Selbstdefinition erschwert:

„Social or cultural norms that embody negative judgments about women's bodies, women's competence, or women's power in relation to others are not mere coincidence. They are a product of, and a means by which, women's oppression is perpetuated in particular settings“ (ebd., 826).

Aber die Zuschreibung zu *einer* Kategorie, wie etwa Frau-Sein, ist nicht ausreichend um mehr oder weniger Handlungsmacht eines Individuums zu erklären. Andere Differenzmerkmale, wie etwa Sexualität, Aussehen, Religion, geographische Verortung, Alter, die Stellung innerhalb der jeweiligen Gruppe u.a. wirken zusammen er- oder entmächtigend (vgl. ebd., 827). Durch diese intersektionale Sichtweise wird also begreifbar, dass eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit nicht per se das Ausmaß von Agency einer Person determiniert, sondern dass es auch innerhalb von Strukturen verschiedene Handlungsmöglichkeiten gibt. Die Barrieren, die sich dabei oftmals in den Weg stellen, gründen auf systematischer, institutionalisierter Ungleichheit (vgl. ebd., 831). Dieses Machtungleichgewicht wird nicht nur durch politische Ämter, sondern in der direkten Interaktion hergestellt und perpetuiert. Demnach sei auch Widerstand gegen Ungleichheit nicht bloß an Vertreter_innen entsprechender Institutionen zu richten, sondern im täglichen Handeln und Kommunizieren mit anderen zu leisten (vgl. ebd., 832).

Die in Großbritannien forschende Geographin Raksha Pande regt in ihrer Abhandlung über die Wirkmächtigkeit von Frauen bei arrangierten Hochzeiten (2015) zu einem sensiblen Umgang mit Vorstellungen von Macht und Unterdrückung an. Sie verwendet einen Machtbegriff, der das

Aushandeln in der direkten Interaktion in den Vordergrund stellt. So seien Ausdrücke von Agency von (Dritte Welt-)Frauen nicht ausschließlich auf revolutionären Schlachtfeldern zu finden, sondern vor allem in „the daily struggles, tactics and strategies which are involved in enacting everyday life“ (Pande 2015, 182). In der Identifikation dieser Machtausübung konzentriert sie sich nicht bloß auf Praktiken des Widerstandes, sondern betont das Arbeiten von Frauen mit vorgefundenen patriarchalen Strukturen (vgl. ebd., 181). Somit stelle die eigene Einbettung in die Institution Familie auch die Möglichkeit bereit, diese von innen heraus zu definieren: „[...] postcolonial feminism was finding a role within rather than outside the structures of family“ (ebd.).

Dazu gibt es auch Gegenstimmen: Frauen- und Konsument_innenforscherin Kantor spricht sich im Sinne der Ermächtigung indischer Frauen für ein Heraustreten aus isolierenden familiären Strukturen aus (vgl. Kantor 2003, 443). In ihrer Untersuchung der innerfamiliären Verhandlungsmacht von Heimarbeiterinnen in Gujarat kommt sie zur Schlussfolgerung, dass das Aufbringen eigenen Einkommens nicht allein einen höheren Status der Frauen erzielt. Maßgeblich dafür seien stattdessen das kulturelle Setting, das Ausmaß des Verdienstes und die Möglichkeiten der außerhäuslichen Vernetzung. Dieses Resümee, das die Autorin aus der Auswertung von 350 quantitativen Befragungen zieht, muss aber unter anderem deswegen hinterfragt werden, da sie die kulturellen Normen in Indien auf „women’s social dependence on men“ reduziert (ebd., 442). Die Handlungsmacht, die jeglicher Kontext aber auch ermöglicht, wird dabei außer Acht gelassen.

Für meine Masterarbeit präferiere ich Pandes (2015) Zugang und ziehe daraus die Bemerkung, dass Urteile, die im Rahmen von Sozialforschung unweigerlich gefällt werden, kontextbasierte Interpretationen darstellen. Darüber hinaus teile ich die konstruktivistische Sichtweise von Abrams (1999), die das Individuum stets im Zusammenhang mit seiner sozialen Umgebung definiert. Sie zeigt auf, dass Selbstdefinition und Selbstorientierung keine Sache voneinander unabhängiger Einzelner ist. Vielmehr folgt Agency aus der Reflexion der eigenen Position, aus Neuinterpretationen vorgefundener Konzepte und der Kooperation mit anderen.

3.5. Zusammenfassung der Theorie

Die theoretischen Ausführungen haben zuerst gezeigt, dass Volunteer Tourismus – ungeachtet der (positiven) Motivationen der Beteiligten – ein von kolonialen Machtverhältnissen geprägtes Phänomen ist. Helfer_innendiskurse machen Akteur_innen in den Zielgesellschaften zu Empfänger_innen, während orientalistische Erzählungen über Menschen des Südens den Mythos der romantischen Exotik aufrecht erhalten. Und sowohl die Praxis des Freiwilligentourismus als auch die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen damit schenken den Bedürfnissen der Host Communities

zu wenig Beachtung. Es kommt also durch vielfältige Dynamiken der Abgrenzung, Minderbewertung und Ignoranz von Lebenswelten in den Zieldestinationen zum sogenannten *Othering*.

Conran (2011) bettet Voluntourismus in den Kontext weltweiter Neoliberalisierung ein, die das Anwachsen dieses Sektors erst ermöglicht. Sie nimmt eine Verschiebung sozialer und ökologischer Problemlagen ins Private wahr, die kommunale Institutionen aus der Verantwortung löst. So wird ein Empfinden gefördert, nach dem Individuen für die Lösung globaler Herausforderungen zuständig seien. Außerdem findet eine Verschleierung struktureller Zusammenhänge statt, die die Teilung in Arm und Reich, Mann und Frau, Geber_in/Empfänger_in etc. stetig weiterführen. Die Privatisierung sozialer Angelegenheiten steht – wie Mostafanezhad (2013) erläutert – außerdem in Verbindung mit einer Feminisierung des Tourismussektors. Demnach nehmen sich Frauen, gemäß ihrer Zuteilung zu unbezahlter Reproduktionsarbeit, eher der Probleme anderer an. Beim Freiwilligentourismus sind es entsprechend viele junge Volontärinnen, die sich häufig um Kinder des globalen Südens kümmern. Dabei treten gegenderte Care-Diskurse in Kraft, die die Bedürftigkeit von Host Community Mitgliedern nochmals herausstreichen, bzw. – wie Rösslers (2015) Beobachtungen nahelegen – erst produzieren.

Pande (2015) streicht die Möglichkeiten des Handelns und Sich-Definierens in der direkten Interaktion heraus. Auf der persönlichen Ebene können Hierarchien individuell verhandelt werden. Die Strukturen, die dieses (Ver-)Handeln mitbestimmen, werden dabei nicht bloß als Beschränkungen von Agency gedacht, sondern auch als ermöglichende Komponenten. Im Bezug auf stark vergeschlechtlichte Familienverhältnisse empfiehlt sie Frauen statt einer Bekämpfung bzw. einem Heraustreten eine Veränderung von Innen. Entgegen der Einwände von Kantor (2003), dass sich Frauen erst außerhalb der Familien ihrer Situation bewusst werden und Verbündete für ihre Anliegen finden können, legt vorliegende Arbeit den Fokus auf die Aushandlungen im persönlichen Kontext. Denn trotz der Einbettung von Handlungsmacht in ein größeres Ungleichheitsgefüge äußert sie sich dennoch auf der Mikroebene, in der direkten Interaktion. Diese Sichtweise lenkt auch meinen Fokus auf die Interaktionen zwischen Gastfamilien und Volunteers. Einerseits spielt sich das Phänomen Voluntourismus innerhalb der oben besprochenen postkolonialen Verhältnisse ab, die immer wieder zu *Othering* und Abwertungen von nicht-europäischen Lebensweisen führen. Andererseits sind es aber jene Strukturen, die auch ermöglichend wirken können, und zwar indem sie durch individuelle und kollektive Handlungen neu gedeutet und zu neuen Strukturen umgewandelt werden. Eine mehr oder weniger große Agency dazu haben alle an dem jeweiligen Phänomen beteiligten Akteur_innen. Die Differenzen zwischen ihnen, die auch eine Machtungleichheit bedeuten, sind aber nicht durch klare, starre Trennlinien definiert. Wie Bhabha (1994) mit den Überlegungen zu hybriden Identitäten anregt, wird Ungleichheit ständig interaktiv hergestellt. Jene Akteur_innen, die zuvor in den

dominanten Diskursen benachteiligt waren, können durch ihre Erfahrung der Hybridität eine Umdeutung derselben vornehmen. Sie können sich also Agency verschaffen in einem Feld, in dem ihnen eine nachrangige Position zugewiesen wurde. Ich argumentiere, dass Vertreter_innen der Host Communities durch die Begegnung mit Volunteers zur Reflexion dieser Position angeregt werden. Gastfamilienmitglieder ergreifen also durch den unmittelbaren Austausch mit ihren internationalen Gästen die Möglichkeit, auch den strukturellen Kontext von Volontourismus zu verändern, indem sie bestimmen, wie die Volontär_innen leben und welches Wissen über ihre Community transportiert wird.

4. Methodik

An dieser Stelle werde ich meine methodische Vorgangsweise erläutern. Zuerst gebe ich eine grundsätzliche Erklärung über die Grounded Theory Methodologie ab, die ich für meine Arbeit gewählt habe. Ich gehe auf die Hintergründe und Prinzipien dieser Forschungsweise ein.

Anschließend beschreibe ich meine Anwendung dieser Prinzipien, bei der ich mich stark an den Hinweisen von Schulz (2014) orientiere. Schließlich lege ich die Schwierigkeiten offen, die während der Erhebung der Daten aufgetreten sind.

4.1. Die Grounded Theory Methodologie

Um die problematische Beziehung zwischen Forscherin und Beforschten so gewaltfrei wie möglich zu gestalten, nutze ich die Offenheit der Grounded Theory für meine Datenerhebung und -auswertung. Schulz (2014) bietet dazu in ihrem Aufsatz „Über Daten nachdenken. Grounded Theory Studien in entwicklungsbezogener Forschung“ geeignete Hinweise und Berichte aus ihrer eigenen wissenschaftlichen Praxis. Außerdem liefern mir die Ausführungen von Przyborski und Wohlrab-Sahr (2008) aus ihrem Arbeitsbuch über qualitative Sozialforschung ein Basiswissen über die vielseitige Grounded Theory Methodologie.

Die Grundzüge der Grounded Theory gehen auf Barney Glaser und Anselm Strauss zurück (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008, 184). Das Spezifische an ihrer Methodologie ist die stetige Reflexion über den gesamten Forschungsprozess hinweg und die dabei zu erlangende Offenheit gegenüber den Daten. Die Erstellung der Forschungsfrage, die Erhebung und Auswertung der Daten, bis hin zum Aufschreiben der Ergebnisse werden zu diesem Zweck „genauestens beschrieben und dokumentiert“ (ebd., 185). Die Intention der Erfinder war mit ihrer Methode, dem Namen entsprechend, aus empirischen Daten Theorien zu generieren, quasi zu entdecken. Damit steht diese also deduktiven Verfahren entgegen, die theoriegeleitet an Forschungsarbeiten herangehen (vgl. ebd., 186). Die

Erhebung der Daten kann auf verschiedenste Weise erfolgen – sei es durch Interviews, Beobachtungen, Gruppendiskussionen oder Bearbeitung von Dokumenten wie Briefe, Fragebögen, Statistiken etc. Wichtig ist, dass von Beginn an immer wieder Hypothesen gebildet werden, die zu neuen Materialerfassungen weiterführen, gegebenenfalls verworfen werden und zu weiteren Hypothesen und Erhebungen anregen (vgl. ebd.). Entsprechend der untersuchten Phänomene, die als prozessual verstanden werden, lebt die Forschung im Sinn der Grounded Theory von ihrer ständigen Veränderung.

Die Grundprinzipien, an denen auch ich mich in folgender Arbeit orientiere, werden von Przyborski und Wohlrab-Sahr (2008) wie folgt zusammengefasst:

1. Das theoretische Sampling und darauf aufbauend die Erhebung und Auswertung der Daten.
2. Das theorieorientierte Kodieren und Bilden von Kategorien.
3. Das permanente Vergleichen.
4. Das Schreiben von Memos während des gesamten Forschungsprozesses.
5. Die ständige „Relationierung von Erhebung, Kodieren und Memoschreiben“ (ebd., 194).

Im folgenden Unterkapitel erläutere ich mein Vorgehen beim Datensammeln, Strukturieren, Auswerten und Reflektieren. Damit lege ich offen, in welcher Form die Grounded Theory in meiner Arbeit zur Anwendung kommt.

4.2. Methodische Herangehensweise

Da mir die Perspektive der Mitglieder von Host Families wichtig ist, habe ich das narrative Interview als angestrebte Befragungsform ausgewählt. Allerdings erforderten manche Interviewsituationen häufigeres Nachfragen meinerseits. Im Verlauf der empirischen Erhebung zeichneten sich Kategorien und Themenfelder ab, die in darauffolgenden Interviews entweder bestätigt und verfestigt oder entkräftet und wieder verworfen wurden.

Den Zugang zum Feld verschaffte ich mir durch die Zusammenarbeit mit der Vermittlungsorganisation FSL India, die mir im Vorhinein ihre Unterstützung zusicherte. Durch sie kam ich in direkten Kontakt mit Volontär_innen, etwa auf einem ihrer regelmäßigen Evaluierungstreffen, sowie Nummern und Adressen von Gastfamilien. Hilfreich war sicherlich die eigene Erfahrung als Volunteer in Karnataka zwei Jahre zuvor, durch die ich grundlegende Sprach- und Ortskenntnisse, Bekanntschaften und lokal-spezifische Umgangsweisen erwerben konnte.

Im Versuch als weiße, europäische Forscherin den eigenen Ethnozentrismus herauszufordern, möchte ich die Sichtweisen meiner Interviewteilnehmer_innen ins Zentrum rücken. Ich nehme mir

dennoch die Freiheit, deren Aussagen mit Denkkonzepten verschiedener postkolonialer, feministischer Autor_innen in Beziehung zu setzen und sie in meine Analyse einzubauen. Ich habe mich auch bemüht indische, bzw. nicht-westliche Literatur einzubeziehen, was mir nur teilweise gelungen ist. So weit es geht möchte ich also die Gastfamilien sprechen lassen, während ich mir aber stetig meine Position als Initiatorin und Interpreteurin dieses Sprechens bewusst mache.

Im Zentrum der empirischen Arbeit stehen 19 Interviews mit Mitgliedern von 18 Gastfamilien aus den Städten Bangalore, Mysore, Hunsur und Kundapur und deren Umgebung. Diese wurden weitestgehend offen zu ihren Erfahrungen und Interpretationen ihres Zusammenlebens mit Volontär_innen befragt. Außerdem wurde eingangs ein Expert_inneninterview mit einer Mitarbeiterin von FSL India geführt, um Informationen über die Auswahl, Evaluierung und Herausforderungen von Host Families zu sammeln. Die Zeitspanne der Kontaktaufnahme und Erhebung betrug einen Monat, nicht zuletzt auch deswegen, weil ich genau so lange von der Universität Wien in Form eines kurzfristigen Auslandsstipendiums unterstützt wurde.

Das Sampling war wenig vordeterminiert – es sollten indische Familien sein, die mindestens eine Erfahrung des Zusammenlebens mit europäischen Freiwilligentourist_innen haben. Dabei wurde bewusst keine Vorauswahl bezüglich des Alters, der (regionalen) Herkunft, Religion, der Familienzusammensetzung oder der Dauer des Gastfamiliendaseins getroffen. Dennoch war es mir wichtig weitestgehend „die relevanten Differenzen im Feld [...] im erhobenen Material“ abzubilden um eine Sättigung zu erreichen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008, 182). Diese Zielsetzung versuchte ich durch eine möglichst große Fülle an Fällen zu erreichen, sowie durch die Untersuchung verschiedener Regionen. Przyborski und Wohlrab-Sahr schreiben in ihrem methodologischen Arbeitsbuch richtigerweise, dass manche Kontrastdimensionen eines Phänomens gezielt gesucht werden können, während man „auf andere [...] eher überraschend stoßen wird“ (ebd.). So waren etwa die verschiedenen Muttersprachen (Kannada, Malayalam, Tamil und Konkani) der Teilnehmer_innen ein Unterscheidungsmerkmal, mit dem ich im Vorhinein nicht gerechnet hatte. In Bezug auf Geschlecht habe ich keine Vorauswahl der interviewten Personen getroffen, sondern mich jeweils auf die vorgefundene Situation eingestellt. In vier Fällen hatte ich ausschließlich männliche, in neun Fällen ausschließlich weibliche Gesprächspartner_innen. Und in vier Interviews sprach ich gleich mit mehreren Familienmitgliedern, bzw. auch einer Hausangestellten. Als Durchführungsort bot sich meist das Wohnzimmer in den vier Wänden der Familien an. Zwei Gespräche wurden am Arbeitsplatz der Befragten geführt und eines auf der Veranda eines Familienhauses.

Wichtig für den bewussten Umgang mit Interviewpartner_innen und den erhobenen Daten sind Notizen über den Kontext der Befragungen und die eigenen Gedanken zu den jeweiligen

Interviewsituationen. Durch diese reflexive Vorgehensweise nahm ich mich selbst in den Blick meiner Beobachtungen und wurde so auf eigene Fehler in Art und Inhalt der Befragungen aufmerksam. Von der Audioaufnahme der Gespräche durch meinen Laptop wechselte ich nach etwa der Hälfte der Interviews dazu, das Gesprochene analog in einem Notizbuch festzuhalten. Dies ließ die Konversationen lebendiger werden, da die Befragten gefühlt länger Zeit zum Formulieren ihrer Antworten bekamen und ohne meinen ständigen Augenkontakt ungehemmter erzählen konnten. Die aufgezeichneten Interviews wurden zum Großteil bereits wenige Tage nach deren Durchführung transkribiert – einerseits wiederum um eine distanzierte Sichtweise zur eigenen Forschungspraxis zu gewinnen, aber auch um erste Kategorien zu identifizieren. Die Codierung fand erst nach dem Indienaufenthalt statt, und zwar mittels des Kodierprogramms atlas.ti, welches eigens für die Anwendung der Grounded Theory entwickelt wurde (vgl. ebd., 185).

Im Laufe des Kodierens kristallisierten sich mehrere Themen heraus, deren Bedeutung von den Teilnehmer_innen entweder durch besondere Betonung oder häufige Wiederholung herausgestrichen wurde. Daraus bildete ich Kategorien, die teilweise wieder verworfen, verfestigt, oder zusammengefügt wurden. Schließlich entschied ich mich für vier Hauptkategorien, entlang derer die Analyse stattfindet: Essen, Mobilität, Wohnen und Sprache/Bildung. Für die Beantwortung der Forschungsfrage sind sie deswegen interessant, weil sie Sphären bezeichnen, in denen Verhandlungen um das Selbst und Andere, um kulturelle Annäherung und Differenzierung, indisch und „foreign“ Sein, sowie weiblich und männlich Sein stattfinden.

4.3. Schwierigkeiten bei der Datenerhebung

Trotz guter Vorbereitung, einem sensiblen Umgang mit Forschungsteilnehmer_innen und ausführlichen Reflexionen sind in dieser Arbeit Probleme und Fehler nicht auszuschließen. Ich gehe mit der Reihe an (möglichen) Schwierigkeiten so um, dass ich sie mir bewusst mache und auch in meine Überlegungen bei der Auswertung der Daten einbeziehe. Außerdem vollziehe ich mit der folgenden Auflistung eine Sichtbarmachung, mit der ich die Leser_innen auf die Unzulänglichkeiten dieses Papers aufmerksam mache.

Eine Herausforderung, vor die ich vor allem aufgrund der großen Distanz zwischen meinem Wohn- und Studienort und dem Ort der Untersuchung gestellt war, ist jene der begrenzten zeitlichen und finanziellen Ressourcen. Das Stipendium für diese Arbeit, das mir von der Universität Wien zur Verfügung gestellt wurde, finanzierte mir den Flug nach Bangalore und retour und belief sich auf einen Monat.

Der Aufenthalt in der tropischen Klimazone, sowie die Essensumstellung bewirkten eine gewisse, dauerhafte körperliche Belastung, die sich etwa in Erschöpfung oder erschwerter Konzentrationsfähigkeit äußerte.

Teilweise war der Zugang zu und die Nutzung von notwendiger Infrastruktur erschwert: Anfang der zweiten Woche wurde beispielsweise plötzlich meine indische Sim-Karte gesperrt. Darum konnte ich ein paar Tage kaum mit Gastfamilien, Volunteers und der Organisation kommunizieren. Generell war es oft schwierig, fixe Termine zu vereinbaren und diese mit anderen Interviewteilernehmer_innen zu koordinieren.

Das Verhältnis mit der Organisation FSL, die mir gegen eine Pauschale Übernachtungen, Essen und Gepäcklagerung im Guest House, sowie Informationen zur Verfügung stellte, war teilweise von Missverständnissen und Misstrauen gezeichnet.

Ein Problem, das in der vorzufindenden Konstellation kaum zu überwinden ist und deswegen unbedingt angesprochen werden muss, ist jenes der sprachlichen Barriere. Ich schließe nicht aus, dass ich manche Aussagen der Interviewten entgegen ihrem Sinne interpretiert habe, bzw. auch, dass meine Gegenüber meine Fragen und Anliegen anders verstanden haben, als sie von mir gemeint waren. Auch können nur jene Personen mit mir reden, die Englisch beherrschen. Damit vollziehe ich selber eine Auswahl an Teilnehmer_innen, die bestimmte (Bildungs-)Standards erfüllen. Es ist mir nicht entgangen, dass dieses Vorgehen jene Praxis des Ausschließens perpetuiert, die ich an anderer Stelle dieser Arbeit kritisiere. Genauso ist es auch möglich, dass ich mir unbekannte Verhaltensregeln gebrochen, oder den Gastfamilienmitgliedern auf irgendeine andere Weise einen missfälligen Eindruck hinterlassen habe.

Wenn ich über die Gefahr der Reproduktion kolonialer Ungleichheit, bzw. Ausbeutung durch Voluntourismus schreibe, nehme ich mich und meine Forschungsunternehmung nicht aus. Es ist mir bewusst, dass ich als weiße, Englisch sprechende Frau, die für eine akademische Abschlussarbeit Forschung in Indien betreibt, einen gewissen Status verkörpere. Ich bin jene, die die Begegnung mit Vertreter_innen der Host Community initiiert hat, ich habe Fragen an die Interviewteilernehmer_innen vorbereitet, ich bin nach einem Monat wieder abgereist und habe das Wissen der Gastfamilien für eine akademische Leser_innenschaft aufbereitet. Diese Problematik kann ich nur damit legitimieren, dass vorliegende Arbeit wenigstens einen Versuch darstellt, die bislang fehlende Perspektive der Gastfamilien in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen, ihnen somit eine Stimme zu geben. Wie bereits angedeutet, bleibt die daraus folgende Information eine Sache meiner Interpretation. Zusätzlich werden die Erzählungen der Interviewteilernehmenden und somit auch die Ergebnisse vorliegender Arbeit, wie in jeder Befragung unabdingbar, vom Phänomen der sozialen Erwünschtheit

beeinflusst. Dieses Thema streife ich an späteren Stellen, wenn ich etwa die Aussagen über Fleischkonsum, oder das Verneinen fast aller Befragten von „problems“ mit den Volunteers diskutiere.

5. Auswertung

Im Folgenden werde ich zuerst grundlegende Informationen darlegen, welche ich über die untersuchten Gastfamilien herausfinden konnte. Danach gehe ich auf die vier Kategorien ein, in die sich die Inhalte meiner Interviews und Beobachtungen einordnen ließen.

5.1. Die Gastfamilien dieser Studie

Eine Familie ist laut Familiensoziologen Hill und Kopp „eine auf Dauer angelegte Verbindung von Mann und Frau mit gemeinsamer Haushaltsführung und mindestens einem eigenen (oder adoptierten) Kind“⁵ (Hill/Kopp 2013, 10). Wenn noch weitere Verwandte oder Bedienstete in dem Haushalt leben, sprechen sie von der erweiterten Familie, wenn hingegen ein Elternteil fehlt, bezeichnen sie das als eine nicht-vollständige Familie (vgl. ebd., 12; 14). Nach dieser Begriffsbestimmung sind drei der interviewten Gastfamilien „unvollständig“, also ohne Vater. Bei der Frage ob es sich bei den Gastfamilien um erweiterte Familien handelt, wird die eurozentristische Sicht der Familiensoziologen deutlich: Die Familien leben in einem engen Verbund von Onkeln, Tanten, Großeltern, Cousins_Cousinen, aber auch Freund_innen, Nachbar_innen, Hausangestellten und eben auch *fremden* Gästen. Die Verbindungen, die in den Gastfamilien zum Teil geknüpft werden, lassen einen Vergleich mit dem Konzept der Chosen Family zu, das sich über Loyalität der beteiligten Personen definiert (vgl. Gazso/McDaniel 2013; vgl. Allen et al. 2011).

Drei der Familien beherbergen schon seit über zehn Jahren Volunteers, vier seit über fünf Jahren, acht seit unter fünf Jahren und drei seit einem Jahr oder weniger (vgl. Tabelle Kontext Hostfamilys, Anhang). Davon hatten sechs Gastfamilien unter zehn Volunteers bei sich, sieben über zehn und fünf sogar zwischen rund 20 und 80. Jene mit langjährigen und zahlreichen Volunteer-Erfahrungen sind vorwiegend in und um Kundapur, aber auch in der Großstadt Bangalore beheimatet, wo die Organisation schon länger Standorte hat. Mit neun Familien nimmt die Mehrheit sowohl männliche

⁵ Diese sehr eng gefasste, heteronormative und eurozentristische Definition ist problematisch. Da sie eine machtvollere Norm repräsentiert, verwende ich sie hier trotzdem als Ausgangspunkt.

als auch weibliche Volontär_innen auf, acht wollen nur weibliche und eine nur männliche bei sich wohnen haben. Die Erklärungen dafür werde ich später noch erläutern.

Als Gründe, eine Gastfamilie zu werden, geben die meisten Neugierde, Lernwilligkeit und Interesse an anderen Menschen, Sprachen und Kulturen an. Der Vorteil von interkultureller Kompetenz darf also auch im Kontext der Host Communities nicht außer Acht gelassen werden. Ein häufig genanntes Motiv ist außerdem der Wunsch, mehr Menschen im Haus zu haben, nicht allein zu sein. Viele wollen einfach Gutes tun und sich um jemanden kümmern, oder aber ihre Fähigkeiten weitergeben und ihr freies Zimmer sinnvoll nutzen. Nur zweimal wurde das Geld als Grund genannt, was womöglich mit der bereits angesprochenen sozialen Erwünschtheit der Antworten zu tun hat. Damit kommen wir zu den sozialen Bedingungen der Gastfamilien. Für nicht in dem Kontext Sozialisierte ist die (richtige) Deutung von Statussymbolen ein kaum mögliches Vorhaben. Über Kasten wurde aus Respektsgründen in den Befragungen kaum geredet, weshalb die grobe Zuteilung in soziale Gruppen auf der Interpretation von Besitztümern, beruflichen Tätigkeiten und Bildungsgrad aufbaut. Danach identifiziere ich zehn der Familien als relativ wohlhabend, vier als sozial eher schlechter gestellt und drei dazwischen.

Trotz der Absicht, offen in das Feld zu gehen und die Definition ihrer Situation weitestgehend den Gastfamilien zu überlassen, lassen sich gewisse Vorannahmen meinerseits nicht verhindern. Anstatt diese zu ignorieren, möchte ich sie im Sinne der Transparenz, der Nachvollziehbarkeit meiner späteren Analysen und der eigenen Reflexion offen legen. Die Annahmen beziehen sich vor allem auf die unterschiedlichen Hintergründe und Handlungsrahmen von Volunteers und Gastfamilien.

- Volunteers sind neu in den Host Communities und dadurch auf die Unterstützung der Gastfamilien, die in diesem Kontext Insider sind, angewiesen.
- Die Volunteers kommen und verlassen die Familienstrukturen nach einer zuvor festgelegten Zeitspanne, während die Mitglieder der Gastfamilien üblicherweise an ihrem Ort zurückbleiben.
- Volunteers zahlen für ihren Aufenthalt einen bestimmten Geldbetrag, wovon die Gastfamilien einen Teil erhalten.
- Meist sind es europäische oder angloamerikanische, weiße, relativ gut gebildete junge Erwachsene, die einen Freiwilligendienst in einem sogenannten Drittwelt-Land verrichten. Die Gastfamilien sind nicht selten *of colour* und wohnen in Ländern, die Kolonialisierungserfahrung mit europäischen Großmächten haben.

5.2. Essen im Rahmen der Gastfamilien

Das Thema Essen umfasst in den Interviews sowohl das Ritual der gemeinsamen Mahlzeiten, die Zubereitung des Essens, als auch die Auswahl der Speisen an sich, Essen als Parameter für Wertschätzung und Ausführungen zu Gastfreundschaft. Der hohe persönliche, aber auch kulturelle Stellenwert von Essen wird etwa von einer Befragten in einer reflektierenden Erzählung über indische Kultur(en) bezeichnet: „I think, like, we are quite obsessed with food and meal times and whatever we are going to eat next“ (Interview 15). Bekräftigt wird dessen Bedeutsamkeit auch durch eine religiöse Metapher: „[H]ere in India we think that food is god. Food is a main value – we should not throw food unnecessarily. What we think is: food is god.“ (Interview 3). Es drehten sich mehrere Gespräche um dieses Thema – gerade, wenn von Kultur die Rede war. Das Essen wurde häufig an erster Stelle genannt und als eine Tätigkeit beschrieben, die die Gastfamilien oft gemeinsam mit den Volunteers verrichten. Außerdem, so meine Erfahrung, ist die Frage, ob jemand bereits gegessen hat – „Oota aita?“ – die wohl am häufigsten gestellte Frage in Karnataka, um in ein Gespräch einzusteigen. Deswegen habe ich mich für die Thematik rund um Ernährung und Haushalt als eine der Hauptkategorien dieser Arbeit entschieden.

„Food plays a dynamic role in the way people think of themselves and others“, so argumentiert etwa die in Japan aufgewachsene Anthropologin Ohnuki-Tierney in ihrer Abhandlung über die Rolle von Reis in japanischen Identitätskonstruktionen (Ohnuki-Tierney 1993, 3). Ein Verständnis für die Machtdurchzogenheit der Praktiken rund ums Essen versucht Arnold zu schaffen: „food was, and continues to be, power in a most basic, tangible and inescapable form“ (Arnold 1988, in Counihan 1998, 2). Da die Nahrungsaufnahme ein sinnliches Erlebnis ist, wird es einerseits als etwas sehr Persönliches wahrgenommen, an das Emotionen geknüpft werden (vgl. Ohnuki-Tierney 1993, 3). Gleichzeitig wird aber eine Brücke vom Individuum zum Kollektiv geschlagen, indem Normen, aber auch Identitätsbilder mit den Speisen an sich und den Essenspraktiken verbunden werden. Im Essen und Trinken verbinden sich natürlich-physiologische mit soziokulturellen Dimensionen, die einander bedingen und nicht voneinander zu trennen sind (vgl. Barlösius 1993). Während Hunger und Durst als natürliche Bedürfnisse wahrgenommen werden, sind sie, sowie ihre Befriedigung, in soziale Strukturierungsprozesse eingebettet, die Trennlinien zwischen verschiedenen Gruppen ziehen. So markiere laut Ohnuki-Tierney etwa die Gewohnheit des Reis- bzw. Brotessens einen Differenzierungsprozess zwischen Asien und Europa (vgl. Ohnuki-Thierney 1993, 4). Und auch innerhalb Indiens finde eine kulturelle Identifikation über das Reis- (Südindien), bzw. Weizenessen (Nordindien) statt. Aber auch eine bestimmte Art der Zubereitung kann als einigende kulturelle Praxis⁶ und somit zur Abgrenzung von *anderen Völkern* instrumentalisiert werden (vgl. ebd.). In

⁶ Lange gegarte Speisen werden gegenüber Rohkost zum Beispiel als Parameter für den *Grad an Zivilisiertheit* verwendet. Umgekehrt kann aber der Verzehr von Ungekochtem ein Zeichen dafür sein, dass entweder stets

Indien ist auch die Art der Nahrungsaufnahme häufig Teil der Selbstdefinition, so ist das Essen mit den Händen vielmals eine der ersten Praktiken, die Tourist_innen von ihren Gastgeber_innen erlernen.

Gegessen wird in der Regel jeden Tag, es ist also Teil des Alltags und wird dadurch meist nicht Gegenstand der Hinterfragung. Die Verwendung kultureller Symboliken passiert nicht immer bewusst, sondern bleibt – gewissermaßen in Fleisch und Blut übergegangen – oft uninterpretiert (vgl. ebd., 5). Dieses nicht-Hinterfragen ist laut Ohnuki-Tierney auf den Prozess der Naturalisierung zurückzuführen (vgl. ebd., 6). Dieser Begriff deutet einerseits auf die Beständigkeit von Identitätskonstruktionen hin, indem sie etwa mit physiologischen *Gegebenheiten* begründet werden. Andererseits lässt er mit dem Hinweis auf deren Gewordenheit auch ein Verständnis für die Veränderlichkeit von Diskursen zu. So ist das Verhältnis zwischen Handelnden und kulturellen Kräften doch als prozessartig zu begreifen (vgl. ebd., 7). Vor allem im Zusammentreffen mit Anderen ortet die Anthropologin ein Moment der Neudefinition von (kollektiven) Selbstkonzepten und ficht damit ein statisches Verständnis von Identität an (vgl. ebd., 8). Hier finden also Prozesse statt, die zwischen „Wir“ und „Anderen“ eine Grenze ziehen. Mit Blick auf den Hybriditätsbegriff ist diese Trennung aber keine vollständige, in der die Positionen von Anfang an klar verteilt sind. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass Verwandtschaft, Geschlecht und Ethnie Gründe für Ein- und Ausschlüsse sein können. Welche Wirkung sie jeweils haben, hängt von der Situation und den in ihr handelnden Akteur_innen ab.

5.2.1. Speisenzubereitung

Für die Zubereitung der Speisen zeigten sich in den untersuchten Gastfamilien ausschließlich Frauen zuständig. Meistens sind es die Mütter, die kochen, in manchen Fällen übernehmen auch Hausangestellte diese Aufgabe. In der Küche können die Gastmütter ihre Fähigkeiten und Rezepte weitergeben, aber auch Anweisungen erteilen. Eine Befragte, die schon seit über zehn Jahren ausländische Gäste beherbergt, scheint bereits eine Routine beim Koch-Unterricht entwickelt zu haben und bietet diese Dienstleistung optional allen neuen Volunteers an. In vier Gastfamilien helfen die (weiblichen) Volontärinnen mehr oder weniger regelmäßig mit, indem sie etwa das Gemüse waschen und schneiden. Sie können das aus freien Stücken tun, sind also nicht verpflichtet zu helfen. Obwohl eine Gastmutter das Kochen als ihr liebstes Hobby beschreibt, erklärt sie an anderer Stelle, dass sie durch ihre Haushaltspflichten keine Zeit für Erholung hat (vgl. Interview 14). Auch in einer anderen Familie wird das Kochen-Müssen als Einschränkung beschrieben, wodurch für

auf frische Lebensmittel zugegriffen werden kann, oder es entsprechende Lagerungsmöglichkeiten gibt. Das weist wiederum auf einen gewissen Wohlstandsgrad hin (vgl. ebd.).

Freizeitaktivitäten wie Fernsehen und Yoga weniger Zeit bleibt (vgl. Interview 12). Eine Befragte, die Unterstützung durch eine bezahlte Haushälterin bekommt, spricht über das Kochen dagegen relativ stressfrei als etwas, das sie genießt (vgl. Interview 15).

Das Kochen im Gastfamilienkontext ist wegen der benötigten größeren Mengen oft mit Mehrarbeit für die Gastmütter verbunden, wodurch für sie weniger Freizeit bleibt. Auch das gemeinsame Kochen mit den Volunteers kann eine zusätzliche Belastung bedeuten, müssen doch die Arbeitsschritte erst erklärt und vorgezeigt werden. Damit werden ökonomische, sowie geschlechtsspezifische Komponenten sichtbar: Frauen mit geringen finanziellen Möglichkeiten erleben das Kochen für die Volunteers eher als Zwang, während Wohlständige die ihnen ungeliebten Aufgaben an Angestellte delegieren können. Männer hingegen werden in ihrem Alltag diesbezüglich nicht von der Anwesenheit der Volunteers beeinflusst.

Abgesehen davon bietet das gemeinsame Kochen den Frauen eine Möglichkeit die dominante Rolle der Wissensvermittlerin einzunehmen. Hier bestimmen sie, was wie zu tun und welches Wissen über indisches Essen relevant ist. In keinem Fall zeigen sie sich auf Unterstützung in der Küche durch Volontär_innen angewiesen. Indem Frauen sozusagen die Herrschaft über den Herd haben, bestimmen sie maßgeblich, was die bekochten Personen zu sich nehmen, haben also einen Verantwortungsbereich über, den es nicht zu unterschätzen gilt:

„Women can [...] exert power over men by refusing to cook, controlling their food, or manipulating the status and meaning systems embodied in foods“ (Counihan 1998, 7).

Allerdings warnen die Soziologinnen McIntosh und Zey (1989) auch davor, diese Verantwortung mit Kontrolle zu verwechseln. Denn wie weit die Kontrolle der Produktion von Konsumgütern tatsächlich geht, und wie weit sie sich auf andere Lebensbereiche auswirkt, sei eine Frage von vielen Determinanten. Einige davon sind etwa die Berufstätigkeit der Frau, die technischen Hilfsmittel im Haushalt, die emotionale und sexuelle Kontrolle in der Beziehung (vgl. McIntosh/Zey 1989). Dadurch, dass mit dem Gastmuttersein quasi eine Erwerbstätigkeit vorliegt, kann angenommen werden, dass der Status der *Frau des Hauses* steigt, da sie zum Familieneinkommen beiträgt. In einem der untersuchten Fälle stellt das Bekochen und Betreuen der Volunteers sogar die Haupteinnahmequelle für die Familie dar, in der es keinen Mann gibt, der für den Lebensunterhalt aufkommt. Hier kann die Zubereitung der Speisen nicht mehr als genussvolle, zwanglose Beschäftigung angesehen werden. Dennoch bietet es immerhin *eine* Möglichkeit eines mehr oder weniger unabhängigen Lebens ohne Mann. Mit Verweis auf Pande (2015) komme ich zu dem Schluss, dass Gastmütter in ihrer Funktion als Köchin und Kochlehrerin eine Erweiterung ihres Handlungsspielraums erfahren. Der Rahmen, in

dem sie verhandeln können, wird durch den Zuwachs an Aufgaben und betroffenen Personen größer, Machtpositionen innerhalb der Familien können sich verändern.

5.2.2. Gemeinsame Mahlzeiten

Das gemeinsame Essen wird von vielen Befragten als ein wesentlicher Bestandteil des Familienlebens und der indischen Kultur beschrieben, an dem sie die Volunteers gern teilhaben lassen. Aus verschiedenen Gründen nehmen in mehreren Fällen einzelne Familienmitglieder ihr Mahl separat ein, und auch manche Volontär_innen werden vom gemeinsamen Essen ausgeschlossen. Vielen Familienmitgliedern fehlt die Zeit für ein gemeinsames Essensritual, da bis spät abends gearbeitet wird, eine Krankheit vorliegt, oder die kleinen Kinder volle Aufmerksamkeit brauchen. Eine einzige Gastmutter beschwert sich offen über das Essverhalten ihres europäischen Gastes und weist auf die vielen Fehler hin, die die Volunteers während des Essens machen. Solche Fehler sind etwa das Anfassen der Küchenutensilien mit der rechten Hand, die davor noch zum Essen verwendet wurde, oder das Spucken während der Mahlzeiten. So erklärt sie, warum der bei ihr lebende Volontär nunmehr gesondert in dessen Zimmer essen muss⁷:

„Mistakes means, [...] while they are eating they use to spit. If they will spill, I need to say ‘please [...] take that and put it in the dustbin’. They are not doing that. [...] For three months I’m telling, so I got frustrated. [...] And why should I harm them? So I will go up and I will serve them the bowl of rice” (Interview 3).

Hier zeigt sich, wie die Gastfamilien durch ihre Essenspraktiken ihren Bereich definieren, zu dem sie den Volunteers den Zugang gewähren oder verweigern können. Wie das angeführte Beispiel demonstriert, kann durch den Ausschluss vom gemeinsamen Essen auch eine Abneigung gegenüber den Volunteers und deren Verhaltensweisen geäußert werden. Auch Ohnuki-Tierney beschreibt das gemeinsame Mahl als „crucial cultural institution whereby people who eat together become ‚we‘ as opposed to ‚they‘“ (Ohnuki-Tierney 1993, 9). Gemäß dieser Aussage bietet das Essensritual also eine Möglichkeit der Grenzüberwindung zwischen Volunteers und ihren Gastgeber_innen. Gäste werden zum Teil einer Einheit, in der die gemeinsame Praxis im Vordergrund steht und ethnische, kulturelle, soziale etc. Zuschreibungen in den Hintergrund rücken. Wenn diese Praxis nicht geteilt wird, werden diese Differenzkategorien von Gastfamilienmitgliedern produziert bzw. verstärkt. Da allerdings selbst Kernfamilienmitglieder auf das gemeinsame Essen verzichten müssen, ist dies nicht bloß eine Frage von *indisch* oder *ausländisch*. Das Privileg des geteilten Mahls wird außerdem jenen Personen zugestanden, die von Krankheit, Erwerbs-, oder Betreuungspflichten befreit sind. Das *Othering* bei

⁷ Da ich hier weitestgehend die Formulierungen meiner Gesprächspartner_innen übernommen habe, für die Englisch, sowie für mich eine Fremdsprache ist, bitte ich kleine Satzordnungs- und andere Grammatikfehler zu verzeihen. Sie sollten das Verständnis des Textes nicht maßgeblich beeinträchtigen.

der Essensaufnahme betrifft also nicht nur Volunteers. Diese können aufgrund zeitlicher Verfügbarkeit diesbezüglich sogar gegenüber manchen Hostfamily Mitgliedern bevorzugt sein.

5.2.3. Beurteilung der Lebensmittel

Durch den Umgang mit und die Beurteilung von Speisen und Getränken können auch Wertschätzung, Ablehnung oder (Des-)Interesse ausgedrückt werden, wie ein Interviewteilnehmer erklärt:

“[T]hey prepare you a drink or something. First you tell no. But still they gonna prepare and they serve you. Have a little. If you tell no, it will be, like, they will think ok. They will be, like, avoiding you. [...] They offer you some juice. [...] If you won't drink it, they'll feel sad. They think, ok. Whatever they gonna give, you won't accept it.” (Interview 7).

Es wird hier ein Gebot an die Gäste angesprochen bereitgestelltes Essen und Trinken, als Zeichen der Akzeptanz gegenüber den Gastgeber_innen, anzunehmen. Wer ein Angebot ablehnt, vermittelt möglicherweise eine generelle Ablehnung der „indischen“ Lebensweisen. Die Befragten berichten daher gerne, wie sehr die Volunteers das indische Essen mögen, obwohl es, wie eine Befragte gesteht, ihnen manchmal zu scharf sei. Von negativem Feedback durch eine Volontärin – „Oh, again rice!“ – berichtet nur eine Gastschwester (Interview 19). In diesem einen Fall wird das Zusammenleben aber generell als problematisch beschrieben.

Was die Beurteilung von „foreign food“ angeht, gibt es unterschiedliche Schilderungen. Während die befragten Familien aus dem ländlichen Hunsur kaum andere als südindische Gerichte kennen, loben viele Leute aus Kundapur das europäische Essen. Es scheint, als habe sie der langjährige Kontakt mit den „foreigners“ offener für deren Lebensweisen gemacht. Zum Teil haben die Familien in Kundapur und Bangalore als ausländisch definierte Gerichte sogar in ihren Speiseplan aufgenommen. In der Großstadt Bangalore, die im Reiseführer Lonely Planet als „Cosmopolitan“ und „most progressive city“ beschrieben wird, liegt diese Aufgeschlossenheit gegenüber *fremden* Speisen womöglich darin begründet, dass ihre Bewohner_innen an unterschiedliche Kulturtechniken gewohnt sind (Lonelyplanet o.J.). Andere Interviewpartner_innen wiederum zeigten gar kein Interesse an Pizza, Pasta und Salat.

Von den Familien geht also die Erwartung aus, dass sich ihre Gäste offen und wertschätzend gegenüber indischem Essen zeigen. Umgekehrt sehen es manche Befragte aber nicht als notwendig, sich mit den kulinarischen Gewohnheiten der Volunteers auseinanderzusetzen. Denn obwohl vor allem jüngere Gesprächspartner_innen sich über europäische Schokolade freuen, sind bei der Nennung von Lieblings Speisen südindische Dosai und Chapati die unangefochtenen Favoriten. Keinesfalls werden als westlich oder ausländisch gekennzeichnete über lokale Speisen gestellt. Inwieweit beim Essen, dem Wissen darüber und dessen Bewertung ein beidseitiger Austausch

passiert oder dieser einseitig von Familien in Richtung Volunteers geschieht, bestimmen also maßgeblich die Mitglieder der Gastfamilien.

Das, was als westliches Essen verstanden wird (z.B. Pizza und Burger), fällt meist in die Kategorie Fastfood, hat also eher den Ruf ungesund und qualitativ minderwertig zu sein. Demgegenüber steht der weiße Reis, der bei Ohnuki-Tierney auch zum Symbol von (ethnischer, nationalistischer) Reinheit wird (Ohnuki-Thierney 1993, 132). Ein Einlassen auf das kulinarische Angebot des Westens könnte in dem Sinn eine Beschmutzung des als pur, unverfälscht verstandenen Selbst gedeutet werden. Im Hinblick auf koloniale und neokoloniale Diskurse von europäisch-westlicher Über- und außereuropäischer Unterlegenheit ist interessant, wie sich die Marginalisierung jener Anderen in deren Selbstdefinition niederschlägt. Die Ablehnung des europäischen Essens und dessen Herabwürdigung als unrein lässt auf einer individuellen Ebene die Interpretation einer Umkehrung des postkolonialen Machtverhältnisses zu. Angesichts der Dominanz des europäischen Anderen auf struktureller Ebene wird die Reinheit als letzte Festung der eigenen Identität umso energischer geschützt (vgl. ebd., 136). So lautet daher meine Interpretation: Über das Essen definiert sich ein von postkolonialen Minderwertigkeitserfahrungen geplagter Nationalstolz. Nach innen, also auf die *eigene* Gesellschaft gerichtet, wirkt laut Ohnuki-Tierney (1993) eine andere, gewaltvolle Dynamik:

„The power inequality between the self and the ‚superior‘ external other is in part responsible for the creation of a scapegoat – the marginalized self turned into minorities, internally, and the marginalized other, externally“ (ebd., 135).

Damit lässt sich vielleicht die teils starke Abgrenzung von anderen indischen Akteur_innen, wie etwa männlichen Junggesellen, Alkoholikern oder *schlechten* Gastfamilien erklären. Sie sind Repräsentant_innen von unmoralischen Verhaltensweisen; sexueller Zügellosigkeit, Gewalttätigkeit und Eigennützigkeit. Parallel zur Machtumkehrung im persönlichen Kontext und zur Abgrenzung nach innen stellt die Anthropologin außerdem eine Vergötterung des machtvollen Fremden fest. Diskurse über europäische, westliche, bzw. weiße Überlegenheit werden hiermit noch verstärkt. Auch diese Verhaltensweise konnte in den Erzählungen mancher Gastfamilienmitglieder über die Begegnung mit ausländischen Volunteers beobachtet werden. Eine Idealisierung der „foreigners“ fand vor allem im Bezug auf ihre soziale Betätigung als Volontär_innen statt, wofür folgender Interviewauszug beispielhaft ist:

„[Y]ou people come for so long and come to help India. To become a better country. [...] We should be grateful to you. You volunteers deserve more attention, more respect [...]. You know sometimes I feel guilty because of that“ (Interview 12).

5.2.4. Speisenangebot

Was gegessen wird, hängt nicht nur mit dem Grad an Offenheit gegenüber verschiedenen Speisen zusammen, sondern auch stark mit dem soziokulturellen Kontext, in dem die Familien eingebettet sind. In dem hinduistisch geprägten Kulturkreis des Forschungsfeldes ist der Verzehr von Rindfleisch – auch unter Christ_innen – unüblich und der Verzicht auf „non-veg“ (Fleisch und Eier) wird als eine Frage der Kastenzuschreibung erklärt. So ist beispielsweise für Angehörige der hohen Kaste der Brahman_innen, die auch als Priesterkaste bekannt ist, eine vegetarische Ernährungsweise vorgesehen, wie ein Gastvater erläutert:

“Brahmins don’t eat meat. Chicken and sheep we are eating only. We are nonveg people. [...] Some people are eating pig. And [...] Muslims don’t eat pig. [...] Fish... we are eating fish also. [...] Here even Christians don’t take beef.” (Interview 8).

In zwei Host Familys wird rein vegetarisch gegessen, den dort lebenden Volunteers aber ist der Verzehr von Fleisch und Eiern, auch im Haus, erlaubt. Die meisten Interviewteilnehmer_innen bekundeten eine Vorliebe zu Fleisch, dessen regelmäßiger Konsum ein Parameter für einen gewissen Lebensstandard zu sein scheint. Obwohl in manchen Gastfamilien nichtvegetarisches Essen als besonders beliebt angepriesen wird, findet an anderer Stelle eine klare Assoziation des südindischen Essens mit vegetarischen Gerichten, überwiegend aus Reis bestehend, statt. Aufgrund seiner finanziellen Erschwinglichkeit ist Reis das gewöhnliche Essen, das sich auch *die Armen* leisten können. Zum Gericht wird er erst durch die Zugabe anderer Lebensmittel oder eine bestimmte Verarbeitung wie mahlen, braten, dämpfen, oder durch ein Sieb drücken. Er spielt aber auch bei religiösen und kulturellen Ritualen eine wichtige Rolle, wird auf Hausaltaren und in Tempeln zur Opfergabe und bei Hochzeiten zum Wohlstand-versprechenden Gastgeschenk. Reis und vegetarisches Essen im Allgemeinen tragen also eine ambivalente Bedeutung von Prosperität und Frömmigkeit, aber auch von Gewöhnlichkeit. Ohnuki-Tierney assoziiert pflanzliche Nahrung im weitesten Sinn mit Friedlichkeit, Einfachheit, Unschuld und Natürlichkeit (vgl. Ohnuki-Tierney 1993, 121). Diese Eigenschaften lassen sich mit der höchsten hinduistischen Tugend „ahimsa“ in Verbindung setzen, was etwa mit „Schuldlosigkeit“ und einem „Leben in Harmonie mit der Natur“ übersetzt wird (Richter 2008, 30).

Das aus Gersten-, Hirse- und Weizenmehl bestehende Chapati ist ebenso wie gekochter Reis eine häufige Beilage zu Gemüse- und Fleischsaucen. Allerdings ist es in seiner Herstellung aufwändiger als gekochter Reis und bekommt vielleicht deswegen in den Erzählungen über das Essen eher den

Stellenwert des Besonderen⁸. Die Bekundung mancher Befragten, dass Fleisch trotz der Identifizierung mit Vegetarischem das bevorzugte Nahrungsmittel sei, könnte auch als eine Reaktion auf mich als Repräsentantin des *Westens* gelesen werden. Zu dieser Überlegung regt Ohnuki-Tierney an, die den Fleischverzehr als ein prägendes Element für die Konstruktion der westlichen Kultur aufdeckt (vgl. Ohnuki-Thierney 1993, 119-120). Und auch ein Gastvater bezeichnet das geringe Angebot an vegetarischem Essen als Spezifikum der „foreigners“ (vgl. Interview 8).

Die Relevanz von Reis für die Identitätsbildung wird neben den genannten Praktiken und Symboliken auch durch dessen wirtschaftliche Bedeutung ersichtlich. Immerhin stellt Indien nach China den weltweit zweitgrößten Reisexporteur dar (vgl. FAO 2004 (1)). Mehr als 50 Millionen indische Haushalte leben von der Reisproduktion als Haupteinnahmequelle und für rund 65% der indischen Bevölkerung ist er das wesentlichste Grundnahrungsmittel (vgl. FAO 2004 (2)). Vor dem Hintergrund dieser Signifikanz von Reis für die Konstruktion der südindischen, hinduistischen Identität wird spürbar, wie abwertend die Beschwerde einer Volontärin darüber, dass es schon wieder Reis gebe, wohl aufgenommen wurde. Denn, wie Ohnuki-Tierney zu verstehen gibt, „[i]t is a small step for a particular food that is *the* food for the people to become a metaphor for the people“ (Ohnuki-Thierney 1993, 117). Die Assoziation von Essen mit Identität ist nicht nur wegen der kulturellen Praktiken rund um Nahrungsaufnahme, -zubereitung etc. naheliegend, sondern auch da es auch in physikalischer Hinsicht das Selbst (re-)produziert, zum Teil des verkörperlichten Selbst wird (vgl. ebd., 130).

Die jeweiligen Köchinnen des Hauses bestimmen durch ihr Angebot an Speisen, was die Volunteers zu sich nehmen. Dieses Angebot entspricht den Konventionen des sozialen, kulturellen und religiösen Rahmens, in dem sie sich einordnen. Wo religiöse Normen (z.B. Verbote von bestimmten Fleischsorten oder Alkohol) nicht verletzt werden, gibt es aber Zugeständnisse bzw. Annäherungen an die Volontär_innen und deren Essgewohnheiten (z.B. durch weniger scharfes Würzen, oder häufigeres Kochen ihrer Lieblingsgerichte). In den meisten Fällen passen sich aber die Volunteers an das kulinarische Angebot in den Gastfamilien an (vgl. Interview 9).

5.2.5. Die Praxis des Teilens

Fast alle Befragten haben mit Nachdruck angegeben, dass sie jedes Essen mit den Volunteers teilen: „Our custom is, my kitchen, your kitchen. Like, everything is same, nothing is secret“ (Interview 12). Gleichzeitig wird aber über andere Gastfamilien behauptet, diese würden ihren Gästen schlechtere

⁸ Der Leiter eines Volunteerprojektes verriet mir in einem informellen Gespräch etwa, dass er im Sinne seiner Gesundheit mehr Chapati statt Reis esse. Und – obwohl ich das nie von Freiwilligen bestätigt bekommen habe – erklärten viele Gastfamilienmitglieder das Chapati zur Lieblingsspeise der Volunteers.

Speisen bereitstellen und die qualitativ volleren, teureren Lebensmittel vor ihnen verstecken. Da das Teilen als Praxis mit hohem Stellenwert beschrieben wird, wird es auch von den Volunteers erwartet.

Das Teilen der Speisen erscheint als eine Geste der Anerkennung der Fremden als Gleiche. Durch das Öffnen der Küche für die familienexternen Personen werden Schranken zwischen Dazugehörigen und Außenstehenden abgebaut. Gastfamilien, die die Volunteers diesbezüglich nachteilig behandeln, werden moralisch abgewertet, wodurch möglicherweise ein besseres Licht auf die eigenen, *frommeren* Gepflogenheiten geworfen werden soll. Da gewisse Verhaltensregeln auch auf die Volontär_innen angewandt werden, gelten diesbezüglich offenbar gleiche moralische Standards für „locals“ wie für „foreigners“.

„[I]t is in our culture to welcome a guest and offer whatever we have. We always believe in sharing what we have. [...] I think that is a very typical Indian treat. You go to every Indian household; they will offer you whatever they eat or drink or something. And they are not going to count how much it is going to cost them. So, a guest is welcomed.“ (Interview 15).

Eine weitere Funktion des Essen-Teilens spricht Counihan an; es hält die Interaktion aufrecht, da sich durch das gegenseitige Schenken Individuen einander permanent verpflichtet fühlen (vgl. Counihan 1998, 3). Das erklärt umso mehr, warum an ein Geben oft auch die Erwartung des Bekommens geknüpft ist. Die stille Vereinbarung des reziproken Austausches wird gebrochen, wenn Volunteers ihre Leckereien nicht ebenso teilen. Wie zu vermuten ist, erfüllt das Teilen eine Funktion des Brückenbaus. Es drückt eine Verantwortung aus, die auch zuvor Fremde füreinander übernehmen können. Voraussetzung für einen gelungenen Austausch ist ein empfundenes Gleichgewicht zwischen Geben und Nehmen. Andernfalls werden nicht nur moralische Normen, sondern langfristig auch Interaktionen gebrochen. Die Gebenden werden sich ausgenutzt fühlen, ihr Vertrauen schwindet. Es hat den Anschein, als würden beim ausgewogenen Teilen von Speisen tatsächlich Differenzen keine Rolle spielen, quasi ein Raum der Hybridität entstehen, in dem Geber_innen und Nehmer_innen sich als Gleichwertige gegenüber treten. Jede_r gibt etwas von sich ab und nimmt Teile des_der Anderen an. Interessant wäre zu wissen, wie weit Volunteers von ihren Gastgeber_innen – wegen ihrer indirekten finanziellen Zuwendungen – oder als Nehmer_innen – wegen ihres Beanspruchens von Räumen, Wissen, Essen und Dienstleistungen – angesehen werden. Generell ist es außerdem schwierig als Außenstehende zu erkennen, wann ein Austausch von den Beteiligten als harmonisch oder einseitig empfunden wird. Jedenfalls kann hiermit klargestellt werden, dass Gastfamilien im Kontext von Volunteer Tourismus mehr als nur reine Empfängerinnen darstellen.

5.2.6. Gastfreundschaft

In Verbindung mit dieser Kultur des Teilens steht die Gastfreundschaft. Das habe ich nicht bloß aus den Erzählungen während und außerhalb der Interviews erfahren, sondern auch praktisch erlebt. Mir als Forscherin, als unbekannte Person, wurden in den Gastfamilien teilweise reichliche Mahlzeiten und sogar Unterkünfte angeboten. Allerdings gingen diese Angebote ausschließlich von Frauen aus. In den Situationen, in denen ich allein mit männlichen Teilnehmern war, wurde das Thema Gastfreundschaft zwar angesprochen, allerdings zeigten diese sich nicht für das Anbieten von Speisen und Getränken zuständig.

Bei den Erzählungen fiel auf, dass von den Volunteers nicht als Gäste gesprochen, sondern eine Unterscheidung zwischen kurzfristigen Besucher_innen und denjenigen Personen getroffen wurde, mit denen zeitweise der Haushalt und das Familienleben geteilt wird (vgl. Interview 15). Die Volunteers nehmen demnach eine andere Rolle als die der bloßen Dauergäste der Gastfamilien ein, was sie von manchen Erwartungen und Pflichten befreit und ihnen andere (wie z.B. das Abwaschen des eigenen Tellers) auferlegt. Gleichzeitig wird auch die höfliche Distanz, die Gästen entgegengebracht wird, abgebaut. Da „besondere Gäste“ auch meistens mit einem „besonderen Mahl“ (vgl. Bush/Williams 2002, 127) empfangen werden, wäre die Sonderbehandlung von Volunteers auf Dauer zu kostspielig und zeitaufwendig für die Familien. Dadurch kommen die Volontär_innen zwar nicht in den täglichen Genuss spezieller Delikatessen, dafür bietet sich ihnen eher die Gelegenheit von nahen Beziehungen zu den Familienmitgliedern.

Hauptvertreterinnen und Pflegerinnen der Gastfreundschaft sind die Frauen. Dieses Phänomen kann auf zwei Arten gelesen werden: Einerseits können durch die Versorgung von Gästen Signale der Sympathie oder Antipathie gesetzt werden. Gastfreundschaft bedeutet bei Bush und Williams (2002), den Gästen mit der Darreichung von bestimmten Speisen Respekt zu erweisen, bzw. einen hohen Status zu vermitteln (vgl. ebd., 126). Die Bewirtung der Gäste ist also eine Repräsentationsleistung, durch die ein bestimmtes Bild nach außen transportiert wird. Auf diese Weise beeinflussen Frauen maßgeblich das Ansehen des Hauses. Über den sehr unmittelbaren Weg des Essens können sie mit anderen Menschen eine Verbindung herstellen, oder diese kappen, und haben dadurch möglicherweise einen direkteren Zugang zu „foreigners“, der Männern verwehrt bleibt. Andererseits drängen sich in dem Zusammenhang unweigerlich die vergeschlechtlichen und *raced* Bilder auf, mit denen für Indien als Tourismusland geworben wird, und die vor allem traditionell markierte Frauen als Dienerinnen darstellen (vgl. Patil 2011). Denn wieder sind es weibliche *People of Colour*, die meist weißen Tourist_innen ihre Dienste erweisen. Die Gastmütter werden aber auch zu Vermittler_innen von (Ess-)Kultur, zum Medium des Austausches. Allerdings können die gastgeberischen Tätigkeiten etwa eine Teilnahme an Gesprächen während des Essens behindern. Die Funktion der Gastgeberin ist

also in ein komplexes Feld an Möglichkeiten und Pflichten eingebettet, sie kann die Selbstbestimmtheit von Frauen fördern, ihr aber auch entgegenwirken.

5.3. Mobilität und Immobilität

Seit den 1990er Jahren ist in sozialwissenschaftlichen Debatten von einem Mobilitätsparadigma die Rede. Die Annahme, dass Migration, Tourismus, Transnationalität und Interdependenzen, aber auch der Transfer von Gütern, Wissen und Bildern zugenommen haben, lässt verschiedene Autor_innen auf einen sogenannten mobility-turn schließen (vgl. Lenz 2011, 1). Diese Formen von Bewegungen, die oft grenzüberschreitend sind, seien demnach konstatierend für moderne Gesellschaften. Kritische Auseinandersetzungen mit dem Konzept legen allerdings dessen eurozentristischen Charakter frei, indem sie eine Dichotomisierung des mobilen Westens und den immobilen Anderen in Nicht-Industriestaaten aufdecken (vgl. ebd., 5). In dieser Zweiteilung sind die Immobilen im Nachteil: Sesshaftigkeit steht für Rückständigkeit und für die Unmöglichkeit, sich an die Anforderungen eines globalen Wirtschaftssystems anzupassen, also: Gelegenheiten zum Erfolg zu ergreifen (vgl. ebd., 6; Faist 2013, 1640). Mit Hinblick auf Benthams Panoptikum kann Mobilität hingegen Macht und Kontrolle bedeuten; diejenigen, die etwa durch bessere Transportmittel *beweglicher* sind, können die Unbeweglichen Überwachen und im Zaum halten (vgl. Lenz 2011, 6). Darüber hinaus kann Mobilität den Erwerb von „network capital“ (nach Pierre Bourdieus Idee verschiedener Kapitalsorten) und somit eine Stuserhöhung begünstigen (vgl. ebd., 7). Problematisch ist, dass bestimmte Formen von Mobilität in den Diskussionen euphorisch gefeiert, andere jedoch ignoriert oder als bedrohlich wahrgenommen werden. Dies demonstriert Faist mit seiner Gegenüberstellung von Arbeitsmigration und der globalen Mobilität von hochausgebildeten „professionals“ (Faist 2013, 1642). Er macht deutlich, wie (Im-)Mobilitätsdiskurse soziale Ungleichheiten produzieren und reproduzieren. Denn während für manche Eliten transnationale Erfahrungen durchwegs Vorteile bringen, können sie etwa bei sogenannten Gastarbeiter_innen zu einer Marginalisierung in ihren Zielgesellschaften beitragen. Muster der Privilegierung und Ausgrenzung werden anhand von Bewegung(slosigkeit) wahrnehmbar und können sich entlang einer „gender, race, ethnicity, class, sexual orientation, religion“ Skala verhärten (ebd., 1641).

Vor diesem Hintergrund will ich versuchen nachzuzeichnen, welche Diskurse über (Im-)Mobilität im Rahmen von Voluntourismus zu beobachten sind, bzw. welchen Wert das Reisen hier annimmt. Auf den ersten Blick treffen mobile Europäer_innen auf immobile Inder_innen. Von den Vorteilen des freien Verkehrs von Waren, Dienstleistungen und Personen geprägt, können erstere durch ihre Reise wirtschaftliche und soziale Vorteile erzielen, während letztere durch ihre Ortsgebundenheit Erfahrungen des *Othering* machen. Hier zeichnet sich also eine Ungleichheit der Akteur_innen ab, die

sich in Verbindung mit Geschlechter-, Klassen- und Religionsungleichheit noch verstärkt. Doch anstatt in die Falle der Dichotomisierung von (mobilen) Volunteers und (immobilen) Gastfamilien zu tappen, werde ich im folgenden Kapitel ein komplexeres Bild von (Im-)Mobilität erarbeiten. Dadurch werden Bereiche und Mechanismen sichtbar, in denen bzw. durch die Mobilität ermöglicht oder eingeschränkt wird. Dennoch sollen tatsächlich erlebte Gefühle des Zurückbleibens und Festgebundenseins der Gastfamilienmitglieder, sowie deren Wahrnehmung und Bewertung des Reisens (im weitesten Sinn) beleuchtet werden. Mobilität bedeutet auch, über den Ort des eigenen Aufenthalts bzw. die Dauer des Verbleibens zu bestimmen. Somit steht sie in Verbindung mit Agency, im Sinne der Handlungsmacht über das Weggehen und Bleiben einer Person. Die Unterkategorien Sicherheit, Kleiderordnung, Ausflüge und Abreise sollen bestimmte Sphären beleuchten, in denen sich Ungleichheiten der Mobilität unterschiedlicher Akteur_innen abzeichnen. So kann das Gefühl von (Un-)Sicherheit den Bewegungsradius einer Person regulieren, wie auch das Tragen von bestimmter Kleidung in bestimmten Kontexten. Zur Ermöglichung von Mobilität, zum Beispiel in Form einer Auslandsreise, bedarf es außerdem finanzieller und zeitlicher Ressourcen und nicht zuletzt einer positiven Bewertung des Reisens an sich. Die für die vorliegende Arbeit durchgeführten Interviews lassen ungleiche Bewegungsräume von Gastfamilienmitgliedern und Volunteers erkennen, die mit Hinblick auf Gender nochmals differenziert werden können.

5.3.1. Sicherheit in öffentlicher und privater Sphäre

Das Ausmaß der Mobilität von Personen ist verbunden mit der Frage, wie sicher sie sich fühlen. Und das tun laut einer Umfrage, die 2012 unter Frauen durchgeführt wurde, in Indiens Hauptstadt Delhi nur etwa 23% der Bewohnerinnen. Die restlichen Befragten geben an, permanent Sorge um ihre Sicherheit zu verspüren (UNWOMEN 2012, 6). Mangelnde Sicherheit ist demnach ein Thema, bei dem Gender eine maßgebliche Rolle spielt. Was in manchen Interviews auffällt, ist eine Widersprüchlichkeit in den Erzählungen über Sicherheit in Indien. Drei verschiedene Interviewpartner_innen beteuern einerseits, dass es diesbezüglich keine Probleme gebe, zeigen sich an anderer Stelle aber doch besorgt um ihre – vor allem weiblichen – Schützlinge. Obwohl sie also offenbar Grund zur Sorge haben, wählten die Befragten trotzdem weitgehend eine positive (sozial erwünschte) Antwort. Hier ist ein Beispiel für so einen Widerspruch:

„Of course I tell her to come not too late in the evening, because I feel worried otherwise. Because India is safe. There is nothing wrong with it. But then, ah, you know, to stay out late and to come here alone is something that concerns me.“ (Interview 15).

Dabei wird die Gefahr von gewaltvollen (sexuellen) Übergriffen – auch in meinen Interviews – weitgehend auf die „Straße“, also auf das öffentliche Leben projiziert. So wird im Rahmen einer

Polarisierung von öffentlicher und privater Sphäre eine bedrohliche Außenwelt konstruiert und einem scheinbar sicheren Heim gegenübergestellt. Eine solche Zweiteilung hat auch in westlichen Gesellschaften Tradition: Das Private wurde mit dem Übergang von der Haus- zur Marktwirtschaft zur weiblichen Sphäre erklärt, in der Familienangelegenheiten und Emotionalität ihren Raum haben (vgl. Michalitsch 2004, 76). Dagegen wird Öffentlichkeit mit Männlichkeit, Rationalität, aber auch Freiheit assoziiert (vgl. ebd.). Dies brachte für Frauen ein Bündel an Verhaltensregeln für das Verkehren in öffentlichen Räumen mit sich, die etwa im Europa des 19. Jahrhunderts mit weiblichen Sittlichkeitsidealen begründet wurden (vgl. Ernst 2008, 80). Ähnlich werden auch in manchen meiner Interviews Beschränkungen der Bewegungsfreiheit von Frauen argumentiert: Für sie gilt es, ein tugendhaftes Bild des Anstandes und der Zurückhaltung nach außen zu transportieren – sowohl zur Wahrung des guten Rufes, aber nicht zuletzt auch aus Sicherheitsgründen. Um als Frau relativ sicher die Straße betreten und nutzen zu können, müssen etwa folgende Regeln eingehalten werden: Sie sollen nur rausgehen, solange es hell ist, keinen Männern zuwinken, sie nicht anlächeln oder grüßen, keinen Nachtbus nehmen und keine kurzen Kleider tragen (vgl. Interview 14). Damit werden Frauen in manchen Situationen zur Immobilität gezwungen, bzw. müssen ein Bündel an Voraussetzungen erfüllen, um sich an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten aufzuhalten. Ihre Handlungsmacht wird hier im Kontext einer männlichen Öffentlichkeit also beschränkt.

Der traurig berühmt gewordene Vergewaltigungsfall an einer jungen Frau in Delhi, im Dezember 2012, wurde in nur einem Interview von einer Gastmutter angesprochen, dafür aber ausführlich. Die ehemalige Krankenschwester klagte über zu niedrige Strafen und die Grausamkeit, mit der die Täter des sogenannten Gangrape vorgegangen sind. Dennoch blieben ihre vorgeschlagenen Sicherheitsmaßnahmen auf die Frauen und Mädchen selbst gerichtet. Diese Vorgehensweise, die nicht auf mögliche Täter_innen abzielt, sondern mögliche Opfer maßregelt, ist auch in öffentlichen Diskursen präsent und wird beispielsweise von der weiter unten angesprochenen Slutwalk-Bewegung kritisiert. Denn die Annahme, dass Frauen durch ihr Verhalten sexuelle Übergriffe verhindern könnten, sieht keine Prävention auf Täterseite vor und führt auch nach tatsächlichen Misshandlungen zum sogenannten Victim Blaming.

Bei den angesprochenen Beschränkungen wird nicht unterschieden, ob es sich um eine als indisch oder ausländisch wahrgenommene Frau handelt. Obwohl die ethnische Zuschreibung im Bezug auf Sicherheit auch Thema ist, ist Gender, in dem Fall also Frau-Sein, die entscheidendere Differenzkategorie, um eine gefährdete Person, ein mögliches Opfer von sexualisierter Gewalt zu definieren und entsprechende Sicherheitsvorkehrungen anzuwenden. Schließlich sind in den vergangenen Jahren vermehrt Vergewaltigungsfälle an indischen Frauen, sowie an Touristinnen publik geworden. Wie ernst die Einhaltung der Sicherheitsmaßnahmen für die Gastfamilien daher ist,

zeigt die mehrmalige Bezeichnung der Straße und der Dunkelheit als gefährliches Terrain – und zwar nicht nur für *Ausländerinnen*, sondern auch für die Familienmitglieder selbst: „We don't go outside alone. If we go alone, our father and mother tell, it's not good in the street. The boys are there. It could get out something wrong“ (Interview 8). In diesem Fall werden indische Frauen, sowie ihre weiblichen Volunteers zu immobilien Anderen des öffentlichen Lebens. Frauen, die sich dennoch in diese *feindliche Welt* begeben, wie etwa junge Frauen, die ihre Grenzen austesten, oder auch Sexarbeiterinnen, werden sozial abgewertet (vgl. Interview 14).

Die *lauernde Gefahr* auf den Straßen ist dabei eine abstrakt männliche, heterosexuelle. Ethische, kulturelle oder etwa religiöse Differenzierungen werden in den Interviews nicht vorgenommen. Damit wird auf eine Vorstellung von Männlichkeit verwiesen, die unter gewissen Umständen (z.B. im öffentlichen Raum, am Abend bzw. in der Nacht, betrunken, unverheiratet) ein Risiko für Frauen und Mädchen darstellt. Ein Ereignis, von dem eine Gasttochter berichtete, lässt die diffuse Gefahr der Straßen etwas konkreter werden: Es ist vorgekommen, dass eine Volontärin von einem Unbekannten bis zum Haus der Gastfamilie verfolgt wurde (vgl. Interview 11). Das lässt mich annehmen, dass das Beherbergen von europäischen Freiwilligentourist_innen die Gastfamilien nicht nur zur Sorge um die Volunteers veranlasst, sondern auch um sich selbst. Die Befürchtung, die hier mitschwingt, ist, dass die (weißen) jungen Frauen die Aufmerksamkeit von Männern auf sich ziehen und diese zum Heim der Familie locken könnten.

In den untersuchten Haushalten, in denen entweder nur Frauen und Mädchen leben, oder die Männer des Hauses für lange Zeit fort sind, werden keine männlichen Volunteers aufgenommen. Diese werden zwar nicht ausdrücklich als bedrohlich beschrieben, dennoch erzählten Gastmütter und –schwestern, dass sie sich ohne fremde Männer im Haus wohler fühlen (vgl. Interview 3; vgl. Interview 14). Mit Hinblick auf die Zweiteilung der Sphären könnte dies als Schutzmaßnahme gegen ein Eindringen in das *weibliche* Terrain des Hauses interpretiert werden.

Obwohl in südasiatischen, wie auch in anderen Gesellschaften, gerade die häusliche Gewalt gegen Frauen und Kinder ein massives Problem darstellt, wurde diese in meinen Interviews nie zum Thema gemacht. Gründe hierfür sind: Gewalt innerhalb der Familie wird oft nicht als solche wahrgenommen, das Reden darüber würde wohl einen krassen Tabubruch bedeuten und außerdem die eigene soziale Gruppe/Verwandtschaft in ein schlechtes Licht rücken. Laut Terlinden drückt sich in der häuslichen Gewalt eine patriarchale Ordnung aus, in der der „Hausherr“ mit Macht über seine zum Objekt gemachten Frau verfügt (vgl. Terlinden 2010, 25). Und durch die Akzeptanz dieser oft als naturgegeben argumentierten Ordnung erfährt auch eine gewaltvolle Ausübung der männlichen Macht eine stillschweigende Legitimation. Darüber hinaus ist Geheimhaltung quasi ein

Charakteristikum der Privatheit: „Die Privatheit zeichnet sich durch ihren Charakter als geheim, intim und tendenziell nicht relevant für das Öffentliche aus, sie ist verknüpft mit dem Bereich des Hauses“ (Ritter 2008, 10).

Vom Risiko einer Gewalterfahrung grenzen sich die befragten Gastfamilienmitglieder ab, indem sie ihr Haus zur geschützten Zone erklären: „I told her: ‚You can tell your parents, here you are save‘“ (Interview 19). Vor allem nach Einbruch der Dunkelheit scheint ein Rückzug in das sichere Heim notwendig zu sein. Daher gibt es in fast allen untersuchten Familien eine Vorschrift, wann die Volunteers abends nach Hause kommen sollen. Die vereinbarte Zeit variiert von Fall zu Fall – rangiert aber meist zwischen 20 und 21:30 Uhr. Bei den weiblichen Volunteers gilt eher die frühere Zeitangabe. Die Gasteltern zeigen sich diesbezüglich bei Frauen auch strenger und zwar ausdrücklich aus Gründen der Sicherheit, wie ein Interviewpartner erklärt:

“As a guy there is no security problem. Girls should be home at 9 or 10, otherwise it’s not so save. They come home soon. It is not save for them at night. But we don’t force. The boy volunteers should be home at least at 11, because then we are going to sleep.” (Interview 18).

Im privaten Umfeld wird *angemessenes Verhalten* anders definiert als im öffentlichen Raum. Diskurse über mangelnde Sicherheit für Frauen – insbesondere für weiße Frauen – gelten scheinbar nicht im Bereich der Familie. Die Männer der eigenen Familie sind zumindest innerhalb der privaten Räumlichkeiten von Verdächtigungen ausgenommen. Sie sind keine (potenziellen) Täter, sondern fungieren in ihrer Funktion als Gastväter und –brüder eher als Beschützer⁹, die ihre Schützlinge manchmal begleiten oder abholen. Und als solche müssen sie sich um die weiblichen Volunteers mehr sorgen, als um die männlichen, wodurch erstere laut einem Interview mehr Aufwand durch die Gastfamilien erfordern:

“If girls come, they will be, like, a problem for us again. [...] And when they come and go, we have to look after their safety, right. If they reach home or not.” (Interview7).

Von anderen Risikofaktoren, die Männer im gleichen Maß betreffen könnten, wie etwa Raubüberfällen, Schlägereien, aber auch Gefahren im Straßenverkehr oder ansteckenden Krankheiten, wird in den Diskussionen um Sicherheit gar nicht gesprochen. Männliche Volunteers können sich demnach in der Öffentlichkeit relativ frei bewegen. Lediglich in Privaträumen erfahren sie Beschränkungen, indem sie aus *Frauenräumen* (z.B. Küche oder Schlafzimmer) ausgeschlossen werden. Die Restriktionen, von denen Frauen der Gastfamilien aufgrund der befürchteten Gefahren auf den Straßen konfrontiert sind, stehen laut meiner Beobachtungen in keinem Zusammenhang mit

⁹ Diesen Erzählungen widerspricht eine Volontärin in einem informellen Gespräch, indem sie von drängenden Annäherungsversuchen eines Gastvaters berichtet.

den Volontär_innen. Es sind zwar unterschiedliche Sicherheitsempfinden zwischen Volunteers und Gastfamilienmitglieder, zwischen Männern und Frauen zu identifizieren, jedoch scheinen diese nicht maßgeblich von den Erfahrungen mit VolunTourismus beeinflusst zu sein. Einerseits rückt durch die Anwesenheit von Europäer_innen das Haus der Familie ins Licht der Aufmerksamkeit, wodurch möglicherweise auch potenzielle Verbrecher_innen angezogen werden. Andererseits könnten die vielen alleinreisenden jungen Frauen als Vermittlerinnen eines Sicherheitsbewusstseins dienen, an dem sich auch Inderinnen ein Beispiel nehmen können. Allerdings legen die Interviews eher nahe, dass die Gastfamilienmitglieder das Reise- und Ausgehverhalten der Volontärinnen weniger imitieren, als vielmehr als Unterscheidungsmerkmal zu Inder_innen wahrnehmen.

5.3.2. Kleiderordnung.

Kleidung ist eine Form der Kommunikation, sie kann die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe markieren, und zeigt auch den Status an, den eine Person innerhalb dieser Gruppe einnimmt. Dass Kleidung meist eine starke geschlechtliche Konnotation hat, verdeutlichen unterschiedliche Normen des Verhüllens für Männer, Frauen und andere geschlechtliche Identitätskategorien. Vor allem an Frauen haben die Kleidungsstücke eine wichtige Signalwirkung. Sie produzieren eine Idee von Wohlstand, Religions- und Kastenzugehörigkeit, sowie eine ungefähre Positionierung zwischen Tradition und Moderne. Das Verdecken oder Preisgeben von Körperstellen entscheidet über Scham und Ehre einer Person und deren Angehörigen. Laut Desai und Temsah fungieren die Art und der Grad an Verschleierung von Frauen oft als Symbol einer gesamten (kulturellen, religiösen,...) Gemeinschaft (vgl. Desai/Temsah 2014, 2313). Dies geschieht etwa bei der Repräsentation und Unterscheidung von hinduistischen und muslimischen Gruppen. Die Autorinnen führen zwar an, dass ein Schleier ein Instrument der Ausgrenzung vom öffentlichen Leben sein kann – steht er doch zwischen der Trägerin und ihrer Außenwelt. Trotzdem geben sie zu bedenken, dass die Einhaltung derartiger Vorschriften auch die Teilnahme an mehr oder weniger breiten Bereichen der Öffentlichkeit ermöglicht. Wie Pande (2015) bereits mit den Ausführungen zu arrangierten Hochzeiten argumentiert hat, werden auch hier Normen nicht als gegensätzlich zu Handlungsmacht aufgefasst, sondern als Rahmenbedingungen, die sowohl beschränken als auch ermöglichen. Kleidernormen können von den Akteur_innen selbst bewertet, verschoben und hergestellt werden. Vom Ausmaß der körperlichen Freizügigkeit auf den Grad der Selbstbestimmtheit zu schließen, sei also ein Trugschluss. Denn: “these external symbols may not correspond with the internal dynamics of the household and power of women within their families, or lack thereof” (Desai/Temsah 2014, 2313). Damit erklärt sich auch, weshalb ich die Thematik der Kleiderordnung dem Kapitel über Mobilität zugeordnet habe: Das Tragen bestimmter Kleidung beeinflusst die Bewegungsfreiheit von

Personen. Es determiniert auch, in welchen Räumen sich Menschen aufhalten können und in welchen sie nicht erwünscht sind.

Bei den Kleiderregeln für Volunteers kommt außer der geschlechtlichen und kulturellen Konnotation noch der Race-Aspekt dazu. Die helle Hautfarbe vieler europäischer Volontärinnen mache diese, wie der im Folgenden angeführte Interviewauszug andeutet, besonders interessant für die *Jungs* auf den Straßen. Dieser Situation entsprechend sollten Volontärinnen laut mehreren Interviews ihre Kleidung möglichst unauffällig wählen¹⁰: am besten indische Kurtas, die wenig Haut freilegen, und einen Schal, um den Dekolleté-Bereich zu verdecken:

„See, I personally have nothing against wearing a low neck or something. But you cannot do it in India because... I don't know. It's just; the men are not used to see white skin" (Interview 15).

Diese Regel gilt allerdings auch für junge indische Frauen, betont doch eine Gastmutter, dass sie ihre eigene Tochter nicht mit freizügiger Kleidung auf die Straße lassen würde. Und während indische Frauen diese Regeln meist seit ihrer Kindheit kennen, müssten die europäischen Freiwilligen von ihren Gastmüttern auf diese Kleidungsnormen aufmerksam gemacht werden:

„First time a German girl wore sleeveless tops. But then I taught her not to wear. Normally they should wear full dresses. Otherwise boys are kidding, they harass, they get interested. [...] Like mum told: only wear full dresses" (Interview 2).

Ein konträres Bild – jenes der Über-Angepasstheit der Volunteers, was Kleidernormen betrifft – ist jedoch ebenso zu beobachten:

“They dress Indian. They wear chudida, sari and nighty. Even we wear jeans when we travel or at home. But the volunteers don't. Only for temples we don't wear jeans, we wear chudida" (Interview 13).

Aus verschiedenen Gründen gibt es also Volunteers, die ihrer Vorstellung von *Indianness* noch mehr nachkommen, als selbst ihre indischen Gastschwestern. An Beispielen wie diesem wird die Konstruiertheit von kulturellen Identitäten besonders sichtbar. Vermutlich besteht hier ein Denken über Indien, das seine Bewohner_innen über Traditionalismus definiert. Entsprechend dieses Stereotyps geben sich manche Volontärinnen daher betont traditionell und halten damit das Bild der exotischen, rückständigen Drittweltfrau aufrecht.

Die Themen Kleidung und Gewalt gegen Frauen werden im Rahmen des „Safe Cities programme“ in Delhi miteinander in Beziehung gesetzt. In einer Umfrage bejahten dreiviertel der Befragten die Aussage, dass Frauen durch ihre Outfits Männer zu Übergriffen provozieren (vgl. UNWOMEN 2012, 6). Auf die Problematik von restriktiven Kleidervorschriften und der damit einhergehenden

¹⁰ Davon ausgenommen ist ausgerechnet der traditionelle Sari, der Teile des Bauches und des Rückens der Frauen freilegt.

Sexualisierung von Frauenkörpern reagierten die um das Jahr 2011 in verschiedenen Städten der Welt und auch Indiens begangenen Slutwalks. Dabei traten Frauen gemeinsam in mehr oder weniger freizügiger Kleidung auf die Straße, aufzeigend, dass sexy Aussehen keine Einladung für sexuelle Übergriffe sei. Sie deklarierten, dass die Schuld für Belästigungen und Vergewaltigungen nicht bei den Opfern, sondern bei den Tätern liege. Damit wird ersichtlich, welch prominenten Platz Kleidung in den Sicherheits- und Mobilitätsdiskursen einnimmt. Der Körper rückt ins Zentrum der politischen Auseinandersetzung. Er wird Objekt der Sexualisierung und Viktimisierung, aber auch ein Instrument des Widerstandes (vgl. Kapur 2014, 11-12). Mehr als *nur* Diskussionen innerhalb Indiens über zwiespältige Sexmoralen und ein von „chastity, purity, self-sacrifice, honor, and heterosexuality“ (ebd., 12) gezeichnetes Weiblichkeitsideal anzustoßen, stellten diese Proteste auch das Bild der unterdrückten Dritte-Welt-Frau für die westliche Welt infrage. Denn diese sei laut der feministischen Juristin Kapur bisher hauptsächlich als „victimized, vulnerable, and in need of protection“ dargestellt worden (ebd.). Die protestierenden Frauen, die sich unter Vereinnahmung und Neudefinition des Begriffes „slut“ zusammenschließen, stellen sich gegen eine, wie Kapur sagt, normalisierte aggressive Männlichkeit in ihrer Gesellschaft (vgl. ebd.). Die Volontärinnen fügen sich durch die Befolgung der Kleidervorschriften für die Zeit ihres Aufenthalts teilweise in diese Gesellschaft ein. Sie akzeptieren Restriktionen zugunsten eines neuen kulturellen Erlebens, ihrer eigenen Sicherheit und jener der Gastfamilie. Als Botschafterin für freizügigere Kleidung oder Unterstützerin genannter feministischer Bewegungen tat sich laut Interviews keine der Freiwilligentouristinnen hervor.

Allerdings wurde bereits kritisiert, dass die Diskurse um Sicherheit und Gewalt indische Männer zu Unrecht als gewalttätiger als andere darstellten. Dementsprechend sei es mitunter Ausdruck westlichen Überlegenheitsdenkens, wenn „Indian society“ im Rahmen dieser Diskurse „as more violent, aggressive, and hence primitive“ repräsentiert wird (ebd., 10). Von Kleidervorschriften für männliche Gastfamilienmitglieder und Volontäre ist übrigens in keinem Interview die Rede. In den Häusern, Bars und Straßen Karnatakas findet man Männer mit Anzug und Krawatte, Jeans und T-Shirt, oder aber auch im traditionellen Lungis (ein als langer oder kurzer Wickelrock getragenes Tuch) und freiem Oberkörper. Die Freiwilligentouristen scheinen ihre Garderobe eher nach eigenem Befinden auszuwählen – sie können, müssen sich aber nicht mit *indischer* Kleidung ausstatten. Tempel und andere heilige Stätten können ausschließlich mit dezenter Kleidung betreten werden. Für beide Geschlechter gilt etwa das Verbot von Schuhen an hinduistischen Plätzen.

Ich schließe aus diesen Ausführungen, dass die Beherbergung von Volunteers keine erkennbaren Veränderungen bringt, was die Kleidung der Gastfamilienmitglieder betrifft. Anstatt sich an Kleidernormen zu orientieren, die als europäisch gelten, wird eher die *Indianness* der eigenen Gewänder hochgehoben. Kleidervorschriften, die für indische Frauen gelten, sollten weitgehend auch

von den Volontärinnen eingehalten werden. Ihre Einhaltung schützt die weißen Frauen vor unnötigem Aufsehen und lässt sie dadurch sicherer auf den Straßen verkehren.

5.3.3. Ausflüge und Reisen

Gemeinsame außerhäusliche Unternehmungen von Gastfamilien und Volunteers sind neben Tempelbesuchen und alltäglichen Marktgängen vor allem Verwandtenbesuche, Festivitäten und Ausflüge zu Sehenswürdigkeiten. Frauen gehen mit den Volunteers hauptsächlich in den Tempel oder einkaufen. Größere Ausflüge unternehmen sie nur gemeinsam mit der restlichen Familie. Davon unterscheiden sich die Erzählungen der männlichen Interviewten. Diese verbringen vergleichsweise viel mehr Zeit alleine auf Reisen mit den Freiwilligen. Ein Gastvater, der außerdem in einem Projekt mit internationalen (FSL-)Volunteers arbeitet, berichtet von dem enormen Einfluss, den diese Begegnungen auf sein Leben, insbesondere sein Freizeitverhalten, haben:

„I got the idea of showing places only from him. I used to work Saturday, Sunday. I worked, I used to work all the time. And he said, [...] go and spend time with your family, go to [...]places here. And then I, yeah, why should I work, why should I, you know. Let's spend time and then, when I'm old, I did not see this, I did not do that, and no, this should not happen. [...]They told me about seeing India“
(Interview 12).

Durch den Hinweis eines Freiwilligen veränderte sich nicht nur das Denken über Arbeit und Freizeit, sondern auch der Bewegungsradius des betreffenden Gastvaters. Er begann, das Gebiet in und um seine Stadt zu erkunden, neue Orte kennenzulernen und diese auch anderen Besucher_innen zu zeigen. Dadurch nahm er einerseits selbst die Perspektive des Touristen ein, andererseits betätigte er sich gewissermaßen als Tourist_innenführer und definierte mit, was „foreigners“ von *seinem* Land zu sehen bekommen und was nicht. Allerdings kommen Volontäre viel eher als Volontärinnen in den Genuss dieser Ausflüge. So erzählen zwei männliche Befragte, dass sie nicht gerne weibliche Beifahrerinnen auf ihren Motorrädern mitnehmen – aus Sorge vor Gerüchten (vgl. Interview 7 und Interview 12).

Dass Gastmütter und –schwestern meist nur kurze Wege mit den Volunteers zurücklegen, ist nicht zuletzt mit ihren beschränkten Transportmöglichkeiten zu begründen. Von den interviewten Familien besitzen mindestens zehn ein motorisiertes Fahrzeug, also Auto, Skooter oder Motorrad. Allerdings erwähnte keine der weiblichen Befragten, dass sie diese benutze. Üblicherweise fahren die Frauen bei jemand anderem mit, gehen zu Fuß oder nutzen öffentliche Verkehrsmittel, um ihre Wege zu bewältigen.

Im Vergleich zu den Volunteer Tourist_innen bleiben die restlichen Familienmitglieder öfter zu Hause. Die vielen Reisen der Freiwilligen werden daher in den meisten Interviews als

charakteristisches Merkmal der Volunteers genannt, wie folgender Auszug demonstriert: „Everybody from FSL is same. They travel on the weekends.“ (Interview 6). Zwei Interviewpartnerinnen sehen in der Möglichkeit alleine zu reisen auch einen trennenden Aspekt zwischen indischen und ausländischen bzw. europäischen Frauen: „You can go alone wherever you want, but we can’t.“ (Interview 8), „Volunteers can go alone. Indian girls don’t go outside “ (Interview 16). Dadurch, dass in vorliegender Arbeit Volunteers als Tourist_innen verstanden werden, wird nachvollziehbar, warum die Gastfamilien diese als Reisende wahrnehmen. Sie sehen die Freiwilligen kommen und gehen, und hören sie von ihren Ausflügen berichten. Aber nicht nur während ihres Indienaufenthalts gelten sie als Vielreisende, vielmehr erscheinen die vielen Möglichkeiten des Reisens als typisch für europäische Lebensweisen an sich:

“And many, many volunteers, they travel to many countries within the European countries. They would like to work in some other countries, like Norway, England, Sweden and Switzerland. [...] If they don’t get a job in the same, in their country, they would like to go for another country. [...] They can move to any countries, no problem of that. No need to get any Visa, passport or anything“ (Interview 9).

Dass ihre Gäste etwa jedes zweite Wochenende (vgl. Interview 13) verreisen, scheint manchen Gastgeber_innen weniger zu gefallen. Das Fortfahren als bewusste Entscheidung, auf bestimmte Dauer keine Zeit mit der Gastfamilie zu verbringen, könnte als Signal der Ablehnung verstanden werden. Und nicht zuletzt sind die Gastfamilien hier mit einer Lebensführung konfrontiert, die den meisten von ihnen verwehrt bleibt und womöglich nicht ganz nachvollziehbar ist. Indem ihnen vor Augen geführt wird, wie groß die Möglichkeiten des Reisens für die Volunteers sind, wird vielleicht die eigene Ortsgebundenheit umso mehr bewusst. Das Bild des grenzenlosen Familienbundes bekommt Risse, wenn sich die Volunteers mit Ihresgleichen treffen und sich für Reisezwecke von ihrem Zuhause auf Zeit entfernen. Vor allem im Gebiet in und um Kundapur gab es aber auch Berichte von Auslandsaufenthalten der Gastfamilienmitglieder. Allerdings waren die Motive des Reisens hier weitgehend beruflicher Natur. In manchen Familien gingen die Väter in verschiedene Staaten des arabischen Raumes, da es dort vergleichsweise hohe Verdienstmöglichkeiten gibt. Hier ist mit Verweis auf Faist (2013) auf die Arbeitsmigration als spezifisches Mobilitätsmuster von Menschen des globalen Südens hinzuweisen. Entsprechend kolonialisierenden Unterlegenheitsdiskursen werden sie auch in diesem Rahmen öfter als Empfänger_innen von Löhnen, denn als Spender_innen von Arbeitskraft und Know-How dargestellt¹¹.

Manche Interviewten zeigten sich zwar beeindruckt von dem Mut der Freiwilligen alleine zu reisen. Dennoch erschien dieses Vorgehen für die meisten – insbesondere für junge Frauen – nicht

¹¹ Eine Interviewpartnerin gilt in dem Zusammenhang als Sonderfall, da sie durch Betreiben eines Reisebüros bereits mehrere touristische Auslandsreisen – auch nach Europa – erlebt hat (vgl. Interview 6).

erstrebenswert. Wenn etwa von indischen Studentinnen erzählt wurde, die fern von den Eltern leben, geschah dies mit einem abwertenden Beigeschmack. Die Gastfamilien fungieren nicht nur als beschützende, sondern gewissermaßen auch moralische Instanzen. Mit den verschärften Ausgehregeln für Mädchen bringen sie den Volontärinnen bei, wie sie sich in ihrem Kontext anständig verhalten. Die Agency der Hostfamilies äußert sich in diesem Fall durch das Vermitteln ihrer jeweiligen Normen und Werte und das Kontrollieren deren Einhaltung. Trotz dieser Handlungsmöglichkeit zeichnen sich im Kontext der Gastfamilien weiterhin koloniale Strukturen ab. Europäische, meist weiße Akteur_innen nehmen für eine gewisse Zeit ein Gebiet ein und nutzen es zu ihren Gunsten. Sie bewegen sich zum Teil freier in dem ihnen fremden Terrain als dessen langjährige Bewohner_innen. Genauso wie sie im Bewusstsein haben, dass ihnen, global gesehen, die meisten Türen offen stehen, wird den Gastfamilien immer wieder klar, dass diese Türen sich nur in eine Richtung öffnen. Nicht immer muss diese Erfahrung schmerzhaft sein – nur wenige Gesprächsteilnehmer_innen berichteten von dem Wunsch zu reisen, sehen keinen besonderen Vorteil darin, oder finden es sogar moralisch verwerflich. Das macht diese Ungleichheit aber nicht weniger geltend.

5.3.4. Abreise

Da die Aufenthalte internationaler Voluntourist_innen bereits per definitionem temporär sind, ist ein Abschied von der Gastfamilie unumgänglich. Und das Muster der ungleichen Mobilität wiederholt sich von Fall zu Fall: die Volunteers reisen ab, die Gastfamilien bleiben zurück. Diese Abschiede werden von den Interviewten fast ausschließlich als sehr traurige Momente beschrieben. Viele bleiben aber mit ihren *Gastkindern* in verschiedener Weise (Briefe, Pakete, Emails, Facebook und WhatsApp) in Kontakt. Mehr als ein Viertel der befragten Familien haben außerdem bereits Besuch von ehemaligen Volontär_innen bekommen. Manche Volunteers kommen sogar regelmäßig und entwickeln eine langjährige Verbindung. In vielen Fällen jedoch bleiben die Hostfamilies mit der Unsicherheit zurück, ob sie die vertraut gewordenen Menschen jemals wiedersehen. Ein Gastvater berichtet von der Schwierigkeit des Abschieds und sich wieder Einlassens auf neue Volunteers:

„All [volunteers] left. [...] I started feeling like I am missing something. I am missing something, I am missing something [...] And now, I am not able to give, like, you know, the same kind of love to all the people. You know, I am missing the old people“ (Interview 12).

Dies verdeutlicht ein Problem, das auftritt aufgrund der intensiven Begegnungen zwischen Tourist_innen und Gastgeber_innen. Die entstandenen Freundschaften können zwar beidseitig bereichernd sein – jedoch ist es augenscheinlich umso schlimmer, wenn diese schließlich abgebrochen werden. Meist liegt es in der Hand der Volunteers, ob es ein Wiedersehen gibt.

5.4. Zusammenwohnen mit Volunteers

Gastfamilien und Volunteers leben für einen begrenzten Zeitraum mehr oder weniger eng miteinander. Das heißt, sie teilen ihren Wohnraum und die damit verbundenen Dynamiken. Sie werden teilweise sehr unmittelbar mit den Gewohnheiten ihrer Mitbewohner_innen konfrontiert und verhandeln dabei ständig die Grenzen des Privaten, bzw. des Dazugehörens zum Familienkreis. Dabei werden unterschiedliche Bedürfnisse rund ums Wohnen erfahrbar, aber auch alltägliche Herausforderungen, wie etwa das Sauberhalten der Räume tun sich auf. Geschlecht spielt sowohl bei der Definition von Privatheit eine Rolle, als auch beim feminisierten Thema Hausarbeit. Dass sich in den Gastfamilien Personen verschiedenen Geschlechts ohne Ehering kein Zimmer teilen und auch sonst in vielen Bereichen räumlich getrennt sind, ist eine Praxis, die oftmals den Unterschied zwischen „Indian“ und „foreign“ markiert. Folgendes Kapitel zeigt, dass im gemeinsamen Wohnen ein Potential für grenzenüberwindende Verbindungen steckt. Andererseits werden durch Zimmertüren, Reinigungskonventionen und Moralvorstellungen die Akteur_innen auch symbolisch wie materiell voneinander getrennt. Im selben Haus zu leben, kann also nicht nur zu mehr Nähe, sondern auch zu einer Differenzierung von kulturellen, ethnischen und geschlechtlichen Lebenswelten führen – also ein *Othering* begünstigen.

5.4.1. Bedeutung des (Zusammen-)Wohnens

Trotz oder gerade wegen seines alltäglichen Charakters bedarf Wohnen hier zunächst einer Definition. Wohnen wird einerseits ganz elementar als „Sein“ verstanden, was sich auch aus den altsächsischen und gotischen Wortstämmen „wunon“ und „wunian“ ergibt, was etwa „bleiben, sich aufhalten und weitergehend zufrieden sein, in Frieden bleiben“ bedeutet (Heidegger 1991, in Dörhöfer 2010, 28). Außerdem wird es als Grundbedürfnis beschrieben, das aufgrund der Voraussetzung eines *Wohnraumes* nicht jeder Mensch per se stillen kann (vgl. Reuschke 2010, 7). Das Verfügen über eine Behausung allein reicht aber noch nicht, um die Bedürfnisse rundum das Wohnen zufriedenstellend zu decken, bestimmend sind außerdem „das Wohnumfeld, die wohnbezogene Infrastruktur, [der] Wohnstandort und damit [...] vielfältige soziale und räumliche Beziehungsgefüge“ (ebd., 7-8). Dass diese Beziehungsgefüge geschlechtlich strukturiert sind und ihrerseits Geschlechterdifferenzen herstellen, wird etwa in dem von Reuschke 2010 herausgegebenen Sammelband „Wohnen und Gender“ diskutiert. Darin legt Terlinden theoretische Grundlagen zur Ordnungsfunktion des Wohnens als „soziales Praxisfeld“ dar (Terlinden 2010, 17). Mit Bezug auf Bourdieu (2005) weist sie darauf hin, dass Räume unvermeidlich „auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern Bezug“ nehmen (ebd.). Das bedeutet mitunter, dass sich

Ungleichheit etwa in der Größe, Lage und Ausstattung von Häusern und Zimmern materialisiert. Somit kann Architektur gewissermaßen als Dokument von Geschlechter- und anderen sozialen Verhältnissen angesehen werden. Aber auch Räume haben umgekehrt eine Wirkung auf die darin verkehrenden Individuen und determinieren wiederum geschlechtsspezifische Verhaltensweisen. So wird die Differenzierung zwischen einer männlichen, auf Produktion ausgerichteten Außenwelt und einer weiblichen, häuslichen auf Reproduktion ausgerichteten Innenwelt perpetuiert. Die Küche als klassischer Frauenarbeitsplatz etwa wird häufig noch immer an den Rand von Wohnungen positioniert, wo die darin verrichteten Tätigkeiten unsichtbar bleiben.

Im Rahmen der 1951 abgehaltenen Darmstädter Gespräche sprach Heidegger vom Wohnen nicht nur als Sein, sondern formulierte auch sein Verständnis von „Wohnen als Schonen“ (Dörhöfer 2010, 28 nach Heidegger). Der Wohnbereich sei demnach ein Schutzraum, der seinen Nutzer_innen die Möglichkeit des Ruhens und der Regeneration biete. In weiterer Folge spricht er auch vom „Wohnen als Wonne“ und streicht damit dessen Funktion als Ort der Freude und der Lust heraus (ebd., 29). In den Debatten rund um die Anerkennung von Hausarbeit, die von Feministinnen der Zweiten Frauenbewegung in die Öffentlichkeit gerückt wurden, wurde diese Position als androzentristisch aufgedeckt. Die Historikerinnen Bock und Duden etwa kritisierten das Verständnis von Hausarbeit als einen Dienst, den Frauen aus Liebe zu ihren (erwerbstätigen) Ehemännern leisteten (vgl. Bock/Duden 1977, in ebd.). Tatsächlich verrichteten deutsche Frauen zu jener Zeit 60 Arbeitsstunden im und ums Haus, die durch die Arbeitszeiten der Männer oder Schulzeiten der Kinder strukturiert waren, also nicht frei eingeteilt werden konnten (vgl. ebd., 32). In Indien verrichten rund 60% der Frauen im erwerbsfähigen Alter ausschließlich unbezahlte Hausarbeit (vgl. The Hindu 2014). In Städten ist dieses Phänomen deutlich stärker verbreitet, da in den ländlichen Gebieten viele einer agrarischen Tätigkeit nachgehen. Umgekehrt verbringen indische Männer durchschnittlich nur ca. 19 Minuten täglich mit Hausarbeit, was im internationalen Vergleich ein Tiefstwert ist (vgl. The Times of India 2014). Die im Haus zu erfüllenden Aufgaben haben einerseits emotionale, betreuerische Funktionen, andererseits ist ihre Wirkung auch produktiv – etwa bei der Herstellung von Speisen. Mit der Feststellung, dass Wohnen aus der Perspektive vieler weiblicher Lebensläufe auch – und vor allem – Arbeit bedeutet, betont Dörhöfer das „aktive Tun der Frauen“ (Dörhöfer 2010, 37). In ihren Ausführungen über das Wohnen greift sie außerdem ein Phänomen auf, das etwa in deutschen Großstädten zu beobachten ist: den Trend des Alleine-Wohnens. Auch wenn sie anmerkt, dass diese Entwicklung eine gewisse Abschottung der Menschen voneinander bedeuten kann, erkennt sie im Alleine-Wohnen dennoch die Möglichkeit der Selbstbestimmung für Frauen:

„Im Alleinwohnen offenbaren sich aber nicht nur der Wunsch nach Rückzug und ein Widerstand gegen die alten gesellschaftlichen Normen zur Lebensführung von Frauen, sondern auch ein emanzipatorischer Akt“ (ebd., 43-44).

In Anlehnung an Virginia Woolfs „A Room of One’s Own“ (1981) spricht sie sich daher für einen Raum (materiell wie metaphorisch) aus, in dem Frauen bestimmen, sich entfalten und kreativ tätig sein können (vgl. ebd., 44). Ein Vergleich der Personenzahlen pro Zimmer weltweit macht aber deutlich, wie kontextspezifisch diese Forderung ist. Indien belegt diesbezüglich laut der Statistik-Website NationMaster Platz zwei, so kamen 2001 auf jeden Wohnraum 2,7 Personen, während in Deutschland und den USA nur 0,5 Menschen pro Zimmer gerechnet werden (vgl. NationMaster o.J.). Und mit Rumänien steht in dieser Reihung erst an 15. Stelle ein EU-Land (vgl. ebd.). Gründe für die unterschiedliche Bewohner_innendichte in Privathaushalten sind vielfältig: kulturell, ökonomisch, religionsabhängig etc. Für viele Menschen ist die Schaffung eines eigenen Raumes also nicht nur unmöglich, sondern auch nicht unbedingt erstrebenswert. Sei es, da ein eher kollektivistisches als individualistisches Denken vorherrscht, oder auch, weil erst ein gewisser Grad an Wohlstand Überlegungen über eine Verbesserung bzw. Vergrößerung der Wohnsituation zulässt.

5.4.2. Unterkünfte der Gastfamilien

Die Zimmer, in denen die Freiwilligen untergebracht sind, standen zuvor häufig leer, oder wurden nur wenig genutzt. So gesehen, ist die Aufnahme von Volunteers eine Investition in eine ungenutzte Fläche. Die Räume standen beispielsweise leer, weil Teile der Familie bereits ausgezogen waren. Die entscheidenden Personen nahmen also die Gelegenheit wahr, ihr freies Zimmer zu vermieten. Wie in den Ausführungen über Gastfreundschaft bereits erörtert, gibt es in den untersuchten Gegenden quasi eine Tradition zahlende Gäste bei sich leben zu lassen. In ländlichen Gegenden, wo es keine Schulen und Universitäten und weniger Arbeitsplätze gibt, steht die Aufnahme eines PGs jedoch weniger zur Option. In solche Gebiete bringt Volunteer Tourismus also die zuvor nicht dagewesene Möglichkeit, Privatzimmer zu vermieten. Und in urbaner Umgebung bietet er eine Alternative zur Unterbringung von einheimischen Wohngästen.

Ein Gastvater in Bangalore entschied sich bewusst gegen einen einheimischen PG:

„Why give [the room] to some bachelors? Here the bachelors have not so good reputation. Because they come very late at night, they have a smoking habit or they use drinks. So [...] we are a little bit scared of renting the room to bachelors“ (Interview 12)¹².

¹² Es ist interessant, dass diese Eigenschaften in dem obigen Interview die Trennung zwischen indischen und europäischen PGs markieren. Rauchen, Trinken und abends Ausgehen sind

In knapp der Hälfte der untersuchten Haushalte wurde jedoch extra Platz geschaffen, um die FSL-Auflagen zu erfüllen und somit an dem Volunteer-Projekt teilzunehmen. Eine der befragten Familien konnte bislang kein eigenes Zimmer bereitstellen und schied daher bis auf Weiteres aus dem Gastfamilien-Pool aus. Es ist zu vermuten, dass jene Familien ohne vorhandenes Extra-Zimmer besonderes Interesse an der Beherbergung europäischer Freiwilliger hatten, nahmen sie doch den Aufwand einer Umstrukturierung ihrer Wohnräume in Kauf. Womöglich besteht hier auch eher der Bedarf an einem Zuverdienst. Obwohl die Gastfamilien, die von mir befragt wurden, fast alle einen gewissen Wohlstands-Level aufweisen, haben die meisten von ihnen kein eigenes Zimmer für jede Person zur Verfügung. Gerade der Einzug von Volunteers bedeutet für manche Familienmitglieder einen Verlust ihres „Room of One’s Own“.

In fast allen untersuchten Haushalten bewohnten aber die Volunteers eigene Zimmer – das heißt entweder alleine, oder mit einem_einer andere_n Freiwilligen. Wenige von ihnen hatten sogar ein eigenes Badezimmer mit *westlicher* Sitztoilette zur Verfügung. Im Rahmen vorliegender Arbeit wurden allerdings nicht alle Wohnungen und Zimmer der Gastfamilien besichtigt. Zum Teil deswegen, weil die Interviews außerhalb der Wohnstätte geführt wurden. Aber vor allem sollte ein für diese Forschung nicht unbedingt notwendiges Eindringen in private Räumlichkeiten vermieden werden. Jene Zimmer, in die ich unaufgefordert reingebeten wurde, hatten durchwegs ein Bett und einen Schrank als Grundausstattung, manchmal auch einen Schreibtisch. Während nur drei der Volunteer-Zimmer separat begehbar waren, waren alle übrigen direkt in den Wohnraum der Familie integriert.

Der Zugang zu Trinkwasser, Elektrizität, sowie das Vorhandensein einer Toilette sind Parameter für einen gewissen Lebensstandard. Diese waren, soweit während des Forschungsaufenthalts erkennbar, in allen untersuchten Haushalten vorhanden. Wobei das Trinkwasser für die Verwendung in wenigen Fällen erst händisch transportiert werden musste und die Nutzbarkeit von Elektrizität teilweise mehrmals pro Woche durch Stromausfälle unterbrochen wurde. Das Stadt-Landgefälle ist, was die

Gewohnheiten, die tendenziell eher westlichen Jugendlichen zugeschrieben werden. Offenbar findet hier eine beidseitige Orientierung an der Kultur der jeweils anderen statt. Da aber der zitierte Mann erst seit Kurzem Gastvater ist, könnte er mit diesen Gewohnheiten bei Volunteers bislang noch nicht in Berührung gekommen sein. Dass die europäischen im Vergleich zu indischen jungen Erwachsenen quasi als die Frommeren dargestellt werden, könnte mit einem Höflichkeitsverständnis erklärt werden, das ein schlechtes Reden über *andere* verbietet. Hier verweise ich außerdem wieder auf das Problem der erwünschten Antworten.

Verfügung über die drei genannten Fazilitäten angeht, sehr groß. Die Städter_innen genießen diesen Standard zu 68%, die ländliche Bevölkerung dagegen nur zu 18% (vgl. NSSO 2010, H-ii). Indem die Gastfamilien diese Ressourcen weitgehend bereitstellen (müssen), sind sie nicht den unteren Gesellschaftsschichten zuzuordnen. Das bedeutet umgekehrt, dass ärmere Personen nicht die Vorteile von Gastfamilien internationaler Volunteers genießen können.

Die durchschnittliche Wohnfläche pro Person beträgt in Indien rund 9m² (vgl. ebd.). Durch die Aufnahme von Langzeitgästen verringert sich der Anteil an verfügbarer Wohnfläche pro Person, was auf eine Einschränkung des Lebensstandards hindeuten würde. Gleichzeitig kann durch die Zahlungen von FSL langfristig in eine größere Wohnung investiert werden, bzw. der Lebensstandard durch andere Anschaffungen verbessert werden. Diese Annahme wird durch die Beobachtung der Entwicklung eines Familienheims innerhalb von zwei Jahren bekräftigt: Im betreffenden Zeitraum wurde der Garten erneuert, die Toilette, die Küche und das Bad umgebaut, sowie das gesamte Haus neu gestrichen. Die wohl wesentlichste Veränderung aber ist der Erwerb einer Pumpe, die den Bewohnerinnen das Wassertragen erspart. Der Zusammenhang dieser Veränderungen mit dem Beherbergen von Freiwilligentourist_innen kann zwar nicht vollständig nachgewiesen werden. Aber es sei zu bemerken, dass Hostfamily-Sein lange Zeit die einzige Erwerbsarbeit war, die von Mitgliedern der Kernfamilie verrichtet wurde¹³.

Dies ist nicht die einzige räumliche Auswirkung der Unterbringung von Volunteers; auch die Haushaltgröße erweitert sich naturgemäß durch die Aufnahme weiterer Personen. Ohne die Volunteers dazuzurechnen, bestehen die meisten untersuchten Haushalte aus vier oder weniger Personen. Damit liegen sie unter dem Durchschnitt in Karnataka, der sich auf 4,8 Personen beläuft (vgl. ebd., A-2). Eine oder zwei Volunteers zu beherbergen führt also zu keiner großen Abweichung von diesem Durchschnitt.

5.4.3. Privatheit

Privatheit wird in neueren Artikeln vorwiegend als gefährdetes Gut behandelt, das einer Dynamik des Öffentlich-Machens im Rahmen der Digitalisierung aller menschlichen Lebensbereiche ausgesetzt ist. In dem Zusammenhang ist auch vom Recht auf Privatsphäre die Rede, das die „selective control of access to the self“ gewährleisten soll (Altman 1975, in Trültzsch-Wijnen/Pscheida 2013, 3). Terlinden legt „Privatsphäre, Rückzugsort und Intimbereich“ als Charakteristika des Wohnens fest (Terlinden 2010, 15). Das Innen des Wohnbereichs markiert allerdings gleichzeitig ein Außen, eine Öffentlichkeit. Die Strukturierung von Lebensbereichen durch die Einteilung in öffentliche und private Sphären gilt

¹³ Diese Beobachtungen konnten vorgenommen werden, da es sich bei der betreffenden Familie um die ehemalige Gastfamilie der Autorin handelt.

als wesentliches Ordnungsprinzip westlichen Denkens und somit als konstitutiv für moderne Gesellschaften (vgl. Trültzsch-Wijnen/Pscheida 2013, 2). Es muss also vermutet werden, dass jene Dichotomisierung in einen gesellschaftlich-verhandelbaren und einen persönlichen Bereich in südasiatischen Gesellschaften nicht in der Form vollzogen wird, wie in westlichen Diskursen¹⁴. Diese Vermutung bekräftigt etwa Terlinden, indem sie Wohnen als „kulturelles Produkt“ bezeichnet, bei dem die Grenzen des Innen und Außen des Privatbereichs je nach Zeit und Region unterschiedlich gezogen werden (Terlinden 2010, 15). Dies ist unter anderem deshalb interessant, weil auch die Konstruktion zweier gegensätzlicher Geschlechtscharaktere auf diese Trennung der Lebens- und Arbeitsbereiche zurückgeht (vgl. Ritter 2008, 12). Jedoch zeigen die Ausführungen in meinem Kapitel über Mobilität, dass auch die Interviewten eine Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Bereichen treffen, die jeweils geschlechtlich konnotiert sind.

Die Interviewsituationen selbst sind allerdings Belege für ein relativ weit gefasstes Feld der Privatheit der Befragten: Es genügte in meinem Fall lediglich ein Anruf, eine Kontaktperson, und/oder ein Hinweis der Vermittlungsorganisation, um als zuvor völlig Unbekannte die Wohnräume betreten zu können, manchmal eine Hausführung zu bekommen oder gar zum Essen und Übernachten eingeladen zu werden. Dabei will ich aber nicht ignorieren, dass ich durch mein Auftreten (weiß, englisch sprechend, vermutlich mit FSL in Verbindung stehend) eine gewisse Position eingenommen habe, die mir manche Türen öffnete, während mir andere wohl immer verschlossen bleiben. Dennoch – es erscheint als Regelfall Nachbar_innen, Freund_innen und teilweise sehr weitläufig Verwandte im familiären Wohnzimmer sitzen zu haben. Dies spricht gegen ein eng gefasstes Verständnis von Privatheit, das mit Isolation konnotiert ist. Es sind aber noch weitere Differenzierungen zu treffen: im städtischen Umfeld mag es notwendiger sein, die Familie vor *Eindringlingen* zu schützen und abzuschotten, während in ruralen Gegenden offene Türen und intensive Nachbarschaftsbeziehungen üblicher sind. Und auch sozio-ökonomische Aspekte müssen beachtet werden: Wer viel besitzt, hat wahrscheinlich Interesse daran, seinen Wohlstand gegen Fremde zu sichern. Andererseits leben sozial schwache Familien womöglich in gefährlicheren Gegenden, was einen Schutz vor dem bedrohlichen Außen notwendig macht.

In meinen Interviews wurde Privatsphäre häufig als etwas behandelt, das die Volunteers für sich beanspruchen und für indische Akteur_innen weniger wichtig sei:

„[...]obviously the volunteers, I mean, from abroad countries, they do prefer privacy. [...] Because we are Indians, we don't like [...], we don't care about that so much“ (Interview 9).

¹⁴ Hier sei etwa auf die Forderung der Frauenbewegung der zweiten Welle aufmerksam gemacht, wonach das „Private“ auch „politisch“ sei. Das bedeutet, dass Themen, die etwa Haushalt, Ehe und Familie betreffen, nicht mehr von öffentlichen Debatten und der Gesetzgebung ausgeschlossen werden sollte.

Konkret ist damit ein Rückzugsort im Haus gemeint, also ein eigenes Zimmer, oder zumindest die Möglichkeit für eine Weile allein zu sein. In etwa der Hälfte der untersuchten Haushalte hat sich die Raumaufteilung durch die Aufnahme von Volunteers dahingehend verändert, dass den Mitgliedern der Gastfamilie eben dieser Rückzug nicht mehr möglich ist. Verschiedene Aussagen bekräftigen die Annahme, dass sie diese Form der Privatsphäre auch gar nicht wünschen bzw. benötigen. So beteuert eine Gastschwester, dass sie sich auch ohne eigenes Kinderzimmer sehr wohl fühle (vgl. Interview 5), und ein Gastbruder betrachtet es als Charakteristikum von Inder_innen, nicht allein sein zu wollen: “[...] in India everyone wants to be together all the time” (Interview 7). Aus diesem Kontext gelesen wird auch verständlich, warum das Schließen der Zimmertüre durch Volontär_innen in manchen Fällen als ein Sich-Verschließen vor der Familie wahrgenommen wird. Das enge, lang andauernde Zusammenleben mit den Volunteers, das teilweise nicht einmal durch eine Türe getrennt wird, wird gerne als Boden für ganz besondere Beziehungen beschrieben, die teilweise sogar den Wert von Verwandtschaft überschreiten können:

“We are so damn close.[...] [M]y relatives also don’t stay with me for a whole month or a whole year. [...] And here it’s, like, totally different, right. Like, before you don’t know who is he. He just comes to the place, we gonna make, like, a link together, we will stay in the same room. For one year! [...] And you gonna share your feelings” (Interview 7).

Mögliche Unterschiede und Konflikte der Beteiligten können durch das unmittelbare Verhältnis also bis zur Unerträglichkeit hochgeschaukelt werden, oder aber sie werden durch die Annäherung der Individuen bedeutungslos. Anstatt diesbezüglich ein einheitliches Bild zu zeichnen, illustrieren die durchgeführten Interviews einmal mehr die Vielfalt der Akteur_innen. So schätzt eine Befragte an ihrer deutschen Gasttochter gerade deren Fähigkeit sich alleine zu beschäftigen und ihren eigenen, dadurch bewahrten, Freiraum (vgl. Interview 15). Und andere Teilnehmerinnen wiederum fordern von ihren Gästen die Berücksichtigung ihrer Privatsphäre (vgl. Interview 3).

Die Kontrolle darüber zu haben, wer wann und wie weit Zugang zu ihrem Selbst bekommt, ist also ein Bedürfnis, das man den an Volunteerprogrammen teilnehmenden Familien nicht absprechen kann. Dennoch ist dies nicht unbedingt mit dem Wunsch nach einem “Room for One’s Own” gleichzusetzen. Ein abgetrenntes Schlafzimmer ist etwas, worauf am ehesten verheiratete Paare Anspruch haben. So verfügen indienweit rund 75% der Ehepaare über einen eigenen Bereich – ohne signifikanten Unterschied zwischen der Stadt- und Landbevölkerung (vgl. NSSO 2010, H-ii).

Offene Türen und das häufige Zusammensein mit anderen nahestehenden Menschen signalisieren zwar, dass der Zugang zur eigenen Person gern gewährt wird. Dennoch kann auch deren Privatsphäre verletzt werden, indem gewisse Regeln des Hauses, oder gewohnte Umgangsformen (“Sometimes, the volunteers are so direct!”, Interview 18) nicht eingehalten werden. Durch die Bereitstellung eines

Zimmers für die Volunteers verlieren manche Gastfamilienmitglieder ihr eigenes Zimmer. Kinderzimmer werden dadurch zusammen-, oder Schlafstätten werden ins Wohnzimmer verlegt. Dies scheint keine_r der Betroffenen als problematisch zu empfinden. Darüber, was als Grenzüberschreitung oder auch zu starke Abgrenzung erfahren wird, entscheiden mitunter persönliche Sympathien – aber auch das Geschlecht der Betroffenen, wie hier im Unterkapitel 5.4.5. erläutert wird. So erscheint der Rückzug ins Zimmer umso mehr als Akt der Ablehnung, wenn die betreffende Volontärin ohnehin nicht gut in die Familiendynamiken integriert ist. Und gleichzeitig wird die Gegenwart eines ungeliebten Gastes eher als Störfaktor gesehen, als jene einer liebgewonnenen Person.

Über Privatsphäre bzw. das Recht darauf und den Bedarf danach wird also Differenz produziert. Wenn man betrachtet, wer Anspruch auf einen eigenen Raum hat – Ehepaare, Volunteers – wird klar, dass Privatsphäre mit Privilegien verbunden ist. Sie wird erst zum erreichbaren Gut, wenn auch die räumlichen Möglichkeiten gegeben sind. Indem die Hostfamilys den Volontär_innen ein eigenes Zimmer zur Verfügung stellen, wird ihnen also ein besonderer Status zugestanden. Dadurch wird das indisch bzw. europäisch Sein auch materiell in Form einer Tür voneinander abgegrenzt.

5.4.4. Sauberkeit

Ein vor allem von Gastmüttern angesprochenes Thema ist die mangelnde Saubereit der Volunteers. Dies betrifft die Reinigung des *eigenen* Zimmers, aber auch das Waschen der Wäsche, der Teller und generell die Mithilfe im Haushalt. Eine Interviewpartnerin brachte dieses Problem auf die Agenda und wurde dabei sehr emotional:

“They should maintain cleanliness, no! Cleanliness! Cleanliness! Ah, they should maintain that. Is it not? That I didn’t find in some volunteers. [...] Actually they have to sweep daily. They should clean at least their room!” (Interview 9).

Ähnlich wie das Kochen ist das Sauberhalten der Räume ein Punkt der vorwiegend in den Zuständigkeitsbereich der Frauen fällt. Die Gastmütter, -schwestern und machmal die Hausangestellten sind diesbezüglich also am stärksten mit den *Nebenwirkungen* des Volunteer-Hosting konfrontiert. Das liegt vor allem daran, dass Hausarbeit als weitgehend weibliches Aufgabengebiet verstanden wird, was auch durch die oben erwähnte geringe Beteiligung der Männer in Indien demonstriert wird. Mit allfälligen Problemen bezüglich Sauberkeit müssen sich also hauptsächlich Frauen auseinandersetzen. Andererseits fällt ihnen damit ein weiterer Bereich zu, in dem sie Regeln formulieren und Wissen weitergeben können. Eine Gastmutter konstatiert: “My house, my rules, my problems, I tell them in the first week. [...] Cleaning, washing clothes,... these are small problems. We can clear them” (Interview 6).

5.4.5. Geschlechtertrennung

Bei der Frage, wer wo mit wem wohnt, entscheidet Gender maßgeblich mit. Aus verschiedenen Gründen nehmen manche Gastfamilien explizit nur weibliche oder männliche Volunteers bei sich auf. Abgesehen von den Erwartungen bezüglich Sauberkeit bevorzugen einige der Befragten Frauen als temporäre Familienmitglieder – vor allem dann, wenn die restlichen Hausbewohner_innen vorwiegend weiblich sind. Dies kann einerseits die in dem Kapitel über Mobilität besprochenen Gründe haben, wonach ein fremder Mann in der Wohnung die potenzielle Gefahr der Straße in die Privaträume transportieren würde. Dass diese Gefahr eine sexualisierte ist, zeigt das Beispiel einer Gastfamilie, die erst seit der Pubeszenz der beiden Töchter auf männliche Volontäre verzichtet. Ihre Erklärung lautet folgendermaßen: „Boys should not interact with girls. [...] Before, they played together, but now they (die Töchter, Anmerkung C.G.) are 12 and 13” (Interview 1).

Auf die Ausführungen über Privatsphäre rückblickend wird ersichtlich, das männliche Volunteers eher als Eindringlinge wahrgenommen werden. Umgekehrt gesehen bedürfen Frauen der Gastfamilien stärker eines Privatbereichs als Männer. Um sich in *ihrer* Sphäre wie gewohnt bewegen zu können, muss sie frei von Akteuren der Öffentlichkeit in Gestalt familienfremder Männer sein. Ein Gespräch mit mehreren weiblichen Gastfamilienmitgliedern nahm bei der Frage, ob Jungen im selben Wohnbereich wie der Rest der Familie leben/schlafen können¹⁵, eine interessante Wendung an. Der zuvor als Kind und Familienmitglied bezeichnete Volontär wurde plötzlich zum “stranger” (Interview 3), mit dem sie kein Zimmer teilen würden.

Eine Gastmutter erzählte im Interview, dass die Gegenwart eines männlichen Volontärs die Wahl ihrer Kleidung beeinflussen würde (vgl. Interview 14). Das bedeutet, sie müsse sich auch innerhalb ihrer eigenen vier Wände mehr oder weniger einer öffentlichen Umgebung entsprechend kleiden. Weibliche Volunteers hingegen werden im intimen Bereich der Privaträume eher aufgenommen. Sie bewirken weniger Restriktionen für die Frauen der Gastfamilien als männliche Gäste und wirken weniger (sexuell) bedrohlich.

Mehr noch als ein Gefühl der Bedrohung scheint hier jedoch die Bewahrung des guten Rufs der Familie eine Rolle zu spielen. Oftmals wurde das Gerede der Nachbar_innen als Grund für die mehr oder weniger weit reichende Geschlechtertrennung genannt. Eine Gastmutter erzählt aus ihrer Jugendzeit, in der Interaktionen zwischen Jungen und Mädchen sozial sanktioniert wurden:

¹⁵ In dieser Familie haben Volunteers ein von der restlichen Wohnung abgetrenntes Zimmer in einer anderen Etage.

„At 19, in our age, if I talk to a boy, it means, in school,... If I talk to college friends or class mates, they think it is a big issue. ‘See, she doesn’t have the culture, she is talking with boys.’ They used to create bad on me that no one wants to come to talk with me later – it was a time in India. If we talk to boys, it is an offence, offence!” (Interview 3).

Dies gründet auf einer Trennung in Frauen- und Männerbereiche in vielen öffentlichen Institutionen, wie etwa Schulen, Bäder und Züge. Dass enge Kontakte zwischen genderungleichen Personen in einigen westlichen Kulturen als normal gelten, war meinen Interviewpartner_innen weitgehend bewusst, geduldet bzw. gefördert wurden sie aber nur selten. Um die verpönten Interaktionen zwischen Frauen und Männern zu vermeiden, ist es üblich, weibliche und männliche Volunteers getrennt voneinander zu beherbergen. Das bedeutet zumindest, dass sie sich kein Schlafzimmer oder eigenes Badezimmer teilen dürfen. Familien mit den Kapazitäten zwei Freiwillige gleichzeitig aufzunehmen, bekommen im Normalfall also entweder zwei Frauen oder zwei Männer zugeteilt. Allerdings gibt es auch hier eine Ausnahme: Ein heterosexuelles Paar durfte die Zeit ihrer Volunteer-Reise gemeinsam in einer Gastfamilie verbringen¹⁶. Als Charakteristikum dieser „fremden“ Lebensformen wird von mehreren Seiten die Heiratspraxis bzw. die Art des Zusammenlebens in Partner_innenschaften genannt. Verschiedene Interviewpartner_innen erklären, dass europäische Paare meist unverheiratet zusammenleben, dass deren Beziehungen weniger verbindlich und dauerhaft sind und Ehen oft geschieden werden. Dagegen beschreiben sie die Ehe in Indien als einen Bund, der tatsächlich ein Leben lang anhält, was nicht ohne Kritik diskutiert wird:

“The European people they would like to get married and also they divorce. Lot of divorce getting on in the Europeans. [...] The Indians, if they get married, they live long. [...] [L]iving as a husband and wife till their life. Till they die. But in Europe it’s not like that. If the husband is cruel, the husband is radical, the husband is not able to provide any food, shelter to wife, immediately she will get divorced” (Interview 9).

Als markantes Unterscheidungsmerkmal zwischen indischer und europäischer bzw. ausländischer Heiratspraxis wurde die arrangierte im Gegensatz zur Liebeshochzeit angesprochen. Obwohl ein Gastbruder im Gespräch arrangierte Ehen hinterfragt (vgl. Interview 18) und eine Gastmutter stolz ihre eigene Liebeshochzeit bekundet (vgl. Interview 14), scheinen sich die meisten Befragten mit dem arrangierten Modell zu identifizieren. Dies ist in Ländern wie Indien, aber auch Pakistan und Bangladesh, die Regel: Bei etwa 95% aller Ehen suchen die Eltern eine_n Partner_in für ihre Kinder. Sie selbst können unter Umständen ein Veto einlegen (vgl. The Economist 2016). Für einen Interviewpartner bedeutet das „[t]o be with someone you don’t know for the rest of your life” (Interview 18). Obwohl Pande (2015) auf das oftmals vorhandene Mitwirken der Betroffenen bei der Partner_innenauswahl hinweist, wird hier arrangierte Ehe eher als Abkommen zwischen zwei

¹⁶ Dies ist ein Sonderfall, der wahrscheinlich mit den zahlreichen Auslandsaufenthalten der Gastmutter und ihrer dadurch gewonnenen Kenntnis und Akzeptanz europäischer Lebensformen zusammenhängt.

Familien verstanden, bei dem zum Beispiel Kaste, Bildungsgrad, Sympathie, Ansehen, Sternenkongstellationen etc. eine Rolle spielen können. Das erste Kennenlernen von Braut und Bräutigam findet oft im Zuge einer gezielten Partner_innensuche, bzw. während der Vorbereitungen für Verlobung und Hochzeitsfeier statt. Davor wachsen die jungen Frauen und Männer in vielen Bereichen getrennt voneinander auf und kommen daher nur wenig miteinander in Kontakt. Daraus kann sich, wie ein Gastvater erörtert, eine Scheu vor dem *anderen Geschlecht* entwickeln:

“[W]e grew up in a society where we only have boy-friends. Girls, talking to a girl, means, they are scared about talking to girls. The same thing happens here. [...] I will be very comfortable with boy volunteers” (Interview 12).

Das Prinzip der Geschlechtertrennung in Schulen wird teilweise bereits als veraltet angesehen, wobei es noch weit verbreitet ist. Für Shalili Iyengar vom Bildungszentrum in Kolkata ist die Koedukation eine notwendige Maßnahme um zu lernen „how to interact easily with members of the opposite sex“ (Iyengar 2002). Sie merkt an, dass der Kontakt zwischen Burschen und Mädchen in der Ausbildungszeit ihnen später auch bei der Partner_innenwahl helfen werde (vgl. ebd.).

Mehr als das miteinander Reden und Lernen ist jedoch Körperkontakt zwischen unverheirateten Frauen und Männern eine (*westliche*) Besonderheit, die nur wenige der Befragten in ihrem Haus dulden. „Shocked“ war daher ein Gastvater, als ihn eine Volontärin zum Abschied umarmte (Interview 12.). Was hier mitschwingt ist eine Sexualmoral, die jegliche sexuelle Begegnungsformen auf die eheliche Partner_innenschaft beschränkt. Außereheliche oder homosexuelle Kontakte kommen in diesem Verständnis nicht vor, oder werden abgelehnt. Gleichzeitig ist interessant, wie stark der sexuelle Aspekt in Erzählungen mitschwingt, die anscheinend bloß vom gemeinsamen Reden, Spielen, oder Ausgehen handeln. Offenbar wird hier einerseits versucht, dem tabuisierten Thema Sexualität auszuweichen, andererseits bekommen die angesprochenen Aktivitäten gerade durch ihr Verbot eine sexuelle Konnotation.

Die meisten Volunteers setzen sich für die Zeit ihres Aufenthalts zumindest teilweise dieser geschlechtergetrennten Welt aus und verzichten damit auf regelmäßige heterosexuelle Kontakte. An den arbeitsfreien Wochenenden kann dieser Trennung zwar entgangen werden, im alltäglichen Volunteer-Leben jedoch ist sie Realität. Das Moralverständnis der Hosts ist demnach mächtiger als die Gewohnheit ihrer europäischen Gäste mit dem jeweils *anderen* Geschlecht Zimmer oder Bett zu teilen. Es scheint sich mit der definitorischen Abgrenzung von europäischen Lebensweisen häufig sogar noch zu verstärken. Nur in wenigen Fällen kam der Wunsch nach einer Lockerung der strikten Geschlechtertrennung – und der damit einhergehenden arrangierten Heiratspraxis – zum Ausdruck. Es ist wahrscheinlich, dass das unmittelbare Kennenlernen von europäischen Geschlechterbeziehungen zum Hinterfragen der *eigenen* Traditionen beigetragen hat. Dennoch

nehme ich an, dass die Annäherung/Anpassung im Bezug auf Geschlechtertrennung in größerem Maße von den Volunteers als von ihren Gastgeber_innen ausgeht. Für viele Gastfamilien scheint dies sogar die wichtigste Regel des Zusammenlebens und ein Verstoß dagegen die größte Verletzung gegen ihr Wertesystem zu sein.

5.5. Sprache und Bildung

„A language demonstrates the identity of a person, his culture, values, and worldviews. Thus, using a language means viewing the world in a particular way“ (Hasan/Rahaman 2012, 15). Über Sprache können sich Individuen definieren. Sie fungiert außerdem als Bindeglied zwischen Individuen und Kollektiven. Durch eine gemeinsame Sprache können Gruppenmitglieder sich verständigen und organisieren, sowie ihre Zugehörigkeit nach außen bekunden. Oppenrieder und Thurmair bezeichnen sie daher als eines von mehreren Symbolen von Gruppen (vgl. Oppenrieder/Thurmair 2003, 42). Dennoch relativieren sie die Bedeutung von Sprache für die Identitätsbildung: „Sprache muss nicht konstitutiv für den Aufbau einer Identität sein“ (ebd.). Besonders bei der Kreation nationaler Identitäten kann Sprache aber eine wesentliche Rolle spielen, wie Oppenrieder und Thurmair zum Beispiel anhand der Teilung des Serbokroatischen in zwei getrennte Nationalsprachen zeigen (vgl. ebd.).

Für den Aufbau indischer Identitäten jedoch scheint gerade die Vielfalt an Lebensweisen und Sprachen konstatierend: „How to say what is our culture? There are so many our Indian cultures!“ (Interview 14). Identität muss sich also nicht, wie vielleicht eine eurozentristische Annahme gilt, auf eine einzelne Sprache stützen. Mehrsprachigkeit wird in europäischen Ländern oftmals mit Fremdheit assoziiert, ist sie doch häufig die Folge eines Migrationshintergrundes. In diesem Zusammenhang wird auch von Doppelidentitäten, von Zerrissenheit, Verlust oder Bewahren von Identität gesprochen. Denn trotz der Bemühungen um die breite Förderung von Mehrsprachigkeit ist diese häufig den Lebensrealitäten von Minderheiten zuzuordnen (vgl. Oppenrieder/Thurmair 2003, 50). Im Gegensatz zu Europa, wo die Verfügung über eine einzelne Sprache weitgehend der Normalfall ist, wachsen in großen Teilen Süd- und Südostasiens, sowie Afrikas viele Bevölkerungsgruppen mehrsprachig auf (vgl. ebd., 46). Das liegt mitunter an der Kolonialisierungserfahrung der betreffenden Länder, spielt doch die Kolonialsprache weiterhin eine wichtige Rolle. In diesen Gebieten existieren mehrere Sprachen nebeneinander und werden dem jeweiligen Funktionsbereich entsprechend angewendet. So ist es etwa in Karnataka für viele Kinder üblich, in der Schule Englisch zu hören und zu sprechen, sich in der Freizeit auf Kannada zu unterhalten und abends beim Fernsehen Hindifilme zu schauen. Dies mit einer postkolonialen Theorie verknüpfend, kann hier gewissermaßen von hybriden Sprachidentitäten gesprochen werden.

Da Indien eine sehr hohe Dichte an verschiedenen Sprachen aufweist, kommen deren Sprecher_innen relativ häufig miteinander in Kontakt. Als Folge davon ist Mehrsprachigkeit dort ein weit verbreitetes Phänomen: etwa ein Viertel der Bevölkerung beherrscht mindestens zwei Sprachen (vgl. Ravi/Chengappa 2015, 377). Scheinbar problemlos existieren hier also mehrere Sprachen nebeneinander. Allerdings fällt ihre Bewertung unterschiedlich aus: Dort, wo in der Geschichte eine Kolonialmacht geherrscht hat, besetzt deren Sprache gegenüber lokalen Sprachen eine übergeordnete Position (vgl. ebd.). Dies wird auch verdeutlicht, indem machtvolle Institutionen der Wirtschaft, Verwaltung und Erziehung oft (im Fall Indien) englisch geprägt sind. Die Beherrschung des Englischen ist daher mit einem gewissen Prestige verbunden, während etwa Sprachen von kleineren, ländlichen Gemeinschaften um ihr Dasein fürchten müssen.

5.5.1. Sprachen der Interviewten

In Karnataka werden rund 70 verschiedene Sprachen gesprochen, wobei 10 von ihnen Gefahr laufen, buchstäblich auszusterben (vgl. The Times of India 2013). Dies trifft vor allem auf jene kleiner, abgeschiedener Landgemeinschaften zu, die sich von der Anwendung ihrer Sprache keinen wirtschaftlichen Nutzen erhoffen können. Von den etwa 1650 Sprachen, die indienweit gesprochen werden, sind nur 22 offiziell anerkannt, darunter auch Kannada (vgl. Ravi/Chengappa 2015, 377). Zu den dravidischen Sprachen gehörig wird es von mehr als 70 Millionen Menschen – hauptsächlich in Karnataka – verwendet. Kannada hat eine eigene Schrift mit mehr als 400 Zeichen (vgl. Nag/Snowling 2010), die auch von anderen Sprachen, wie etwa Konkani, *geliehen* wird.

Der Großteil der von mir Befragten redete von Kannada als ihre Hauptsprache, aber auch Konkani, Malayalam und Tamil waren vertreten. Erstere wird vor allem in Goa, aber auch in der Region um Karnatakas Westküste gesprochen. Malayalam ist in Kerala am weitesten verbreitet, während Tamil hauptsächlich in Tamil Nadu gesprochen wird. Dementsprechend stammen zwei der interviewten Personen aus den genannten Nachbarstaaten Karnatakas. Die meisten meiner Interviewpartner_innen sind mehrsprachig und können neben Kannada und Hindi auch andere indische und europäische Sprachen. Wie flexibel sie in Bezug auf Kommunikation ist, drückt eine Gastmutter folgendermaßen aus:

“Initially, because she speaks French, I used to try to talk to her in French. Just to keep in touch. Then I found that she is more comfortable in English, so I switched to English. [...] Kannada? Kannada no. I can't read or write Kannada. I can only speak Kannada. So, there is no way I can teach her. My mother tongue is Tamil” (Interview 15).

Je nach Situation wird die zu verwendende Sprache ausgewählt. Wenn sich etwa „Foreigners“ im Raum befinden, wechseln manche Gastfamilienmitglieder ins Englische (vgl. Interview 9).

5.5.2. Die Rolle der englischen Sprache

Während Hindi die offizielle Sprache Indiens ist, hat das Englische einen besonderen Status: „English is considered as an auxiliary official language, which is widely used in education, political and commercial communication“ (Maley 2010, 116). So gaben 2001 rund 86 Millionen indische Staatsbürger_innen Englisch als ihre Zweitsprache an, was über 8% der damaligen Bevölkerung ausmacht (vgl. ebd.). Globalisierungsentwicklungen tragen dazu bei, dass sich das Englische immer weiter auf dem Subkontinent ausbreitet (vgl. ebd.). Damit einher geht eine Verdrängung lokaler Sprachen, aber auch eine gegenseitige Beeinflussung, eine Transformation, Vermischung und Innovation der betroffenen Sprachen. Das Englische variiert von Region zu Region, von Mensch zu Mensch, und ist deswegen niemals ein eindeutiges, klares Sprachsystem. So gibt auch eine Gastmutter zu verstehen: „[t]here is some difference between our English and theirs“ (Interview 10). Es gibt regionale Spezifitäten in der Aussprache, in der Auswahl der jeweils angewandten Vokabeln, sowie in der Benutzung bestimmter Phrasen. Nach Schwierigkeiten bei der Kommunikation gefragt, spricht daher ein Gastbruder von anfänglichen Verständigungsproblemen des Indisch-Englischen: „Just for a week [the volunteers] find it harder to communicate with us. Just for our English language. [...] Later they understand“ (Interview 9).

Die britischen Akteur_innen der Kolonialzeit verfolgten laut Maley nicht das Ziel, ihre Sprache in der Kolonie auszubreiten – die Ostindien-Kompanie förderte durch das Festschreiben von Grammatiken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sogar das Bestehen der indischen Sprachen (vgl. Maley 2010, 117). Vaish hingegen spricht von linguistischem Rassismus durch die Kolonialisierer_innen, die bereits 1835 Englisch zur offiziellen Sprache des zukünftigen Britisch-Indiens machten (vgl. Vaish 2005, 189). Dies ging mit einer Marginalisierung der lokalen Sprachen und deren Sprecher_innen einher. So wurden britische Kulturtechniken bald erstrebenswerte Merkmale für die indische Bevölkerung, schließlich konnten Englischkenntnisse für viele Karrierewege hilfreich sein (vgl. ebd.). Vor allem Dienstbot_innen, Sepoy-Soldaten und Liebhaber_innen kamen in engen Kontakt mit den Brit_innen und trugen stark zur Verbreitung der englischen Sprache in Indien bei (vgl. ebd.). Obwohl das Englische wegen seines geschichtlichen Kontextes unweigerlich die Sprache der Kolonialisierer_innen ist, kann dessen Erlernen laut Vaish heutzutage marginalisierten Gruppen auch zu einer De-Kolonialisierung verhelfen: „English is a tool of decolonization in the hands of subaltern communities and can help them access the global economy“ (ebd., 203). Und dies sei, so die Pädagogin, auch der Wunsch dieser subalternen Gruppen. Anstatt das Englische als Bedrohung für lokale Gemeinschaften und ihren Kulturen zu fürchten, sei es also wichtiger, ihnen diese Sprache als

machtvolles Instrument in die Hand zu legen, damit sie es zu ihrem Nutzen anwenden und verändern können (vgl. ebd.).

Mittlerweile wird Englisch nicht nur mit Blick auf ein internationales (Wirtschafts-)Feld, sondern auch zur innerindischen Kommunikation verwendet. Das lässt Vaish urteilen, dass Englisch bereits als indische Sprache wahrgenommen werde (vgl. ebd.). An der Vielzahl an englischsprachigen Publikationen, die aus Indien kommen (Indien liegt bei den Veröffentlichungen englischsprachiger Schriften an weltweit dritter Stelle), lässt sich die Bedeutung dieser Sprache für die indische Wissenschaft und Literatur ablesen (vgl. ebd.).

5.5.3. Verständigung

Das sprachliche Verständnis zwischen Gastfamilienmitgliedern und Volunteers stellt laut vielzähligen Interviewaussagen „no problem“ dar. Für die befragte FSL-Vertreterin gibt es dennoch einen Grund die Kommunikation als teilweise problematisch zu sehen: „Most problems are caused by different language. So, there are communication problems sometimes“ (Expertinneninterview).

In den meisten Fällen waren die (teilweise jugendlichen oder erwachsenen) Kinder die Sprachgewandtesten der Familie. In manchen Familien konnten sich die Hostfathers sicherer ausdrücken, in anderen wiederum die Hostmothers. Das Verhältnis zwischen Frauen und Männern war diesbezüglich ungefähr ausgewogen. Es ist den Interviews zu entnehmen, dass jene Familienmitglieder mit den besten Englischkenntnissen tendenziell am meisten Zeit mit den Volunteers verbringen. Das Miteinander reden und Diskutieren ist eine der am häufigsten genannten Aktivitäten, die Mitglieder der Gastfamilien mit ihren Volontär_innen unternehmen. Durch das Verfügen über eine gemeinsame Sprache wird es möglich, sich über weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede auszutauschen. So nutzt ein Gastvater den Kontakt zu Europäer_innen, um mehr über deren Herkunftskontext zu erfahren:

„I collected information from Europeans. Because in my house so many from Germany come, Switzerland, from France and another one from the Netherlands - many, many volunteers. They stayed in my house, so I discussed with them. About their tradition, culture, their behaviour, everything I discussed with them. Their problems - what are the problems in their country?“ (Interview 9).

Die gemeinsame Sprache ermöglicht einen Wissensaustausch, der Stereotype abbauen und die Beziehung zwischen den Akteur_innen verdichten kann. Wer als Mitglied einer Gastfamilie bereits gute Englischkenntnisse hat, ist also klar im Vorteil. Und auch der Umkehrschluss kann oft gezogen werden, vorausgesetzt, die Volunteers selbst haben gute Englischkenntnisse: jene Personen, die den Volunteers am nächsten stehen, bauen gerade dadurch ihre sprachlichen Fähigkeiten aus. So kann ein Naheverhältnis zwischen den Freiwilligentourist_innen und Gastfamilienmitgliedern zum Abbau

von Sprachbarrieren verhelfen. Demgemäß berichtete beispielsweise eine Gastmutter von der Überwindung ihrer Scheu, die *fremde* Sprache anzuwenden: „He talked in English. I was afraid, because I didn't know English“(Interview 2). Und später verkündete sie: „I know a little bit English“ (ebd).

Andererseits besteht die Gefahr, dass Familienmitglieder ohne entsprechende Fähigkeiten ein Gefühl des Ausschlusses oder der Minderwertigkeit erleben. Dass ihnen der Zugang zur Gemeinschaft der Englisch-Sprecher_innen verwehrt bleibt, ist vielleicht umso schmerzhafter, da dies im eigenen Zuhause geschieht. Das Nicht-mitreden-Können und die vermeintliche Ungebildetheit werden dadurch zur alltäglichen Thematik. Eine Gastmutter teilt im Interview ihre diesbezüglichen Gefühle mit:

“Language is a big problem for me. A lack! Lack in language. Sometimes they want to ask anything but they don't know what I say. So I feel like, no, I can't talk. Because I could not express what... my feelings! Because I don't know the language properly.” (Interview 3).

Hier passiert also eine Abgrenzung von den Familienmitgliedern, die als weniger gebildet angesehen werden.

5.5.4. Sprachen lernen

Viele Gesprächspartner_innen wiesen auf eine Gegenseitigkeit beim Sprache Lernen bzw. Lehren hin. Einzelne Familienmitglieder üben und verbessern mit den Volunteers ihr Englisch und bringen diesen dafür Kannada, Konkani oder Malayalam bei. Fast alle Befragten schilderten, wie „brav“ die Volunteers ihre Muttersprache lernten. Eine Interviewte spricht über ihren Mann:

„And if he teaches the Kannada [...] he is very proud. Because he is very eager to Kannada. He is, my husband, is also very energetic to teach. Because he really wants to know our culture, language, Kannada. He is very proud of his country. [...]My husband will teach (the volunteer, Anm. C.G.) with that much interest. Because he wants to know that. Because he comes from another country, he is very energetic to learn our culture Kannada” (Interview 3).

Auch wenn sich das Erlernen der jeweiligen lokalen Sprache bei den meisten Volunteers nur auf ein paar Wörter beschränkt, scheint es die Gastfamilienmitglieder zu ehren, wenn „foreigners“ Interesse daran zeigen. Obwohl eine Gasttochter meint, dass Kannada eine sehr einfache Sprache sei (vgl. Interview 5), erklärt die Gastmutter einer anderen Familie, dass es Jahre dauert, diese in Wort und Schrift zu erlernen (vgl. Interview 15). Daher würden, wie eine weitere Interviewte berichtete, nur Langzeitvolontär_innen die für ein Gespräch nötigen Sprachkenntnisse erwerben (vgl. Interview 2). Dies liegt wohl auch daran, dass im elf-monatigen Programm des deutschen Ministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, über das viele Volunteers nach Karnataka

kommen, ein Kannada-Sprachkurs inbegriffen ist. Dies lässt mich argumentieren, dass längerfristige Volontariats-Aufenthalte und gezielte Programme zum Erlernen von örtlichen Kulturtechniken zu einem Abbau kolonialer Macht- und Wissensverteilung beitragen können. Anstatt sich dem Englischen zu bedienen, dem trotz Förderungsbemühungen etwas Elitäres anhaftet, könnten Mitglieder der Gastgesellschaften dann als Expert_innen ihre gewohnte Sprache anwenden und an die Europäer_innen vermitteln. Dies gibt ihnen ein weiteres Mittel in die Hand, über die eigene Sprache nachzudenken, sie zu definieren und zu verändern, wirkt sich also positiv auf ihre Handlungsmacht aus.

5.5.5. Bildung

Das Englische wird meist als die „Sprache der Volunteers“ behandelt, obwohl nur wenige tatsächlich Native Speakers sind. Hier schwingt das Bild der Volunteers bzw. Europäer_innen als Repräsentant_innen von *guter Bildung* mit. Ein Gastbruder zieht einen Vergleich zwischen dem europäischen und indischen Bildungssystem:

„The education system in the EU is better. In India we don't get into the topic. The volunteers really know things and Indians only learn by heart. And you don't only learn for marks, but for life“
(Interview 18).

Dem widersprechen die Aussagen mancher Teilnehmer_innen, wonach die Volunteers teilweise nur mangelhafte Sprachkenntnisse aufweisen, wie etwa dieses Urteil eines Gastvaters „Her English was not very good. Because of that my boss felt that she may not be good for our organisation here. And I could see that, you know, sadness in her eyes“ (Interview 12)¹⁷. Offenbar liegt die Erwartung vor, dass Menschen, die als Freiwillige von Europa nach Indien reisen, (bessere) Englischkenntnisse aufweisen. Schließlich liegen die Einsatzbereiche von Volontär_innen oftmals im Bildungs- und Erziehungsbereich; viele von ihnen geben Englischunterricht.

Es scheint, als würde das Beherrschen der englischen Sprache mit einem allgemein höheren Bildungsgrad äquivalent gesetzt: wer Englisch spricht, habe wahrscheinlich eine gute Ausbildung. So bedauert eine Gastmutter ihre, aus ihrer Sicht, zu niedrige Ausbildung, ergo ihre geringen Englischkenntnisse: „I am a house wife, I am not educated like my children and my husband. I am not educated. I learned little English“ (Interview 3).

¹⁷ Im eben zitierten Interview musste der Chef eines Umweltprojektes erst durch den Gastvater davon überzeugt werden, dass die jeweilige Freiwillige trotz mangelhafter Sprachkenntnisse für die Organisation von Nutzen sei und bleiben könne. An diesem Beispiel wird die Komplexität von Helfer_innendiskursen ersichtlich. Durch die Hilfe des Gastvaters bekam die Volontärin erst die Möglichkeit, im jeweiligen Projekt mithelfen zu können. Er stellte sicher, dass ihr Einsatz von den Adressat_innen überhaupt gebraucht werde.

Die Assoziation der englischen Sprache mit einem hohen Bildungs- und dadurch auch sozialen Status spiegelt ein Schulsystem wider, das stark zweigeteilt ist, und zwar durch English-Medium und Kannada-Medium Schools. In den erstgenannten Bildungseinrichtungen werden fast alle Anweisungen an die Schüler_innen in Englisch ausgesprochen. Und nur in ausgewählten Fächern, wie Sozialwissenschaften, wird die jeweilige lokale Sprache im Unterricht verwendet. Indienweit boten 2004 nur 3% der Grundschulen diese Form des Unterrichts an (vgl. Vaish 2005, 190). Obwohl es Bemühungen gibt, das Angebot staatlich bereitgestellter englischsprachiger Schulen auszubauen (vgl. The Hindu 2015), sind viele von ihnen privat zu finanzieren, wodurch nur jene Kinder wirklich Englisch lernen, deren Familien die entsprechenden Mittel aufbringen können. Mehr als die Ausbildungsstätten mit Kannada als Unterrichtssprache bieten diese aber eine Vorbereitung für eine weiterführende und internationale Bildung bzw. Berufslaufbahn. Vaish (2005) sieht daher in der Verbreitung von staatlich finanziertem Englischunterricht ein Potenzial für Menschen, die in Indien sozusagen an der Peripherie leben, wie beispielsweise Slumbewohner_innen, Betroffene von Kinderarbeit, Straßenkinder, oder die Kinder von Gefangenden und Sexarbeiter_innen. Wenn sie kostenlosen Zugang zu englischsprachiger Bildung erhalten, so Vaish's Argument, werden sie den privilegierten Schichten zu ernstzunehmenden Mitstreiter_innen um besser bezahlte Jobs (vgl. Vaish 2005, 190).

Obwohl es auch in Kannada-Medium Schools Englischunterricht gibt, ist dieser oft nicht ausreichend für das Anwenden und Verstehen der Sprache. Dies hat sich beispielhaft in einem Interview gezeigt, bei dem ich mich zwei Schülern einer Kannada-sprachigen Schule gegenüberfand, mit denen sich kaum ein flüssiges Gespräch entwickeln konnte (vgl. Interview 17)¹⁸.

Der genaue Bildungsgrad der Interviewteilnehmer_innen ist aus den jeweiligen Gesprächen nicht immer eindeutig hervorgegangen. Allerdings entnehme ich ihren Aussagen und ihren jeweiligen Englischkenntnissen, dass die Männer und Frauen des Hauses in zehn Fällen einen annähernd gleich hohen Bildungsabschluss haben. In sechs Familien erwiesen sich die Männer als besser ausgebildet als ihre Frauen und in zwei Fällen war es umgekehrt. Diese eher geringe Bildungsungleichheit spiegelt einen optimistischen Diskurs wider, nach dem die Bildungsinstitutionen in Indien mehr und mehr für Frauen zugänglich sind. Paik relativiert diese Euphorie aber, indem sie das Leben und die Herausforderungen von aus dem Kastensystem ausgeschlossenen Dalit-Frauen untersucht, die aufgrund ihres sozialen Status' einer „Double Discrimination“ ausgesetzt sind (Paik 2014). Auch wenn

¹⁸ Daher behandle ich meine Mitschrift dieser Befragung mit besonderer Vorsicht, ist doch anzunehmen, dass sowohl das gegenseitige Verständnis als auch ihre Mitteilungsfähigkeiten nicht ausreichten um verlässliche Informationen aus dem Interview zu schöpfen.

die Bildungsmöglichkeiten für Frauen im Allgemeinen größer werden, bleiben bestimmten Gruppen die positiven Effekte dieser Entwicklung verwehrt und die Ungleichheit zwischen den sozialen Gruppen erhöht sich.

Zu bemerken ist darüber hinaus, dass der Bildungsgrad sich vor allem bei Ehefrauen nicht zwingend in deren Beschäftigungsrate widerspiegelt. Nur rund 6,5 Millionen, etwa ein Fünftel der Frauen in Karnataka, gehen offiziell einer Erwerbsarbeit nach – etwa die Hälfte davon im landwirtschaftlichen Sektor (Bhatt/Bhargava 2005, 44). Auch die als Expertin herangezogene Vertreterin von FSL schätzt die Situation entsprechend ein: „Women don’t go out, have little education, no work after marriage“ (Expertinneninterview). Einer vorherrschenden Gleichsetzung von Weiblichkeit und Mutterschaft ist es wohl geschuldet, dass viele Frauen nach der Schule, bzw. dem Studium als Ehefrauen zu Hause bleiben. Makavana etwa argumentiert in seinem Artikel über die Rolle von Bildung für die Ermächtigung von Frauen folgendermaßen:

„[I]t is utmost important to educate a woman because being a mother she is the one who will decide how the future generations will be. The future of a nation is dependent on well groomed mothers“ (Makavana 2014, 1).

Nach dieser Aussage trage eine gebildete Mutter dazu bei, dass auch die Nachkommenschaft gebildet wird. Daher wird eine vorangehende Ausbildung von Frauen nicht als ökonomische Verschwendung, sondern als willkommene Qualifikation für Mutterschaft angesehen. Auch im Voluntourismus-Kontext ist Gastmutter- und Gebildet-Sein kein Widerspruch. Die teils gut ausgebildeten Frauen setzen ihre Fähigkeiten im familiären Umfeld, fünf davon auch in außerhäuslicher Erwerbsarbeit ein. Entgegen der statistischen Wahrscheinlichkeit arbeiten sie jedoch nicht in der Landwirtschaft, sondern als Lehrerin, Köchin, Projektmanagerin, Reisebüroleiterin und Verwaltungsassistentin. Vor allem die jüngeren Gastmütter sind im Berufsleben gestanden, bevor sie sich nun der Betreuung ihrer Kinder widmen. Nur unter den älteren gibt es Frauen, die ausschließlich als (Gast-)Mütter und Hausfrauen gearbeitet haben. Gut ausgebildete Frauen können durch ihre Gastmutterschaft auch ohne außerhäusliche Beschäftigung ihre Fähigkeiten anwenden, erproben und erweitern. Ältere und/oder jene Personen, für die eine englischsprachige Ausbildung nicht leistbar ist, bleiben von dieser Möglichkeit meist ausgeschlossen. *Othering* durch Sprache geschieht hier folglich nicht aufgrund von Herkunft oder Geschlecht, sondern von (Un-)Bildung, die wiederum stark mit der sozialen Stellung, Ethnie und anderen Zuschreibungen verbunden ist.

6. Diskussion der Ergebnisse

Im Folgenden fasse ich die Ergebnisse meiner Analysen zusammen und stelle sie in Bezug zu meinen ausgewählten Theorien. Auf diese Weise versuche ich einen Bogen über die gesamte Arbeit zu spannen und schließlich die zu Beginn gestellten Forschungsfragen zu beantworten. Schlussendlich übe ich Kritik an meiner eigenen Arbeit und gebe einen kleinen Ausblick auf mögliche weitere Forschungen zum Thema Freiwilligentourismus.

6.1. Zusammenfassung der Ergebnisse

Entsprechend der Forschungsfragen richtet diese Arbeit ihren Fokus auf die Möglichkeiten der Handlungsmacht von Gastfamilien im südindischen Karnataka. Diese lauteten:

In welcher Form drücken kanaresische Gastfamilien ihre Agency im Umgang mit vorwiegend weißen, weiblichen, gut ausgebildeten, sozial privilegierten Volunteers aus? Und inwiefern finden im Kontext des Gastfamilienlebens Differenzierungsprozesse zwischen Indisch/Nichtindisch und Frau- bzw. Mannsein statt?

Meine Sichtweise ist also bewusst positiv gewählt, anstatt sich auf die Nachteile des Volunteer Tourismus zu konzentrieren, was bereits in zahlreichen Forschungsarbeiten geschehen ist. Die Mitglieder der Gastfamilien haben gesprochen – und ihre Themen wurden hier zu den Kategorien Essen, Mobilität, Wohnen und Sprache bzw. Bildung zusammengefasst. Durch die Auseinandersetzung mit ihnen wurden verschiedene Arten sichtbar, über die die Vertreter_innen der Host Community von Volunteer Tourismus ihre Agency ausdrücken. Somit widersprechen sie den verbreiteten wissenschaftlichen Diskursen, die die Akteur_innen der Zieldestinationen zu passiven Empfänger_innen machen. Sie werfen ein neues Licht auf das Phänomen Freiwilligentourismus.

Entgegen eines kolonialen Herr-und-Knecht-Denkens übernehmen die Gastfamilienmitglieder je nach Situation einmal über- und einmal untergeordnete Rollen im Bezug auf ihre internationalen Gäste. Hierarchien sind also nicht klar und starr gegeben, sondern im Sinne eines hybriden Identitätsbegriffes im ständigen Prozess. Grundsätzlich entscheiden sich Gastmütter und –väter selbst für die Aufnahme von Volontär_innen. Sie nützen Kontakte zu entsprechenden Organisationen, bereiten sich auf ihre temporären Mitbewohner_innen vor und nehmen teilweise sogar Umstrukturierungen ihrer Wohnbereiche vor. Sie bemühen sich, die jeweiligen Teilnahmebedingungen der Vermittlungsorganisation zu erfüllen. Damit verschaffen sie sich eine Einnahmequelle, die ohne Voluntourismus in manchen Gegenden nicht gegeben wäre und bei der Frauen maßgeblich involviert sind. Darüber hinaus wählen manche Gastfamilien aus, welchen Geschlechts ihre zukünftigen zahlenden Gäste sein sollen.

Sie erstellen Regeln für die Volunteers, die sich auf deren Verhalten sowohl innerhalb als auch außerhalb des Familienheimes beziehen. Diese reichen vom richtigen Einsatz der Hände beim Essen über Kleidungs Vorschriften bis hin zum Verbot bestimmter Interaktionen zwischen Männern und Frauen. Es fällt auf, dass viele dieser Richtlinien mit Moral im Bezug stehen, wie mit der Wahrung von Reinheit und Unschuld. Die Analyse hat gezeigt, dass sogar der regelmäßige Reisverzehr in gewisser Weise mit Moralvorstellungen in Verbindung steht.

Dadurch, dass sich das Leben von Host Families großteils in privaten Räumlichkeiten abspielt, sind Frauen oft wesentlich an der Formulierung dieser Regeln beteiligt. Viele der befragten Gastmütter und –schwestern verkehren in dem Bereich, der ihnen durch Geschlechternormen zugeordnet wird, als Expert_innen ihres Faches. In Bezug auf Sauberkeit und Kochen etwa treten sie als Wissensvermittler_innen auf, wenn sie ihre Rezepte an die Freiwilligen weitergeben oder ihre Waschtechniken vorzeigen. Indem sie über den Herd bestimmen, legen sie fest, was der Rest der Familie und deren Gäste zu sich nehmen. Damit beeinflussen sie nicht nur, welche Substanzen diese im wahrsten Sinne verinnerlichen, sondern sind auch bei der (Re-)Produktion dahinterliegender Bedeutungssysteme beteiligt. Als Vertreter_innen von Gastfreundschaft repräsentieren die Frauen des Hauses eine Tugend, über die Indien häufig definiert wird. Nicht nur beeinflussen sie damit das Ansehen der Familie nach außen, sie können eine Brücke zu Besucher_innen herstellen (oder auch nicht) und bekommen dadurch einen unmittelbaren Zugang zu den Gästen, wie etwa den Volunteers. Durch ihr Tun bei der Versorgung von Volontär_innen tragen Frauen aktiv zum Familieneinkommen bei. Dadurch ist wahrscheinlich, dass ihr Status innerhalb der Familie steigt, wodurch auch ihre interne Entscheidungsmacht wächst. In der Interaktion mit Englisch sprechenden Freiwilligen üben sie ihre Sprachkenntnisse und gewinnen so Wissen über verschiedene Lebensweisen. Wenn die Volunteers das Interesse und die (zeitlichen) Möglichkeiten haben, die lokale Sprache zu lernen, können Gastfamilienmitglieder ihre Agency auch durch deren Vermittlung und Definierung erweitern.

Über die Festlegung, wer von den Freiwilligen an gemeinsamen Mahlzeiten teilnehmen darf, werden von Seiten der Gastfamilien Verbindungen hergestellt oder gekappt. Sie entscheiden über diese elementare kulturelle Institution, wer in ihre Einheit aufgenommen wird und wer als *Fremde_r* draußen bleibt. Desweiteren liegt es auch an den Gastgeber_innen, wie die (angenommenen) Lebensweisen der Volunteers bewertet und in weiterer Folge übernommen werden. Auch hier geschieht die Wertschätzung oder Ablehnung häufig über die Beurteilung des Essens. So gilt für die meisten der für diese Arbeit Interviewten europäisches Essen als ungesund und wird daher nicht in die Speisepläne aufgenommen.

Auf den zweiten Teil meiner Forschungsfrage eingehend muss erwähnt werden, dass im Leben der Gastfamilien Prozesse der Differenzierung zwischen *Wir* und den *Anderen*, sowie zwischen weiblich und männlich stattfinden. In manchen Konstellationen und Situationen, so meine Analyse, schaffen es die Beteiligten aber auch Grenzen zu überwinden.

Eine der Differenzierungen, die sich durch die meisten der getätigten Interviews zieht, ist jene zwischen Männern und Frauen. Dies zeigt sich bereits an der erwähnten Auswahl mancher Gastfamilien von ausschließlich weiblichen oder männlichen Volunteers. Die räumliche Trennung der Geschlechter, sowie ein stilles Verbot bestimmter Interaktionen, werden meist mit moralischen Normen begründet. Sie stehen außerdem im Zusammenhang mit der weit verbreiteten Praxis arrangierter Hochzeiten, bei der sich die zukünftigen Ehepartner_innen häufig erst während des Heiratsprozesses, bzw. bei der Vorbereitung darauf kennenlernen. Zuvor sind die Lebensräume von Männern und Frauen in vielen Bereichen getrennt – wonach sich auch die Volunteers richten (müssen). Eine starke Trennlinie ist zwischen dem Innen und Außen des familiären Heims zu beobachten, wobei die private Sphäre traditionell weiblich konnotiert ist. Die Öffentlichkeit stellt für Frauen daher gewissermaßen ein feindliches Terrain dar, in dem eine potenzielle männliche, (hetero)sexualisierte Gefahr herrscht. Dementsprechend wird von Gastfamilienmitgliedern eine Reihe an Sicherheitsregeln aufgestellt, die für Volontärinnen, aber auch für die Gastmütter und –schwestern selbst gelten. Diese Regeln gebieten ein weitgehend zurückhaltendes Auftreten in der Öffentlichkeit – vor allem im Verkehr mit Männern – sowie ein betreten der Straße nur zur Tageszeit und bestenfalls in Begleitung. Männer hingegen können sich freier im öffentlichen Raum bewegen, doch wird vor allem Indern ein erhöhtes sexuelles Aggressionspotenzial zugeschrieben. Europäische Touristen erfahren nur teilweise Einschränkungen im privaten Raum.

Ich habe die englische Sprache als am häufigsten genanntes Kommunikationsmittel zwischen Hostfamilys und Volunteers und als Instrument der Verbindung beschrieben. Sie hat sogar das Potenzial den kolonialen Charakter der Begegnung zwischen Menschen des globalen Nordens und Südens abzuschwächen, indem sie ein gemeinsames Medium bietet. Als Sprache der Gebildeten schafft sie jedoch eine Trennung zwischen jenen Gastfamilienmitgliedern, die ihrer mächtig sind und jenen, die über keine bzw. geringe Kenntnisse verfügen. Letzteren blieb ein Erlernen des Englischen meist aufgrund ihres Alters oder wegen ihres (ökonomischen) Ausschlusses von meist zahlungspflichtigen englischsprachigen Schulen verwehrt. Dadurch muss ihr Wissensgewinn durch die Begegnung mit internationalen Freiwilligentourist_innen gering bleiben.

Auch in der Auseinandersetzung mit ethischen bzw. kulturellen Differenzierungsdynamiken hat sich das Essen als bedeutsame Praxis erwiesen. Wie bereits oben zusammengefasst, wird über die Wahl

und Bewertung von Speisen *Indianness* hergestellt, die sich von westlichen Kulturen abgrenzt. Der Reis, und generell vegetarisches Essen, spielt bei dieser Definition der *eigenen* kulturellen Identität eine wesentliche Rolle. Über die gemeinsamen Mahlzeiten mit der Gastfamilie findet ein vorübergehender Zusammenschluss der Akteur_innen statt. Allerdings kann durch ein Verwehren dieser gemeinschaftlichen Praxis ebenso ein Ausschluss, ein *Othering* vorgenommen werden. Aufgrund bestimmter Umstände können aber auch Familienmitglieder selbst von diesem Ausschluss betroffen sein. Beim Essen ist häufig eine weitere Gewohnheit der Gastfamilien zu beobachten, die es in manchen Situationen schafft Ungleichheiten der Beteiligten zu überwinden: das Teilen. Um dies zu erreichen, müssen aber beide Seiten des Austausches ein Gefühl der Ausgeglichenheit zwischen Geben und Nehmen empfinden. In den Interviews war der Diskurs über das Teilen auf materielle Güter beschränkt, wodurch sich kritisch einwenden lässt, dass ein annähernd gleicher Austausch auch annähernd gleiche materielle Möglichkeiten voraussetzt. Wer also nicht genug (Essen, Geld etc.) hat um geben zu können, kann dieser Form des Teilens demnach nicht beiwohnen.

Das Zusammenwohnen in einem Familiensystem kann zu besonders engen Beziehungen führen, die sogar als geschwisterlich beschrieben wurden. Es kann aber auch passieren, dass die Akteur_innen ihre Unterschiedlichkeit durch den unmittelbaren Kontakt umso intensiver wahrnehmen und das Projekt des Zusammenlebens scheitert. Eine der Differenzen, die von manchen Interviewteilnehmer_innen genannt wurden, ist das Bedürfnis nach Privatsphäre, das eher den Europäer_innen zugesprochen wurde. Dies macht sich durch die Bereitstellung eigener Räumlichkeiten nur für „foreigners“ bemerkbar. Ich argumentiere aber, dass der *fehlende* Wunsch nach einem „Room for One’s Own“ nicht nur mit einem kollektivistischen Denken, sondern auch durch ökonomische (Un-)Möglichkeiten erklärt werden kann. Darüber hinaus kann der Praxis des Raum Beanspruchens, Besetzens und Erweiterns ihr kolonialer Charakter nicht abgesprochen werden. Ähnliche Dynamiken finden sich auch im Reiseverhalten der Volunteers, das sich meist stark von jenem der Gastfamilienmitglieder unterscheidet. Die Tourist_innen reisen weiter und häufiger als ihre Gastgeber_innen und machen sich dadurch gewissermaßen deren Land zu Eigen. Durch ihre Mobilität werden die Akteur_innen der Host Communities zu Immobilien. Wahrnehmbar wird das für Letztere vor allem dann, wenn ihre temporären Familienmitglieder abreisen und sie selbst zurückbleiben.

Dennoch: meine Forschungen haben erwiesen, dass es mit den Gastfamilien sehr wohl aktive Mitspieler_innen im Feld des VolunTourismus gibt. Durch die unmittelbaren Beziehungen zwischen ihnen und den Volunteers kann es teilweise sogar zur Umkehrung der kolonialen Zuweisungen zwischen aktiv und passiv kommen. Durch gemeinsame Praktiken wie essen, teilen, diskutieren, Ausflüge machen, etc. können ethische und kulturelle Unterschiede abgebaut werden. Die

Begegnung zwischen Freiwilligentourist_innen und lokalen Akteur_innen führt also nicht zwangsläufig zu einem *Othering* der Menschen aus dem Süden. Für Frauen kann ihre Tätigkeit durch die Erweiterung ihrer Kompetenzen sogar emanzipatorische Züge annehmen. Die Euphorie über dieses Ergebnis hält sich jedoch in Grenzen, konnten doch auch Abgrenzungsmechanismen nach *Innen*, also in Bezug auf andere indische Akteur_innen beobachtet werden. Die Abwertung mancher als westlich markierte Lebensformen trifft gleichzeitig einheimische Gruppen, die nicht bestimmten Moralvorstellungen folgen, wie etwa Sexarbeiter_innen, Alkoholranke, aber zum Teil auch junge Menschen, die mit ihrem Tun Traditionen infrage stellen. Durch die Bedingungen, die die Vermittlungsorganisation FSL stellt, können nur Personen mit einem gewissen Bildungsgrad, einer gewissen Wohnungsgröße und dem Vermögen täglich eine ausgewogene Mahlzeit zur Verfügung zu stellen am Volunteer-Programm teilnehmen. Durch diese Auswahl wird a priori eine Trennung vorgenommen, die ökonomisch und sozial Benachteiligte zu Anderen macht. Den Menschen, die die Voraussetzungen nicht erfüllen können, bleibt die Begegnung mit den Freiwilligentourist_innen als Gastfamilie und somit auch die damit einhergehenden Vorteile verwehrt: die Aufwertung von Frauen innerhalb der Familie, der Wissensaustausch, das Teilen, die engen, relativ ausgeglichenen Beziehungen, das Erleben eines Wir-Gefühls, die Überwindung von kulturellen Grenzen etc. Gruppen, die gesellschaftlich marginalisiert sind, können den internationalen Freiwilligen im Rahmen des Voluntourismus beispielsweise als Adressat_innen von Sozialprojekten entgegentreten. Dies bedeutet oftmals ein Eintreten in ein hierarchisches Verhältnis, das die Volunteers zu Gebenden und ihre Klient_innen zu Empfänger_innen macht. Hier würde wieder die Kritik von Vertreter_innen der Postcolonial Theory greifen.

6.2. Grenzen dieser Arbeit und Ausblick

Wie jede wissenschaftliche Arbeit birgt auch diese Grenzen, Widersprüche und Kritikpunkte. Einige davon habe ich bereits unter dem Titel „Schwierigkeiten der Datenerhebung“ erwähnt, hier werde ich manche nochmals anführen und ergänzen.

Ein großer Nachteil dieses Textes selbst ist, dass er in Deutsch verfasst wurde, also für Interessierte außerhalb des deutschsprachigen Raums, einschließlich der Interviewteilnehmer_innen, nicht zugänglich ist. Dies begründe ich einerseits mit der großen Herausforderung, die das Verfassen einer Abschlussarbeit in einer Fremdsprache für mich bedeuten würde. Andererseits ist diese Arbeit bereits sinnvoll, wenn sie auch nur für ein deutschsprachiges Publikum leserlich ist. Denn nicht zuletzt durch das staatlich geförderte sogenannte weltwärts-Programm stellt Deutschland im Bezug auf Volunteer Tourismus eine wesentliche Guest Community dar. Und auch in Österreich ist eine Etablierung eines vergleichbaren Programmes angedacht (besprochen auf der Brave Aurora

Fachtagung 2015). Dadurch wird nicht nur die Aktualität dieses Themas deutlich, sondern auch die Notwendigkeit Informationen über die verschiedenen Akteur_innen von Host Communitys in deutschsprachigen Ländern zu verbreiten.

Dennoch ist Sprache ein Problem, mit dem nicht nur ich, sondern auch meine Forschungsteilnehmer_innen konfrontiert waren/sind. Durch die Verwendung des Englischen, das für keine der Beteiligten die Muttersprache ist, kamen unweigerlich Schwierigkeiten beim Formulieren, aber auch Verstehen von Gesprächsteilen auf. Stellenweise konnte ich aufgenommene Interviewpassagen nicht verwenden, da sie im Nachhinein nicht mehr verständlich waren. Und umgekehrt wäre es den Befragten wahrscheinlich leichter gefallen sich auszudrücken, wenn wir uns in ihrer gewohnten Sprache unterhalten hätten. Auch hätte eine bessere Kenntnis meinerseits des Kannada, oder der anderen Sprachen der Interviewten, die Auswahl der teilnehmenden Personen verändert. Da meine sprachlichen Fähigkeiten aber leider nicht für ein Interview ausreichten, konnte ich nicht-englischsprachige Gastfamilienmitglieder nicht direkt zu Wort kommen lassen. Nicht außer Acht lassen will ich außerdem die Wahrscheinlichkeit, dass manche Gesprächspartner_innen nicht ganz nachvollziehen konnten, was ich mit meinem Besuch bezwecken und wie ich ihre Aussagen verwenden will.

Dies führt mich zum generell problematischen Verhältnis zwischen Forschenden und Beforschten, in dem letztere fraglos die geringere Agency haben, den Ablauf und die Ergebnisse der Forschung zu beeinflussen. Gerade in einer Arbeit, die auch postkoloniale Kritiker_innen zitiert, muss ich die Problematik von Befragungen in einem Land des globalen Südens thematisieren. Denn trotz meiner Reflexionen konnte auch ich die Beziehung von aktiver Interviewerin und passiven Befragten nicht überwinden – wobei sie sich in einem Interview tatsächlich umgekehrt hat und ich zur Befragten wurde (vgl. Interview 15). Auch der Versuch eines narrativen Interviews, bei dem die Interviewten die Themen bestimmen, musste manchmal scheitern, da es offenbar die Erwartung an mich gab, das Gespräch zu leiten. Dies steht womöglich im Zusammenhang mit meinem eventuell als autoritär empfundenen Auftreten als weiße, Englisch sprechende Frau, die in manchen Fällen mit einem Laptop ausgestattet ist. Dadurch, dass ich trotz indischer Kleidung relativ leicht als *westlich* zu identifizieren war, könnte ich den Eindruck vermittelt haben, selber Freiwilligentouristin zu sein, was die Befragten davon abhalten könnte, negative Aussagen über Volunteers zu tätigen. Außerdem schien ich es nicht ausreichend beteuern zu können, dass ich in keiner direkten Verbindung mit der Vermittlungsorganisation stehe, also keine Informationen an diese weitergebe.

Die Begrenztheit des Erhebungszeitraums und der vorhandenen Kontakte bewirkt eine Begrenztheit der Reichweite meiner Ergebnisse. Was für Gastfamilien in Karnataka eine wichtige Erfahrung sein

mag, muss nicht zwingend für Gastfamilien in Nordindien oder einem anderen Gastgeber_innenland von Voluntourismus bedeutsam sein. Jedoch möchte ich gerade durch meinen microsozialen Fokus die individuellen Erfahrungen hervorheben und einer Verallgemeinerung der Akteur_innen entgegenwirken.

Bei der Analyse der Daten ergab sich das Problem, dass ich vergleichsweise wenig indische, bzw. generell nicht-westliche Literatur zu den mir wichtig erscheinenden Themen gefunden habe. Beispielsweise zur Geschlechtertrennung konnte ich keinen wissenschaftlichen Text indischer Autor_innen ausmachen. Durch meine Eingebundenheit in europäische sozialwissenschaftliche Diskurse konnte ich außerdem nicht widerstehen, westlich geprägte Theorien und Begriffe für meine Ausarbeitungen anzuwenden.

Für zukünftige Forschungen empfehle ich eine weitere Fokussierung auf die Host-Community-Seite des Phänomens Voluntourismus. Vor allem im Hinblick auf die (sprachlichen, zeitlichen etc.) Unzulänglichkeiten der vorliegenden Arbeit ist es wünschenswert, die Gastfamilien und andere Akteur_innen noch unmittelbarer zu Wort kommen zu lassen. Dies wäre eventuell durch eine Zusammenarbeit mit lokalen Forscher_innen machbar. Es sollten noch in weiteren Regionen des globalen Südens – auch außerhalb von Indien – Untersuchungen mit Gastfamilien durchgeführt werden. Somit könnten Vergleiche gezogen und Präferenzen der verschiedenen Akteur_innen ausgemacht werden, wonach sich Organisationen bei ihrer Vermittlungsarbeit, aber auch politische Entscheidungsträger_innen und Volunteers selbst richten könnten.

7. Quellenverzeichnis

Abrams, Kathryn (1999). From Autonomy to Agency: Feminist Perceptions on Self-Direction. William & Mary Law School Review 40/3. 805-846

Allen, Katherine R./Blieszner, Rosemary/Roberto, Karen A. (2011). Perspectives on Extended Family and Fictive Kin in the Later Years: Strategies and Meanings of Kin Interpretation. In: Journal of Family Issues 32/9. 1156-1177

ASEF – Asia-Europe Foundation (ohne Jahreszahl). Field Services and Intercultural Learning India. <http://www.asef.org/about/partners/partner/2135-field-services-and-intercultural-learning--india>, aufgerufen am 19.02.2016

Barbieri, Carla/Almeida Santos, Carla/Katsube, Yasuharu (2012). Volunteer Tourism: On-the-ground observations from Rwanda. In: Tourism Management 33. 509-516

Barlösius, Eva (1993). Anthropologische Perspektiven einer Kultursoziologie des Essens und Trinkens. In: Wierlacher, Alois/Neumann, Gerhard/Teuteberg, Hans Jürgen (Hg.). Kulturthema Essen: Ansichten und Problemfelder. Oldenbourg Akademieverlag. 85-101

Beauvoir, Simone (2000, original 1951). Das Andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Rororo, Berlin.

Benson, Angela Maria/Henderson, Steven (2011). A strategic analysis of volunteer tourism organisations. In: The Service Industries Journal 31/3. 405-424

Bhabha, Homi K. (1994). The Location of Culture. Routledge, New York.

Bhatt, SC/Bhargava, Gopal K. (2005). Land and People of Indian States and Union Territories. Karnataka. Kalpaz Publications, Delhi.

Brave Aurora (2015). Fachtagung "Volunteering in der Entwicklungszusammenarbeit" am 19.Juni 2015. Url.: [http://www.braveaurora.com/Pages/de/News-
Presse/Aktuelles/details.aspx?Guid=e59e5ae7-e6a0-4362-ab69-e58df8987e31](http://www.braveaurora.com/Pages/de/News-
Presse/Aktuelles/details.aspx?Guid=e59e5ae7-e6a0-4362-ab69-e58df8987e31), aufgerufen am 30.06.2015

Brown, Frances/Hall, Derek (2008). Tourism and Development in the Global South: the issues. In: Third World Quarterly 29/5. 839-849

BPB – Bundeszentrale für politische Bildung (ohne Jahreszahl). Kolonialismus. Url.: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17718/kolonialismus>, aufgerufen am 30.06.2015

Bush, Helen/Williams, Rory (2002). Family Hospitality and Ethnic Tradition among South Asian Women in the West of Scotland. In: Cwiertka, Katarzyna J./Walraven, Boudewijn C.A. (Hg.). Asian Food: The Global and the Local. University of Hawaii. 116-130

Census Organization India (2015). Karnataka. In: Census 2011. Url.: <http://www.census2011.co.in/census/state/karnataka.html>, aufgerufen am 22.02.2016

Census Organization India (2015). States. In: Census 2011. Url.: <http://www.census2011.co.in/states.php>, aufgerufen am 25.02.2016

Census Organization India (2015). Udupi. In: Census 2011. Url.: <http://www.census2011.co.in/census/district/268-udupi.html>, aufgerufen am 25.02.2016

- Chaudhary, Manjula (1996). India's tourism: a paradoxical product. In: *Tourism Management* 17/8, 616-619
- Conran, Mary (2011). They Really Love Me! Intimacy in Volunteer Tourism. In: *Annals of Tourism Research* 38/4. 1454-1473
- Counihan, Carol M. (1998). Introduction – Food and Gender: Identity and Power. In: Counihan, Carol M./Kaplan, Steven L. (Hg.). *Food and Gender: Identity and Power*. The Gordon and Breach Publishing Group, Eastbourne. 1-10
- Desai, Sonalde/Temsah, Gheda (2014). Muslim and Hindu Women's Public and Private Behaviors: Gender, Family and Communalized Politics in India. In: *Demography* 51/6. The Population Association of America. 2307-2332
- DeVries, Henry (2008). Popularity Grows for ‚Voluntourism‘. In: UC San Diego News Center. Url.: <http://ucsdnews.ucsd.edu/archive/newsrel/general/04-08Voluntourism.asp>, aufgerufen am 11.06.2015
- Dharampal-Frick, Gita/Ludwig, Manju (2009). Die Kolonialisierung Indiens und der Weg in die Unabhängigkeit. In: *Der Bürger im Staat* 59/3-4. 148-156
- Dörhöfer, Kerstin (2010). Ein Dach über dem Kopf? Oder: „Was ist das Wohnen?“. In Reuschke, Darja (Hg.): *Wohnen und Gender. Theoretische, politische, soziale und räumliche Aspekte*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 27-46
- Ernst, Waltraud (2008). Möglichkeiten (in) der Stadt. Überlegungen zur Öffentlichkeit und Privatheit geschlechtlicher Raumordnungen. In: *Feministisches Kollektiv* (Hg.). *Street Harassment. Machtprozesse und Raumproduktion*. Mandelbaum Verlag, Wien. 75-92
- Faist, Thomas (2013). The mobility turn: a new paradigm for the sozial sciences? In: *Ethnic and Racial Studies* 36/11. 1637-1646
- FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2004) (1). All about rice. Url.: <http://www.fao.org/rice2004/en/aboutrice.htm>, aufgerufen am 01.07.2015
- FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2004) (2). Rice around the world - India. Url.: <http://www.fao.org/rice2004/en/p6.htm>, aufgerufen am 01.07.2015
- Formes, Malia (2005). Domesticity Amid Diaspora: Home and Family in the Lives of Two English Sisters from India. In: *Journal of Social History* 39/2. 467-482

Frilund, Rebecca (2015). Teasing the boundaries of ‚volunteer tourism‘: local NGOs looking for global workforce. In: Current Issues in Tourism. Url.: <http://dx.doi.org/10.1080/13683500.2015.1080668>, aufgerufen am 18.02.2016

FSL India Blog (ohne Jahreszahl). Category Archives: Outbound. Url.: <http://fsl-india.org/blog/category/outbound/>, aufgerufen am 19.02.2016

Gazso, Amber/McDaniel, Susan A. (2013). Families by Choice and the Managment of Low Income Through Social Supports. In: Journal of Family Issues, online veröffentlicht am 22.10.2013. 1-25

Grenzenlos (ohne Jahreszahl)(1). Was sind und wie funktionieren Freiwilligenprogramme? Url.: <http://www.volunteering.at/ueber-grenzenlos/freiwilligenprogramme>, aufgerufen am 18.02.2016

Grenzenlos (ohne Jahreszahl)(2). FAQs – häufig gestellte Fragen zu den Programmen. Url.: <http://www.volunteering.at/ueber-grenzenlos/faqs.html>, aufgerufen am 21.03.2016

Grenzenlos (ohne Jahreszahl)(3). Über Grenzenlos. Url.: <http://www.volunteering.at/ueber-grenzenlos>, aufgerufen am 21.03.2016

Gutiérrez Rodriguez, Encarnación (2003). Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Steyerl, Hito/ Gutiérrez Rodriguez, Encarnación (Hg.). Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. UNRAST-Verlag, Münster. 17-37

Hasan, Sheikh M./Rahaman, Adilur (2010). The Status of Bangla and the English Language in Post Colonial Bangladesh – Resistance versus Utility. In: Language in India. Strenghth for Today and Bright Hope for Tomorrow. 12/1. 14-23. Url.: <http://www.languageinindia.com/jan2012/v12i1jan2012.pdf>, aufgerufen am 21.02.2016

Hill, Paul B./Kopp, Johannes (2013). Familiensoziologie: Grundlagen und theoretische Perspektiven. Springer Fachmedien, Wiesbaden.

Iyengar, Shalini (2002). Should co-education be made compulsory in all schools? In: The Times of India, 13.12.2002. Url.: <http://timesofindia.indiatimes.com/Should-co-education-be-made-compulsory-in-all-schools/articleshow/31151564.cms>, aufgerufen am 28.01.2016

Into (ohne Jahreszahl). Url.: <http://www.into.at/work/home.html>, aufgerufen am 07.06.2015

Kantor, Paula (2003). Women’s empowerment through home-based work: evidence from India. In: Development and Change, Oxford 34/3. 425-445

Kapur, Ratna (2014). Brutalized Bodies and Sexy Dressing on the Indian Street. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society 40/1. 9-14

Kirillova, Ksenia/Letho, Xinran/Cai, Liping (2015). Volunteer Tourism and Intercultural Sensitivity: The Role of Interaction with Host Communities. In: Journal of Travel & Tourism Marketing. Routledge, London. 1-19

Lang, Ulrike (2010). Freiwilligentourismus in Ländern des Südens Eine Diskursanalyse von Werbematerialien profitorientierter Entsendeinstitutionen. Diplomarbeit Universität Wien.

Lenz, Ramona (2011). Von der Metaphorisierung der Mobilität zum „Mobility Turn“. Working Paper. International Platform for Transdisciplinary Studies on Mobilities. Siehe auch Lenz (2010). Mobilitäten in Europa: Migration und Tourismus auf Kreta und Zypern im Kontext des europäischen Grenzregimes. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

Lonely Planet (ohne Jahreszahl). Introducing Bengaluru (Bangalore). Url.: <http://www.lonelyplanet.com/india/bengaluru-bangalore>, aufgerufen am 30.06.2015

Loomba, Ania (1998). Colonialism/Postcolonialism. Routledge, New York.

Lyons, Kevin/Wearing, Stephen (2008). Volunteer Tourism as Alternative Tourism: Journeys Beyond Otherness. In: Lyons, Kevin/Wearing, Stephen (Hg.). Journeys of Discovery in Volunteer Tourism. International Case Study Perspectives. CAB International, Cambridge. 3-11

Makavana, Janakbhai Lakhabhai (2014). Women Social Empowering: Role and Responsibilities of Education. In: Indian Research Streams Journal 4/2, 1-4

Maley, Alan (2010). Foreigners and Foreign Languages in India: A Sociolinguistic History. In: Elt Journal 64/1. 116-118

Mamata Volunteers (ohne Jahreszahl). Host Families. Url.: <http://www.mamatavolunteers.org/host-families.html>, aufgerufen am 11.06.2015

Mangelsdorf, Marion (2013). (script): Anthrozoological Ethnography of Human-Horse-Agencies, veröffentlicht im Rahmen der Ringvorlesung Natur/Kulturverhältnisse als Herausforderung für queer-feministische Theorieansätze. Wintersemester 2013, Universität Wien.

McGehee, Nancy/Andereck, Kathleen (2008). ‚Pettin‘ the Critters‘: Exploring the Complex Relationship Between Volunteer and the Volunteered in McDowell County, West Virginia, USA, and

- Tijuana, Mexico. In: In: Lyons, Kevin/Wearing, Stephen (Hg.). Journeys of Discovery in Volunteer Tourism. International Case Study Perspectives. CAB International, Cambridge. 12-24
- McIntosh, Alex/Zey, Mary (1989). Women as gatekeepers of food consumption: A sociological critique. In: Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment 3/4. 317-332
- McKenna, Erin Flynn (2014). The Discourse of Deference and Its Impacts on Tourist-Host Power Relations. In: Journal of travel research. Online veröffentlicht am 29.12.2014. 1-11
- Mesch, Debra J./Tschirhart, Mary/Perry, James L./Lee, Geunjoon (1998). Altruists or Egoists? Retention in Stipended Service. In: Nonprofit Management and Leadership 09/01. 3-21
- Michalitsch, Gabriele (2004). Private Liebe statt öffentliche Leistung. Geschlechterimplikationen von Privatisierung. In: Kurswechsel 2004/3. 75-84
- Mohanty, Chandra Talpade (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Solidarity through Anticapitalist Struggles. In: Signs 28/2. 499-535
- Mostafanezhad, Mary (2013). 'Getting in Touch with your Inner Angelina' celebrity humanitarianism and the cultural politics of gendered volunteer tourism. In: Third World Quarterly 34/3. 485-499
- NationMaster (ohne Jahreszahl). Persons per room: Countries Compared. Url.: <http://www.nationmaster.com/country-info/stats/People/Persons-per-room>, aufgerufen am 02.01.2016
- Nag, Sonali/Snowling, Margaret J. (2011). Cognitive profiles of poor readers of Kannada. In: Reading and Writing 24/6. 657-676
- NSSO – National Sample Survey Office (2010). Housing Condition and Amenities in India 2008-2009. In: NSS Report 535. Url.: <http://www.indiaenvironmentportal.org.in/files/Housing%20Condition%20and%20Amenities.pdf>, aufgerufen am 28.11.2015
- Ohnuki-Tierney, Emiko (1993). Rice als Self. Japanese Identities through Time. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Ong, Faith/Pearlman, Michael/Lockstone-Binney, Leonie (2013). An examination of not-for-profit volunteer tourism sending organisations' guiding considerations that influence volunteer tourism programmes. In: World Leisure Journal 53/4. 296-311

Oppenrieder, Wilhelm/Thurmair, Maria (2003). Sprachidentität im Kontext von Mehrsprachigkeit. In: Janich, Nina/ Thim-Mabrey, Christiane (Hg.). Sprachidentität – Identität durch Sprache. Gunter Narr Verlag Tübingen, 39-60

Paik, Shailaja (2014). Dalit Women's Education in Modern India: Double Discrimination. Routledge, New York.

Palacios, Carlos M. (2010). Volunteer tourism, development and aid in a postcolonial world: conceiving global connections beyond aid. In: Journal of Sustainable Tourism 18/07. 861-878

Pande, Raksha (2015). ‚I arranged my own marriage‘: arranged marriages and postcolonial feminism. In: Gender, Place & Culture. A Journal of Feminist Geography 22/2. 172-187

Patil, Vrushali (2011). Reproducing-Resisting Race and Gender Difference: Examining India's Online Tourism Campaign from a Transnational Feminist Perspective. In: Signs Journal of Women in Culture and Society 37/1. 185-210

Pluim, Gary W.J./Jorgenson, Shelane R. (2012). A reflection of the broader, systematic impacts of youth volunteer abroad programmes: a Canadian perspective. In: Intercultural Education 23/01. 25-38

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2008). Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch. Wissenschaftsverlag, Oldenburg. 184-217

Ravi, Sunil Kumar/Chengappa, Shyamala K. (2015). Sentence processing in high proficient Kannada – English bilinguals: a reaction time study. In.: International Journal of Multilingualism 12/3, 376-392

Raymond, Eliza (2008). ‚Make a Difference!‘: the Role of Sending Organisations in Volunteer Tourism. In: , Kevin/Wearing, Stephen (Hg.). Journeys of Discovery in Volunteer Tourism. International Case Study Perspectives. CAB International, Cambridge. 3-11

Raymond, Eliza Marguerite/Hall, C. Michael (2008). The Development of Cross-Cultural (Mis)Understanding Through Volunteer Tourism. In: Journal of Sustainable Tourism 16/05. 530-543

Reuschke, Darja (2010). Einleitung. In Reuschke, Darja (Hg.): Wohnen und Gender. Theoretische, politische, soziale und räumliche Aspekte. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 7-12

Richter, Jan (2008). Kulturelle Werte in Indien. Wertesysteme in Indien. Diplomarbeit Technische Universität Berlin. Diplomica® Verlag GmbH, Hamburg.

Ritter, Martina (2008). Die Dynamik von Öffentlichkeit und Privatheit in modernen Gesellschaften. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

Rössler, Daniel (2015). Das Gegenteil von Gut ... ist gut gemeint. Seifert Verlag, Wien.

Schultz, Ulrike (2014). Über Daten nachdenken. Grounded Theory Studien in entwicklungsbezogener Forschung. In: Dannecker, Petra/Englert, Birgit (Hg.). Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung. Mandelbaum, Wien. 75-93

Schulze, Reinhard (2007). Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident. In: Imam Attia (Hg.). Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. UNRAST-Verlag, Münster. 45-70

Singh, Shalini/Singh, T.V. (2004). Volunteer tourism: new pilgrimages to the Himalayas. In: Singh, T.V. (Hg.). New horizons in tourism: strange experiences and stranger practices. CAB International, Wallingford UK. 181-194

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985). The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. In: History and Theory 24/3. 247-272

Stiglechner, Leonore (2009). Volunteer Tourismus. Eine anthropologische Analyse. Diplomarbeit Universität Wien.

Süddeutsche Zeitung (2013). Touristinnen meiden Indien. Online veröffentlicht am 01.04.2013. Url.: <http://www.sueddeutsche.de/reise/sexuelle-gewalt-touristinnen-meiden-indien-1.1636767>, aufgerufen am 19.02.2016

Taplin, Jessica/Dredge, Dianne/Scherrer, Pascal (2014). Monitoring and evaluating volunteer tourism: a review and analytical framework. In: Journal of Sustainable Tourism 22/06. 874-897

Terlinden, Ulla (2010). Naturalisierung und Ordnung. Theoretische Überlegungen zum Wohnen und zu den Geschlechtern. In Reuschke, Darja (Hg.): Wohnen und Gender. Theoretische, politische, soziale und räumliche Aspekte. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 15-26

The Economist (2016). Smaller, smarter families. Love and marriage have become more individualised. 23.01.2016. Url.: <http://www.economist.com/news/special-report/21688585-love-and-marriage-have-become-more-individualised-smaller-smarter-families?fsrc=scn/fb/te/pe/ed/smaller-smarter-families>, aufgerufen am 27.01.2016

- The Hindu (2014). Most Indian women engaged in unpaid housework. Url.: <http://www.thehindu.com/news/national/most-indian-women-engaged-in-unpaid-housework/article6498326.ece>, aufgerufen am 04.12.2015
- The Hindu (2015). English-medium schools: Karnataka seeks 2 months to grant approval. Url.: <http://www.thehindu.com/news/cities/bangalore/englishmedium-schools-state-seeks-2-months-to-grant-approval/article7059734.ece>, aufgerufen am 23.10.2015
- The Times of India (2013). Endangered Languages in Karnataka rising. Url.: <http://timesofindia.indiatimes.com/city/bengaluru/Endangered-languages-in-Karnataka-rising/articleshow/21749624.cms>, aufgerufen am 22.10.2015
- The Times of India (2014). Indian men spend a mere 19 minutes a day on housework. Url.: <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Indian-men-spend-a-mere-19-minutes-a-day-on-housework/articleshow/31636967.cms>, aufgerufen am 04.12.2015
- TravelWorks (ohne Jahreszahl). Freiwilligenarbeit weltweit. Url.: <https://www.travelworks.at/at/freiwilligenarbeit.html>, aufgerufen am 21.03.2016
- Trültzsch-Wijnen, Sascha/Pscheida, Daniela (2013). Privatheit – Privatsphäre: Normative Konzepte im Wandel. In: Medienimpulse 1/2013. 1-20. Url.: <http://medienimpulse.at/articles/view/494>, aufgerufen am 21.02.2016
- UNWOMEN (2012). Ending Violence Against Women. Violence Against Women and Girls in India. Url.: <http://asiapacific.unwomen.org/~media/field%20office%20eseasia/docs/publications/southasia/brochure/evawbrief.ashx>, aufgerufen am 09.09.2015
- Vaish, Vinti (2005). A Peripherist View of English as a Language of Decolonisation in Post-Colonial India. In: Language Policy 4/2. 187-206. Url.: <http://www2.hawaii.edu/~cmhiggin/PDFs/Vaish%202005%20policy%20India.pdf>, aufgerufen am 21.02.2016
- Voluntourism Institute (2014). 20 Million U.S. Voluntourists by 2020? Url.: <https://voluntourisinstitute.wordpress.com/2014/05/12/20-million-u-s-voluntourists-by-2020/>, aufgerufen am 30.06.2015
- Währungsrechner (2016). Url.: <https://waehrungsrechner.com/>, aufgerufen am 18.02.2016

Wearing, Stephen/McDonald, Matthew/Ponting, Jess (2005). Building a Decommodified Research Paradigm in Tourism: The Contribution of NGOs. In: Journal of Sustainable Tourism 13/5. 424-439

Weltbank (2016). GNI per capita, Atlas method (current US\$). Url.:

<http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.CD>, aufgerufen am 08.06.2015

Wilson, John/Musick, Mark (1999). The Effects of Volunteering on the Volunteer. In: Law and Contemporary Problems 62/4. 141-168

WKÖ Staatsabteilung Statistik (2015). Länderprofil Indien. Url.:

<http://wko.at/statistik/laenderprofile/lp-indien.pdf>, aufgerufen am 05.06.2015

Zeit Online (2013). Schweizer Touristin wird in Indien mehrfach vergewaltigt. Online veröffentlicht am 16.03.2013. Url.: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-03/indien-schweizer-touristin-vergewaltigung>, aufgerufen am 23.02.2016

8. Anhang

8.1. Abstract (deutsch)

Diese Arbeit beschäftigt sich mit südindischen Gastfamilien im Kontext von internationalem Freiwilligentourismus. Postkoloniale Kritiker_innen machen auf die (Re-)Produktion von Ungleichheit zwischen den Akteur_innen von sogenanntem VolunTourismus zu Ungunsten der Bereisten aufmerksam. Dagegen wird nun die Perspektive der Host Communitys in den Fokus gerückt, was ihre Position in den Diskursen stärken soll.

Die engen Verbindungen zwischen Gastfamilien und Freiwilligentourist_innen bergen ein Potenzial der Überwindung von kolonialen Strukturen und *Othering*. Dies wird auch denkbar durch ein Verständnis von Identität als einen Prozess, in dem Hybridität entstehen kann. Ich frage einerseits nach Möglichkeiten der Handlungsmacht von Gastfamilienmitgliedern, sowie nach Differenzierungsprozessen in diesem Kontext.

Die Basis der Bearbeitung stellen Interviews dar, die im südindischen Karnataka mit 18 Gastfamilien im Sinne der Grounded Theory Methodologie durchgeführt wurden. Aus diesen Gesprächen ergaben sich vier Hauptkategorien: Essen, Mobilität, Wohnen und Sprache/Bildung.

Gastfamilienmitglieder drücken ihre Agency aus, indem sie Regeln des Zusammenlebens aufstellen, etwa im Bezug auf Essenspraktiken, Sauberkeit und Kleiderordnungen. Entsprechend traditioneller geschlechtlicher Zuordnungen zu privaten bzw. öffentlichen Sphären üben Frauen ihre

Handlungsmacht eher im Bereich des Hauses aus. Männer hingegen strukturieren stärker das außerhäusliche Leben. Das Beherrschen einer gemeinsamen Sprache (meist ist es Englisch) kann den beidseitigen Nutzen aller Beteiligten fördern und Differenzen abbauen.

Kritisch ist zu bemerken, dass diese Chance nur Familien(-mitgliedern) offen steht, die gewisse Voraussetzungen erfüllen können. Dadurch geschieht ein *Othering* von bestimmten Personengruppen, wie etwa Ältere, schlecht Ausgebildete und sozial Niedriggestellte.

8.2. Abstract (englisch)

This thesis is about South Indian host families in the context of international volunteer tourism. Postcolonial critics claim that so-called voluntourism (re-)produces inequality between the involved actors, to the disadvantage of host communities. Here, in contrast, I put an emphasis on their perspectives to strengthen their position in the discourses.

The close boundaries between host family members and volunteers hold the potential to overcome colonial structures and *othering*. This is also possible by thinking of identity as a process that can produce hybridity. Therefore, this paper asks about the different forms of agency of host family members, as well as mechanisms of differentiation in this context.

The basis for my discussions are interviews with 18 host family members in the South Indian state Karnataka, considering the rules of grounded theory methodology. These conversations led to an identification of four categories: food, mobility, habitation and language/education.

Host family members express their agency by setting certain rules of living, for example concerning eating practices, cleanliness and dress codes. As private and public spheres are traditionally gendered, women exacerbate their power more often in and around the house, whereas men rather structure the life on the streets. Speaking the same language (mostly English) can foster the mutual benefits for all participants and strike differences between them.

Anyway, it must be criticised that only persons with certain preconditions can take the chance to become a host family. This makes groups of people others in their own home societies, such as elders, undereducated or socially marginalised people.

8.3. Tabelle Kontext Hostfamilys

Interview Nr.	Personen im Haus	Wie lange Volos	Wie viele Volos	Geschlecht Volos	Kontakt zu Volos	Raum der Volos	Gründe	Sozialer Hintergrund	Kontext Interview
1	Mutter, Vater, zwei Töchter (ca. 10 und 14J.), eine Volo, manchmal 2.	seit 6 Jahren	ca. 20	früher w und m, jetzt nur noch w	Mann kennt FSL Koordinator.	Eigenes Zimmer und eigene Toilette, Zimmer war frei.	Töchter sahen Volos auf der Straße und wurden neugierig.	Vater arbeitet in Bank. Auto. Relativ großes Haus mit Garten. Töchter sprechen gut Englisch. Auslandsreise nicht leistbar.	Ganze Familie. Gastmutter hat nicht viel geredet. Familie wirkte harmonisch. Töchter zeigten mir danach das Haus.
2	Mutter, Vater, Tochter (ca. 6J.) und Sohn (ca. 3J.), ein Volo.	seit 7 Jahren	30-40	früher nur w, jetzt w und m	Kontakt durch Computerkurs.	Nicht bekannt.	Fühlten sich alleine. Waren neu in der Gegend und wollten Gesellschaft.	Vater LKW-Fahrer, Mutter früher Schneiderin. Sohn leidet an Epilepsie, nimmt viel Zeit und Energie in Anspruch. Zogen vor 7 Jahren von Kundapur in nahe gelegenes Dorf. Hindu. Sehr religiös. Schönes, großes Haus.	Gastmutter. Auf Veranda, um ungestört reden zu können. Spät abends. Im Haus waren die Kinder, sowie Onkel, Tante, Großmutter. Nach Interview informelles Gespräch gemeinsam mit Volo.
3	Mutter, Vater, drei Töchter (ca. 16-25J.), ein Volo.	seit 2 Jahren	5	m und w	Schwester in Mysore auch Volos, stellte Kontakt her.	Zimmer war frei. Abgetrennt vom Wohnbereich.	Raum sinnvoll nutzen. Kultureller Austausch.	Schönes, großes Haus in besserer Wohngegend in Bangalore. Töchter sehr gute Ausbildung (eine Zahnärztin, zwei Ingenieurinnen). Mutter gesundheitliches Problem. Vater war Lehrer, ist Rentner.	Gastmutter, teilweise auch zwei Töchter. Abends. Mussten unterbrechen wegen TV-Serie. Gastmutter redete viel und flüssig.
4	Mutter, Vater, eine Haushälterin. Erwachsene Kinder alle ausgezogen, zwei Volos.	seit 10 Jahren	80-100	m und w	Nicht bekannt.	Zwei Räume für Volos, einer für PG.	Geld.	Mutter war Krankenschwester, Vater Ingenieur. Jetzt beide in Rente. Sehr großes Haus, in Dorf neben Kundapur. Haushälterin.	Gastmutter, Gastvater und Haushälterin (half beim Übersetzen). Volo hatte vergessen mich anzukündigen. Dennoch herzlicher Empfang. Ruhige Umgebung. Gastvater brachte Erinnerungsbuch über Volos.
5 und 11	Mutter, zwei Töchter (16 u. 18J.), zwei PGs, zwei Volos	seit ca. 4 Jahren	ca. 15	nur w	Mit Projektleiterin befreundet	Zuvor Kinderzimmer. Familie schläft jetzt im Wohnzimmer.	Nicht bekannt.	Vater hat Familie verlassen. Töchter englischsprachige/s Schule/College. Mutter spricht kaum englisch. Mutter kocht als Nebenjob. 2 PGs. Kleines Haus, kein Auto. Hindus.	Eigene Gastfamilie. Im Wohnzimmer. Ich redete mit älterer Tochter und Gastmutter. Fernseher war an. Gastmutter ist müde. Tochter ist gut gelaunt. Zweites Interview mit jüngerer Tochter. Im Wohnzimmer. Nette Atmosphäre.

Interview Nr.	Personen im Haus	Wie lange Volos	Wie viele Volos	Geschlecht Volos	Kontakt zu Volos	Raum der Volos	Gründe	Sozialer Hintergrund	Kontext Interview
6	Mutter und Tochter (14J.), Mann arbeitet im Ausland, zwei Volos.	seit 11 Jahren	ca. 50	w und m, Auch Paare!	Nicht bekannt.	Raum war frei. Abgetrennt vom Wohnbereich.	Gute Erfahrungen. Mögen viele Menschen im Haus	Mutter leitet Reisebüro. Mann und Sohn arbeiten im Ausland. Viele Reisen unternommen. Auch nach Europa. Gutes Englisch. Christlich	Gastmutter. Ruhiger Sonntag. Gutes Verständnis. Interview war schnell und unkompliziert. Danach kamen viele Volos auf Besuch.
7	Mutter, Vater, ein Sohn (ca. 20J.), drei erwachsene Töchter ausgezogen, zwei Volos.	seit über 3 Jahren	ca. 30	früher m und w, jetzt nur noch m	FSL fragte um Zusammenarbeit an.	Raum zuvor für PGs. Sehr klein, gleich neben Gastbruders Zimmer (Durchgangszimmer). Abgetrennt vom Wohnbereich.	Anliegen und Techniken rund um Wasserschutz verbreiten.	Vater ist Manager einer NGO. Zwei Töchter haben guten Job (Finanz- und techn. Bereich). Familienunternehmen wird ausgebaut - Sohn übernimmt. Auto. Haus in der Stadt und Farm außerhalb. Gutes Englisch. Mutter Hausfrau, gesundheitliches Problem.	Sohn. Sonntag vormittag. Er war in Eile. Fragte mich im Vorhinein nach "freaky questions". Zeigte mir danach ihr Zimmer. Gutes sprachliches Verständnis.
8	Mutter, Vater, drei Töchter (ca. 18-23J.), Schwiegersohn, Haushälterin, zwei Volos	seit 2 Jahren	11	m und w	Mann kennt FSL Koordinator	Raum von Beginn an nur für Volos.	Sich um jemanden kümmern.	Auto. Essen viel Fleisch. Haben Internet. Westliche Toilette. Großes Haus, schöner Steinboden. Wellensittiche, Hund, Aquarium. Schwiegersohn studiert in Mysore. Haushälterin.	Tochter, Gastmutter, dann auch Gastvater. Wollten zuerst, dass ich auf Schwiegersohn warte, weil er besser englisch spricht. Gastmutter kaum englisch. Anfänglich leichtes Misstrauen, danach sogar zum Essen eingeladen und Hochzeitsfotos gezeigt.
9	Mutter, Vater, zwei Söhne (ca. 16-20J.). Ein Sohn studiert in Bangalore, eine Volo.	seit 2 Jahren	10	m und w	Mann kennt FSL Koordinator	Zuvor Kinderzimmer. Eltern schlafen jetzt im Wohnzimmer.	Über Kultur, Sprachen und Länder lernen. Ziel, evtl. ins Ausland zu gehen.	Schöne, ruhige Gegend außerhalb von Mysore. Großes Haus. Vater ist Anwalt. Alle Familienmitglieder relativ gut Englisch.	Sohn, danach Gastvater. Gastmutter musste kochen, klinkte sich manchmal ein. Spät abends, da ich mich verlaufen hatte. Daher war ich etwas schlecht gelaunt. Gastvater redete sehr viel. War interessiert an meinem Vorhaben, dachte ich sei Volo.

Interview Nr.	Personen im Haus	Wie lange Volos	Wie viele Volos	Geschlecht Volos	Kontakt zu Volos	Raum der Volos	Gründe	Sozialer Hintergrund	Kontext Interview
10	Mutter, Vater, drei Söhne (ca. 2, 10 und 12J.), eine Volo.	seit ca. 2 Jahren	ca. 3	m und w	Mann kennt FSL Koordinator	Zimmer war frei. Sehr klein.	Nicht bekannt.	Vor 8 Jahren aus Kerala gekommen. Schwierigkeiten sich in Dorfgemeinschaft zu integrieren. Kleines Dorf. Mutter war Lehrerin, Söhne englischsprachige Schule. Auto.	Gastmutter. Nervosität auf beiden Seiten (weil erstes Interview). Im Wohnzimmer. Kinder waren laut. Im Verlauf des Gesprächs offener, entspannter.
12	Mutter, Vater, Sohn (5J.), zwei Volos.	seit 1 Jahr	2	nur w	Mann arbeitet in Volo-Projekt	Zimmer war frei. Abgetrennt vom Wohnbereich.	Gastvater kannte Volos von Arbeit. Wollte sich (besser als andere) um sie kümmern. Gutes tun. Freien Raum nutzen. Geld verdienen durch soziale Tätigkeiten.	Vater arbeitet im Wasserschutzprojekt, spricht gut Englisch. Mietwohnung in Mehrfamilienhaus, Bangalore.	Gastvater. Vormittags in seinem Büro (Wasserschutzprojekt). Ich kam durch Zufall zu dem Kontakt, spontan. Während des Interviews zeigte er mir Fotos, sowie einen Brief von Volos.
13	Mutter, Vater, zwei Töchter (ca. 14 und 16J.), zwei Volos.	seit 2 Jahren	11	nur w	Nicht bekannt.	Nicht bekannt.	Nicht bekannt.	Vater arbeitete in Saudi Arabien. Westliche Toilette, großes Haus, Auto, reichhaltiges Essen.	Zwei Töchter, Gastmutter. Töchter übersetzten. Im Wohn- und Esszimmer. Luden mich zum Essen ein. Freuten sich über meinen Besuch. Sprachen gern und viel - sehr offen über Kasten, Menstruationsriten,...
14	Mutter, Vater, Sohn (9J.), eine Volo.	seit 10 Jahren	10	nur w	Schwester in Kundapur hatte auch Volos, stellte Kontakt her.	Eigenes Zimmer. Familie schläft im Wohnzimmer.	Interesse an Menschen, etwas von ihnen lernen. Andere Länder kennenlernen.	Stammen aus Mangalore. Vater ist Maler, Mutter war Krankenschwester. Arbeitet heute noch nebenbei. Wohnung sehr klein, in Außenbezirk von Bangalore. Mutter war in englischsprachiger Schule, Vater nicht. Wünschen sich zweite Volo.	Gastmutter. Sprach viel und flüssig, auch über Themen wie mangelnde Sicherheit für Frauen. Forderte mich auf, Fragen zu stellen. Zeigte mir Fotos früherer Volos. Wirkte sehr offen. Lud mich zum Essen ein.

Interview Nr.	Personen im Haus	Wie lange Volos	Wie viele Volos	Geschlecht Volos	Kontakt zu Volos	Raum der Volos	Gründe	Sozialer Hintergrund	Kontext Interview
15	Mutter, eine Volo. Zwei Erwachsene Töchter (Mitte 20J.) im Ausland. Eine Haushälterin manchmal.	seit unter 1 Jahr	1	nur w	Lernte Volo in Arbeit kennen - Projekt für autistische Kinder	Eigenes Zimmer, eigenes Bad mit westlicher Toilette. Vorher Zimmer der Großmutter.	Französisch üben, nicht allein sein. Mag europäische Lebensweisen. Für jemand anderen kochen.	Frau ist Lehrerin und Managerin eines Sozialprojektes. Mann verstorben. Töchter sehr gut gebildet, arbeiten in USA und Holland. Moderne Wohnung in Bangalore. Tablet. Reisen nach Europa und USA. Haushälterin.	Frau. Spät abends. Ich kam in Begleitung der Volo. Gutes Verständnis. Volo zeitweise im selben Raum. Ließ mich übernachten, da sie sich um meine Sicherheit sorgte. Interviewsituation kehrte sich gegen Ende um: ich wurde befragt.
16	Mutter, Vater, Tochter (24J.), Haushälterin, manchmal Schwiegersohn zu Besuch. Sohn studiert in Bangalore. Eine Volo.	seit 6 Jahren, ein Jahr Unterbrechung	ca. 10	nur w	über Projekt/Schule - ist ihr Arbeitsplatz	Eigenes Zimmer. Davon von ganzer Familie genutzt.	Kultur, Länder kennenlernen und verstehen.	Abgeschiedenes Dorf. Beide Kinder studier(t)en in Bangalore. Mutter ist Lehrerin. Gut gebildet. Haushälterin.	Gastmutter. Im Lehrerinnenzimmer ihrer Schule. Genügend Zeit und Ruhe. Gutes Verständnis.
17	Mutter, Vater, zwei Söhne (12 u. 14J.), zwei Volos.	seit 5 Jahren	7	m und w	Nicht bekannt.	Nicht bekannt.	Nicht bekannt.	Mutter kein Englisch, Vater bisschen Englisch, Söhne Kannada School, kein eigenes Internet. Vater arbeitet in Ölfabrik.	Zwei Söhne. Im Wohnzimmer. Nachmittags. Sehr schüchtern, einfache Sprache notwendig
18	Mutter, Sohn (ca. 18), Tochter, (ca. 16J.). 1-2 Volos.	seit 4 Jahren	10	m und w	Familie des Cousins hatte Volos, stellte Kontakt her.	Eigenes Zimmer. Sehr klein.	Wollten Gesellschaft, neue Erfahrungen. Finanzieller Vorteil.	Großes, schönes Haus in ruhiger Wohngegend, außerhalb von Mysore. Mutter ist Beamtin. Vater nicht erwähnt.	Sohn. Wirkte stolz und froh darüber, interviewt zu werden. Sagte spontan zu, holte mich von der Bushaltestelle ab. Erstmals ohne Aufnahmegerät (Laptop). Schwester war daheim, musste lernen.
19	Mutter, Vater, zwei Töchter (18-25J.). Momentan keine Volos.	seit unter 1 Jahr	2	nur w	Nicht bekannt.	kein eigenes Zimmer.	Nicht bekannt.	Vater gesundheitliches Problem. Töchter gut gebildet: Lehrerin und Diätologiestudentin. Sehr kleines Haus in einfacher Gegend, außerhalb von Mysore. FSL zögert wegen mangelndem Raum, neue Volos zu schicken.	Tochter. Später Nachmittag. Wartete lange auf mich bei der Bushaltestelle. Begleitete mich auch zurück. Töchter redeten sehr viel, wollten unbedingt ihre Erfahrungen teilen. Vater sprach nichts. Ich hatte nicht viel Zeit.