

**MAX PLANCK INSTITUTE FOR  
SOCIAL ANTHROPOLOGY  
WORKING PAPERS**



MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT

Working Paper No. 56

**MICHAELA PELICAN**

**INTERETHNISCHE  
FREUNDSCHAFTEN IN  
NORDWEST-  
KAMERUN: EIN  
VERGLEICH  
ETHNISCHER UND  
GENDER-  
SPEZIFISCHER  
KONZEPTE UND  
PRAKTIKEN**

Halle / Saale 2003  
ISSN 1615-4568

Max Planck Institute for Social Anthropology, P.O. Box 110351,  
06017 Halle / Saale, Phone: +49 (0)345 2927-0, Fax: +49 (0)345 2927-402,  
<http://www.eth.mpg.de>, e-mail: [workingpaper@eth.mpg.de](mailto:workingpaper@eth.mpg.de)

# Interethnische Freundschaften in Nordwestkamerun: Ein Vergleich ethnischer und gender-spezifischer Konzepte und Praktiken<sup>1</sup>

*Michaela Pelican<sup>2</sup>*

## Abstract

In meiner Feldforschung habe ich mich mit interethnischen Beziehungen in Nordwestkamerun befasst, wozu auch Freundschaft zählt. Im Rahmen dieses Working Papers werde ich Freundschaft in Relation zu anderen Sozialbeziehungen, wie z.B. Verwandtschaft, Patronage- oder interethnische Scherzbeziehungen, setzen und auf das Verhältnis zwischen institutionalisierten bzw. ritualisierten Sozial- und individualisierten Freundschaftsbeziehungen eingehen. Aufbauend auf meinen Erfahrungen mit Mitgliedern verschiedener sozialer und ethnischer Gruppen werde ich unterschiedliche Perspektiven aufzeigen. Mein Augenmerk liegt dabei auf gender-spezifischen Differenzen in der Konzeption und Ausgestaltung von interethnischen Freundschaftsbeziehungen sowie auf Freundschaftsmodellen im interethnischen Vergleich.

---

<sup>1</sup> Dieses Working Paper bildet Teil der Reihe zum Thema ‚Freundschaft in Westafrika‘, zu der die Beiträge von Barbara Meier (Working Paper Nr. 55) und Tilo Grätz (Working Paper Nr. 54) sowie die von uns gemeinsam verfasste Einleitung (Working Paper Nr. 53) gehören.

Der Beitrag wurde erstmalig auf einem Panel zum Thema „Freundschaft in Afrika“ auf der Tagung der Vereinigung Deutscher Afrikanisten (VAD e.V.) in Hamburg, 23.-26. Mai 2002, vorgetragen. Er basiert auf 14 Monaten Feldforschung über den Zeitraum 2000-2002, welche ich im Rahmen meiner Dissertation am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale, durchgeführt habe.

Mein Dank geht an Tilo Grätz, Barbara Meier, Lale Yalçın-Heckmann und Martine Guichard, die sich differenziert mit früheren Fassungen dieses Papiers auseinander gesetzt haben. Weiterhin danke ich Elisio Macamo für seinen kritischen Kommentar sowie Nuhu Salihu Jafaru für seine Erläuterungen zu spezifischen Fulfulde-Redewendungen. Schließlich gilt mein Dank allen Männern und Frauen im Kameruner Grasland, die mich an ihrem Leben haben teilhaben lassen und ihre Gedanken mit mir geteilt haben.

<sup>2</sup> Michaela Pelican, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Postfach 110357, 06017 Halle/Saale, Telefon: (+49)-(0)345-2927119, Fax (+49)-(0)345-2927-102, E-Mail: [pelican@eth.mpg.de](mailto:pelican@eth.mpg.de). Vorübergehend (bis Januar 2004): Michaela Pelican, University of Kent, Department of Anthropology, Canterbury CT2 7NS, Telefon: (+44)-(0)1227-823948, Fax (+44)-(0)1227-8277289, E-Mail: [M.Pelican@kent.ac.uk](mailto:M.Pelican@kent.ac.uk).

## English Summary

Contemporary anthropological and sociological friendship studies have revealed that the popular understanding of friendship as a dyadic, non-utilitarian, egalitarian, and emotion-laden relationship is a Western ideal (cf. Guichard 2000c, Silver 1989). Subtle and adequate analyses, hence, require studying friendship relations embedded in their respective social, cultural, political, and economic contexts (cf. Adams & Allan 1998, Carrier 1999, Pahl 2000: 97-142). In this contribution friendship is studied in the context of interethnic relations in North West Cameroon. The Mbororo (pastoral Fulbe), Hausa, and Grassfields peoples form ethnically and socio-culturally distinct groups. Their members share a wide range of social, economic, and political relations which form the potential bases for personal friendships.

In the first part of the paper I argue that institutionalised relationships with instrumental character like host-guest relations, networks of socio-economic assistance, and patron-client relationships are invoked as potential reference models to conceptualise interethnic and intraethnic friendship relations. Anthropological literature on the Hausa and the Fulbe is full of detailed descriptions and analyses of institutionalised and ritualised social relationships. Abner Cohen (1969) attributes host-guest relations a key-function in the socio-economic and political organisation of Hausa migrants in Ibadan. In the context of cattle-marketing in North West Cameroon traders, middlemen, and cattle rearers are of different ethnic backgrounds. Nevertheless, host-guest relationships often form the basis of interethnic friendships. The pastoral Fulbe of Niger (*Wodaabe*) are renowned for their system of stock friendship (cf. Bonfiglioli 1988, Dupire 1970, Stenning 1959, White 1990). This very model of socio-economic assistance does not exist in North West Cameroon but is substituted by alternative forms of inter- and intraethnic support networks in which friendship plays an important role. Patron-client relations are a frequent aspect of personal relationships between Grassfields people and Mbororo, since the Mbororo tend to rely on middlemen in terms of socio-political representation and mediation towards local and national authorities (cf. Davis 1995). Although patron-client relationships are clearly not between equal partners, kinship and friendship terminology is often used, thereby placing patron-client relationships in the realm of social rather than political relations.

A second set of ritualised social relations are joking relationships and Hausa women's friendships. In North West Cameroon interethnic joking relations are rare; nevertheless, the ideal of personal friendship based on inter-group joking relations persists. Mary Smith, in her account on *Baba of Karo* (1965), describes a complicated system of ritualised friendships

between Hausa women. Although Hausa women in North West Cameroon no longer practice ritualised gift exchange, the model of ‘the best friend’ still shapes intraethnic friendship relations. Interethnic friendships, on the other hand, seem not to exhibit the same innate character and to remain more superficial.

In the second part of this working paper I focus on gender-specific differences in the conception and practices of interethnic friendship among the Mbororo. Men and women are responsive to interethnic friendship relationships with Hausa and Grassfields people. Men tend to evaluate friendship in terms of reliability, moral and financial assistance, and reciprocity. Women emphasise mutual affection, shared experience, emotional support, and gift-exchange as main components of friendship relationships. Due to different socio-economic role models, Mbororo men are more exposed to ‘outside contacts’ and rely more on interethnic friendships and assistance networks than women whose friendship relationships are concentrated within their kin group. In comparing notions of friendship among the Mbororo and the Hausa I argue that differences in the spatial and socio-economic organisation influence the form and function of intra- and interethnic friendships. While neighbourhood and shared social activities are important elements of friendship from a Hausa-perspective, the Mbororo stress mutual understanding and economic assistance.

Concluding, I hope to have made it clear that emic concepts and practices of friendship differ according to social, economic, and political contexts and that friendship overlaps with other concepts and categories of social relations including kinship, patron-client relationships, and socio-economic networks.

## 1. Einführung

Dieser Beitrag ist im Kontext meiner Dissertation am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale, zum Thema ‚Integration und Konflikt: Identitätspolitik und interethnische Beziehungen zwischen Mbororo, bäuerlichen Graslandgesellschaften und Hausa in Nordwestkamerun‘ entstanden. Interethnische Freundschaften spielen in diesem Kontext insofern eine Rolle, als dass sie als *cross-cutting ties* fungieren und soziale Kohäsion und ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen ethnischen Gruppen fördern können (Gluckman 1966: 11).<sup>3</sup>

Im Rahmen dieses Working Papers befaße ich mich nicht so sehr mit der funktionalen Komponente von Freundschaft, sondern vergleiche Konzepte und Praktiken von Freundschaftsbeziehungen, wie sie von Mitgliedern verschiedener ethnischer und sozialer Gruppen in Nordwestkamerun gedacht und erlebt werden. Die Ausführungen sind dabei weniger theoretisch angelegt, sondern als Beitrag zur Ethnographie der Freundschaft in Afrika intendiert. Für eine generelle theoretische Einbettung in das Feld der anthropologischen Freundschaftsforschung verweise ich auf den einleitenden Beitrag (Grätz, Pelican und Meier 2003; siehe auch Guichard 2002c).

Mein Forschungsgebiet ist der Nordwesten Kameruns, eine Region, die auch unter der Bezeichnung ‚Kameruner Grasland‘ bekannt ist. Mein Hauptuntersuchungsort Misaje ist eine ethnisch heterogen zusammengesetzte Kleinstadt nahe der nigerianischen Grenze. Die drei Bevölkerungsgruppen, auf welche sich die folgenden Ausführungen zu interethnischen Freundschaftsrelationen beziehen, unterscheiden sich historisch, kulturell und wirtschaftlich: die bäuerlichen Graslandgesellschaften gelten als Einheimische (*natives*<sup>4</sup>) und bilden die Mehrheit der Lokalbevölkerung. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich einige Hausa-Händler aus Nordnigeria im Kameruner Grasland niedergelassen und kleine Hausa-Enklaven in einzelnen Städten und Dörfern etabliert. Diese Hausa-Gemeinschaften setzen sich heute aus Nachfahren der ursprünglichen Händler sowie zugezogenen Muslimen aus Nordkamerun (zumeist städtische Fulbe) und muslimischen Konvertiten aus den Graslandgesellschaften zusammen; sie sind wirtschaftlich und sozial in die jeweilige lokale Gastgemeinschaft

---

<sup>3</sup> Zu einer kritischen Diskussion der integrativen Funktion von *cross-cutting ties* siehe Schlee (1997, 2000: 72-76).

<sup>4</sup> Die englische Bezeichnung *natives* wurde in der Kolonialzeit zur Differenzierung von Einheimischen und Zugewanderten eingeführt und hat sich als ethnische sowie emische Kategorie etabliert. Während der Begriff in der Literatur als problematisch eingestuft ist, wird er im Alltag in der Untersuchungsregion gerne zur Bezeichnung der bäuerlichen Graslandgruppen verwendet.

integriert. Die Mbororo gehören zur ethnischen Kategorie der Fulbe.<sup>5</sup> Sie sind Agropastoralisten, die überwiegend in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach neuen Weidegebieten in das Kameruner Grasland eingewandert sind. Sie haben sich im fruchtbaren Hochland und in peripheren Regionen angesiedelt, während die bäuerliche Bevölkerung vorwiegend die Talschaften bewohnt und nutzt. Mbororo und Hausa sind Muslime, während Mitglieder der bäuerlichen Graslandgesellschaften christlichen oder afrikanischen Religionsgemeinschaften angehören. Die drei Gruppen stehen in kontinuierlichem Kontakt miteinander, woraus sich verschiedene Kategorien von Sozialbeziehungen – einschließlich Freundschaft – ergeben, die in sozio-ökonomische Strukturen eingebettet sind und sich wechselseitig beeinflussen.

## **2. Institutionalisierte und ritualisierte Sozialbeziehungen als Referenzmodelle für (interethnische) Freundschaft**

Gemäß populärem westlichem Verständnis wird Freundschaft idealerweise als freiwillige, spontane und persönliche Beziehung zwischen gleichwertigen Partnern und Partnerinnen gedacht (vgl. Silver 1989, Carrier 1999). In den Sozialwissenschaften, inklusive der Ethnologie, hat insbesondere in den letzten Jahrzehnten eine kritische Auseinandersetzung mit dem romantischen Freundschaftsideal stattgefunden, mit der Erkenntnis, dass die klassischen Dichotomien von instrumenteller versus emotionaler Freundschaft sowie dyadischer Beziehung versus sozialem Netzwerk einer Relativierung bedürfen (z.B. Allan 1998, Guichard 2002c, Pitt-Rivers 1973). Vergleichende Studien haben gezeigt, dass Ideen und Praktiken von Freundschaft sozial, historisch, kulturell und politisch eingebettet sind und einer kontextbezogenen Analyse bedürfen (z.B. Adams & Allan 1998, Carrier 1999, Pahl 2000). Ein entsprechender Ansatz wird in diesem Beitrag verfolgt, wobei ich mich auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Konzeption und Ausgestaltung von Freundschaftsbeziehungen zwischen ethnischen Gruppen sowie zwischen den Geschlechtern konzentriere.

Im Folgenden werde ich mich mit einem breiten Spektrum von Sozialbeziehungen auseinandersetzen, deren Gemeinsamkeit darin liegt, dass sie von Informanten und Informantinnen<sup>6</sup> auf die Frage nach interethnischen Freundschaftsbeziehungen genannt wurden.

---

<sup>5</sup> Im Folgenden werde ich die Bezeichnung Mbororo verwenden, wenn ich direkt auf die Untergruppe der agropastoralen Fulbe in Nordwestkamerun Bezug nehme; bei Aussagen, welche auf die ethnische Gruppe als Ganze zutreffen, werde ich von Fulbe sprechen.

<sup>6</sup> Im Laufe des Textes unterscheide ich zwischen Aussagen, die sich auf beide Geschlechter beziehen und solchen, die entweder von Männern oder von Frauen vertreten werden. Im ersteren Fall spreche ich von Informanten und Informantinnen, während ich im letzteren Fall nur das entsprechende Geschlecht benenne.

Entsprechend ist der hier angewandte Freundschaftsbegriff sehr weit gefasst und Übergänge zwischen verschiedenen Kategorien von Sozialbeziehungen werden als fließend verstanden (Abrahams 1999: 156, Bell & Coleman 1999b: 6-8).

Weiterhin habe ich die von Informanten und Informantinnen mit Freundschaft assoziierten Sozialbeziehungen in zwei Kategorien eingeteilt. Zum einen sind dies institutionalisierte Beziehungen mit instrumentellem Charakter; dazu gehören ökonomisch und politisch orientierte Beziehungen wie Gastgeber-Gast-Beziehungen, ökonomische Solidaritätsnetzwerke und Patronage-Beziehungen. In die zweite Kategorie fallen ritualisierte Beziehungen mit gemeinschaftsförderlichem Charakter; hierzu gehören interethnische Scherzbeziehungen und ritualisierte Frauenfreundschaften. Bei beiden Kategorien handelt es sich um persönliche Freundschaftsbeziehungen, die zugleich einen regelhaften Charakter aufweisen und in eine institutionelle Matrix eingepasst sind (vgl. Eisenstadt & Roninger 1984: 1-18). Ich spreche daher von institutionalisierter bzw. ritualisierter Freundschaft.<sup>7</sup> In der sozialanthropologischen Literatur wird auch von Netzwerken (z.B. Boissevain 1974, Boissevain & Mitchell 1973, Schweizer & Schnegg & Berzborn 1998) statt institutionalisierten Beziehungen gesprochen, um anzuzeigen, dass diese nicht auf dyadische Konstellationen beschränkt sind.

## **2.1. Institutionalisierte Freundschaftsbeziehungen mit instrumentellem Charakter**

### *a) Gastgeber-Gast-Beziehungen bei den Hausa*

Gastgeber-Gast-Beziehungen spielen eine wichtige Rolle bezüglich der Ausgestaltung interethnischer Beziehungen und der sozialen Integration in die jeweilige Lokalgemeinschaft.<sup>8</sup> Der Übergang von Gastgeber-Gast- zu Freundschaftsbeziehungen kann dabei fließend sein. Im Folgenden werde ich anhand Abner Cohens (1969) detaillierter Studie zu Hausa-Migranten in Ibadan grundsätzliche Strukturen von Gastgeber-Gast-Beziehungen herausarbeiten, die wesentlich zur Bildung von Freundschaftsbeziehungen beitragen können.

---

<sup>7</sup> Der Soziologe Elisio Macamo kritisiert die Verwendung des Begriffes ‚institutionalisierte Freundschaften‘, da damit ein funktionalistischer Ansatz impliziert wird. Er schlägt stattdessen vor, von *patterned friendship* (kultur- bzw. gesellschaftsspezifischen Mustern von Freundschaft) zu sprechen, was besser mit einer handlungstheoretischen Perspektive vereinbar ist (persönliche Kommunikation, Mai 2002). Ich möchte dennoch am Begriff ‚institutionalisierter Freundschaften‘ festhalten, da er meiner Meinung nach am ehesten den regelhaften und instrumentellen Charakter der dargestellten Sozialbeziehungen trifft.

<sup>8</sup>Das emische Konzept der Gastgeber-Gast-Beziehung beinhaltet mehrere Dimensionen und wird auf interpersonelle sowie kategorielle Relationen angewendet. Individuelle Beziehungen zwischen Ortsansässigen und Migranten können als Gastgeber-Gast-Beziehung verstanden werden; ebenso wird das Konzept der Gastgeber-Gast-Beziehung auf das Verhältnis zwischen (früher und später eingewanderten) Bevölkerungsgruppen übertragen (z.B. Diallo 2000, Hagberg 2000, Levine 1979, Skinner 1963). Im Rahmen dieses Beitrages beschäftige ich mich ausschließlich mit Gastgeber-Gast-Relationen als interpersonelle Beziehung.

Ich beziehe mich hierbei weitgehend auf Cohen, da seine Studie zum Verständnis der gegenwärtigen Situation in Nordwestkamerun beiträgt.

Cohen beschreibt und analysiert die soziale, ökonomische, politische und territoriale Organisation und Integration von Hausa-Händlern und ihren Familien in die städtische Gemeinschaft von Ibadan (Nigeria). Er unterscheidet zwei Gruppen von Hausa-Migranten: zum einen die Kategorie der seit Generationen etablierten Hausbesitzer, zum anderen mobile Händler, für die Ibadan einen wichtigen Anlaufort und Ausgangspunkt ihrer Unternehmungen darstellt. Relevant im Hinblick auf das Thema dieses Beitrages ist die strukturelle Beziehung, die zwischen den beiden Gruppen besteht: die etablierten Hausbesitzer fungieren als Gastgeber für die mobilen Händler. Gastgeber sowie Gast sind Hausa. Als Gast ist der mobile Händler regelmäßig für eine begrenzte Zeitspanne in die Familie des Gastgebers integriert; d.h. er wohnt im selben Haus, wird gepflegt und in seinen Aktivitäten unterstützt. Er stellt dort seine Handelsgüter unter und vertraut dem Gastgeber sein Geld zur Verwahrung an. Weiterhin ist er in Geschäftssachen aufgrund seiner Mobilität und Unkenntnis der lokalen Handelsnetze und sozio-politischen Hintergründe auf dessen Vermittlung angewiesen. Der Gastgeber übernimmt folglich die Funktionen eines Hoteliers, eines Treuhänders sowie eines Vermittlers und Bürgen. Sein eigener Vorteil liegt darin, dass durch die wachsende Zahl an Abhängigen seine sozio-politische Position innerhalb der Hausa-Gemeinschaft gestärkt wird und er zugleich Zugang zu ökonomischen Ressourcen erlangt (Geld, das ihm zur Aufbewahrung anvertraut wird); d.h. sein soziales Netzwerk expandiert und er gewinnt an ökonomischem und politischem Gewicht. Grundlegende Voraussetzung für die Etablierung einer Gastgeber-Gast-Beziehung ist die Zugehörigkeit zur Gruppe der Hausa, welche als Garantie für die Verbindlichkeit der Beziehung genommen wird. Die gefährdete Situation der etablierten Hausa als Minorität in der Fremde und der regelmäßige, intensive Kontakt der mobilen Händler mit der Heimatgemeinschaft ermöglichen gegenseitige Kontrolle, so dass ein Ausnutzen der Beziehung, in spieltheoretischer Terminologie eine ‚einseitige Defektion‘, unattraktiv wird.

Vergleichen wir Cohens Studie mit der Situation in Nordwestkamerun, so zeigen sich einige Parallelen. Auf die Frage nach interethnischen Freundschaften berichteten einige Informanten in Misaje von Relationen, die der Kategorie der Gastgeber-Gast-Beziehung nahe kommen. Wie in Cohens Fallbeispiel handelt es sich um mobile Händler, insbesondere Viehhändler, die zur Transaktion ihrer Geschäfte auf die Vermittlung durch lokale Zwischenhändler angewiesen sind. Die Informanten beziehen sich hierbei jedoch auf eine Periode von vor 30 bis 50 Jahren, bevor der Rinderhandel durch die Einführung von Rindermärkten staatlich organisiert wurde. Im Gegensatz zu Cohens Beispiel funktionieren diese Gastgeber-Gast-

Beziehungen nicht auf der Basis der Zugehörigkeit zur gleichen ethnischen Gruppe. Vielmehr handelt es sich um interethnische Beziehungen. Der Hintergrund hierfür liegt darin, dass im Kameruner Grasland Mitglieder verschiedener ethnischer Gruppen in den Rindermarkt involviert sind und keine Gruppe ein absolutes Monopol besitzt, noch populationsmäßig stark genug wäre, um ein entsprechendes Gastgebernetz aufzubauen.

Hier stellt sich nun die Frage, weshalb Informanten Gastgeber-Gast-Relationen mit Freundschaft assoziieren und inwieweit die beiden Kategorien übereinstimmen bzw. einander ergänzen. Ihr stark instrumenteller Charakter macht deutlich, dass Gastgeber-Gast-Relationen als solche nicht mit Freundschaftsbeziehungen gleichzusetzen sind; ihre strukturellen Komponenten fördern jedoch die Entstehung von individuellen Freundschaften. Integration in die Familie durch geteilten Wohnraum und Verpflegung, Kontinuität und Verlässlichkeit bilden die Grundlage der Geschäftsbeziehung, welche über die wirtschaftliche Funktion hinaus soziale und emotionale Eigenschaften annehmen kann.<sup>9</sup>

#### *b) Sozio-ökonomische Solidaritätsnetzwerke bei den Mbororo*

Eine weitere Form institutionalisierter Sozialbeziehungen mit instrumentellem Charakter, welche mit Freundschaft in Verbindung gesetzt und insbesondere in der Literatur zu ostafrikanischen Pastoralisten (z.B. Almagor 1971, Bollig 1997, Schneider 1979, Spencer 1973) behandelt wird, sind Viehleih-Freundschaften (*stock friendship* bzw. *bond friendship*). Die Praxis der Viehleihe existiert auch bei nomadischen Fulbe in Westafrika und ist insbesondere für die Wodaabe<sup>10</sup> beschrieben und analysiert worden (siehe Bonfiglioli 1988, Dupire 1970, Stenning 1959). Es handelt sich dabei um ein weibliches Jungtier, das an einen Verwandten oder Freund ausgeliehen wird, welcher Anspruch auf die Milch und drei Kälber hat, bevor das Tier zurückgegeben wird. Gängige Interpretationen gehen dahin, dass dieses System der Viehleihe hauptsächlich der Unterstützung verarmter Haushalte sowie der Rekonstitution ihrer Herden dient und zugleich eine Anpassung an die mit Rinderhaltung in ariden und semi-ariden Gebieten verbundenen Risiken darstellt (Bonfiglioli 1985, Dijk 2000, Dupire 1962, White 1990). Wie Mark Moritz (2002a, 2002b) jedoch für die Praxis der Viehleihe bei nomadischen Fulbe im extremen Norden Kameruns zeigt, greifen diese

---

<sup>9</sup> Wie Lale Yalçın-Heckmann anmerkte, sind z.B. Schüleraustauschbeziehungen im westlichen Kontext vergleichbar mit Gastgeber-Gast-Beziehungen in Westafrika. Sie sind institutionell verankert und zugleich persönlich und beinhalten das Potential, sich zu einer Freundschaft zu entwickeln, die auch nach dem Aufenthalt in der Gastfamilie aufrechterhalten wird (persönliche Kommunikation, April 2003).

<sup>10</sup> Die Wodaabe sind eine Untergruppe pastoraler Fulbe, die sich durch eine überwiegend nomadische Lebens- und Wirtschaftsweise auszeichnen. Sie leben überwiegend in ariden Gebieten, z.B. im Niger, in Nordnigeria, Tschad, Nordkamerun; im Kameruner Grasland gibt es keine Wodaabe.

funktionalistischen Erklärungsansätze zu kurz und berücksichtigen nicht, dass Viehleihe gleichermaßen eine moralische Konnotation beinhaltet, indem sie Sozialbeziehungen, insbesondere Freundschaft, konsolidiert und Gruppensolidarität demonstriert (vgl. auch Guichard 2000b, Scott & Gormley 1980).

Auf meine Frage nach Freundschaftsbeziehungen bei den Mbororo im Kameruner Grasland sind Viehleihfreundschaften nicht erwähnt worden und selbst bei konkreter Nachfrage wurden sie als eine Praxis der Vergangenheit dargestellt, die im Untersuchungsgebiet nie Fuß gefasst hat. Dies hängt zum einen vermutlich damit zusammen, dass hier keine nomadischen Fulbe leben, die am ehesten mit dem System der Viehleihe vertraut sind. Zum anderen konstituiert sich die Mbororo-Bevölkerung in Nordwestkamerun aus Mitgliedern zweier Untergruppen, die kaum Solidaritätsbeziehungen aufrechterhalten. Dies erklärt jedoch nicht, weshalb keine Viehleihbeziehungen zu Verwandten in anderen Siedlungsregionen eingegangen werden.<sup>11</sup> Hier greift eher das Argument, dass die Mbororo im Kameruner Grasland kaum ökologische oder ökonomische Anreize zur Viehleihe haben, zumal vorteilhafte ökologische Bedingungen sowie veterinärmedizinische Versorgung das Herdenwachstum gefördert und die Gefahr von Verlust durch Epidemie oder Dürre signifikant vermindert haben.

Mbororo-Informanten und -Informantinnen assoziierten mit Freundschaft zwar keine Viehleihbeziehungen; sie benannten als Freunde und Freundinnen aber v.a. diejenigen Personen, die ihnen in der Not beistehen, vielfach auch Mitglieder anderer ethnischer Gruppen. Im Folgenden werde ich kurz auf ökonomische Solidaritätsnetzwerke der Mbororo im Kameruner Grasland eingehen, die sowohl Verwandte als auch Freunde einschließen. Die gängige Dichotomie Freundschaft-Verwandtschaft erweist sich hier als unproduktiv und wird mit einem Modell überlappender und komplementärer Netzwerke ersetzt (vgl. Guichard 2002a, 2002c).

Zu den Strukturen der sozio-ökonomischen Absicherung der Mbororo gehören die moralische Verpflichtung zu materieller Hilfe in Unglücksfällen, religiös motivierte Unterstützung, Geldleihe sowie Lohnhirtentum. Diese verlaufen sowohl innerhalb der eigenen Gemeinschaft als auch auf ethnienübergreifender Ebene. Verluste an Vieh und materiellem Besitz und Hausschäden durch Unwetter oder Brand kommen relativ häufig vor. Von Unglücksfällen heimgesuchte Mbororo-Informanten und -Informantinnen berichteten, wie Verwandte, Freunde und selbst Nachbarn mit ihnen sympathisierten und materielle oder finanzielle Hilfe leisteten. Der Grad der moralischen Verpflichtung und das Ausmaß der materiellen Unterstützung hängen dabei von der Qualität der Beziehung sowie der

---

<sup>11</sup> Dank an Martine Guichard, die mich auf diesen offenen Punkt hingewiesen hat (persönliche Kommunikation, Mai 2003).

wirtschaftlichen Potenz der helfenden Partei ab. Jeder kleine Beitrag, auch die frischen Saucenzutaten von der benachbarten Bauersfrau, wird als Geste der Sympathie und Freundschaft wertgeschätzt.

Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft impliziert Mitgliedschaft in einem potentiellen Netzwerk sozialer und materieller Absicherung, welches mit Verwandtschafts- oder Freundschaftsnetzwerken überlappt bzw. diese ergänzt (vgl. De Bruijn 2000). *Zakat* (jährliche Abgabe) und *sadaqa* (Almosen) sind religiös begründete Formen materieller Unterstützung, die in der islamischen Lehre fest verankert sind (vgl. De Bruijn 2000: 51-54, Moritz 2002a). Wie mehrfach von Hausa-Informanten und -Informantinnen aus Misaje berichtet, war es unter den Mbororo in früheren Jahrzehnten üblich, *zakat* und *sadaqa* an bedürftige und befreundete Hausa-Haushalte abzugeben. Mittlerweile hat sich jedoch die wirtschaftliche Lage der Mbororo verschlechtert und viele Familien führen keine jährlichen Abgaben mehr ab oder lassen diese nun den eigenen Verwandten in Not zukommen.

Viele Mbororo-Informanten benannten diejenigen Personen als ‚echte‘ Freunde, die ihnen Geld oder Güter ausgeliehen haben; oftmals sind dies eher interethnische als Mbororo-Freunde (vergleiche Aussage von Karboura, S. 20). Geldleihe ist eine äußerst wichtige Form gegenseitiger Unterstützung, da in der agro-pastoralen Wirtschaftsweise der Mbororo das Vermögen in Vieh gebunden und Bargeld knapp gehalten wird. Rinder werden dann verkauft, wenn konkrete größere Ausgaben anstehen (Löhne für Feldarbeiter, Renovierungsarbeiten, Mitgift, Schulgeld, Gesundheitskosten etc.). Wie einige Informanten argumentierten, sind Verlust, Diebstahl oder Geldverschwendung für unnötige Ausgaben konkrete Risiken, so dass Bargeld vorzugsweise wieder in Vermögenswerte (z.B. Jungtiere) investiert oder an Dritte in Form von Geldleihe oder zur Rückzahlung von Schulden weitergeben wird. Während in den bäuerlichen Graslandgesellschaften sowie bei den Hausa seit langem die Institution des Sparvereins (*njangi* bzw. *adashi*) existiert (z.B. Ardener 1964, Ardener & Burman 1995, Hill 1972: 203), verfügen die Mbororo über kein entsprechendes Kreditsystem. Wie das Beispiel dreier Brüder in Misaje zeigt, besteht eine mögliche – wenn auch selten praktizierte – Alternative darin, dass Familien, die zugleich eine gemeinsame Siedlung teilen (patrilinear erweitertes oder zusammengesetztes Gehöft) und ein gutes Verhältnis zueinander haben, ihre Ausgaben koordinieren und im Wechsel Tiere aus der eigenen Herde verkaufen. Bei geringen Ausgaben weichen die meisten Mbororo jedoch vorzugsweise darauf aus, kleinere Geldsummen auszuleihen und Schulden akkumulieren zu lassen, bis sich die passende Gelegenheit zum Verkauf eines Rindes ergibt. Als Geldgeber fungieren in diesem Fall meist Freunde und nicht Verwandte, da ein gewisses Maß an Privatsphäre und Verschwiegenheit

erwünscht ist (vgl. Guichard 1996: 122-123, 2000a: 166-117). Freunde sind folglich vergleichbar mit einer Bank, wo man Geld ‚einzahlen‘ und nach Bedarf ‚abheben‘ kann.<sup>12</sup>

Eine weitere primär wirtschaftlich orientierte Beziehung, die – zugegebenermaßen entfernt – mit Freundschaft, Verwandtschaft und sozio-ökonomischer Unterstützung in Verbindung steht, ist das Lohnhirtentum. Im Kameruner Grasland gibt es zwei Gruppen von Rinderhaltern, die Lohnhirten anstellen. Dies sind zum einen wohlhabende Mbororo-Pastoralisten, die nicht genügend Söhne im entsprechenden Alter haben oder es vorziehen, ihre Kinder in die Schule statt zum Rinderhüten zu schicken. Zum anderen sind es Rinderbesitzer aus anderen ethnischen Gruppen (vorwiegend erfolgreiche Unternehmer oder Staatsangestellte), die selbst keine Erfahrung mit Tierhaltung haben und in die Rinderzucht als wirtschaftliche Komplementärstrategie investieren. Obwohl es sich hierbei primär um eine ökonomische Beziehung handelt, die außerdem Charakteristika einer Patronage-Beziehung annehmen kann, beinhaltet sie auch soziale und moralische Konnotationen. Ein wohlhabender Mbororo, der z.B. den Sohn seines verarmten Bruders als Lohnhirten anstellt, kombiniert wirtschaftliche Interessen mit der moralischen Verpflichtung zu verwandtschaftlicher Solidarität. In vielen Fällen dominiert jedoch das ökonomische Interesse und es werden Fremde, gegebenenfalls auch Mitglieder anderer ethnischer Gruppen, als Viehhirten eingestellt; dies vor allem vor dem Hintergrund, dass es aufgrund des sozialen Drucks leichter ist, im Fall von Flurschäden oder Viehverlust Fremde zu belangen als Verwandte. Aus der Perspektive des Hirten wird der Auftraggeber – sei er Mbororo oder Mitglied einer anderen ethnischen Gruppe – manchmal als positive Figur und sogar als ‚Freund‘ dargestellt, insbesondere wenn der Hirte einen angemessenen Lohn erhält und die Beziehung über das Geschäftliche hinausgeht. Dagegen gibt es natürlich auch Fälle der ökonomischen Ausbeutung. Eine weitere Praxis, die ich ebenfalls unter der Rubrik des Lohnhirtentums einführen möchte, besteht darin, dass Besitzer einzelner Rinder diese der Obhut eines Mbororo-Pastoralisten anvertrauen, welcher die Tiere in seine eigene Herde integriert. Es handelt sich dabei um einige wenige Hausa, die als Hirten meist einen Mbororo auswählen, zu dem sie bereits eine Freundschaftsbeziehung aufrechterhalten. Aus beider Perspektive gilt ein solches Arrangement kaum als Geschäftsbeziehung, sondern als Freundschaftsdienst, zumal es dem Ermessen des Rinderbesitzers überlassen ist, ob und wie er den Hirten für seine Mühe entschädigen möchte.

Auch in anderen Gebieten Westafrikas (z.B. Burkina Faso, Benin, Nordkamerun) ist ein entsprechendes System weit verbreitet, da viele Bauern einzelne Rinder besitzen (siehe

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch den einleitenden Beitrag von Grätz, Pelican und Meier (2003), in dem sie die Bedeutung der Geldleihe in Freundschaftsbeziehungen bei den Mbororo im Kameruner Grasland und zwischen jungen Handwerkern in Nordbenin vergleichen.

Boesen 1999, Breusers et al. 1998, Burnham 1980, Driel 1999). Hier nimmt die Beziehung meist jedoch einen formalisierten Charakter an, da der Hirte für seine Arbeit entlohnt wird; in der Literatur ist die Rede von einem *herding contract* (für eine kritische Diskussion vgl. Breusers 2002a). Wie Boesen (1999: 148) und Breusers et al. (1998) zeigen, werden diese Beziehungen zwischen Fulbe-Pastoralisten und Bauern von beiden Seiten geheim gehalten, da sie mit Scham bzw. Neid assoziiert werden; zugleich sind sie eng mit Freundschaft verwoben (siehe Breusers 2002a, Burnham 1980: 199).

Obwohl die Verbindung zwischen ökonomisch orientierten Beziehungen (z.B. Lohnhirtentum) und Freundschaft, weit hergeholt zu sein scheint, ist es mir hier wichtig zu zeigen, dass Geschäfts-, Solidar- und Freundschaftsbeziehungen von Mbororo-Informanten und -Informantinnen nicht als getrennte Kategorien, sondern als ineinander verwoben wahrgenommen werden. Solche Erfahrungen treffen auch auf Beziehungen im westlichen Kontext zu. So nimmt z.B. das Arbeitsverhältnis zwischen Kollegen und Kolleginnen häufig soziale und emotionale Dimensionen an. Klare und exklusive Kategorien spiegeln daher eher die analytische Perspektive als die erlebte Realität wieder.

### c) Patronage-Beziehungen<sup>13</sup> zwischen Graslandbevölkerung und Mbororo

Patron-Klient-Beziehungen sind im Kontext von Mbororo und Graslandbevölkerung in Nordwestkamerun relativ verbreitet und basieren auf einem strukturellen Ungleichgewicht, welches historisch und kulturell bedingt ist (vgl. Davis 1995). Im Folgenden möchte ich anhand eines Beispiels verdeutlichen, wie sich im lokalen Diskurs des Freundschaftsidioms bedient wird.

Alfred gehört zur königlichen Familie in Bali-Nyonga, eines der fünf wichtigsten Königtümer in Nordwestkamerun. Er hat viele Jahre bei der Polizei gearbeitet und ist dann nach Bali zurückgekehrt, wo er vom König (*fon*) zu dessen Repräsentanten in *farmer-grazier issues* (Angelegenheiten, welche Bauern und Viehhalter betreffen) ernannt wurde. Er ist aktives Mitglied der Kommission zur Schlichtung von Konflikten zwischen Pastoralisten und Bauern und ein wichtiger Ansprechpartner für beide Seiten. Gegenüber den Mbororo betont er gerne seine gesellschaftliche Position und bietet sich als Berater und Mittelsmann in Konfrontationen mit der lokalen Bevölkerung sowie der Administration an. Zur Illustration zitiere ich einige Passagen aus einem Interview mit Alfred zur Frage, wie er mit der Mbororo-Gemeinschaft vertraut wurde:

---

<sup>13</sup> Zur Differenzierung und kritischen Diskussion der Klientelismus-Konzepte (Patron-Klient-Beziehungen und politische Patronage) siehe Clapham (1982), Médard (1982), Spittler (1977).

Mein Vater arbeitete als Krankenpfleger. Er war es gewohnt, Mbororo-Patienten zu behandeln. Einige wohnten sogar bei uns. Ich bin mit ihnen aufgewachsen und wir kannten uns gegenseitig. Wir wurden Freunde. Wie z.B. Duna und Manu, wir sind Freunde seit 25 Jahren. Während der Transhumanz grasen ihre Rinder in meinem Gebiet. Dadurch ist unsere Beziehung noch enger geworden. Wir verstehen einander. Nicht jedermann ist Freund mit den Mbororo. Sie sind wie ein Teil meiner Familie, denn ich helfe ihnen bei Problemen, wie ich auch meinen Verwandten helfe. [...] Die Bali-Leute sind von Chamba gekommen, ebenso die Mbororo. Wir sind Brüder. Deshalb anerkennt der *fon* (König) von Bali die Muslime als Mitglieder seines Volkes. Wir haben auch fast dieselben Traditionen, z.B. bei der Kindstaufe und Hochzeit. [...] Als ich in Rente ging, fragte der *fon* (König) von Bali, ob ich ihn in der *farmer-grazier commission* (Bauern-Pastoralisten-Kommission) vertreten wolle. Dadurch bin ich den Mbororo nochmals näher gekommen. Ich bemühe mich, Konflikte zwischen Bauern und Pastoralisten friedlich zu lösen. Letztes Jahr hat der Lohnhirte von Manu einen Bauern schwer verletzt. Er musste verarztet werden. Ich habe in der Angelegenheit vermittelt und Manu hat die Arztkosten übernommen. Ich mag Frieden und verabscheue Diskriminierung. Ich möchte, dass Bauern und Pastoralisten friedlich zusammenleben, denn sie gehören beide hierhin. (Alfred, Bali, 17. September 2001)

Aus dieser Interviewpassage werden einige Punkte ersichtlich. Zum einen spricht Alfred über die Hintergründe und Basis seiner Freundschaft mit Mbororo. Dazu zählen gemeinsame Kindheitserfahrungen, wirtschaftliche Kooperation sowie kulturelle Ähnlichkeiten. Alfred erklärt, wie durch den Beruf des Vaters als Krankenpfleger die Interaktion mit den Mbororo gefördert wurde und er bereits in seiner Jugend Mbororo-Freunde hatte. Er spricht davon, dass die Rinder während der Transhumanz in seinem Nachtgehege unterkommen. Dadurch werden zum einen Flurschäden verhindert, zum anderen profitiert er vom natürlichen Dünger. Ebenso verweist er auf geteilte Herkunft und Traditionen, womit er eine gemeinsame, übergeordnete Identität assoziiert. Zum zweiten geht Alfred auf die Inhalte von Freundschaftsbeziehungen mit Mbororo ein. Dabei betont er gegenseitiges Verständnis, Offenheit und Anteilnahme an Problemen. Er geht dabei soweit, seine Mbororo-Freunde mit Verwandten gleichzusetzen. Schließlich wird aus dem Zitat auch die Einbettung der Patronage-Beziehung in den Kontext von Freundschaft deutlich. Die im Rahmen der Patron-Klient-Relation erbrachten Leistungen, in diesem Fall die Vermittlung gegenüber Bauern oder der Administration in Konfliktsituationen, wird nicht als ökonomisch orientierte Transaktion, sondern als Freundschaftsdienst dargestellt. Eine Patron-Klient-Beziehung ist folglich nicht identisch mit einer Freundschaftsbeziehung; sie kann jedoch – trotz der Ungleichwertigkeit der Partner – in eine Freundschaft münden.

Hierbei ist zu beachten, dass der Interviewausschnitt nur die Perspektive von Alfred aufzeigt. Wie z.B. Duna oder Manu die Beziehung sehen, ist nicht klar einzuschätzen. Es ist

jedoch anzunehmen, dass sie die Aspekte von Abhängigkeit und Instrumentalisierung stärker betonen würden als den Freundschaftscharakter.

## 2.2. Ritualisierte Freundschaftsbeziehungen mit sozialem Charakter

### a) Interethnische Scherzbeziehungen: Fulbe – Kole'en (Kanuri)

Scherz- und Meidebeziehungen sind wichtige Komponenten der Verwandtschaftsorganisation der Fulbe. Scherzbeziehungen existieren nicht nur zwischen Verwandten, sondern auch zwischen Lineages und verschiedenen ethnischen Gruppen (vgl. Griaule 1948, Paulme 1939). Die Fulbe Nigerias stehen in institutionalisierten Scherzbeziehungen u.a. mit den *Kole'en* (Kanuri), einer ethnischen Gruppe aus Nigeria.

Im Kameruner Grasland gibt es nur sehr wenige *Kole'en*; Mbororo und *Kanuri*-Informanten haben jedoch den scherzhaften und freundschaftlichen Charakter ihrer Beziehung hervorgehoben und auf eine lange Tradition verwiesen. Die Frage, weshalb in Nordwestkamerun keine neuen interethnischen Scherzbeziehungen etabliert wurden, kann ich nicht beantworten. Insbesondere Mitgliedern der älteren Generation sind positive Erinnerungen an die in Nigeria praktizierten interethnischen Scherz- und damit verbundenen Freundschaftsbeziehungen sehr präsent. Aus ihrer Perspektive sind im Gegensatz dazu interethnische Beziehungen im Kameruner Grasland stark wirtschaftlich bestimmt und instrumentalisiert. Freundschaften werden als kommerzialisiert und persönliche Angelegenheit wahrgenommen, die sich kaum über mehrere Generationen erstrecken. Dies wird aus dem folgenden Zitat eines älteren Mbororo-Mannes deutlich, der vor ca. 30 Jahren von Nigeria (Jos) nach Kamerun übersiedelt ist.

Freundschaften zwischen Mbororo und Hausa in Jos erstrecken sich über Generationen. Hier, in Kamerun, gibt es das nicht. [...] In Nigeria sind die Fulbe auch mit Nicht-Fulbe (*haabe*) eng befreundet. Ein *Pullo* (Sing. zu Fulbe) kann zum Beispiel die Nachbarskinder bitten, ihm bei der Feldarbeit oder beim Hausbau zu helfen. Sie kommen und helfen umsonst. Später wird der *Pullo* dann eine Möglichkeit finden, sie für ihre Unterstützung zu entschädigen. Hier, in Kamerun, kennen die Leute diese Art von Freundschaft nicht. Sie helfen nur gegen Bezahlung. (Riku, Misaje, 22. Oktober 2001)

Zwischen Mbororo und Hausa generell besteht keine interethnische Scherzbeziehung. Riku nimmt hier jedoch Bezug auf *Kanuri*-Scherzpartner, die im Kameruner Grasland zur Kategorie der Hausa zählen. Inwieweit seine positive Charakterisierung interethnischer Beziehungen in Nigeria mit der Realität übereinstimmt, sei dahingestellt; unterstützt wird Riku's Sichtweise jedoch von Burnhams (1980) Charakterisierung institutionalisierter Freundschafts-

beziehungen zwischen Mbororo und Gbaya in Nordkamerun als explizit nicht-monetär.<sup>14</sup> Wie Martine Guichard (2000b) für die Fulbe Nordbenins zeigt, werden dort Freunde aus den bäuerlichen Nachbargesellschaften ebenfalls als primär profitorientiert dargestellt. Sie argumentiert, dass eine solche Charakterisierung wenig mit der Realität zu tun hat, sondern als diskursives Element dazu dient, die Fulbe als benachteiligte Minorität darzustellen und intra-ethnische Solidarität zu zelebrieren (vgl. auch Guichard 1996, 2000a).

Im Kontext dieses Beitrages geht es mir nicht darum, zwischen Diskurs und Realität – in Guichards (2000b, 2002a) präferierter Terminologie zwischen *frontstage* und *backstage discourses* – zu unterscheiden, sondern aufzuzeigen, wie Beziehungsmodelle, z.B. inter-ethnische Scherzbeziehungen, weiterhin als Vorbild für die Gestaltung individueller inter-ethnischer Freundschaften herangezogen werden, obwohl sie in ihrer ursprünglichen Form im Kameruner Grasland kaum mehr praktiziert werden. Wie später nochmals aufgegriffen wird, spielt z.B. die Vorstellung von Freundschaft als generationenübergreifender Institution eine wichtige Rolle (vgl. Zitat von Karboura S. 20).

#### *b) Ritualisierte Frauenfreundschaften bei den Hausa*

Im Rahmen meiner Feldforschung in Misaje fiel mir auf, dass für Hausa-Frauen Freundschaftsbeziehungen in ihrem sozialen Alltag von großer Bedeutung sind.<sup>15</sup> Mary Smith (1965) beschreibt in ihrer biographischen Studie zu *Baba of Karo*, einer älteren Hausa-Frau in Kano, ein kompliziertes System ritualisierter Frauenfreundschaften, welche sich durch Babas Lebensgeschichte ziehen. Wie von meinen Informantinnen in Misaje bestätigt, unterscheiden die Hausa zwei Kategorien von (institutionalisierten) Freundinnen: zum einen die ‚beste Freundin‘ (*kawa*) aus derselben Altersklasse, zum anderen die ‚adoptierte jüngere‘ (*kanwar rane*) bzw. ‚adoptierte ältere Schwester‘ (*yayar rane*), welche jeweils einer anderen Altersgruppe angehören. Ritualisierte Freundschaften beginnen für Hausa-Frauen bereits in der Kindheit. Die Beziehung zur ‚besten Freundin‘ kann auf Veranlassung von Erwachsenen oder von den Mädchen selbst initiiert werden. Sie wird durch ein vorgegebenes System gegenseitigen Geschenkaustausches formell initiiert und bleibt als lebenslange Verbindung erhalten. Die ‚besten Freundinnen‘ erfüllen insbesondere bei der Hochzeit eine wichtige symbolische Rolle. Später nimmt die Intensität der Beziehung ab, da die Freundinnen durch Heirat häufig räumlich getrennt werden. Dann werden neue ‚beste Freundschaften‘ eingegangen, die demselben Muster folgend mit Geschenken und Solidaritätsbezeugungen

<sup>14</sup> Weitere Ausführungen dazu auf S. 16-17.

<sup>15</sup> Zu gender-spezifischen Freundschaftsbeziehungen vgl. auch Meier (2003).

initiiert und aufrechterhalten werden. Die Freundschaft zur ‚adoptierten jüngerer‘ oder ‚älteren Schwester‘ basiert auf gegenseitiger Zuneigung, orientiert sich jedoch an sozialen Rollen, welche bestimmte Verhaltensmuster zwischen Verwandten bzw. Mitgliedern unterschiedlicher Generationen implizieren. Wie *Baba of Karo* ausführt, ist die Beziehung zwischen ‚adoptierter jüngerer‘ und ‚älterer Schwester‘ insbesondere die ersten fünf Monate von Scham und Respekt geprägt. Später entwickelt sich daraus eine relativ offene, freundschaftliche Beziehung, wobei noch immer bestimmte Meidungskonventionen gelten; so würde die ‚adoptierte ältere Schwester‘ nie im Gehöft ihrer *kanwar rane* Speisen zu sich nehmen, sondern erwartet, dass ihr das Mahl ins eigene Gehöft geschickt wird. Die Beziehung zwischen ‚adoptierter älterer‘ und ‚jüngerer Schwester‘ ist als Kombination von Wahlverwandtschaft und Freundschaft zu verstehen und beinhaltet ebenso wie die Beziehung zwischen ‚besten Freundinnen‘ ein kompliziertes System von Gaben und Gegengaben. *Baba of Karo* weist sogar darauf hin, dass die ‚adoptierte jüngere Schwester‘ Dienste und Geschenke erbringt, die von der leiblichen Schwester nicht erwartet werden.<sup>16</sup>

Inhaltliche Elemente ritualisierter Frauenfreundschaften sind gegenseitige Zuneigung, Austausch von Geschenken zu deren Initiierung sowie wechselseitige Anteilnahme durch kontinuierliche Solidaritätsbezeugungen und Ratschläge. Strukturelle Voraussetzungen sind zum einen geteilte Residenz (Nachbarschaft) und ökonomische Ressourcen, um die Freundschaft aufrechtzuerhalten. Zum anderen ist es wichtig, die Zahl der Freundschaften einzuschränken, um den Anforderungen nachkommen zu können, mögliche Eifersüchteleien zu vermeiden und eine optimale Intensität zu erreichen.<sup>17</sup>

Das System ritualisierter Frauenfreundschaften der Hausa wird in dieser Form des rituellen Austausches von Gaben in Nordwestkamerun nicht länger praktiziert. Dennoch existieren enge Beziehungen zwischen Hausa-Frauen, vorwiegend zwischen Mitgliedern derselben Altersgruppe, welche inhaltlich dem von Smith (1965) beschriebenen Ideal der ‚besten Freundin‘ nahe kommen.

Interethnische Freundschaften dagegen scheinen relativ selten zu sein. Dies erklärt sich teilweise aus der sozio-ökonomischen Organisation der Hausa als dörfliche, muslimische Gemeinschaft. Die Bewegungsfreiheit der Frauen ist relativ eingeschränkt und ihre soziale Interaktion von Männern kontrolliert. Ihre Lebenswelt konzentriert sich auf ökonomische und soziale Aktivitäten innerhalb der Nachbarschaft bzw. des Gehöftes; Freundschaften außerhalb dieses Umfeldes können daher nur bedingt erwidert bzw. aufrechterhalten werden. Grundlage

<sup>16</sup> Meier (2003) beschreibt eine vergleichbare Konstellation von befreundeten ghanaischen Migrantinnen unterschiedlicher Generationen, deren Beziehung zugleich partnerschaftlicher und hierarchischer Natur ist.

<sup>17</sup> Grätz (2003) und Meier (2003) weisen in ihren Beiträgen darauf hin, dass das Teilen persönlichen Vertrauens mit zu vielen Freunden und Freundinnen als riskant wahrgenommen werden kann. Diese Sichtweise wird auch von Mbororo-Informanten (siehe Aussage von Karboura, S. 19) geteilt.

interethnischer Freundschaften bilden regelmäßige Kontakte (z.B. mit Mbororo-Frauen, die fast täglich zum Milchverkauf vorbeikommen), gemeinsame Aktivitäten (z.B. Teilnahme am Sparverein<sup>18</sup>) oder geteilte Bindungen (z.B. gemeinsamer Herkunftsort). Dadurch gelingt es den Frauen, die Verbindung zur ‚Außenwelt‘ und zum Herkunftsort, den viele im Zuge ihrer Heirat verlassen haben, aufrechtzuerhalten. Wie aus dem folgenden Zitat deutlich wird, scheinen diese freundschaftlichen Beziehungen oft jedoch nicht denselben innigen Charakter aufzuweisen wie Frauenfreundschaften innerhalb der eigenen Gruppe.

Meine Freundschaft mit den Mbororo in Misaje ist oberflächlich. Wir lachen zusammen, aber es gibt zwei Arten von Freundschaft: Die eine ist die Freundschaft des Gesichtes, d.h. man lacht zusammen. Die andere ist die Freundschaft des Herzens. (Altine, Misaje, 26. November 2001)

Bei der Bewertung von interethnischen Freundschaftsbeziehungen spielen u.a. religiöse und kulturelle Unterschiede eine Rolle. Freundschaften mit bäuerlichen Graslandfrauen werden aus Sicht der Hausa dadurch erschwert, dass jene dem Christentum oder afrikanischen Religionsgemeinschaften angehören und islamische Gebote wie Alkoholabstinenz nicht anerkennen. Gegenüber den Mbororo herrscht unterschwellig eine herablassende Einstellung, da sie als ‚schlechtere Muslime‘ gelten. Als Argumente werden angeführt, dass ihre Frauen nicht in Seklusion leben, dass sie erst in den letzten Jahrzehnten islamische Bildung schätzen gelernt haben, und dass ihre mobile Lebensweise kaum mit der Einhaltung der Fastenzeit (*Ramadan*) vereinbar ist. Aus Mbororo-Perspektive beinhalten enge Sozialbeziehungen mit Hausa-Frauen ebenfalls problematische Aspekte (siehe Aussage von Nyapendo, S. 21). Die Hausa-Gemeinschaft ist als ‚Gerüchteküche‘ bekannt und Frauenfreundschaften und Festlichkeiten gelten dabei als Foren des Nachrichtenaustausches *par excellence*. Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund zu sehen, dass bei den Fulbe Zurückhaltung und Verschwiegenheit als positive Eigenschaften gelten, während Geschwätzigkeit und Indiskretion als sozial destruktiv gesehen werden.<sup>19</sup>

### 3. Individuelle Freundschaften im Kontext

Während ich mich im vorhergehenden Teil mit institutionalisierten und ritualisierten Sozialbeziehungen befasst habe, wende ich mich nun individuell gestalteten Freundschafts-

<sup>18</sup> Sparvereine sind eine weit verbreitete Institution in Kamerun (vgl. Ardener & Burman 1995). In Misaje gibt es einige Spargruppen, an denen Frauen der bäuerlichen Graslandgruppen sowie Hausa-Frauen teilnehmen. Für die Mbororo sind Sparvereine eine relativ neue Form der sozialen Absicherung, an der sie bisher kaum teilhaben.

<sup>19</sup> Meier (2003) beschreibt, wie Migranten und Migrantinnen in Accra und Tema die Angst vor Gerüchten als hinderlichen Faktor für das Eingehen von Freundschaftsbeziehungen zwischen Mitgliedern derselben Herkunftsregion interpretieren.

beziehungen zu. Es handelt sich hierbei nicht um zwei grundlegend verschiedene und exklusive Kategorien, vielmehr sind sie miteinander vernetzt. Institutionalisierte und ritualisierte Freundschaftsbeziehungen sind ebenso von Individuen getragen, wie sich individuelle Freundschaften an sozial und kulturell etablierten Modellen orientieren.

Im Kameruner Grasland wird ein Großteil der oben beschriebenen Sozialbeziehungen in ihrer institutionalisierten Form nicht praktiziert. Faktoren wie historische Entwicklungen, ökonomische und ökologische Bedingungen sowie das soziale und kulturelle Umfeld, entlang derer sich Kamerun von anderen Regionen Westafrikas unterscheidet, sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Ebenso scheint im Rahmen von Modernisierung und Globalisierung, ein allgemeiner Trend zur Individualisierung von Sozialbeziehungen feststellbar zu sein. Wie jedoch die Reaktionen von Informantinnen und Informanten auf meine Frage nach interethnischen Freundschaftsbeziehungen gezeigt haben, sind Modelle institutionalisierter und ritualisierter Sozialbeziehungen – obwohl kaum aktiv praktiziert – dennoch als mögliche Bewertungsmaßstäbe für individuelle Freundschaftsbeziehungen präsent.

### **3.1. Stand der Forschung zu interethnischen Freundschaftsbeziehungen bei den Fulbe**

Zum Thema interethnischer Freundschaftsbeziehungen bei den Fulbe gibt es bereits einige Arbeiten, auf die ich teilweise in der Diskussion von Viehleihfreundschaften und interethnischen Scherzbeziehungen eingegangen bin. In seiner Monographie zu den Gbaya in Kamerun befasst sich Philip Burnham (1980: 197-201) u.a. mit ökonomischen Austauschbeziehungen zwischen pastoralen Fulbe (Mbororo) und Gbaya-Bauern und deren Etablierung interethnischer Freundschaftsbeziehungen (*soobaaajo*<sup>20</sup> *relations*). Burnham stellt zwei unterschiedliche Interaktionsmuster einander gegenüber. In einigen Regionen der Meiganga-Subprefecture bilden die Mbororo eine Minderheit und pflegen gute Beziehungen zu den Gbaya-Bauern, welche v.a. im Falle von Flurschäden durch Rinderherden bedeutsam sind. *Soobaaajo relations* stellen hier eine „dauerhafte, institutionalisierte Form einer Beziehung, charakterisiert durch einen beträchtlichen Grad an Vertrauen“ (Burnham 1980: 198, Übersetzung aus dem Englischen durch die Autorin) dar. Sie werden durch rituellen Geschenkaustausch initiiert und implizieren ausgewogene Reziprozität (*balanced reciprocity*) zwischen individuellen Partnern. Während die Gbaya normalerweise Feldprodukte, Dienstleistungen und Salz in die Beziehung einbringen, investieren die Mbororo Jungtiere oder auch moderne Konsumgüter (z.B. ein Fahrrad oder Radio). Geld ist kaum involviert,

---

<sup>20</sup> Beide Schreibweisen *soobaaajo* und *sobaajo* sind in der Literatur gebräuchlich. Ich alterniere zwischen den beiden entsprechend der von dem jeweiligen Autor/der jeweiligen Autorin verwendeten Variante.

worin sich *soobaaajo relations* – gemäß Burnham – aus Sicht der Gbaya und der Mbororo von unpersönlichen Bargeld-Transaktionen auf dem Marktplatz unterscheiden. Gegenseitiges Vertrauen ist insofern grundlegend, als dass verzögerte Reziprozität die Norm darstellt und z.B. Mbororo-Freunde ‚defektieren‘, d.h. im Rahmen der Transhumanz ‚verschwinden‘ könnten. Burnham illustriert, wie aus der privaten Perspektive eines Mbororo *soobaaajo relations* vielmehr das ursprünglich hierarchische Verhältnis zwischen der Fulbe-Herrscherklasse und den Gbaya-Vasallen bzw. Sklaven widerspiegelt als eine effektive Partnerschaft zwischen Gleichgestellten. Dennoch wird das Idiom der Freundschaft aufrechterhalten, da *soobaaajo relations* für beide Parteien ökonomische und politische Vorteile bringen. Dieses Interaktionsmodell kontrastiert Burnham mit der Beziehung der Mbororo im Mbéré-Canton (ebenfalls in der Meiganga-Subprefecture in Nordkamerun), wo die Mbororo zahlreich und politisch dominant sind und daher auf die Kultivierung guter Beziehungen mit den Gbaya verzichten können. *Soobaaajo relations* existieren hier kaum; Austauschbeziehungen verlaufen auf monetärer Basis und Gbaya-Bauern werden nicht als Freunde der Mbororo, sondern derogativ als Nicht-Fulbe (*haabe*) oder Bedienstete (*sukaabe*<sup>21</sup>) bezeichnet.

Interethnische Sozialbeziehungen der Mbororo im Kameruner Grasland liegen irgendwo zwischen den beiden von Burnham beschriebenen Modellen von institutionalisierten *soobaaajo relations* auf der einen Seite und rein monetarisierten Austauschbeziehungen zwischen Mbororo und Gbaya auf der anderen. Interethnische Freundschaftsbeziehungen der Mbororo in Nordwestkamerun nehmen weder diesen institutionalisierten bzw. ritualisierten Charakter an, noch scheinen sie, im selben Maße ökonomische und politische Funktionen zu erfüllen. Sie existieren jedoch auf individueller Basis und interethnische Freunde werden als solche benannt. Burnhams Erklärungsansatz folgend, vermute ich, dass ihr politisch marginaler Status als ethnische Minderheit die Generierung von Freundschaftsbeziehungen unterstützt, wohingegen ihr wirtschaftliches Gewicht als relativ wohlhabende Rinderbesitzer dem eher entgegenarbeitet. Wichtig sind jedoch v.a. auch Unterschiede in der Sozialstruktur zwischen den beiden Bauernbevölkerungen in der Meiganga-Region und in Nordwestkamerun. Während die Gbaya eher dezentral organisiert sind und soziale Integration und politische Mediation bzw. Repräsentation der Mbororo über interethnische Freundschaftsbeziehungen verlaufen, sind die Kameruner Grasland-Gesellschaften bekannt für ihre hierarchisch organisierten Königtümer. Hier sind nicht individuelle Freundschaften, sondern v.a. gute

---

<sup>21</sup> In dem in Nordwestkamerun gebräuchlichen Sprachgebrauch bedeutet *sukaabe* in erster Linie ‚Jugendliche, Kinder‘, kann jedoch ebenfalls die Konnotation ‚Bedienstete‘ annehmen (Nuhu Salihu Jafaru, persönliche Kommunikation, Juni 2003).

Beziehungen zum König (*fon*) und der Palasthierarchie von Bedeutung, um politische und ökonomische Interessen durchzusetzen.

Martine Guichard (1996, 2000a, 2000b, 2002b) befasst sich insbesondere mit der Konzeption des interethnischen Freundes im Vergleich zum intraethnischen Fulbe-Freund. Sie weist darauf hin, dass der gebräuchliche Terminus für den interethnischen Freund (*sobaajo* im kameruner, *pasijo* im beniner Sprachgebrauch) wenig über die Qualität der Freundschaft aussagt und am besten mit ‚Kamerad‘ oder ‚einfacher Freund‘ übersetzt wird; die für einen ‚guten Freund‘ übliche Bezeichnung (*yiddo* bzw. *beldijo*) hingegen ist für Fulbe-Freunde reserviert. Weiterhin stellt Guichard (2000b, 2002b) eine mögliche Verbindung zwischen der Intensität von Freundschaft und Sphären des Austausches her.<sup>22</sup> Sie konstatiert für die Fulbe Nordbenins, dass sich deren Austauschsphären mit den bäuerlichen Nachbarn vorwiegend auf die Zirkulation von Speisen beschränken, während Rinder und Frauen hauptsächlich innerhalb der Fulbe-Gemeinschaft zirkulieren – daher die unterschiedliche Bewertung von inter- und intraethnischer Freundschaft. Wie Mark Breusers (2002a, 2002b) für die Fulbe und Mossi in der Sanmatenga-Provinz Burkina Faso zeigt, sind die beiden Gruppen in vielfältiger Weise sozial und ökonomisch verflochten; Austausch von Speisen, Rindern und sogar Frauen sind Teil interethnischer Beziehungen. Über gegenseitige Solidarität und moralische und ökonomische Hilfeleistungen hinweg beinhalten Freundschaftsbeziehungen gelegentlich spirituelle Komponenten, die sich in einer speziellen Form interethnischer Patenschaft bzw. fiktiver Verwandtschaft zwischen Fulbe und Mossi äußern. Obwohl dies eine sehr interessante Variante interethnischer Freundschaftsbeziehungen der Fulbe darstellt, möchte ich sie hier nicht weiter ausführen und zu den Mbororo im Kameruner Grasland zurückkehren.

Interethnische Freundschaftsbeziehungen bei den Mbororo ähneln eher dem von Martine Guichard (2000b, 2002b) für die Nordbeniner Fulbe beschriebenen Modell. Es handelt sich um relativ lockere, unverbindliche Sozialbeziehungen, die überwiegend auf die unterste Ebene der Zirkulation von Speisen beschränkt sind. Lohnhirtentum im Auftrag von Nicht-Fulbe Rinderbesitzern spielt eine untergeordnete Rolle und interethnische Ehen sind äußerst rar.

### **3.2. Interethnische Freundschaften der Mbororo unter einem gender-Fokus**

Aspekte, die in der Literatur bislang kaum behandelt wurden, sind gender- und altersspezifische Unterschiede in der Konzeption und Ausgestaltung interethnischer Freundschafts-

---

<sup>22</sup> Sie bezieht sich dabei auf Piot (1991) und Bohannan (1959).

beziehungen. Eine Ausnahme dazu bildet Philip Burnham (1980: 198-199) mit seiner nach gender aufgeschlüsselten Beschreibung der mit interethnischen Freundschaften verbundenen Praktiken. *Soobaaajo relations* in Nordkamerun sind in erster Linie zwischen Männern initiierte Sozialbeziehungen, die in der Folge auch die beiden Familien miteinander verbinden; d.h. die Frau eines Mbororo ist zugleich auch die Freundin des Gbaya-Freundes und seiner Ehefrau. Im Kameruner Grasland sind interethnische Freundschaften stärker individualisiert und sowohl Frauen als auch Männer wählen ihre Freundinnen und Freunde unabhängig voneinander, obwohl es natürlich auch zu Korrelationen kommt.

Im Folgenden möchte ich mich bisher unbeleuchteten Aspekten zuwenden, insbesondere der Frage, ob und wie Mbororo-Männer und -Frauen Freundschaft unterschiedlich charakterisieren und ihre Funktionen interpretieren. Ich werde mich dabei auf Aussagen und Alltagspraktiken eines Ehepaares stützen, die widerspiegeln, was ich auch von anderen Informanten und Informantinnen erfahren habe.

#### a) Männerperspektive

Karboura ist ein älterer Mbororo-Mann, der in den 70er Jahren aus Nigeria nach Nordwestkamerun migriert ist. Er hat viele Jahre als Rinderhirte gearbeitet, hat eine eigene Rinderherde etabliert und betreibt zusätzlich Feldbau, so dass er und seine Familie wirtschaftlich abgesichert sind. Karboura definiert Freundschaft folgendermaßen:

- Man kommuniziert ohne Probleme, man ist ehrlich zueinander und verbirgt nichts.
- Mit einem Freund kann man Probleme diskutieren, er gibt gute Ratschläge und versucht zu helfen. Jemand, der nur freundlich ist, aber kein Interesse an deinen Problemen hat und nicht helfen will, ist kein richtiger Freund. Jemand, der schlechte Ratschläge gibt, die nicht hilfreich sind, ist kein richtiger Freund.
- Wenn jemand Geld leiht, weiß man, er ist ein richtiger Freund. Jemand, der es ablehnt, Geld auszuleihen, obwohl er Geld hat, ist kein richtiger Freund.

In Bezug auf interethnische Freundschaften meint er:

Wenn du innerhalb der Nicht-Fulbe (*haabe*) einen Freund hast, der dich richtig mag, ist das sogar besser als ein Mbororo-Freund. Denn ein echter ‚Nicht-Fulbe-Freund‘ (*sobaajo kaado*) hält sein Versprechen. Aber ein *Pullo* (Sing. zu Fulbe), selbst wenn er Geld in seiner Tasche hat, kann er es verstecken und es ablehnen, dir zu helfen. Es gibt so viele Fulbe und Nicht-Fulbe, die deine Freunde sein wollen, deshalb musst du klug auswählen. (Karboura, Misaje, 14. Dezember 2002)

Als Kriterien zur Bewertung von intra- sowie interethnischen Freundschaften führt Karboura zum einen gegenseitiges Interesse, Offenheit und Vertrauen an. Zum anderen verweist er auf Anteilnahme (Ratschläge) und materielle Unterstützung (Geldleihe). In interethnischen Freundschaftsbeziehungen ist vor allem der Aspekt ökonomischer Hilfestellung signifikant, da kulturelle und religiöse Differenzen die Spannbreite moralischer Unterstützung beeinträchtigen. Zugleich ist Solidarität innerhalb der Fulbe-Gemeinschaft moralisch zwar geboten, oftmals jedoch mehr Rhetorik als Realität (vgl. auch Guichard 1996, 2000a). Auf die Frage nach konkreten Freunden nennt Karboura folgende zwei Beispiele:

Ich habe einen Nicht-Fulbe-Freund (*sobaajo kaado*) in Nkanchi.<sup>23</sup> Ich war mit seinem Vater befreundet, bevor dieser starb. Wenn ich nicht genügend Geld oder Öl hatte, konnte ich zu ihm gehen und er half mir. Vor seinem Tod rief er seine Kinder zu sich und legte ihnen nahe, die Freundschaft weiterzuführen. Sein Sohn John übernahm die Haltung des Vaters. Ich habe von ihm Wellblech gekauft, das ich bis heute nicht bezahlt habe. Er sagte mir, ich solle es mitnehmen und bezahlen, wenn ich das Geld hätte. Unter den Hausa habe ich auch einen Freund, Genye. Wenn ich Geld brauche, reden wir darüber und er versucht, mir zu helfen. Meine Freundschaft mit Genye und John verpflichtet mich, sie ebenfalls zu unterstützen: Wenn jemand krank ist, bemühe ich mich, mit Medizin zu helfen.<sup>24</sup> Wenn sie Probleme haben, versuche ich sie zu unterstützen. (Karboura, Misaje, 14. Dezember 2001)

Hier wird nochmals deutlich, dass Freundschaft nicht als rein persönliche, dyadische Beziehung verstanden wird, sondern idealerweise generationenübergreifend ganze Familien einschließt.<sup>25</sup> Weiterhin weist Karboura darauf hin, dass Freundschaft auf Gegenseitigkeit beruht, und beide Seiten sich entsprechend ihrer Möglichkeiten unterstützen sollten.

#### b) Frauenperspektive

Nyapendo ist Karbouras Frau. Gemeinsam haben sie acht Kinder und leben in der Umgebung von Misaje. Ihr Gehöft wird regelmäßig von Mbororo und Mitgliedern der Graslandgesellschaften besucht, die zum Gruß vorbeischaun oder für bestimmte Arbeiten anfragen. Im folgenden Zitat erzählt Nyapendo über die Hintergründe und Inhalte ihrer Freundschaft mit Mami Corinna, einer Bauernfrau aus dem Nachbarort Nkanchi:

Meine beste Freundin ist Mami Corinna. Seit ungefähr sieben Jahren arbeitet sie regelmäßig bei uns auf dem Feld. Sie mag mich sehr. Manchmal schickt sie mir Gemüse oder andere Nahrungsmittel. Wenn sie meinen Sohn Unusa trifft, gibt sie ihm jedes Mal etwas Geld. Die Freundschaft hat sich einfach aus gegenseitiger

<sup>23</sup> Nkanchi ist ein Nachbardorf zu Misaje.

<sup>24</sup> Karboura kennt sich in traditioneller Medizin aus.

<sup>25</sup> Dies erinnert zwar an die von Burnham (1980) beschriebenen *soobaajo relations*; während dort jedoch Freundschaften transitiv auf beide Ehepartner übertragen werden, liegt hier die Betonung auf der Weiterführung der Beziehung über Generationen hinweg und lehnt sich eher an das Modell interethnischer Scherzbeziehungen an.

Sympathie entwickelt. Wenn sie zu uns zum Arbeiten kommt, lege ich ihr Milch zur Seite. Sie leidet unter Gastritis und wenn ich ihr Maisbrei mit Milch serviere, ist sie froh, denn es beruhigt ihren Magen. (Nyapendo, Misaje, 14. Dezember 2001)

Obwohl die Freundschaft aus einer ursprünglich rein wirtschaftlich orientierten Beziehung erwachsen ist, betont Nyapendo gegenseitige Zuneigung und Anteilnahme als grundlegende Kriterien. Der Austausch von Geschenken und kleinen Aufmerksamkeiten spielt eine wichtige Rolle zur Kultivierung der Freundschaft. Weiterhin fällt auf, dass interethnische Freundschaften mit Bauernfrauen kaum ideologisch belastet erscheinen. Beide Seiten betonen Gemeinsamkeiten im Alltag und religiöse oder kulturelle Unterschiede werden als gegeben akzeptiert. Darin unterscheiden sie sich von der Einschätzung von Freundschaftsbeziehungen mit Hausa-Frauen, wo unterschiedliche islamische Interpretationen als Konfliktpotential gesehen werden. Hierzu Nyapendos Ausführungen zu ihrer Freundschaft mit Gambo:

Meine beste und einzige Freundin in Misaje ist die Frau des Imams, Gambo. [...] Ich stelle mein Maismehl oder meine Sachen immer bei ihr unter. Ich verrichte auch die Gebete in ihrem Haus. Ich habe sie durch meine Nichte Hawa kennen gelernt. Sie sind ungefähr gleich alt. Hawa ist wie meine eigene Tochter und so wurde Gambo nicht nur meine Freundin, sondern auch wie mein Kind. Als ich meine Mutter in Ngaoundéré besuchen wollte, hat sie Seife für meine Mutter gekauft. Gambo mag es, dass ich als erste Kundin ihr Tagesgeschäft mit Maisküchlein (*makara*) eröffne, auch wenn ich nicht den richtigen Geldbetrag zur Hand habe. Manchmal schenkt sie mir auch einzelne Küchlein. Ich besuche kaum andere Hausa-Gehöfte in Misaje. Ich verkaufe keine Milch an die Hausa. Manchmal behandeln sie dich wie einen Hund. Vielleicht denken sie, du stellst ihrem Ehemann nach; ich weiß es nicht. Wirklich, die Hausa lassen uns Mbororo ihre Verachtung spüren. (Nyapendo, Misaje, 14. Dezember 2001)

Da die Mbororo außerhalb der städtischen und dörflichen Zentren mit ihren Rinderherden ‚im Busch‘ leben, benötigen sie im Dorf eine Anlaufstelle, wo sie ihre Sachen ablegen, sich zurecht machen und ihre Gebete ausführen können (vgl. auch Burnham 1980: 198-199). Für die Mbororo im Kameruner Grasland sind dies aus religiösen Gründen meist Hausa-Gehöfte, zu deren Bewohnern und Bewohnerinnen eine freundschaftliche Beziehung bereits existiert oder darauf aufgebaut wird. Dies gilt für Mbororo-Männer und -Frauen, wobei im Unterschied zu dem von Burnham (1980) beschriebenen Fall in Nordkamerun Frauen und Männer hier unabhängig voneinander solche Beziehungen eingehen; d.h. der Mann von Nyapendos Freundin Gambo ist nicht notwendigerweise Karbouras Freund.

Nyapendos Beschreibung ihrer Beziehung zu Gambo erinnert an die Ausführungen von *Baba of Karo* (Smith 1965) zu Freundschaften zwischen Hausa-Frauen unterschiedlicher Generationen. Auch hier erfährt die Beziehung eine Umdeutung bzw. Ergänzung nach dem Modell einer Verwandtschaftsbeziehung (Mutter-Tochter) und folgt entsprechenden

Interaktionsmustern. Dennoch bleibt sie weiterhin als Freundschaftsbeziehung anerkannt. Dies gilt nicht nur für Freundschaften mit Hausa-Frauen, sondern im selben Maße auch für Freundschaften mit bäuerlichen Nachbarsfrauen.

Nyapendo spricht deutlich die Problematik ethnischer Grenzziehungen an, die sich hier hinter unterschiedlichen Auslegungen des islamischen Rollenmodells verbergen. Innerhalb der Hausa-Gemeinschaft wird Wert darauf gelegt, dass Frauen – dem islamischen Ideal zufolge – ihre Arbeiten innerhalb des Gehöftes verrichten und dieses nur bedingt verlassen. Ihre dörfliche Siedlungsstruktur und ökonomische Organisation ermöglicht es, dass viele Erledigungen außerhalb des Gehöftes von Kindern oder vom Ehemann übernommen werden können (vgl. Schildkrout 1983, Hill 1972: 279). Die Lebens- und Wirtschaftsweise der Mbororo im Busch dagegen favorisiert, dass Mbororo-Frauen regelmäßig für Besorgungen und Milchverkäufe das Gehöft verlassen und ins Dorf kommen. Aus ihrer Sicht ist Seklusion, obwohl ideologisch positiv besetzt, praktisch nicht mit ihrer Lebensweise vereinbar (vgl. Pelican 1999: 121). Insbesondere die Praxis des Milchverkaufs erzeugt ein Aufeinanderprallen der unterschiedlichen Realisierungen des islamischen Rollenmodells und führt dazu, dass Mbororo-Frauen sich oft von Hausa-Frauen als herablassend oder verachtet behandelt fühlen. Dies wird von Mbororo- sowie von Hausa-Frauen als ein interethnische Beziehungen belastendes Moment gesehen und stellt für Nyapendo ein Hindernis zum Aufbau von Freundschaft dar.<sup>26</sup>

### *c) Männer- und Frauenfreundschaften im Vergleich*

Männer- und Frauenfreundschaften beinhalten instrumentelle sowie emotionale Komponenten, unterscheiden sich jedoch in der Gewichtung: Bei Männern steht der Faktor gegenseitiger moralischer und finanzieller Unterstützung im Vordergrund, während Frauen stärker soziale Aspekte wie Sympathie und Anteilnahme betonen. Aus Nyapendos Perspektive existieren grundlegende Unterschiede zwischen Männer- und Frauenfreundschaften:

Die Freundschaft von Mbororo-Älteren (*ndotti'en*) und von Frauen ist verschieden. Die Älteren suchen ihre Freunde nach Kriterien der Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit aus. Ein guter Freund ist jemand, der sein Versprechen hält und offen zu dir spricht. Frauen suchen ihre Freundinnen danach aus, wer freundlich ist und lacht. Wenn dein Gegenüber dich anlächelt, bist du froh. Du lächelst zurück, bis ihr Freunde werdet. Später merkst du, dass einige unehrlich sind. Sie lächeln dir zu, und gleichzeitig verheimlichen sie Sachen vor dir. Dann klatschen sie über dich. Du behandelst die Freundin gleich, aber sie hat eine doppelte Moral

---

<sup>26</sup> Differenzen in der Interpretation und Verwirklichung des islamischen Rollenmodells existieren ebenfalls innerhalb der Mbororo-Gemeinschaft und können zu Spannungen zwischen den jeweiligen Fraktionen führen (Pelican im Druck).

(wörtlich: Du nimmst sie mit einem Herzen, sie nimmt dich mit zwei Herzen), das ist nicht gut. Darin unterscheiden sich Männer- und Frauenfreundschaften. (Nyapendo, Misaje, 14. Dezember 2001)

Nyapendo stellt Frauen- und Männerfreundschaften einander gegenüber und portraitiert letztere als überlegen und vorbildlich. Dies verweist auf die Geschlechterideologie der Fulbe, welche den Männern als Hauptverantwortliche für das Wohlergehen der Herde und Familie eine übergeordnete, leitende Stellung zuspricht (Pelican 1999: 41-49, 110-113). Damit verbunden ist auch eine gender-spezifische Attribution von Charaktereigenschaften: Frauen gelten idealerweise als emotional und einfühlsam, Männer hingegen als streng und autoritär (Riesman 1998: 85-86, 200-205). Unterstützend wirkt hier auch die islamische Geschlechterideologie (Pelican 1999: 120-123, VerEecke 1989, Walker 1980).

Differenzen in der Ausgestaltung von Freundschaftsbeziehungen sind ebenfalls in Verbindung mit der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung innerhalb der Fulbe-Gesellschaft zu sehen: Männer halten sich vor allem im öffentlichen Raum auf, sind oft unterwegs und kommen mit vielen Menschen aus unterschiedlichen ethnischen und sozialen Kontexten in Kontakt. Dies ermöglicht ihnen eine Bandbreite von Bekanntschaften, die sich potentiell zu Freundschaften, aber auch zu Feindschaften<sup>27</sup> entwickeln können; daher auch Karbouras Verweis, dass man seine Freunde gut auswählen soll. Im Kameruner Grasland verkaufen Mbororo-Frauen kaum Milchprodukte (siehe Pelican im Druck), so dass die Männer die Hauptverantwortung für die Versorgung der Familie tragen. Verwandtschafts- und Freundschaftsnetze spielen dabei eine wichtige Rolle.

Die Lebenswelt der Frauen konzentriert sich in erster Linie auf die Familie und das Gehöft. Verlassen sie diesen Raum, so ist es überwiegend, um Dinge zu erledigen, die mit Hausarbeit in Zusammenhang stehen, oder um Verwandte zu besuchen. Das islamische Rollenmodell trägt dazu bei, dass wenig Raum und Zeit bleibt, (interethnische) Freundschaften, die überwiegend außerhalb des Gehöftes situiert sind, auszuleben. Daher sind Frauenfreundschaften, ähnlich wie bei den Hausa, überwiegend auf die Sozialgruppe beschränkt. Der stärker sozial als wirtschaftlich orientierte Charakter von Frauenfreundschaften hängt u.a. damit zusammen, dass Mbororo-Frauen im Kameruner Grasland kaum Verantwortung für das materielle, sondern v.a. für das soziale Wohlergehen der Familie tragen. Frauen haben kaum Zugang, noch das Bedürfnis nach finanzieller Unterstützung außerhalb des Familiennetzes, so

---

<sup>27</sup> Dank an Lale Yalçın-Heckmann (persönliche Kommunikation, Mai 2003), die mich darauf aufmerksam gemacht hat, dass nicht nur die potentiellen Vorteile von Freundschaft, sondern auch die durch Feindschaft drohenden Gefahren wichtig für die Bewertung und Kultivierung von Sozialbeziehungen sind. Leider kann ich dies nicht weiter ausführen, da mir das ethnographische Material dazu fehlt. (Zur Gegenüberstellung der Kategorien Freundschaft und Feindschaft vgl. auch Meier 2003.)

dass der Austausch von Geschenken eher einen symbolischen als instrumentellen Charakter annimmt.

#### *d) Altersspezifische Unterschiede*

Im selben Maße, wie Vorstellungen und Praktiken von Freundschaft sich zwischen den Geschlechtern unterscheiden, existieren auch altersspezifische Unterschiede. Da ich mich im Rahmen meiner Forschung jedoch nur am Rande mit dieser Fragestellung beschäftigt habe, fallen die Ausführungen hierzu relativ allgemein aus. Beide Ebenen sind jedoch gleichermaßen wichtig, um Freundschaft in ihrem sozialen Kontext zu erfassen.<sup>28</sup>

Im Unterschied zu Ostafrika, wo Altersklassen-Systeme vor allem in pastoralen Gruppen weit verbreitet sind, gibt es diese nicht in dieser institutionalisierten Form bei den Fulbe. Dennoch spielen auch in Westafrika Generationsunterschiede und Altersgruppen eine wichtige Rolle für die soziale Organisation. Deutlich wird dies zum einen im Rahmen der Arbeitsteilung, die nicht nur geschlechts-, sondern auch altersspezifisch verläuft: Die Hirtenarbeit ist Bürde und zugleich Privileg der Jugendlichen. Management der Herde (Zugang zu Weidegebieten, Gesundheitsversorgung der Tiere, Vermarktung von Vieh etc.) liegt in der Verantwortung des Familienvorstandes. Die Aufgabenbereiche von Frauen und Mädchen überschneiden sich weitgehend; sie kümmern sich in erster Linie um Familie und Haushalt (Boesen 1996, Pelican 1999).<sup>29</sup> Entsprechend der verschiedenen Verantwortungsbereiche divergieren auch die Arbeitssphären bzw. -räume, welche zugleich Foren für das Kennenlernen von Personen innerhalb sowie außerhalb der eigenen Gruppe und für das Aufbauen von Sozialbeziehungen darstellen.

Die Mbororo unterscheiden vier bis fünf Altersgruppen (Kinder, Jugendliche, junge Erwachsene, Erwachsene bzw. Ältere und Alte), welche als Referenzrahmen der Interaktion zwischen Generationen dienen. Das Verhalten gegenüber Mitgliedern einer anderen Generation, ebenso wie zwischen den Geschlechtern, ist geprägt von Respekt und Meidung, welche auch die Ausgestaltung von Freundschaftsbeziehungen beeinflussen (vgl. zum Beispiel die Freundschaft zwischen Nyapendo und Gambo, S. 21). Weiterhin kennen die Mbororo das Konzept der *iggoobe* (Altersklasse), welches in der Vergangenheit die Gruppe der Jugendlichen bezeichnete, die das Flagellationsritual gemeinsam erlebt haben.<sup>30</sup> Im gegenwärtigen Kontext wird es auf Kinder angewandt, die innerhalb eines überschaubaren Zeitraumes geboren sind, d.h. es bezeichnet eine ‚Jahrgangsguppe‘. Darin können auch

<sup>28</sup> Zu Freundschaftsbeziehungen unter Jugendlichen in Nordbenin siehe Grätz (2003).

<sup>29</sup> Unverheiratete Frauen können sich ebenfalls an der Hirtenarbeit beteiligen, wenn es an Arbeitskräften mangelt. Verheiratete Frauen können in Abwesenheit des Familienvorstands dessen Rolle übernehmen.

<sup>30</sup> Dank an Martine Guichard (persönliche Kommunikation, Mai 2003) für diese Information.

Mitglieder anderer ethnischer Gruppen eingeschlossen sein, mit denen beispielsweise der formale oder religiöse Bildungsgang geteilt wurde. Schulfreunde und Altersgenossen gewinnen zunehmend für Jugendliche der heutigen Generation an Bedeutung, da die Mbororo der formalen Schulbildung bis vor kurzem ablehnend gegenüber standen. Erst die Auswirkungen der Demokratisierungsbewegungen und zunehmender NRO-Aktivitäten in den 90er Jahren haben dazu beigetragen, dass sich diese Einstellung allmählich ändert. Dies wird sich vermutlich langfristig auf das Verhältnis zwischen den ethnischen Gruppen auswirken und voraussichtlich die Bildung interethnischer Freundschaften fördern.<sup>31</sup>

### **3.3. Freundschaftskonzepte im interethnischen Vergleich**

Im Folgenden möchte ich kurz Parallelen und Unterschiede zwischen den Freundschaftskonzepten und -praktiken der Mbororo und der Hausa herausarbeiten und diese, eingebettet in den Kontext räumlicher, wirtschaftlicher und sozialer Organisation, vor dem Hintergrund kultureller Differenzen erläutern.

In beiden Gruppen bilden ökonomische, territoriale, kulturelle (z.B. Religion) oder lebensgeschichtliche Überschneidungen die Basis (interethnischer) Freundschaften. Die Signifikanz der einzelnen Elemente variiert jedoch je nach ethnischem und persönlichem Hintergrund: Bei den Hausa sind Freundschaftsbeziehungen stark geprägt durch die dörfliche Siedlungsstruktur. Freunde bzw. Freundinnen, seien es Mitglieder der eigenen oder anderer ethnischer Gruppen, stammen oft aus der Nachbarschaft. Selbst bei Eheproblemen ist es der Nachbar, der als erster von außen hinzugezogen wird, um beratend zu vermitteln. Freundschaft äußert sich in gegenseitiger Anteilnahme und wechselseitigen Einladungen zu Festlichkeiten; auch hier spielt die territoriale Nähe eine begünstigende Rolle bei der Festigung der Beziehung. Neben der gemeinsamen Partizipation an Festlichkeiten ist vor allem auch das Teilen von Ressourcen wichtig, um die Freundschaft am Leben zu erhalten (Mahlzeiten werden an befreundete Haushalte geschickt, Geldgeschenke werden mit guten Freundinnen geteilt etc.). Darin impliziert sind Vertrauen und Offenheit über die eigene ökonomische Situation gegenüber dem Freund bzw. der Freundin.

Bei den Mbororo ist der Aspekt ökonomischer Überschneidung wichtiger als der territoriale Faktor. Da sie zugunsten ihrer Rinder außerhalb der dörflichen oder städtischen Zentren siedeln, verringert sich der Anreiz zu rein sozial motivierten Freundschaftsbesuchen. Oft

---

<sup>31</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang Mario Aguilars Aufsatz (1999), in dem er sich mit der Entstehung neuer Freundschaftskonzepte bei ostafrikanischen Pastoralisten (Boraana) beschäftigt. Er stellt fest, dass Freundschaft im Kontext religiöser Konversion und der Einschulung von Kindern in Internaten zunehmende Bedeutung beigemessen wird.

erwachsen Freundschaften aus wirtschaftlich orientierten Beziehungen (z.B. Verkauf von Milchprodukten im Dorf, Teilnahme am Rindermarkt, bezahlte Feldarbeit oder bezahlte Hirtenarbeit). Dennoch sind gegenseitige Besuche und Austausch von Geschenken relevant zur Kultivierung von Freundschaft. Verlässlichkeit und Aufrichtigkeit gelten als grundlegende Elemente und dank der räumlichen Distanz ist das Potential für Gerüchte geringer als im dörflichen Milieu.

In Bezug auf Frauenfreundschaften wird deutlich, dass die soziale Kontrolle bei den Hausa stärker greift als bei den Mbororo. Während letztere häufig auch Freundschaften mit Bauernfrauen eingehen, suchen die Hausa ihre Freundinnen überwiegend im eigenen Milieu. Dies hängt mit unterschiedlichen Realisierungen des islamischen Rollenmodells zusammen, welche den jeweiligen Lebens- und Siedlungsbedingungen angepasst sind.

Mit Blick auf kulturelle und religiöse Überschneidungen zwischen Hausa, Mbororo und Graslandgesellschaften können je nach Kontext und persönlichen Interessen Differenzen oder Gemeinsamkeiten betont werden. Letzteres ist z.B. im Rahmen religiöser – und damit langfristig verbunden ethnischer – Konversion von Bedeutung. So berichtet eine Bauernfrau, die zum Islam übergetreten ist, dass sie durch die Konversion ihren gesamten früheren Freundeskreis verloren hat, da sie an deren Aktivitäten (Barbesuche, Alkoholkonsum etc.) nicht mehr teilnehmen kann und will. Stattdessen hat sie nun muslimische Hausa- und Mbororo-Freundinnen, die sie zu ihren Festlichkeiten einladen und ihr die Integration in die Hausa-Gemeinschaft erleichtern.

#### **4. Zusammenfassung**

Aus der Analyse der obigen Fallbeispiele ergeben sich folgende Erkenntnisse:

Emische Konzepte von Freundschaft sind breit gefächert. Unterschiede in ihrer Interpretation und Ausgestaltung kommen sowohl zwischen den Geschlechtern als auch zwischen ethnischen Gruppen vor. Für Mbororo, Hausa und Graslandgesellschaften beinhaltet Freundschaft instrumentelle Komponenten; zugleich spielen soziale und emotionale Aspekte eine wichtige Rolle. Gender-spezifische Unterschiede bzgl. der Akzentuierung des einen oder anderen Aspekts stehen in Zusammenhang mit der Geschlechterideologie und Sozialstruktur der jeweiligen Gruppe. Abweichende Interpretationen oder Praktiken zwischen den ethnischen Gruppen sind im Kontext ihrer räumlichen, wirtschaftlichen und sozialen Organisation sowie vor dem Hintergrund politischer Interessen und kultureller Differenzen zu sehen.

Institutionalisierte und ritualisierte Freundschaftsmodelle sind in Nordwestkamerun nicht üblich. Einzelne Formen sind jedoch aus Erzählungen oder von vergangenen Erfahrungen präsent und können als Bezugsrahmen zur Bewertung und Gestaltung individueller intra- und interethnischer Freundschaften herangezogen werden.

Freundschaft tritt nicht als monolithisches, sondern polysemes Konzept auf (vgl. Grätz, Pelican und Meier 2003). Es existieren verschiedene Formen, die in ihrer emotionalen Intensität differieren und unterschiedliche Ansprüche an soziale und ökonomische Unterstützung beinhalten. Freundschafts-, ebenso wie Verwandtschaftsterminologie werden in vielen Sozialbeziehungen verwendet, um soziale Nähe zum Ausdruck zu bringen oder an soziale Verpflichtungen zu appellieren. Weiterhin ist es wichtig, unterschiedliche Perspektiven zu berücksichtigen. Freundschaft wird nicht notwendigerweise von den Beteiligten in derselben Form definiert oder als solche wahrgenommen (vgl. Ausführungen zu Patronage-Beziehungen). Hier stellt sich die schwierige Frage, wie die einzelnen Perspektiven zu bewerten sind, wo aus analytischem Blickwinkel Freundschaft aufhört und andere Formen von Sozialbeziehungen beginnen. Wie die Analyse des ethnographischen Materials jedoch gezeigt hat, sind Verwandtschaft, Freundschaft, Geschäfts-, Patronage-, Scherz- und andere Sozialbeziehungen in vielfältiger Weise miteinander vernetzt. Eine konkrete Beziehung zwischen Individuen kann beispielsweise zugleich in mehrere dieser Kategorien fallen oder von einer in die andere überwechseln. Ich ziehe es daher vor, mit weit gefassten und durchlässigen Modellen von Sozialbeziehungen zu arbeiten, um der Komplexität und Fluidität realer Beziehungen Rechnung zu tragen.

## Literatur

- Abrahams, Ray. 1999. Friends and networks as survival strategies in North-East Europe. In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.). *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 155-168.
- Adams, Rebecca und Graham Allan (Hrsg.). 1998. *Placing friendship in context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allan, Graham. 1998. Friendship and the private sphere. In: Rebecca Adams und Graham Allan (Hrsg.). *Placing friendship in context*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 71-91.
- Aguilar, Mario. 1999. Localized kin and globalized friends: religious modernity and the 'educated self' in East Africa. In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.). *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 160-184.
- Almagor, Uri. 1971. *Pastoral partners – affinity and bond partnership among the Dassanetch of south-west Ethiopia*. New York: Manchester University Press, Africana Publication.
- Ardener, Shirley. 1964. The comparative study of rotating credit associations. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94: 201-229.
- Ardener, Shirley und Sandra Burman (Hrsg.). 1995. *Money-Go-Rounds: The Importance of Rotating Saving and Credit Associations for Women*. Oxford/Washington: Berg.
- Bell, Sandra und Simon Coleman (Hrsg.). 1999a. *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg.
- Bell, Sandra und Simon Coleman. 1999b. The Anthropology of Friendship. In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.). *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 1-19.
- Boesen, Elisabeth. 1996. Fulbe und Arbeit. In: Kurt Beck und Gerd Spittler (Hrsg.). *Arbeit in Afrika*. Bayreuth: Lit Verlag, S. 193-207.
- Boesen, Elisabeth. 1999. *Scham und Schönheit: Über Identität und Selbstvergewisserung bei den Fulbe Nordbenins*. Hamburg: Lit Verlag.
- Bohannan, Paul. 1959. Some principles of exchange and investment among the Tiv. In: *American Anthropologist* 57: 60-70.
- Bollig, Michael. 1997. *Risk and risk minimization amongst Himba pastoralists in north-western Namibia*. Working Paper Nr. 2. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- Boissevain, Jeremy. 1974. *Friends of friend: networks, manipulators and coalitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Boissevain, Jeremy und J. Clyde Mitchell. 1973. *Network analysis: studies in human interaction*. The Hague: Mouton.

- Bonfiglioli, Angelo Maliki. 1985. Evolution de la propriété animale chez les WoDaaBe du Niger. In: *Journal des Africanistes* 55(1-2): 29-38.
- Bonfiglioli, Angelo Maliki. 1988. *Dudal: histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*. Cambridge: Cambridge University Press und Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Breusers, Mark, Suzanne Nederlof und Teunis Van Rheenen. 1998. Conflict or symbiosis? Disentangling farmer-herdsman relations: the Mossi and Fulbe of the Central Plateau, Burkina Faso. In: *The Journal of Modern African Studies* 36: 357-380.
- Breusers, Mark. 2002a. *'The teeth and the tongue are always together, but it happens that the teeth bite the tongue': Fulbe's social and political integration in Moaga society and their access to natural resources. A case study from Burkina Faso*. Vortrag auf dem Workshop "The landed and the landless? Strategies of territorial integration and dissociation in Africa". Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, 27.-29. Mai 2002. Halle/Saale, Deutschland.
- Breusers, Mark. 2002b. *Friendship and other affective non-kinship relations among Mossi and Fulbe in Burkina Faso*. Vortrag auf dem Workshop "Friendship, Descent and Alliances". Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung. 16.-18. Dezember 2002. Halle/Saale, Deutschland.
- Burnham, Philip. 1980. *Opportunity and constraint in a Savanna society: The Gbaya of Meiganga, Cameroon*. London et al.: Academic Press.
- Carrier, James. 1999. People who can be friends: selves and social relationships. In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.). *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 21-38.
- Clapham, Christopher. 1982. Clientelism and the State. In: Christopher Clapham (Hg.). *Private Patronage and Public Power*. London: France Pinter Publishers, S. 1-34.
- Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge und Kegan Paul.
- Davis, Lucy. 1995. Opening Political Space in Cameroon: the Ambiguous Response of the Mbororo. In: *Review of African Political Economy* 64: 213-228.
- De Bruijn, Mirjam. 2000. The Sahelian crisis and the poor. The role of Islam in social security among Fulbe pastoralists, central Mali. In: Franz und Keebet von Benda-Beckmann, Hans Marks (Hrsg.). *Coping with Insecurity*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar und Focaal, S. 47-63.
- Diallo, Youssouf. 2000. Les Peuls et les Sénufo dans la savane ivoirienne. In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hrsg.). *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*. Paris: Karthala, S. 65-91.
- Dijk, Han van. 2000. Livestock transfers and social security in Fulbe society in the Hayre, central Mali. In: Franz und Keebet von Benda-Beckmann, Hans Marks (Hrsg.). *Coping with Insecurity*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar und Focaal, S. 97-111.

Driel, Antje van. 1999. The end of the herding contract: decreasing complementary linkages between Fulbe pastoralists and Dendi agriculturalists in Northern Benin. In: Victor Azarya et al. (Hrsg.). *Pastoralists under Pressure*. Leiden et al.: Brill, S. 191-209.

Dupire, Marguerite. 1962. *Peuls nomades: Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*. Paris: Karthala.

Dupire, Marguerite. 1970. *Organisation sociale des Peuls*. Paris: Plon.

Eisenstadt, Shmuel Noah und Luis Roninger. 1984. *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gluckman, Max. 1966. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.

Grätz, Tilo. 2003. *Sharing and sustaining: The thrusts of friendship among young artisanal gold miners in Northern Benin (West Africa)*. Working Paper Nr. 54. Halle/Saale: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.

Grätz, Tilo, Michaela Pelican und Barabara Meier. 2003. *Zur sozialen Konstruktion von Freundschaft. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema der Sozialanthropologie (Schwerpunkt Westafrika)*. Working Paper Nr. 53. Halle/Saale: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.

Griaule, Marcel. 1948. L'alliance cathartique. In: *Africa* 18: 242-258.

Guichard, Martine. 1996. Über die Beziehung zwischen Fulbe und Bariba im Borgou. In: Günther Schlee und Karin Werner (Hrsg.). *Inklusion und Exklusion*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 107-132.

Guichard, Martine. 2000a. L'étrangeté comme code de communication interethnique. Les relations entre agropasteurs peuls et paysans bariba du Borgou (Nord-Bénin). In: Youssouf Diallo und Günther Schlee (Hrsg.). *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*. Paris: Karthala, S. 93-128.

Guichard, Martine. 2000b. "Something to hide?" *Reflections on interethnic relationships and friendship ties with regard to the Fulbe of northern Benin and northern Cameroon*. Vortrag am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, 05.12.2000. Halle/Saale, Deutschland.

Guichard, Martine. 2002a. "What is invisible does not really exist. What has no name does not really exist." *Hidden aspects of friendship*. Vortrag auf der Tagung „Verwandtschaft und Freundschaft. Zur Unterscheidung und Relevanz zweier Beziehungssysteme“, 08.-10. Februar 2002. Bielefeld, Deutschland.

Guichard, Martine. 2002b. „Überlegungen zu interethnischen Freundschaften bei den Fulbe Nordbenins und Nordkameruns“. Vortrag auf der Tagung der VAD, 25.05.2002. Hamburg, Deutschland.

Guichard, Martine. 2002c. "Reflections on anthropological studies of friendship". Vortrag auf dem Workshop "Friendship, Descent and Alliances." Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, 16.-18. Dezember 2002. Halle/Saale, Deutschland.

Hagberg, Sten. 2000. Strangers, citizens, friends: Fulbe agro-pastoralists in Western Burkina Faso. In: Sten Hagberg und Alexis Tengan (Hrsg.). *Bonds and Boundaries in Northern Ghana and Southern Burkina Faso*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, S. 159-179.

Hill, Poly. 1972. *Rural Hausa: a village and a setting*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levine, Donald. 1979. Simmel at a distance: on the history and systematics of the sociology of the stranger. In: William Shack und Elliott Skinner (Hrsg.). *Strangers in African Societies*. Los Angeles, London: University of California Press, S. 21-36.

Médard, Jean-Francois. 1982. The underdeveloped state in tropical Africa: political clientelism or neo-patrimonialism. In: Christopher Clapham (Hg.). *Private Patronage and Public Power*. London: France Pinter Publishers, S. 162-192.

Meier, Barbara. 2003. *Nähe und Distanz: Freundschaften bei nordghanaischen Migranten in Accra/Tema*. Working Paper Nr. 55. Halle/Saale: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.

Moritz, Mark. 2002a. "Individual livestock ownership in Fulbe family herds: The effects of Islam on pastoral production systems in the Far North of Cameroon." Vortrag auf dem Workshop "Collective and multiple forms of property in land and animals", Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, 19.-21. August 2002. Halle/Saale, Deutschland.

Moritz, Mark. 2002b. "Re-examining the pastoral moral economy." Vortrag auf der Tagung der American Anthropological Association, 22. November 2002. New Orleans, USA.

Pahl, Ray. 2000. *On Friendship*. Cambridge et al.: Polity Press.

Paulme, Denise. 1939. Parenté à la plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale. In: *Africa* 12/4: 433-444.

Pelican, Michaela. 1999. *Die Arbeit der Mbororo-Frauen früher und heute. Eine Studie zum Wandel der sozio-ökonomischen Situation semi-nomadischer Fulbe-Frauen im nordwestlichen Grasland Kameruns*. Bayreuth: Unveröffentlichte Magisterarbeit.

Pelican, Michaela. Im Druck. Im Schatten der Schlachtviehmärkte: Milchwirtschaft der Mbororo in Nordwestkamerun. In: Günther Schlee (Hg.). *Die ethnische Struktur von Rindermärkten in Westafrika*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

Piot, Charles D. 1991. Of persons and things: some reflections on African spheres of exchange. In: *Man* 26: 405-424.

Pitt-Rivers, Julian. 1973. The Kith and the Kin. In: Jack Goody (Hg.). *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 89-105.

Riesman, Paul. 1998 [1977]. *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Schildkrout, Enid. 1983. Dependence and autonomy: the economic activities of secluded Hausa women in Kano. In: Christina Oppong (Hg.). *Female and Male in West Africa*. London: Allen und Unwin, S. 107-126.

- Schlee, Günther. 1997. Cross-cutting ties and interethnic conflict: the example of Gabbra, Oroma and Rendille. In: Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto und Masayoshi Shigeta (Hrsg.). *Ethiopia in Broader Perspective: Paper of 13<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Vol. II. Kyoto: Shokado Book Sellers, S. 577-596.
- Schlee, Günther. 2000. Identitätskonstruktionen und Parteinahme: Überlegungen zur Konflikttheorie. In: *Sociologus* 10/1: 64-89.
- Schneider, Harold. 1979. *Livestock and Equality in East Africa. The economic basis for social structure*. Bloomington und London: Indiana University Press.
- Schweizer, Thomas, Michael Schnegg und Susanne Berzborn. 1998. Personal networks and social support in a multiethnic community of Southern California. In: *Social Networks* 20: 1-21.
- Scott, Michael F. und Brendan Gormley. 1980. The animal of friendship (habbanaae): an indigenous model of Sahelian pastoral development in Niger. In: David Brokensha, Dennis Michael Warren und Oswald Werner (Hrsg.). *Indigenous knowledge systems and development*. Lanham (MD): University Press of America, S. 92-110.
- Silver, Allan. 1989. Friendship and trust as moral ideals: an historical approach. In: *Archives européennes de sociologie* XXX: 274-297.
- Skinner, Elliott P. 1963. Strangers in West African societies. In: *Africa* 1963/33: 307-320.
- Smith, Mary. 1965. *Baba of Karo. A woman of the Muslim Hausa*. London: Faber und Faber Ltd.
- Spencer, Paul. 1973. *Nomads in alliance: symbiosis and growth among the Rendille and Samburu of Kenya*. London: Oxford University Press.
- Spittler, Gerd. 1977. Staat und Klientelstruktur in Entwicklungsländern. Zum Problem der politischen Organisation von Bauern. In: *Europäisches Archiv für Soziologie* 18: 57-83.
- Stenning, Derrick J. 1959. *Savannah nomads: a study of the Wodaabe pastoral Fulani of Western Bornu Province Northern region, Nigeria*. London: Oxford University Press.
- VerEecke, Catherine. 1989. From pasture to purdah: the transformation of women's roles and identity among the Adamawa Fulbe. In: *Ethnology* 28: 53-73.
- Walker, Sheila. 1980. From cattle camp to city: changing roles of Fulbe women in Northern Cameroon. In: *Journal of African Studies* 7/1: 54-63.
- White, Cynthia. 1990. Changing animal ownership and access to land among the Wodaabe (Fulbe) of central Niger. In: Paul Baxter (Hg.). *Property and people: changing rights in property and problems of pastoral development*. Manchester: University of Manchester Print, S. 240-251.