

Frauen- und Männerfreundschaften im Kameruner Grasland: ein komparativer Ansatz

Pelican, Michaela

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GIGA German Institute of Global and Area Studies

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pelican, M. (2004). Frauen- und Männerfreundschaften im Kameruner Grasland: ein komparativer Ansatz. *Afrika Spectrum*, 39(1), 63-93. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-107276>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Frauen- und Männerfreundschaften im Kameruner Grasland: Ein komparativer Ansatz¹

Michaela Pelican

Zusammenfassung

Wie zeitgenössische ethnologische und soziologische Studien gezeigt haben, hat sich das im Westen populäre Modell von Freundschaft als dyadischer, nicht-utilitaristischer, egalitärer und emotionsgeladener Sozialbeziehung als nicht-verallgemeinerbares Ideal erwiesen. Freundschaft bedarf einer kontextbezogenen Analyse, welche historische, regionale, kulturelle, soziale, wirtschaftliche und politische Bedingungen in Betracht zieht. Im vorliegenden Artikel wird Freundschaft im Rahmen interethnischer Beziehungen zwischen Mbororo (agro-pastorale Fulbe), Hausa und Mitgliedern der Kameruner Grasland-Gesellschaften untersucht. Der Fokus liegt dabei auf gender- und altersspezifischen Unterschieden in der Konzeption und der Ausgestaltung von Freundschaftsbeziehungen. Um den polyvalenten und flexiblen Charakter realer Sozialbeziehungen zu erfassen, ziehe ich einen weit gefassten Freundschaftsbegriff vor, der Überschneidungen und Übergänge zwischen verschiedenen analytischen Kategorien wie Freundschaft, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Geschäfts- und Patronagebeziehungen zulässt.

1 Dieser Artikel schließt an die gemeinsam verfasste Einleitung von Grätz, Meier und Pelican sowie an die Einzelbeiträge von Grätz und Meier in diesem Band an, der unter dem thematischen Schwerpunkt ‚Freundschaft in Afrika‘ steht. Das Paper basiert auf 14 Monaten Feldforschung über den Zeitraum 2000-2002, die ich mit Unterstützung des Max-Planck-Institutes für ethnologische Forschung in Halle/Saale durchgeführt habe. Besonderer Dank geht an Martine Guichard, Lale Yalçın-Heckmann, Judith Orland und Nuhu Salihu Jafaru sowie an die anonymen Gutachter und Gutachterinnen von *afrika spectrum*, die sich mit früheren Fassungen dieses Papiers auseinandergesetzt haben. Weiterhin möchte ich allen Frauen und Männern im Kameruner Grasland danken, die mich an ihrem Leben teilhaben ließen und ihre Gedanken mit mir geteilt haben.

Schlagwörter

Kamerun, Grasland, Ethnie/Volk, Fulbe, Mbororo, Hausa, Graslandgesellschaften, Freundschaft, interethnische Beziehungen, soziale Beziehungen, Netzwerk (institutionell), Solidarität, Patronagebeziehungen, gender, Alter

Einleitung

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, einschließlich 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). Gender- und altersspezifische Unterschiede sind dabei in Untersuchungen zu afrikanischen Gesellschaften weitgehend vernachlässigt worden; eine Lücke, die ich mit dem folgenden Beitrag ausfüllen möchte.²

Dieser Artikel ist im Kontext meiner Forschungen zum Themenbereich Integration und Konflikt entstanden.³ Interethnische Freundschaften spielen insofern eine Rolle, als sich die Frage stellt, ob sie entsprechend Gluckmans (1966: 11) Modell als *cross-cutting ties* fungieren und zu einer friedlichen Koexistenz sozialer und ethnischer Gruppen beitragen.⁴ An dieser Stelle beabsichtige ich weniger eine strukturfunktionalistische Analyse, sondern befasse mich mit lokalen Verständnissen und Praktiken von Freundschaft

2 Vgl. auch Meier in diesem Band zu Frauenfreundschaften in Accra und Tema.

3 Mein Dissertationsprojekt zu Identitätspolitik und interethnischen Beziehungen zwischen Mbororo, bäuerlichen Graslandgesellschaften und Hausa in Nordwestkamerun ist eingebettet in einen thematischen und regionalen Schwerpunktbereich des Max-Planck-Institutes für ethnologische Forschung in Halle/Saale.

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

unter dem Blickwinkel, ob bzw. wie sich diese zwischen Mitgliedern⁵ verschiedener sozialer und ethnischer Gruppen unterscheiden. Die Ausführungen sind dabei weniger theoretisch angelegt, sondern als Beitrag zur Ethnographie der Freundschaft in Afrika intendiert. Für eine theoretische Einbettung in das Feld der anthropologischen Freundschaftsforschung verweise ich auf den einleitenden Beitrag von Grätz, Meier und Pelican (siehe auch Guichard 2002c). Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass ich mit einem sehr weit gefassten Freundschaftsbegriff arbeite und Übergänge zwischen verschiedenen Kategorien von Sozialbeziehungen als fließend verstehe (Abrahams 1999: 156, Bell/Coleman 1999: 6-8).

Das Kameruner Grasland und seine Bewohner

Mein Forschungsgebiet ist der Nordwesten Kameruns, eine Region, die auch unter dem Namen Kameruner Grasland bekannt ist. Der Hauptuntersuchungsort Misaje ist eine Kleinstadt an der Ringstrasse, der Hauptverkehrsader der Nordwest-Provinz. Misaje ist kein ‚traditionelles Graslanddorf‘, sondern wurde in den 30er Jahren von der britischen Kolonialregierung ins Leben gerufen und zog von Anfang an Einwohner und Einwohnerinnen unterschiedlicher sozialer und ethnischer Herkunft an. Die Bevölkerung von Misaje lässt sich grob in drei Gruppen einteilen, die sich historisch, kulturell und wirtschaftlich unterscheiden. Diese sind: lokale Graslandbevölkerung, Hausa und Mbororo.

Das Kameruner Grasland gilt als eine kulturelle und sozio-politische Einheit, die sich aus einer Vielzahl kleiner Königreiche zusammensetzt. Sie zeichnen sich durch Kleinräumigkeit und Sprachenvielfalt aus, teilen politische und soziale Institutionen und verstehen sich selbst in erster Linie als bäuerliche Landbevölkerung. Die Graslandgesellschaften stellen die Bevölkerungsmehrheit der Nordwestprovinz. Sie gelten als Einheimische⁶ und

-
- 5 Im Text 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.
 - 6 Die britische Kolonialregierung führte die Bezeichnung *natives* zur Differenzierung von Einheimischen und Zugewanderten ein und wandte diese Kategorie ausschließlich auf Mitglieder der Graslandgesellschaften an. Später hat sich der Begriff auch im englischen Alltagssprachgebrauch als Selbst- sowie Fremdbezeichnung für Graslandgruppen etabliert. In Pidgin, der *lingua franca* im anglophonen Kamerun, wird der Begriff *country people* synonym mit *natives* verwendet und in Fulfulde, der Sprache der Mbororo ist der Ausdruck *bibbe leidi* (Kinder des Bodens) zur Bezeichnung der Graslandbevölkerung gebräuchlich.

beanspruchen politische Autorität über die zugewanderten Hausa und Mbororo. Die letzteren beiden Bevölkerungsgruppen sind erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts im Kameruner Grasland ansässig. Händler und Gelehrte aus Nordnigeria und dem Hausaland sind im Kontext des Fernhandels mit Kolanüssen, Stoffen und Rindern in die Untersuchungsregion eingewandert und haben kleine Enklaven in einzelnen Städten und Dörfern etabliert, die als Hausa-Quartiere bekannt wurden. Die heutigen Hausa-Gemeinschaften setzen sich aus Nachfahren der ursprünglichen Immigranten sowie aus zugezogenen Muslimen aus Nordkamerun und Nigeria und muslimischen Konvertiten aus den Graslandgesellschaften zusammen. Sie stellen nur einen Bruchteil der Graslandbevölkerung und sind wirtschaftlich und sozial in die jeweilige lokale Gastgemeinschaft integriert. Als Muslime grenzen sie sich kulturell von den überwiegend traditionell und christlich orientierten Graslandgesellschaften ab und schließen sich meist mit den ebenfalls muslimischen Mbororo zusammen. Mbororo gehören zur ethnischen Kategorie der Fulbe.⁷ Sie sind Agro-Pastoralisten und sind überwiegend in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach neuen Weidegebieten in das kameruner Grasland eingewandert. Sie haben sich im Hochland und in peripheren Regionen angesiedelt, die sich zur Rinderhaltung eignen. Die Siedlungen der Hausa und Graslandgruppen frequentieren sie in erster Linie, um Besorgungen zu erledigen, Nachrichten auszutauschen, am Freitagsgebet teilzunehmen und Sozialkontakte zu pflegen.

Mitglieder der verschiedenen Bevölkerungsgruppen stehen in ständigem Kontakt und Austausch miteinander, woraus sich eine Vielzahl an Wirtschafts- und Sozialbeziehungen ergeben. In der Regel gestaltet sich das Zusammenleben von Graslandgruppen, Hausa und Mbororo friedlich. Ökonomische Spezialisierungen in Landwirtschaft, Handel und Rinderhaltung werden als komplementär verstanden und von der Lokalbevölkerung sowie von der kamerunischen Regierung positiv besetzt. Da „Felder und Rinder nicht miteinander auskommen“, ergeben sich dennoch gelegentliche Spannungen zwischen Bauern bzw. Bäuerinnen und Hirten. Während Mbororo-Familien sich mit ihren Herden zumeist im Hochland aufhalten, besiedeln und nutzen bäuerliche Graslandgruppen die Täler. Mit zunehmendem Bevölkerungswachstum und Verschlechterung der Bodenbedingungen haben sich beide Gruppen ausgebreitet, so dass es v.a. in den Übergangszonen zwischen Hochland und Tiefland sowie während der saisonalen Transhu-

7 Im Folgenden werde ich die Bezeichnung Mbororo verwenden, wenn ich direkt auf die Untergruppe der agro-pastoralen Fulbe in Nordwestkamerun Bezug nehme. Bei Aussagen, welche auf die ethnische Gruppe als Ganzes zutreffen, werde ich von Fulbe sprechen.

manz in niedriger gelegene Gebiete zu Flurschäden kommt. *Farmer-grazier issues*, wie sie im Kameruner Grasland genannt werden, wurden bereits von der Kolonialregierung als ein gewichtiges Problem wahrgenommen und mit einer Reihe von ökonomischen Programmen und legalen Maßnahmen gekontert, die jedoch zu keinem zufriedenstellenden Resultat geführt haben (Boutrais 1995/96: 679-868, Njeuma / Awasom 1988). In einzelnen Fällen haben sich solche wirtschaftlich begründeten Spannungen politisch aufgeheizt und zu Forderungen nach der Ausweisung von Mbororo-Pastoralisten und/oder zu gewaltsamen Auseinandersetzungen geführt (Boutrais 1995/96: 744-761). Der letzte größere, mir bekannte Zwischenfall ereignete sich im Oktober/November 2003, als mehrere hundert Graslandfrauen in Wum in einen Streik traten und alle sozialen und rituellen Aktivitäten lahm legten, um gegen die Enteignung ihrer Felder und für die Umsiedlung von über hundert Mbororo-Pastoralisten zu protestieren (Randy Azeng, BBC News, 10.11.2003⁸). Scheinbar ist es den Graslandfrauen gelungen, ihre Interessen mit einigen Abstrichen durchzusetzen, wobei letztlich abzuwarten bleibt, inwieweit Regierungsbeamte und Ordnungskräfte die gefassten Beschlüsse tatsächlich umsetzen.

Generell sind interethnische Beziehungen im Kameruner Grasland stark von einer wirtschaftlichen Komponente bestimmt, welche auch in die Interpretation und Ausgestaltung von Freundschaften hineinspielt. Im Folgenden werde ich mich mit sozio-ökonomischen Solidaritätsnetzwerken der Mbororo befassen. Obwohl die Verbindung mancher Beziehungsformen, wie z.B. Lohnhirtentum, mit 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.⁹

Zwischen Freundschaft und Verwandtschaft: sozio-ökonomische Solidaritätsnetzwerke der Mbororo im Kameruner Grasland

Auf die Frage nach (interethnischen) Freunden und Freundinnen benannten Mbororo-Informanten und -Informantinnen v.a. diejenigen Personen, die ihnen in der Not beistehen. Dazu gehören Verwandte, befreundete Mbororo sowie Mitglieder anderer ethnischer Gruppen. Die gängige Dichotomie

8 <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/africa/3257833.stm>

9 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 eine analytische Perspektive als die erlebte Realität wieder.

Freundschaft – Verwandtschaft erweist sich hier als unproduktiv und wird mit einem Modell überlappender und komplementärer Netzwerke ersetzt (vgl. Guichard 2002a, 2002c). Die im Folgenden behandelten Beziehungsformen schließen a) moralische Verpflichtung zu materieller Hilfe in Unglücksfällen, b) religiös motivierte Unterstützung, c) Viehleihfreundschaften, d) Geldleihe und e) Lohnhirtentum ein.

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 Nachbarn mit ihnen sympathisierten und materielle oder finanzielle Hilfe leisteten. Der Grad an moralischer Verpflichtung und das Ausmaß der materiellen Unterstützung hängen dabei von der Qualität der Beziehung sowie der wirtschaftlichen Potenz der helfenden Partei ab. Jeder kleine Beitrag, auch die frischen Saucenzutaten der benachbarten Graslandfrau, 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. *Zakat* (jährliche Abgaben) und *sadaqa* (Almosen) sind religiös motivierte 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 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. Viele Familien besitzen zu kleine Herden, um jährliche Abgaben abzuführen, oder lassen diese nun den eigenen Verwandten in Not zukommen.

Eine weitere Form der Solidaritätsbeziehung sind Viehleih-Freundschaften, welche insbesondere für Wodaabe (nomadische Fulbe)¹⁰ beschrieben und analysiert worden sind (Bonfiglioli 1988, Dupire 1970, Stening 1959, White 1990).¹¹ Ein weibliches Jungtier wird an einen Verwandten oder Freund ausgeliehen, der auf die Milch sowie drei Kälber Anspruch hat. Gängige Interpretationen gehen dahin, dass dieses System der Viehleihe hauptsächlich der Unterstützung verarmter Haushalte sowie der Rekonstitution derer Herden dient und zugleich eine Anpassung an die mit Rinderhal-

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

11 Viehleihfreundschaften spielen auch in der Literatur zu ostafrikanischen Pastoralisten eine große Rolle (z.B. Almagor 1971, Bollig 1997, Schneider 1979, Spencer 1973).

tion in ariden und semi-ariden Gebieten verbundenen Risiken darstellt (Bonfiglioli 1985, van 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 funktionalistischen Erklärungsansätze zu kurz. Sie 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 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 setzt sich die Mbororo-Bevölkerung der Untersuchungsregion aus zwei Untergruppen zusammen, die untereinander kaum Solidaritätsbeziehungen aufrechterhalten. Dies erklärt jedoch nicht, weshalb keine Viehleihbeziehungen zu Verwandten in anderen Siedlungsregionen eingegangen werden. Hier greift eher das Argument, dass im Kameruner Grasland kaum ökologische oder ökonomische Anreize zur Viehleihe existieren, zumal vorteilhafte ökologische Bedingungen sowie veterinärmedizinische Versorgung das Herdenwachstum gefördert und die Gefahr von Verlust durch Epidemie oder Dürre signifikant vermindert haben.

Viele Mbororo-Informanten benannten diejenigen Personen als ‚wahre‘ Freunde, die ihnen Geld oder Güter ausgeliehen haben. Oftmals sind dies eher interethnische als Mbororo-Freunde (vergleiche Aussage von Karboura, S. 77). 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 nur 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. Daher wird Bargeld vorzugsweise wieder in Vermögenswerte (z.B. Jungtiere) investiert oder in Form von Geldleihe bzw. zur Rückzahlung von Schulden an Dritte weitergeben. Während bäuerliche Graslandgesellschaften und Hausa die Institution des Sparvereins (*njangi* in Pidgin bzw. *adashi* in Hausa) kennen und praktizieren (z.B. Ardener 1964, Ardener / Burman 1995, Hill 1972: 203), verfügen 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 und in guten Verhältnis zueinander stehen, ihre Ausgaben koor-

dinieren und im Wechsel Tiere aus der eigenen Herde verkaufen. Bei geringen Ausgaben weichen viele 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 also vergleichbar mit einer Bank, bei der man Geld einzahlen und nach Bedarf abheben kann.¹²

Eine zugegebenermaßen periphere Form einer Solidarbeziehung ist das Lohnhirtentum. Im Kameruner Grasland gibt es zwei Gruppen von Rinderhaltern, die Lohnhirten anstellen. Dies sind zum einen wohlhabende Mbororo 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 einfacher ist, im Fall von Flurschäden oder Viehverlust Fremde zu belangen als Verwandte. Auf der anderen Seite wird aus der Perspektive des Hirten der Auftraggeber – sei er Mbororo oder Mitglied einer anderen ethnischen Gruppe – gelegentlich als positive Figur und sogar als ‚Freund‘ dargestellt. Eine solche Umdeutung bzw. Umgewichtung eines Arbeitsverhältnisses in eine Sozialbeziehung findet meist statt, wenn der Hirte einen angemessenen Lohn erhält und die Beziehung über das Geschäftliche hinausgeht. Dagegen gibt es natürlich auch Fälle ökonomischer 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 anvertrauen, welcher die Tiere in seine eigene Herde integriert. Es handelt sich dabei um einige Hausa und Grasländer, die

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

als Hirten meist einen befreundeten Mbororo auswählen. 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 entschädigt. Auch in anderen Gebieten Westafrikas (z.B. Burkina Faso, Benin, Nordkamerun) ist ein entsprechendes System weit verbreitet, da viele Bauern vereinzelte Rinder besitzen (Boesen 1999, Breusers et al. 1998, Burnham 1980, van Driel 1999). Hier nimmt die Beziehung aber meist 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 jedoch sind sie eng mit Freundschaft verwoben (Breusers 2002a, Burnham 1980: 199).

Zwischen Patronage¹³ und Freundschaft: sozio-politische Beziehungen zwischen Grasländern und Mbororo

Im Kameruner Grasland nehmen Geschäfts- und Sozialbeziehungen zwischen Bauern und Mbororo häufig den Charakter von Patronage-Beziehungen an, insbesondere wenn beide Seiten unterschiedliche politische Statüs innehaben. Hintergrund hierfür bildet ein strukturelles, historisch und kulturell bedingtes Ungleichgewicht, demgemäß Repräsentanten der Graslandgesellschaften politische Autorität über zugewanderte Bevölkerungsgruppen beanspruchen. Dies gilt sowohl in Bezug auf Hausa als auch Mbororo, ist jedoch im Falle der letzteren aufgrund ihres ökonomischen Potentials stärker prononciert (vgl. Davis 1995). Mbororo portraituren sich gerne als ökonomisch ausgebeutet und politisch vernachlässigte Minorität und machen Graslandkönige sowie den kamerunischen Staat dafür verantwortlich.¹⁴ Aus Sicht der betroffenen Grasländer stellt sich die Situation etwas anders dar. Oft wird sich des Verwandtschafts- und/oder Freundschaftsidioms bedient, um Elemente politischer Ungleichheit auszublenden und an eine

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

14 Fulbe in Nordbenin portraituren ihre bäuerlichen Nachbarn und Freunde häufig als primär profitorientiert. Guichard (1996, 2000a, 2000b) 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 intraethnische Solidarität zu zelebrieren.

gemeinsame Lokalidentität und soziale Verantwortung zu appellieren. Die Grasländerperspektive möchte ich an einem Beispiel aus Bali-Nyonga veranschaulichen, einem traditionellen Graslanddorf aus dem südlichen Teil der Untersuchungsregion.

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-Nyonga 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 (Agro-) Pastoralisten und Bauern und ein wichtiger Ansprechpartner für beide Seiten. Gegenüber 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:

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 erkennt der *fon* (König) von Bali die Muslime als Mitglieder seines Volkes an. 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 seine Interaktion mit 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 Gemeinsamkeiten bezüglich Herkunft und Traditionen, womit er eine gemeinsame, übergeordnete Identität suggeriert. 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 in Konfliktsituationen gegenüber Bauern oder der Administration, wird nicht als ökonomisch orientierte Transaktion, sondern als Freundschaftsdienst dargestellt.

Eine Patron-Klient-Beziehung ist nicht identisch mit einer Freundschaftsbeziehung. Aus der Analyse von Alfreds Zitat wird deutlich, wie sich im lokalen Diskurs des Freundschaftsidioms zur Legimitation der Ungleichwertigkeit der Partner bedient wird. Dennoch glaube ich, dass Alfred tatsächlich die genannten Mbororo in bestimmten Situationen als Freunde wahrnimmt und als solche behandelt. Was in diesem ethnographischen Beispiel fehlt, ist eine Stellungnahme von Duna oder Manu. Es ist jedoch anzunehmen, dass sie Aspekte der Abhängigkeit und Instrumentalisierung stärker betonen würden als den Freundschaftscharakter.

An dieser Stelle möchte ich wieder zu einer Mbororo-Perspektive zurückkehren und in einem Exkurs den Stand der Forschung zu interethnischen Freundschaftsbeziehungen bei Fulbe in Westafrika explorieren. Zu diesem Thema existieren einige Studien, auf die ich teilweise in der Diskussion von Viehleihfreundschaften eingegangen bin. Weitere relevante Arbeiten werde ich im Folgenden kurz zusammenfassen und in Beziehung zu interethnischen Freundschaften in der Untersuchungsregion setzen.

Interethnische Freundschaften der Fulbe: Stand der Forschung

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 (*soobaajo*¹⁵ *relations*). Burnham stellt

15 Beide Schreibweisen *soobaajo* und *sobaaajo* sind in der Literatur gebräuchlich. Ich alterniere zwischen den beiden entsprechend der von dem jeweiligen Autor/der jeweiligen Autorin verwendeten Variante.

zwei unterschiedliche Interaktionsmuster einander gegenüber. In einigen Regionen der Meiganga *sous-préfecture* stellen Mbororo-Pastoralisten eine Bevölkerungsminderheit dar. Sie bemühen sich, gute Beziehungen zu Gbaya-Bauern zu unterhalten, die v.a. im Umgang mit von Rindern verursachten Flurschäden bedeutsam sind. *Soobaajo 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 zwischen Freunden bzw. Freundinnen. Während Gbaya-Bauern normalerweise Feldprodukte, Dienstleistungen und Salz in die Beziehung einbringen, investieren Mbororo Jungtiere oder auch moderne Konsumgüter (z.B. ein Fahrrad oder Radio). Geld ist kaum involviert, worin sich *soobaajo relations* aus Sicht beider Parteien von unpersönlichen Bargeld-Transaktionen auf dem Markt 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 macht deutlich, wie *soobaajo relations* aus Mbororo-Perspektive eher das ursprünglich hierarchische Verhältnis zwischen Fulbe-Herrscherklasse und Gbaya-Vasallen bzw. Sklaven widerspiegelt als eine effektive Partnerschaft zwischen Gleichgestellten. Dennoch wird das Idiom der Freundschaft aufrechterhalten, da *soobaajo relations* für beide Parteien ökonomische und politische Vorteile bringen. Dieses Interaktionsmodell kontrastiert Burnham mit Beziehungen der Mbororo im Mbéré *canton* (ebenfalls in der Meiganga *sous-préfecture* in Nordkamerun), wo sie zahlreich und politisch dominant sind und daher auf die Kultivierung guter Beziehungen mit Gbaya verzichten können. *Soobaajo relations* existieren hier kaum. Austauschbeziehungen verlaufen auf monetärer Basis und Gbaya-Bauern werden nicht als Freunde, sondern derogativ als Nicht-Fulbe (*haabe*) oder Bedienstete (*sukaabe*¹⁶) bezeichnet.

Interethnische Sozialbeziehungen der Mbororo im Kameruner Grasland liegen irgendwo zwischen den beiden von Burnham (1980) beschriebenen Modellen von institutionalisierten *soobaajo relations* auf der einen Seite und individuellen, rein monetarisierten Austauschbeziehungen auf der anderen. Sie nehmen weder einen institutionalisierten bzw. ritualisierten Charakter an, noch scheinen sie, im selben Maße ökonomische und politische Funktionen zu erfüllen. In Analogie zu Burnhams Erklärung unterschiedlicher Interaktionsmuster in der Meiganga *sous-préfecture*, vermute ich, dass der poli-

16 In dem in Nordwestkamerun üblichen Fulfulde-Sprachgebrauch bedeutet *sukaabe* in erster Linie *Jugendliche, Kinder*, kann aber auch die Konnotation *Bedienstete* annehmen.

tisch marginale Status der Mbororo im Kameruner Grasland die Generierung von Freundschaftsbeziehungen unterstützt, wohingegen ihr wirtschaftliches Gewicht als relativ wohlhabende Rinderbesitzer dem eher entgegenwirkt. Von Bedeutung sind jedoch v.a. Unterschiede in der Sozialstruktur zwischen den beiden Bauernbevölkerungen in der Meiganga-Region und in Nordwestkamerun. Während Gbaya eher dezentral organisiert sind, sind Kameruner Graslandgesellschaften bekannt für ihre hierarchisch organisierten Königtümer. Entsprechend verlaufen soziale Integration, politische Mediation und Repräsentation der Mbororo in der Meiganga-Region vorwiegend über interethnische Freundschaftsbeziehungen. Im Kameruner Grasland hingegen sind nicht individuelle Freundschaften sondern v.a. gute 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.¹⁷ Sie konstatiert für Nordbeniner Fulbe, dass sich deren Austauschsphären mit bäuerlichen Nachbarn vorwiegend auf die Zirkulation von Speisen beschränken, während Rinder und Frauen innerhalb der Fulbe-Gemeinschaft zirkulieren. Daraus leitet sie unterschiedliche Bewertungen inter- und intraethnischer Freundschaften ab.

Wie Mark Breusers (2002a, 2002b) für 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 in Nordwestkamerun ähneln eher dem von Guichard (2000b, 2002b) beschriebenen Modell. Auch hier ist

17 Guichard bezieht sich dabei auf Piot (1991) und Bohannan (1959).

die Bezeichnung *sobaajo* für einen Freund oder eine Freundin aus einer anderen ethnischen Gruppe gebräuchlich. Freundschaftsbeziehungen werden relativ locker und unverbindlich gehandhabt und finden überwiegend auf der untersten Ebene der Zirkulation von Speisen statt. Rinder werden kaum ausgetauscht und interethnische Ehen sind äußerst selten.

Frauen- und Männerfreundschaften der Mbororo im Kameruner Grasland

Aspekte, die in der Literatur bislang kaum behandelt wurden, sind gender- und altersspezifische Unterschiede in der Konzeption und Ausgestaltung interethnischer Freundschaftsbeziehungen bei Fulbe. Eine Ausnahme dazu bildet Burnham (1980: 198-199) mit seiner nach gender aufgeschlüsselten Beschreibung interethnischer Freundschaftspraktiken. *Sobaajo relations* in Nordkamerun sind in erster Linie zwischen Männern initiierte Sozialbeziehungen, die in der Folge beide Familien miteinander verbinden; d.h. eine Mbororo-Frau ist logischerweise mit der Ehefrau des Gbaya-Freundes ihres Mannes befreundet. 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.

Männerperspektive

Karboura ist ein älterer Mbororo-Mann, der in den 70er Jahren aus Nigeria nach Nordwestkamerun emigriert 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 echter Freund. Jemand, der schlechte Ratschläge gibt, die nicht hilfreich sind, ist kein echter Freund.

- Wenn jemand Geld leiht, weiß man, er ist ein echter Freund. Jemand, der es ablehnt, Geld auszuleihen, obwohl er Geld hat, ist kein echter 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. (*Karboua, Misaje, 14. Dezember 2002*)

Als Kriterien zur Bewertung von intra- sowie interethnischen Freundschaften führt Karboua zu einem gegenseitigen 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 Unterstützung signifikant, da kulturelle und religiöse Differenzen die Spannbreite moralischer Hilfestellung beeinträchtigen. Zugleich ist Solidarität innerhalb der Fulbe-Gemeinschaft moralisch zwar geboten, oftmals jedoch mehr Rhetorik als Realität (Guichard 1996, 2000a). Auf die Frage nach konkreten Freunden nennt Karboua folgende Beispiele:

Ich habe einen Nicht-Fulbe-Freund (*sobaajo kaado*) in Nkanchi.¹⁸ 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.¹⁹ Wenn sie Probleme haben, versuche ich sie zu unterstützen. (*Karboua, Misaje, 14. Dezember 2001*)

Es wird deutlich, dass Freundschaft nicht als rein persönliche, dyadische Beziehung verstanden wird, sondern idealerweise generationenübergreifend

¹⁸ Nkanchi ist ein Nachbardorf meines Hauptuntersuchungsortes Misaje.

¹⁹ Karboua kennt sich in traditioneller Medizin aus.

ganze Familien einschließt. Während in den von Burnham (1980: 197-201) beschriebenen *soobaaajo relations* Freundschaften transitiv auf beide Ehepartner übertragen werden, liegt hier die Betonung auf der Weiterführung der Beziehung durch die Kinder und Kindeskinde.²⁰

Weiterhin betont Karboura, dass Freundschaft auf Gegenseitigkeit beruht, und beide Seiten sich entsprechend ihrer Möglichkeiten unterstützen sollten. Reziprozität ist hier ein wichtiges Stichwort, das bereits in Burnhams (1980) Analyse von *soobaaajo relations* in Nordkamerun gefallen ist. Wie aus Karbouras Ausführungen deutlich wird, folgen Freundschaftsbeziehungen zwischen Mbororo und Grasländern oft dem Modus verzögerter Reziprozität, wie dies auch in Nordkamerun der Fall ist. Hierbei kommt es nicht so sehr auf die Äquivalenz der ausgetauschten Güter bzw. Dienstleistungen an, sondern auf deren symbolischen Gehalt und Komplementarität. Dieses Argument trifft nicht nur auf Männerfreundschaften zu, sondern spielt ebenso in (interethnischen) Freundschaften zwischen Frauen eine wichtige Rolle.

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 nach Arbeit fragen. Im folgenden Zitat erzählt Nyapendo über die Hintergründe und Inhalte ihrer Freundschaft mit Mami Corinna, einer Graslandfrau 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 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 Geschen-

20 Ein solches Verständnis von Freundschaft lehnt sich an das Modell von (interethnischen) Scherzbeziehungen an, die ebenfalls über Generationen hinweg zwischen Mitgliedern bestimmter Familien bzw. Bevölkerungsgruppen gepflegt werden (vgl. Griaule 1948, Paulme 1939, Diallo 2002).

ken und kleinen Aufmerksamkeiten spielt eine wichtige Rolle zur Kultivierung der Freundschaft. Weiterhin fällt auf, dass interethnische Freundschaften mit Graslandfrauen kaum ideologisch belastet erscheinen. Beide Seiten betonen Gemeinsamkeiten im Alltag und religiöse oder kulturelle Unterschiede werden als gegeben akzeptiert. Hierin unterscheiden sie sich von der Einschätzung von Freundschaftsbeziehungen mit Hausa-Frauen, in welchen unterschiedliche Interpretationen des islamischen Rollenmodells 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. Die beiden 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 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 Mbororo-Pastoralisten 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 Mbororo im Kameruner Grasland sind dies aus religiösen Gründen meist Hausa-Gehöfte, zu deren Bewohnern und Bewohnerinnen sie bereits freundschaftliche Beziehungen pflegen. 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 Charakterisierung ihrer Freundschaft mit Gambo beinhaltet zugleich ein Verwandtschaftsmoment. Da die beiden Frauen unterschiedlichen Generationen angehören, gestaltet sich ihre Beziehung nach dem Modell eines Mutter-Tochter Verhältnisses. Dies äußert sich in entsprechenden Interaktionsmustern, wobei die Beziehung weiterhin als Freundschaft anerkannt bleibt. Das gilt für Freundschaften mit Hausa-Frauen sowie mit bäuerlichen Nachbarsfrauen. Nyapendo benannte zum Beispiel als weitere Freundin eine junge Graslandfrau, die zum selben Zeitpunkt wie ihre Tochter

Hajaara auf der Entbindungsstation war und mit der sie seit der Geburt des Kindes Kontakt gehalten hat. Auch hier vergleicht sie das Verhältnis mit einer Mutter-Tochter Beziehung.

Schließlich spricht Nyapendo deutlich die Problematik ethnischer Grenzbeziehungen an, die sich 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 ermöglichen 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 begünstigt bzw. erfordert, 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. In den wenigsten Fällen waren Frauen bereit, diese Problematik so direkt anzusprechen wie dies im obigen Zitat zum Ausdruck kommt. In Rollenspielen wurde das Thema jedoch mehrfach aufgegriffen und von Mbororo- und Hausa-Frauen pointiert dargestellt. Beide Parteien sehen darin ein interethnische Beziehungen belastendes Moment bzw. ein Hindernis zum Aufbau von Freundschaft.²¹

Männer- und Frauenfreundschaften im Vergleich

Männer- und Frauenfreundschaften beinhalten instrumentelle sowie emotionale Komponenten, unterscheiden sich jedoch in ihrer Gewichtung: Bei Männern steht der Faktor gegenseitiger moralischer und finanzieller Unterstützung im Vordergrund, während Frauen stärker soziale Aspekte wie Sympathie und Anteilnahme betonen. Hier ist zu beachten, dass Aussagen von Mbororo-Informanten und Informantinnen in soziale Diskurse eingebettet sind, welche Männern und Frauen unterschiedliche Spielräume zur Äußerung von Emotionen einräumen. Ein Verschweigen oder Herunterspielen bestimmter Aspekte von Freundschaft sollte daher nicht gleichgesetzt wer-

²¹ 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).

den mit deren tatsächlicher Abwesenheit oder Irrelevanz.²² 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 (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 Männern als Hauptverantwortliche für das Wohlergehen der Herde und Familie eine übergeordnete, leitende Stellung zuspricht (Pelican 1999: 41-49, 110-113). Damit verbunden ist 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). Ähnliche Vorstellungen finden sich in der islamischen Geschlechterideologie, welche eine Reifizierung des Fulbe-gender-Modells unterstützen (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 Feindschaften²³ entwickeln können; daher auch Karbouras Verweis, dass man seine Freunde gut auswählen soll. Da Mbororo-Frauen im Kameruner Grasland kaum Milchprodukte verkauf-

22 Dank an Martine Guichard für diesen Hinweis.

23 Dank an Lale Yalçın-Heckmann, 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 in diesem Band.

fen, tragen ihre Männer die Hauptverantwortung für die Versorgung der Familie (siehe Pelican im Druck). Verwandtschafts- und Freundschaftsnetze spielen dabei eine wichtige Rolle.

Die Lebenswelt von 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 außerhalb des Gehöftes situiert sind, auszuleben. Frauenfreundschaften sind deshalb überwiegend auf die Sozialgruppe beschränkt. Der stärker sozial als wirtschaftlich orientierte Charakter von Frauenfreundschaften hängt u.a. auch 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 idealerweise ein Bedürfnis, nach finanzieller Unterstützung außerhalb des Familiennetzes, so dass der Austausch von Geschenken eher einen symbolischen als instrumentellen Charakter annimmt.

Altersspezifische Unterschiede

Im selben Maße, wie Vorstellungen und Praktiken von Freundschaft zwischen den Geschlechtern divergieren, existieren auch altersspezifische Unterschiede. Da ich mich im Rahmen meiner Forschung nur am Rande mit dieser Fragestellung beschäftigt habe, fallen die Ausführungen hierzu relativ allgemein aus. Beide Ebenen sind aber gleichermaßen wichtig, um Freundschaft in ihren sozialen Kontexten zu erfassen.²⁴

Im Unterschied zu Ostafrika, wo Altersklassen-Systeme vor allem in pastoralen Gruppen weit verbreitet sind, existieren sie nicht in dieser institutionalisierten Form bei Fulbe. Dennoch spielen auch in Westafrika Generationsunterschiede und Altersgruppen eine wichtige Rolle für die soziale Organisation. Deutlich wird dies zum einen im Kontext der Arbeitsteilung, die nicht nur geschlechts-, sondern auch altersspezifisch verläuft: Die Hirtenarbeit ist Aufgabe und Privileg der Jugendlichen, vorwiegend von Burschen. 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

²⁴ Zu Freundschaftsbeziehungen unter Jugendlichen in Nordbenin siehe Grätz in diesem Band.

(Boesen 1996, Pelican 1999). Wenn es jedoch an Arbeitskräften mangelt, beteiligen sich unverheiratete Mädchen an der Hirtenarbeit und verheiratete Frauen können in Abwesenheit des Familienvorstands dessen Rolle übernehmen. 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.

Mbororo unterscheiden vier bis fünf Altersgruppen (Kinder, Jugendliche, junge Erwachsene, Erwachsene bzw. Ältere und Alte), welche als Referenzrahmen für die 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. das Beispiel von Nyapendo und Gambo, S.79). Weiterhin kennen die Mbororo das Modell der *iggoobe* (Gleichaltrige), welches in der Vergangenheit die Gruppe der Jugendlichen bezeichnete, die das Flagellationsritual gemeinsam erlebt haben. Im gegenwärtigen Kontext wird es auf Kinder angewandt, die innerhalb eines überschaubaren Zeitraumes geboren sind, d.h. es bezeichnet eine ‚Jahrgangsguppe‘. Darin können auch 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 viele 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. Das wird sich vermutlich langfristig auf das Verhältnis zwischen den ethnischen Gruppen auswirken und voraussichtlich die Bildung interethnischer Freundschaften fördern.²⁵

Freundschaft im interethnischen Vergleich

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

²⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang Mario Aguilars Aufsatz (1999), in dem er sich mit der Entstehung neuer Freundschaftskonzepte bei ostafrikanischen Pastoralisten (Bo-raana) beschäftigt. Er stellt fest, dass Freundschaft im Kontext religiöser Konversion und der Einschulung von Kindern in Internaten zunehmende Bedeutung beigemessen wird.

Intra- und interethnische Frauenfreundschaften bei Hausa

Im Rahmen meiner Feldforschung in Misaje fiel mir auf, dass für Hausa-Frauen Freundschaftsbeziehungen in ihrem sozialen Alltag von großer Bedeutung sind. 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 Hausa zwei Kategorien von 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 initiiert und aufrechterhalten werden. Die Freundschaft zur „adoptierten jüngeren“ oder „älteren Schwester“ basiert auf gegenseitiger Zuneigung, orientiert sich jedoch an sozialen Rollen, welche bestimmte Verhaltensmuster zwischen Verwandten bzw. Mitgliedern unterschiedlicher Generationen implizieren.²⁶ Als inhaltliche Elemente ritualisierter Frauenfreundschaften erwähnt Baba of Karo 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 emotionale Intensität zu erreichen.²⁷

26 Meier (in diesem Band) beschreibt eine vergleichbare Konstellation von befreundeten ghanaischen Migrantinnen unterschiedlicher Generationen, deren Beziehung zugleich partnerschaftlicher und hierarchischer Natur ist.

27 Grätz und Meier weisen in ihren Beiträgen (in diesem Band) 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 geteilt (siehe Aussage von Karboura, S.77).

Das System ritualisierter Frauenfreundschaften wird in dieser Form des rituellen Austausches von Gaben in Nordwestkamerun nicht 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 und in denen ausgewogene Reziprozität eine wichtige Rolle spielt. 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 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 interethnischer Freundschaften bilden regelmäßige Kontakte, gemeinsame Aktivitäten (z.B. Teilnahme am Sparverein) oder geteilte Bindungen (z.B. gemeinsamer Herkunftsort). Dadurch gelingt es 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 von Hausa-Informantinnen dadurch erschwert, dass jene dem Christentum oder afrikanischen Religionsgemeinschaften angehören und islamische Gebote wie Alkoholabstinenz nicht anerkennen. Gegenüber 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 vergangenen Jahrzehnten islamische Bildung schätzen gelernt haben, und dass ihre mobile Lebensweise kaum mit der Einhaltung des Fastenmonats *Ramadan* vereinbar ist. Aus Mbororo-Perspektive beinhalten enge Sozialbeziehungen mit Hausa-Frauen ebenfalls problematische Aspekte (siehe Aussage von Nyapendo, S.79). Dörfliche Hausa-Gemeinschaften sind als ‚Gerüchteküchen‘ bekannt und Frauenfreundschaften und Festlichkeiten gelten dabei als Foren des Nachrichtenaustausches *par excellence*. Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund zu sehen, dass bei Fulbe Zurückhaltung

und Verschwiegenheit als positive Eigenschaften gelten, während Geschwätzigkeit und Indiskretion als sozial destruktiv gesehen werden.²⁸

Mbororo- und Hausa-Modelle im Vergleich

In beiden Gruppen bilden ökonomische, territoriale, kulturelle oder lebensgeschichtliche Überschneidungen die Basis (interethnischer) Freundschaften. Die Signifikanz der einzelnen Elemente variiert jedoch je nach ethnischem und persönlichem Hintergrund: Im Hausa-Kontext sind Freundschaftsbeziehungen durch die dörfliche Siedlungsstruktur geprägt. Freunde bzw. Freundinnen, seien es Mitglieder der eigenen oder anderer ethnischer Gruppen, stammen oft aus der Nachbarschaft. Selbst bei Eheproblemen sind es die Nachbarn, die als erste von außen hinzugezogen werden, 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 von Beziehungen. Neben der gemeinsamen Partizipation an Festlichkeiten ist vor allem auch das Teilen von Ressourcen wichtig, um Freundschaften 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 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 erwachsen Freundschaften aus wirtschaftlich orientierten Beziehungen (z.B. Verkauf von Milchprodukten im Dorf, Teilnahme am Rindermarkt, bezahlte Feldarbeit oder Lohnhirtentum). 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 soziale Kontrolle innerhalb der Hausa-Gemeinschaft stärker greift als bei Mbororo. Während letztere häufig auch Freundschaften mit Graslandfrauen eingehen, suchen Hausa-Frauen ihre Freundinnen überwiegend im eigenen Milieu. Wie wir gesehen haben, hängt dies u.a. mit unterschiedlichen Realisierungen des

²⁸ Meier (in diesem Band) 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.

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 Graslandfrau, die zum Islam übergetreten ist, dass sie durch die Konversion ihren gesamten früheren Freundeskreis verloren hat, da sie an dessen 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 muslimische Gemeinschaft erleichtern.

Schluss

Zurückkehrend zu der zu Beginn gestellten Frage nach der integrativen Funktion interethnischer Freundschaftsbeziehungen in das soziale Gefüge Nordwestkameruns, stelle ich fest, dass ihnen begrenzte Bedeutung zukommt. Interethnische Beziehungen zwischen Mbororo, Hausa und Mitgliedern der Graslandgesellschaften beinhalten oft starke ökonomische und/oder politische Komponenten, so dass sich Verbindlichkeiten im Falle konfligierender oder divergierender Interessen verlagern und Freundschaften relativ schnell deteriorieren. Solange jedoch keine folgenschweren Konflikte auftreten, werden interethnische Beziehungen von den Beteiligten häufig als freundschaftlich wahrgenommen.

Aus der Analyse obiger Fallbeispiele wird deutlich, dass Freundschaft nicht als monolithischer sondern polysemer Begriff auftritt. So hat sich die klassische, aber sterile Gegenüberstellung von instrumenteller versus emotionaler Freundschaft sowohl im Vergleich zwischen Westafrika und Europa sowie im Kontext Nordwestkameruns als unzureichend erwiesen. Ethnographische Beispiele von Freundschaftsbeziehungen zwischen Mbororo, Hausa und Graslandbevölkerung haben vielmehr ein differenziertes und reichhaltiges Bild möglicher Bedeutungen von Freundschaft aufgezeigt.

Lokale Modelle reichen von klar definierten, institutionalisierten Beispielen zu vagen Formen, die sich mit anderen Kategorien an Sozialbeziehungen überschneiden. Mitglieder verschiedener ethnischer und sozialer Gruppen verfolgen häufig abweichende Ideen und Praktiken von Freundschaft, die im Kontext ihrer räumlichen, wirtschaftlichen und sozialen Organisation sowie vor dem Hintergrund politischer Interessen und kultureller Differenzen zu sehen sind. Genderspezifische Unterschiede in der Akzentuierung instru-

menteller und sozialer bzw. emotionaler Komponenten stehen dabei in Zusammenhang mit der Sozialstruktur und Geschlechterideologie der jeweiligen Gruppe.

Freundschafts- und Verwandtschaftsterminologie wird in vielen Beziehungen verwendet, um soziale Nähe zum Ausdruck zu bringen oder an soziale Verpflichtungen zu appellieren. Hierbei ist es wichtig, unterschiedliche Perspektiven zu berücksichtigen, da Freundschaften nicht notwendigerweise von allen Beteiligten in derselben Form definiert oder interpretiert werden. Es stellen sich die Fragen, wie abweichende Perspektiven zu bewerten sind, wo aus analytischem Blickwinkel Freundschaft aufhört und andere Formen von Sozialbeziehungen beginnen. Aus der Auseinandersetzung mit dem ethnographischen Material wurde deutlich, dass Freundschaft, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Geschäfts-, Patronage- und andere Sozialbeziehungen in vielfältiger Weise miteinander vernetzt sind. Konkrete Beispiele haben gezeigt, wie Beziehungen zugleich in mehrere Kategorien fallen oder von einer in die andere überwechseln können. Ich ziehe es daher vor, mit weit gefassten und durchlässigen Modellen zu arbeiten, um der Komplexität und Fluidität realer Beziehungen Rechnung zu tragen.

Bibliografie

- Abrahams, R. (1999): Friends and networks as survival strategies in North-East Europe. in: Sandra Bell und Simon Coleman (eds.): *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, 155-168.
- Adams, R. / Allan, G. (eds.) (1998): *Placing friendship in context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allan, G. (1998): Friendship and the private sphere. in: Adams, R. / Allan, G. (eds.). *Placing friendship in context*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 71-91.
- Aguilar, M. (1999): Localized kin and globalized friends: religious modernity and the 'educated self' in East Africa. in: Bell, S. / Coleman, S. (eds.): *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 160-184.
- Almagor, U. (1971): *Pastoral partners – affinity and bond partnership among the Dasanetch of south-west Ethiopia*. New York: Manchester University Press, Africana Publication.
- Ardener, S. (1964): The comparative study of rotating credit associations. in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94: 201-229.
- Ardener, S. / Burman, S. (eds.) (1995): *Money-Go-Rounds: The Importance of Rotating Saving and Credit Associations for Women*. Oxford/Washington: Berg.
- Bell, S. / Coleman, S. (1999): *The Anthropology of Friendship*. in: Bell, S. / Coleman, S. (eds.). *The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 1-19.
- Boesen, E. (1996): *Fulbe und Arbeit*. in: Beck, K. / Spittler, G. (eds.). *Arbeit in Afrika*. Bayreuth: Lit Verlag, S. 193-207.

- (1999): Scham und Schönheit: Über Identität und Selbstvergewisserung bei den Fulbe Nordbenins. Hamburg: Lit Verlag.
- Bohannon, P. (1959): Some principles of exchange and investment among the Tiv. in: *American Anthropologist* 57: 60-70.
- Bollig, M. (1997): Risk and risk minimization amongst Himba pastoralists in north-western Namibia. Working Paper Nr. 2. Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- Bonfiglioli, A. M. (1985): Evolution de la propriété animale chez les WoDaaBe du Niger. in: *Journal des Africanistes* 55(1-2): 29-38.
- (1988): Dudal: histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger. Cambridge: Cambridge University Press und Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Boutrais, J. (1995/96): Hautes terres d'élevage au Cameroun. Paris: ORSTOM.
- Breusers, M. / Nederlof, S. / Van Rheenen, T. (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, M. (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.
- (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, P. (1980): Opportunity and constraint in a Savanna society: The Gbaya of Meiganga, Cameroon. London et al.: Academic Press.
- Carrier, J. (1999): People who can be friends: selves and social relationships. in: *Bell, S. / Coleman, S. (eds.): The Anthropology of Friendship*. Oxford, New York: Berg, S. 21-38.
- Clapham, C. (1982): Clientelism and the State. in: *Clapham, Christopher (ed.): Private Patronage and Public Power*. London: France Pinter Publishers, S. 1-34.
- Davis, L. (1995): Opening Political Space in Cameroon: the Ambiguous Response of the Mbororo. in: *Review of African Political Economy* 64: 213-228.
- de Bruijn, M. (2000): The Sahelian crisis and the poor. The role of Islam in social security among Fulbe pastoralists, central Mali. in: *von Benda-Beckmann, Franz und Keebet / Marks, H. (eds.): Coping with Insecurity*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar und Focaaal, S. 47-63.
- Diallo, Y. (2002): The Fulbe and their neighbours: on joking relationships in Burkina Faso. Vortrag auf dem Workshop "Friendship, Descent and Alliances." Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, 16.-18. Dezember 2002. Halle/Saale, Deutschland.
- Dupire, M. (1962): Peuls nomades: Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien. Paris: Karthala.
- (1970): Organisation sociale des Peuls. Paris: Plon.
- Gluckman, M. (1966): Custom and conflict in Africa. Oxford: Basil Blackwell.
- Grätz, T. (2004): Friendship ties among young young artisanal gold miners in northern Benin. *afrika spectrum* 39 (2004) 1: 95-117

- Grätz, T. / Meier, B. / Pelican, M. (2004): Freundschaftsprozesse in Afrika aus sozialanthropologischer Perspektive. Eine Einführung. *afrika spectrum* 39 (2004) 1: 9-39
- Griaule, Marcel (1948): L'alliance cathartique. in: *Africa* 18: 242-258.
- Guichard, M. (1996). Über die Beziehung zwischen Fulbe und Bariba im Borgou. in: *Schlee, G. / Werner, K. (eds.). Inklusion und Exklusion. Köln: Rüdiger Köppe Verlag* S.107-132.
- (2000a): L'étrangeté comme code de communication interethnique. Les relations entre agropasteurs peuls et paysans bariba du Borgou (Nord-Bénin). in: *Diallo, Y. / Schlee, G. (eds.). L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. Paris: Karthala, S. 93-128.*
 - (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.
 - (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.
 - (2002b): Überlegungen zu interethnischen Freundschaften bei den Fulbe Nordbenins und Nordkameruns. Vortrag auf der Tagung der VAD, 25.05.2002. Hamburg, Deutschland.
 - (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.
- Hill, P. (1972): *Rural Hausa: a village and a setting*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Médard, J.-F. (1982): The underdeveloped state in tropical Africa: political clientelism or neo-patrimonialism. in: *Clapham, C. (ed.). Private Patronage and Public Power. London: France Pinter Publishers, S. 162-192.*
- Meier, B. (2004): Nähe und Distanz: Freundschaften bei nordghanaischen Migranten in Accra / Tema. *Africa spectrum* 39 (2004) 1: 40-62
- Moritz, M. (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.
- (2002b): Re-examining the pastoral moral economy. Vortrag auf der Tagung der American Anthropological Association, 22. November 2002. New Orleans, USA.
- Njeuma, M. / Awasom, N. (1988): The Fulani in Bamenda Grasslands: opportunity and conflict 1940-1960; in: *Geschiere, P. / Konings, P. (eds.): Conference on the Political Economy of Cameroon – Historical Perspectives. Conference Paper, June 1-4, Leiden: 549-471.*
- Pahl, R. (2000): *On Friendship*. Cambridge et al.: Polity Press.
- Paulme, D. (1939): Parenté à la plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale. in: *Africa* 12/4: 433-444.
- Pelican, M. (1999): Die Arbeit der Mbororo-Frauen früher und heute. Eine Studie zum Wandel der sozio-ökonomischen Situation semi-nomadischer Fulbe-Frauen im nord-westlichen Grasland Kameruns. Bayreuth: Unveröffentlichte Magisterarbeit.

- (Im Druck): Im Schatten der Schlachtviehmärkte: Milchwirtschaft der Mbororo in Nordwestkamerun. in: *Schlee, G.* (ed.). Die ethnische Struktur von Rindermärkten in Westafrika. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Piot, C. D. (1991): Of persons and things: some reflections on African spheres of exchange. in: *Man* 26: 405-424.
- Pitt-Rivers, J. (1973): The Kith and the Kin. In: *Jack Goody* (ed.). The Character of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press, S. 89-105.
- Riesman, P. (1998) [1977]: Freedom in Fulani Social Life. Chicago: University of Chicago Press.
- Schildkrout, E. (1983): Dependence and autonomy: the economic activities of secluded Hausa women in Kano. in: *Oppong, C.* (ed.). Female and Male in West Africa. London: Allen und Unwin, S. 107-126.
- Schlee, G. (1997): Cross-cutting ties and interethnic conflict: the example of Gabbra, Oroma and Rendille. in: *Fukui, Katsuyoshi / Kurimoto, Eisei / Shigeta, Masayoshi* (eds.). Ethiopian Broader Perspective: Paper of 13th International Conference of Ethiopian Studies, Vol. II. Kyoto: Shokado Book Sellers, S. 577-596.
- (2000): Identitätskonstruktionen und Parteinahme: Überlegungen zur Konflikttheorie. in: *Sociologus* 10/1: 64-89.
- Schneider, H. (1979): Livestock and Equality in East Africa. The economic basis for social structure. Bloomington und London: Indiana University Press.
- Scott, M. F. / Gormley, B. (1980): The animal of friendship (habbanaae): an indigenous model of Sahelian pastoral development in Niger. in: *Brokensha, D. / Warren, D. M. / Werner, O.* (eds.): Indigenous knowledge systems and development. Lanham (MD): University Press of America, S. 92-110.
- Silver, A. (1989): Friendship and trust as moral ideals: an historical approach. in: *Archives européennes de sociologie* XXX: 274-297.
- Smith, M. (1965): Baba of Karo. A woman of the Muslim Hausa. London: Faber und Faber Ltd.
- Spencer, P. (1973): Nomads in alliance: symbiosis and growth among the Rendille and Samburu of Kenya. London: Oxford University Press.
- Spittler, G. (1977): Staat und Klientelstruktur in Entwicklungsländern. Zum Problem der politischen Organisation von Bauern. in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 18: 57-83.
- Stenning, D. J. (1959): Savannah nomads: a study of the Wodaabe pastoral Fulani of Western Bornu Province Northern region, Nigeria. London: Oxford University Press.
- van Dijk, H. (2000): Livestock transfers and social security in Fulbe society in the Hayre, central Mali. in: *von Benda-Beckmann, F. und K. / Marks, H.* (eds.): Coping with Insecurity. Yogyakarta: Pustaka Pelajar und Focaal, S. 97-111.
- van Driel, A. (1999): The end of the herding contract: decreasing complementary linkages between Fulbe pastoralists and Dendi agriculturalists in Northern Benin. in: *Azarya, V. et al.* (eds.). Pastoralists under Pressure. Leiden et al.: Brill, S. 191-209.
- VerEecke, C. (1989): From pasture to purdah: the transformation of women's roles and identity among the Adamawa Fulbe. in: *Ethnology* 28: 53-73.
- Walker, S. (1980): From cattle camp to city: changing roles of Fulbe women in Northern Cameroon. in: *Journal of African Studies* 7/1: 54-63.
- White, C. (1990): Changing animal ownership and access to land among the Wodaabe (Fulbe) of central Niger. in: *Baxter, P.* (ed.): Property and people: changing rights in

property and problems of pastoral development. Manchester: University of Manchester Print, S. 240-251.

Abstract

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. Subtle and adequate analyses require studying friendship relations embedded in their respective historical, social, cultural, political, and economic contexts. In this contribution friendship is studied within the framework of interethnic relations among Mbororo (agro-pastoral Fulbe), Hausa and Grassfields peoples in North West Cameroon. Focus is laid on the impact of gender and age differences on local ideas and practices of friendship. In order to grasp the polyvalent and supple character of actual relations I favor a broad notion of friendship which allows for overlaps with and transitions to other analytical categories like kinship, neighbourhood, business relations and patron-client relationships.

Keywords

Cameroon, Grassfields, ethnic group/people, Fulani (people), Mbororo, Hausa, Grassfield peoples, friendship, Interethnic relations, social relationships, network (institutional), solidarity, patronage relationships, gender, age

Résumé

L'amitié est souvent idéalisée comme une relation dyadique, non-utilitariste, égalitaire et émotionnelle. Ainsi que l'ont montré certaines études anthropologiques et sociologiques contemporaines, cet idéal est particulièrement cultivé dans les sociétés occidentales. Etant donné que pareil idéal n'est pas universel, il est important d'étudier les relations d'amitié en tenant compte du contexte historique, social, culturel et économique dans lesquelles elles sont établies. Dans cet article, le focus sera placé sur les relations d'amitié interethniques entre Mbororo (agro-pasteurs Peuls), Haoussa et peuples des Grassfields camerounais. Par ailleurs, j'examinerai tout spécialement les effets de différence de genre et d'âge sur les conceptions et pratiques d'amitié. Afin de mieux faire ressortir le caractère polyvalent et souple des relations sociales réelles, je favoriserai une notion large

de l'amitié permettant des chevauchements et transitions entre catégories analytiques comme amitié, parenté, voisinage, relations économiques et patronage.

Mots-clé

Cameroun, 'Grassfields', haut plateaux du Cameroun de l'Ouest, ethnie/peuple, Peuls, Mbororo, Haousa, sociétés grassfields, amitié, relations ethniques, relations sociales, réseau (institutionnel), solidarité, relations de patronage, genre, âge

Michaela Pelican, geb. 1972 – Doktorandin am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale, MA in Ethnologie, Philosophie und Religionswissenschaften. Feldforschungen in Kamerun: 1996, 2000-2002 mit Schwerpunkt auf: sozialer Wandel, gender, interethnische Beziehungen und Identität / Ethnizität im Kameruner Grasland.