

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



MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT

Working Paper No. 55

BARBARA MEIER

**NÄHE UND DISTANZ:
FREUNDSCHAFTEN
BEI
NORDGHANAISCHEN
MIGRANTEN IN
ACCRA/TEMA**

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

Nähe und Distanz: Freundschaften bei nordghanaischen Migranten in Accra/Tema

Barbara Meier¹

Abstract²

Bei Migrantengruppen aus Nordghana haben Freundschaftsbeziehungen eine ambivalente Rolle. Auf der einen Seite wird Freundschaften ein hoher Stellenwert eingeräumt, andererseits jedoch vermeiden viele Migranten es, Beziehungen einzugehen. Furcht davor, Persönliches preiszugeben, Angst vor Gerede und die Furcht, Erwartungen nicht gerecht werden zu können, hindert viele daran, enge Freundschaftsbeziehungen zu Angehörigen derselben Ethnie aufzubauen. In diesem Aufsatz wird das Konzept der Liminalität zur Erklärung herangezogen. Im Migrationsprozess bekommen soziale Beziehungen eine andere Qualität, weil Migranten in dieser Phase des Übergangs besonders verletzlich sind. Auch genderspezifische Aspekte sowie Gruppennetzwerke und Vereinigungen werden thematisiert. Es zeigt sich, dass Freundschaftsbeziehungen ein geeignetes analytisches Instrument für Migrationsstudien sind.

¹ Dr. Barbara Meier, Institut für Ethnologie, Universität Münster, Stadtstraße 21, 48149 Münster. E-mail: meierb_2000@yahoo.com

² Ich bin den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung in Halle/Saale, Michaela Pelican, Tilo Grätz, Martine Guichard und Andrea Behrends, für wertvolle Bemerkungen und Ideen zu diesem Beitrag dankbar.

English Summary

The paper deals with friendship relationships among migrant groups from Northern Ghana in Accra/Tema. The author examines the rural home area as well as the urban setting of the various migrant groups from the Upper East Region in Ghana (Tallensi, Frafra, Kusase, and Balsa) to provide the conceptual framework of the commonly shared ideal of friendship that, according to many proverbs, is sharply contrasted to kinship relations. One of the focal questions shall be whether migrants make use of the concept of friendship as a means of social integration into the urban environment. Instead of committing themselves to intimate personal relationships many migrants are hesitant to initiate and encourage friendship relations. A feeling of exposition, fear of gossip, and the worry about being unable to meet the expectations of a prospective friend often prevent migrants from trusting other members of the same group. In numerous cases, migrants claim they would rather stay 'lonely' and prefer relationships with 'strangers' from other ethnic groups. Descriptions of past humiliating relationships are frequently given within migrants' accounts of illness and healing. From a theoretical point of view it is the perspective of migration as a transitory period in migrants' biographies which explains the deeply felt vulnerability in the 'strange' urban context. Thus, migration may be viewed as a 'rite de passage' constituted by the various phases of leaving home, settling in, returning and settling back in. The actual sojourn in town may be interpreted as phase of liminality which calls for careful actions and an eventual return to the respective places of origin, even if only as a firm intention. The migrant groups from the Upper East Region have found a new 'corporate identity' in view of their marginalised status *vis à vis* other dominant groups in the South of Ghana. However, in addition to the common identity as 'Northerners', friendship and joking relationships have evolved between certain ethnic groups thus providing an interesting field for the study of friendship relations between groups.

Some of the material to be presented hints at a gender-specific practice of friendship relationships in view of the quality, intensity, and amount of time invested. Thus, female migrants seem to prefer to be part of a larger social network rather than maintaining intimate relationships with individuals. Another friendship related incidence that has been modified over time and in the urban situation, is the institutionalised platonic relationship between a married woman and another man which requires specific behavioural patterns that are generally felt to be outmoded.

Nicknames, joking, gifts as well as the financial and educational background and activities during funerals and other social events have served as parameters for the study of friendship relations which turns out to be a promising instrument for migrant studies.

Einleitung

Während der Forschungen bei Migranten³ aus Nordostghana in Accra und Tema⁴ wurden Freundschaften auf unterschiedliche Weise wiederholt thematisiert, wobei sukzessive die Annahme, dass in der Großstadt Freundschaftsbeziehungen eine wichtigere Rolle spielen müssten als in der ländlichen Lokalsektion,⁵ relativiert werden musste. Die ambivalente Haltung vieler Gesprächspartner jedoch lässt erkennen, dass sich diese Kategorie bzw. Kategorien sozialer Beziehungen klaren Definitionen entziehen. Der vorliegende Text ist ein Versuch, Freundschaft selbst als Sozialbeziehung zu analysieren, die in Migrationsbiographien bestimmte Muster erkennen lässt. Ich möchte darlegen, warum Migranten oftmals eine zwiespältige Haltung gegenüber Freundschaftsbeziehungen haben und für den Lebensabschnitt ‚Migration‘ das Konzept von Liminalität als Erklärungsmodell vorschlagen. Dabei wird deutlich werden, dass alte, ‚traditionelle‘ und institutionalisierte Beziehungen in der Migration als Bezugsrahmen eine Rolle spielen, jedoch ebenso wie andere Verhaltensweisen den veränderten Anforderungen angepasst werden.⁶

Abgesehen davon, dass Freundschaft als analytisches Instrument dient, kann es als Polysem interpretiert werden (vgl. Grätz & Pelican & Meier 2003 in dieser Reihe), wobei die unterschiedlichen Akteure einer Freundschaftsbeziehung unterschiedliche Bedeutungen beimessen. In dieser Fallstudie möchte ich diese Bedeutungsvielfalt auf die Dimension der Verfügbarkeit ausdehnen und mich teilweise Paine anschließen und Freundschaften in der Migration als „soziologischen Luxus“ (1969: 513) deuten, der für viele Nordghanaer unerschwinglich ist.

Freundschaft als sozialer Prozess und kulturelle Konstruktion ist kontextgebunden und unterscheidet sich insofern von autonomen und selbstorientierten Vorstellungen westlicher Gesellschaften (Aguilar 1999: 170). Laut Paine (1969: 506, zitiert nach Bell/Coleman 1999: 2) müssen wir zwischen Freundschaft als „kulturellem Artefakt“, „sozialem Arrangement“ und „universalem Grundbedürfnis“ unterscheiden.

³ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf männliche und weibliche Migranten.

⁴ Postdoktorandenprogramm der Deutschen Forschungsgemeinschaft von 1994-1998 über Übergangsrituale und Identitätskonstruktion von Migrantengruppen aus Nordghana in Accra und Tema. Forschungsaufenthalte in Tema und Accra 1994/95 und 1997/98 sowie in den ländlichen Herkunftsdörfern 1988/89 und 1990/91 (DFG-Drittmittelprojekt).

⁵ Diese Ansicht liegt bereits vielen älteren Studien über ‚voluntary associations‘ und Migration in Westafrika zugrunde, z.B. Little: „...in the absence of actual ties of close kinship and marriage, a fictional bond is created which is in many ways a substitute for customary methods of providing mutual aid and moral support“ (1959, o.S.). Auch für ostafrikanische Fallbeispiele trifft dies zu, siehe Zitat Jacobson weiter unten.

⁶ Zu Freundschaftsbeziehungen unter jugendlichen Migranten in einem Goldgräbergebiet Nordbenins siehe auch Grätz (2003).

Fest steht, dass individuelle Freundschaften für Migranten aus Nordghana eine große Bedeutung haben. Im Folgenden soll der scheinbare Widerspruch zwischen offensichtlicher Zurückhaltung gegenüber freundschaftlichen Bindungen einerseits und dem hohen sozialen Ansehen von Freundschaften auf der anderen Seite mit den Begriffen der ‚Ambivalenz‘ und ‚Liminalität‘ aufgeklärt werden (vgl. auch Grätz 2003 in dieser Reihe). Gleichgeschlechtliche Freundschaftsbeziehungen sollen freiwillig, gleichberechtigt und von gegenseitigem Vertrauen und Zuneigung geprägt sein. So weit stimmen die Auffassungen der meisten Informanten überein.⁷ Ich möchte im folgenden darstellen, dass Freundschaft als ‚kulturelles Artefakt‘ von Nordghanaerinnen und Nordghanaern gleich bleibend, ob während der Migration oder in ihren jeweiligen ländlichen Herkunftsdörfern, fortbesteht. Als ‚soziales Arrangement‘ jedoch haben Freundschaftsbeziehungen bei Migrantengruppen eine andere Qualität und unterliegen den überaus vorsichtigen Abwägungen der betreffenden Person, ohne jedoch die ‚Universalität von Freundschaften als Grundbedürfnis‘ in Frage zu stellen.

Identitätskonstruktionen bei Migrantengruppen aus Nordghana

Im Lebensabschnitt ‚Migration‘, der von nordghanaischen Migranten entschieden als zeitlich limitierter Abschnitt gesehen wird, leben Menschen fernab von ihren lokalen Lineagemitgliedern. Wie auch in anderen afrikanischen Großstädten haben sich in Accra und Tema seit etwa Beginn des letzten Jahrhunderts Migrantenviertel herausgebildet, die bis heute eine Anlaufstelle für viele Ankömmlinge sind. Tatsächlich aber leben die Migranten der Tallensi, Bulsa, Kassena, Frafra, Kusase u.a. über das gesamte Stadtgebiet von Accra und Tema verstreut. Dabei kommt es zu Prozessen, die Jean Rouch bereits in den 50ern als ‚Supertribalismus‘ (1954) bezeichnete, in denen sich die einzelnen Gruppen angesichts der sozialen und wirtschaftlichen Dominanz der südlichen Ghanaerinnen und Ghanaer zu der Gruppe der ‚*Northerners*‘ zusammenschließen, wobei unterschiedlich enge Bindungen der einzelnen Gruppen, in Analogie zur geographischen Nachbarschaft im Norden, bestehen und aufrechterhalten werden.⁸ Die einzelnen Gruppen bilden kollektive Identitäten als Migranten und inszenieren diese offenkundig anlässlich von Totenfeiern und Kirchgängen sowie Veranstaltungen von ethnischen Vereinigungen durch ihr äußeres Erscheinungsbild

⁷ Bereits in einem Kolloquium über ‚*comparative sociology of friendship*‘ 1969 warnte Paine davor, allzu schnell zu universalen Definitionen von Freundschaft kommen zu wollen, um nicht den Blick für kulturspezifische soziale Phänomene zu verstellen. Seiner Ansicht nach ist es bereits ein ausreichend schwieriges Unterfangen, danach zu fragen, was Freundschaft in der jeweiligen Kultur eigentlich bedeutet, was der Inhalt von Freundschaftsbeziehungen ist und wer zum Freund wird und wer nicht (Paine 1969).

⁸ Auch die Bildung und Pflege freundschaftlicher Beziehungen ganzer Gruppen untereinander ist im Rahmen von Migrationsstudien ein interessantes Thema, das an dieser Stelle nicht vertieft werden kann.

(Kleidung, Haare, Accessoires), Sprache und Besitz. Bei diesen Gelegenheiten kommt es häufig zu einer romantisierenden Verklärung der Heimat. Klanmitgliedschaft, ethnische Zugehörigkeit, ‚*Northerners*‘-Identität, Nationalität, religiöse Affiliation, Tradition und Moderne, Bildungsstatus und Wohlstand werden, abhängig von den jeweiligen Erfordernissen der Situation, konstruiert und zur Schau gestellt.

Freundschaft, Verwandtschaft und Feindschaft als soziale Kategorien

Bei der Beschäftigung mit Freundschaft fällt auf, dass diese in der Diskussion fast ausnahmslos der Kategorie ‚Verwandtschaft‘ gegenübergestellt wird. Diese Kategorien entsprechen aber nur zum Teil der im Alltagsdiskurs relevanten Beziehungen. In der sozialen Umwelt in Nordghana spielen auch Feinde eine wichtige Rolle. In den lokalen Herkunftslines sind ‚Feinde‘ zunächst die Mitglieder einer Sektion, deren Ehefrauen man heiraten kann; im Gegensatz zu jenen befreundeten Sektionen, deren Töchter man heiratet (Kröger 1978: 249). Unmittelbarer und bedrohlicher wirken jene Menschen, denen ein Hexereverdacht anhaftet. Diese ‚Feinde‘ befinden sich in der Regel in der Familie und sind für etliche Migranten mit ihren häufig krisenbehafteten Biographien der Auslöser für eine Migration, die tatsächlich einer Flucht gleichkommt. In der Terminologie von Imoagene (1974) handelt es sich hier um ‚psycho-soziale‘ Migration, die er klar von Arbeitsmigration⁹ unterscheidet, weil das Land nicht aufgrund ökonomischer Bedürfnisbefriedigung verlassen wird, sondern aufgrund sozialer und psychischer Probleme. Prinzipiell jedoch stellen diese Migranten bestehende Werte nicht in Frage. Sie bestätigen durch ihre Migration, so Imoagene, die bestehenden sozialen Normen und festigen diese mithin (ebd.: 252):

Personal factors which may sometimes induce people to migrate include unique circumstances or some specific crisis in the life of the individual such as when he is accused of witchcraft, quarrels with members of the local community or wants to escape from some arduous task. In this case there is no suggestion of change in the need-dispositions of the individual. It is simply a matter of inability to cope with the traditional system. Similarly, normative factors which induce people to migrate to towns from rural areas do not imply any change in the migrants' need-dispositions. On the contrary, such factors imply that the traditional norms and values are known and accepted. (Imoagene 1974: 352)

⁹ Der Vollständigkeit halber soll noch erwähnt werden, dass Imoagene (1974) auch die Variante der ‚*bright light migration*‘ unterscheidet. Er meint damit jene Migranten, die in der frühen Phase der westafrikanischen Urbanisierung von den schillernden Berichten von Rückkehrern angelockt wurden (Imoagene 1974: 351). Diese Motive sind bis heute für einen großen Teil der Migration verantwortlich.

Um das Idiom der Hexerei z.B. existiert ein ganzes Geflecht unterschiedlich klar artikulierter Gefahren. In einer Studie über Hexerei als Ursache für Migration beschreibt Grindal (im Druck) dieses Problem:

Misfortunes attributed to witchcraft are [...] difficult to determine, namely because to admit that witchcraft operates in human relations is tantamount to admitting that a particular individual, family or village is evil. Thus accusations of witchcraft among the Sisala are ‘whispered’ and lack a public ritual forum for expression, interpretation or resolution. [...] During our period of fieldwork from 1967 onwards neither Mendonsa (2002, personal communication) nor I directly witnessed any such ritual practices dealing with the accusation, diagnosis or judgement of witches.¹⁰

Es liegt wenig Material darüber vor, welche Rolle Freundschaftsbeziehungen im ländlichen Umfeld spielen. Von der bei den Balsa institutionalisierten, gegengeschlechtlichen und platonischen Freundschaftsbeziehung zwischen einem Mann und einer verheirateten Frau ist heute nur noch die Bezeichnung übriggeblieben. Der *nong* (Kröger 1980), der platonische Hausfreund einer Frau, der Emotionen und Unterstützung bei der Partnersuche von seiner Freundin beanspruchen darf und ihr dafür Arbeitsleistungen und Mittlerschaft bei Ehestreitigkeiten bietet, wird mit dem Begriff ‚lover‘ übersetzt. Inzwischen gibt es funktionierende *nongta*-Beziehungen fast ausschließlich bei sehr alten Menschen. Gleichwohl ist *nong* im *buli*, der Sprache der Balsa, der einzige Ausdruck, mit dem man eine gegengeschlechtliche Freundschaftsbeziehung benennen kann, gleich ob sie platonisch ist oder nicht.

Bei gleichgeschlechtlichen Freundschaftsbeziehungen unterscheiden Balsa zwischen *doa* (pl. *doaba*) und *vanchaab* (pl. *vanchaaba*). Ein *doa* ist ein bewusst gewählter Freund, dessen Lebenseinstellung man teilt und mit dem man private Gespräche führt. Einem *doa* fühlt man sich eng verbunden und eine solche solidarische Partnerschaft zwischen zwei Männern, und seltener zwischen zwei Frauen, wird hochstilisiert und war früher offenbar die Basis für vererbliche gegenseitige Hilfeleistungen. Sichtbarer Ausdruck dieser Sozialbeziehung ist der Brauch, einem Mann beim Tode (und den anschließenden Totenfeiern) des Freundes symbolisch einen Strick um seinen Arm zu binden, um ihn am Selbstmord aus Trauer zu hindern.¹¹ Abgesehen von der affektiven und intensiven Freundschaft zwischen *doaba* gibt es noch die Gruppe der *vanchaaba*. Ins Deutsche lässt sich dieser Begriff am besten mit ‚Kumpel‘ übersetzen. Diese ebenfalls immer gleichgeschlechtliche Freundschaftsbeziehung ist weitaus lockerer als letztere und kann mehrere Personen umfassen.

¹⁰ Laut mündlicher Mitteilung von Franz Kröger ist dies zumindest bei den benachbarten Balsa anders. Er selbst war bei etlichen rituellen Anlässen zugegen, bei denen durch die Einnahme von Erde von Erdschreinen Hexen identifiziert wurden.

¹¹ Das Element des Anbindens von Trauernden ist nicht auf die Balsa beschränkt (Kröger 2001: 292).

The relationship is normally occasioned by events such as funerals, parties, festive celebrations so that the relationship may discontinue at the end of the event in question only to be re-established at another event. In fact one may have different sets of *vaanchaaba* at different events. Factors that bring about this kind of relationship include age, gender, marital status, religion and some other acquired habits as drinking, smoking, etc. (Azangbiok, schriftliche Mitteilung 2002)¹²

Wenngleich auch Frauen grundsätzlich *vaanchaaba* haben können, sind sie stärker als Männer an ihr häusliches Umfeld gebunden. Jedoch bilden auch Frauen bei Totenfeiern, an Markttagen und bei anderen Anlässen lockere Cliques, deren Funktion hauptsächlich darin besteht, einander zu unterhalten. Für einen direkten Stadt-Land-Vergleich von Freundschaftsbeziehungen jedoch fehlen Daten über Freundschaftsbeziehungen der Mitglieder in der ländlichen Gemeinschaft.

Ambivalente Freundschaftsbeziehungen in der Stadt

Abgesehen von allgemeiner Abenteuerlust (vgl. ‚*bright light migration*‘, Imoagene 1974: 351) und ökonomischen Hoffnungen ist ein weitverbreitetes Motiv für die Migration aus Nordghana die Angst vor Hexerei (‚*psycho-social migration*‘ Imoagene 1974: 350ff.), die meist im direkten Lebensumfeld besonders wirksam ist. Die ferne Großstadt bietet hier aufgrund der relativen Anonymität Asyl. Auf der anderen Seite kann man sich nur durch ein tragfähiges Netz sozialer Beziehungen vor den spezifischen Gefahren schützen, die das städtische Leben mit sich bringt. Ohne soziale Kontakte kann man weder auf dem Lande noch in der Stadt bestehen, wobei der Aufwand, solche Beziehungen einzugehen, in der Stadt ungleich größer ist. Im ländlichen Herkunftsgebiet allerdings sind die Freundschaftsbeziehungen allein schon aufgrund fehlender Mobilität beschränkt, wobei die Hausgemeinschaft insbesondere bei den Frauen idealerweise einen Teil des Bedürfnisses nach sozialem Austausch befriedigt. Eine ähnliche Position wie die Frauengemeinschaft im ländlichen Gehöft haben in der Stadt Nachbarinnen inne, auf die sich laut etlicher Migrantinnen ihre Sozialkontakte hauptsächlich beschränken (vgl. auch Werthmann 1997, Platte 2000 und Roost Vischer 1997). In der Stadt wiederum kommen im Laufe der Migrationsbiographien andere Kriterien für soziale Kontakte zum Tragen. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht, die sich bei vielen Migranten nach längerem Aufenthalt

¹² Francis Azangbiok war bei allen Forschungsaufenthalten (1988/89, 90/91, 94/95 und 97/98) ein enger Mitarbeiter. Auch seit meiner letzten Abreise aus Ghana haben wir weiterhin Kontakt, der es mir bis heute ermöglicht, über bestimmte Ereignisse und Entwicklungen auf dem laufenden zu bleiben.

in der Stadt durch Bildung und beruflichen Aufstieg ändert, ist ein entscheidender Aspekt bei der Auswahl und der Gestaltung sozialer Beziehungen.¹³

Ausschlaggebend für die ambivalente Haltung der Migranten zu Freundschaftsbeziehungen ist die Angst vor Exponiertheit. Das Gefühl, sich preiszugeben, wenn andere Informationen über einen haben, lähmt viele Migranten bei der Initiierung von Freundschaften und der Pflege solcher Beziehungen. Dabei gilt, dass mit steigendem Alter und schlechten Erfahrungen, die nicht unbedingt die eigenen sein müssen, die Zurückhaltung gegenüber potentiellen Freunden immer größer wird. Es sind vor allem jene Personen aus der eigenen Herkunftsgruppe, die das Wissen um ihr Gegenüber und dessen persönliche Hintergründe vermeintlich missbrauchen können. Aus diesem Grund bekunden viele Migranten, besonders Frauen, ihre Vorliebe für Freundinnen und Freunde, die ihre Heimat eben nicht kennen, also ethnisch Fremde. Amopok, die nie die Schule besucht hat, lebt seit den 50er Jahren in Accra. Sie hatte ihren Mann im Norden nach einer Serie von Fehlgeburten verlassen, die sie der Hexerei ihrer damaligen Schwiegermutter zuschreibt. Sie fing mit Lastentragen auf dem Makola-Markt an und avancierte später zur ‚Mais-Chefin‘ auf dem Markt in Nima, ihrem Wohngebiet. Inzwischen gilt sie als *female chief* der Kassena- und Bulsa-Frauen in Nima und bewohnt dort ihr eigenes Haus.

When I came to this place, I had only Ewe friends. I haven't taken a Bulsa friend. If I had taken a Bulsa friend, I wouldn't have been able to build the house. They would gossip and then I would have left it. As I was following only Ewe and also sold my corn, whenever they were speaking their language, I didn't understand what they would gossip about me or about something I said. They did not understand my language either. I don't have Bulsa friends. They are Ewe and Ashanti and Yoruba. Sometimes I go to their houses to speak with them; they also sometimes come here to speak with me. Even if we do not understand one another's language, we speak Hausa. Do we hate one another? Even if I hate her, do I know her homeland? If she hates me, does she know my land? But we Bulsa, we know one another too well, Frafra also know one another and us [...] all those are gossips. (Amopok, Interview Januar 1998)

Die Konzeption von Freundschaft in der Migrationssituation hat sich nicht grundlegend geändert, sondern die Qualität und das Maß der Exponiertheit, die mit einem

¹³ Andrea Behrends machte mich darauf aufmerksam, dass ‚Schichtzugehörigkeit‘ ihren Ergebnissen zufolge ein wichtiges Kriterium von Migration ist. Ohne die zweifellos wichtigen sozialen (und finanziellen) Hintergründe der einzelnen Migrantinnen zu vernachlässigen, meine ich, dass es sich hierbei jedoch eher um graduelle als um grundsätzliche Unterschiede handelt. Die Ausgangssituation für die allermeisten ankommenden Migranten ist ähnlich, und die Befürchtungen, ‚ins Gerede zu kommen‘, konnte bei allen sozialen Gruppen festgestellt werden. Die Informationen, die meinen Untersuchungen zugrunde liegen, beziehen sich zwar zu einem großen Teil auf die eher unteren sozialen Bevölkerungsgruppen, schließen aber gebildete und professionelle Migranten nicht aus. Die weiter unten aufgeführten Fallbeispiele von Sarah und Teni sowie von Vincent und Peter, die sich alle in die gebildete Mittelschicht hochgearbeitet haben, sind Beispiele dafür. Da Migranten ihre Herkunft nie ganz ablegen und sich eine soziale Differenzierung erst im Laufe der Migration herausbildet, ist der eher eurozentrische und soziologische Schicht-Begriff in diesem Kontext problematisch.

Vertrauensverhältnis einhergehen, werden im städtischen Kontext anders empfunden. Üble Nachrede, Gerüchte und Gerede sowie Neid und eine erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber jeglichem Fehlverhalten sind nach Auffassung der Migranten die fast zwangsläufigen Begleiterscheinungen aller sozialen Beziehungen in der Stadt. Entsprechend waren wesentliche Informationen über Migrationsbiographien in Accra und Tema nicht autobiographische, sondern Berichte über Dritte. Die meisten Informanten, gleich ob männlich oder weiblich, waren bemüht, sich gegenüber ihren Mitmigranten ins positive Licht zu setzen, woraus ein Schuldbewusstsein spricht, die Herkunftsfamilie verlassen zu haben.

These feelings of inadequacy are often compounded by feelings of guilt resulting from the migrant's inability to maintain proper ties with his kin in the native area. Ideally migration is supposed to be a temporary experience, and great importance is attached to maintaining kin ties even when the migrant is living in the South. (Grindal 1973: 338)

Die Abwesenheit von der Heimatregion wird grundsätzlich als negativ und riskant empfunden, und so sieht sich jeder Migrant und jede Migrantin vor die Situation gestellt, sich ständig rechtfertigen zu müssen, sei es durch materielle Kompensation gegenüber der Familie daheim oder durch besonders ‚traditionsbewusstes‘, moralisches Auftreten. Sowohl Bildungsinteressen der Kinder als auch zu therapierende Krankheiten sind in diesem Zusammenhang gesellschaftlich vertretbare Gründe, um in der Stadt zu bleiben. Regelmäßige Heimreisen, die Pflege der Sprache sowie die stets zu demonstrierende Vorliebe für heimatliche Speisen werden als Indikatoren für einen engen Kontakt und somit für die aufmerksame Pflege der Beziehung zur Herkunftsfamilie gewertet.

Wenngleich das Gefühl, kritischen und vermeintlich übelwollenden Kommentaren ausgesetzt zu sein, besonders die Beziehungen zu Mitgliedern der eigenen Ethnie belastet und die zu anderen Ethnien fördert, sind sehr enge und vertraute interethnische Freundschaften nicht sehr häufig und dienen eher dem Bedürfnis, sich in die multikulturelle Wohn- und Arbeitssituation einzufügen.

Eine Alternative zu privaten und insofern kompromittierenden Beziehungen sind die vielfältigen ethnischen Zusammenschlüsse der jeweiligen Migrantengruppen, in denen Menschen ihre Vorstellungen von Traditionspflege und modernem Stadtleben vereinbaren können, ohne sich persönlich zu exponieren. Je nach Stadtviertel, sozialem Hintergrund und Geschlecht versammeln sich Migranten bei mehr oder weniger formalisierten Veranstaltungen (,meetings‘) mit Tagesordnungen und Protokoll. Aber auch hier bedrohen *gossip*, bzw. die Angst davor, die Kontinuität der Klubs und Assoziationen. Auch die neugegründete BULA, die *Bulsa Ladies' Association* mit dem stolz auf die ethnische Herkunft verweisenden Motto

‚*biam ka chivie*‘ (wörtlich: ‚Geburt ist keine Schande‘) sowie Mitgliedsausweisen und einheitlicher Vereinskleidung verlor nach einer großen Inaugurationsfeier binnen eines Jahres ihre Attraktivität, nachdem es bezüglich der Höhe der Beitragszahlungen zu keinem Konsens kam. BULA selbst war eine Nachfolgeorganisation eines anderen Vereins und inzwischen sind weitere, alternative Gruppen entstanden. Wie auch bei der Auswahl von Freunden bestimmt die soziale Gruppierung die Wahl eines Vereins oder Klubs. Der oben beschriebene Verein war nur für gebildete und vermögende Frauen attraktiv. Die meisten Mitglieder waren christlich, berufstätig und sprachen Englisch. Ungebildete Frauen können sich in der Regel weder die einheitliche Kleidung noch die Mitgliedsbeiträge oder Sonderzahlungen für die alljährliche Weihnachtsfeier leisten und fühlen sich von dem Verein, der der Förderung von Bula-Frauen daheim und in der Stadt dienen soll, nicht angesprochen. Sie organisieren sich eher um eine von ihnen ‚gewählte‘ Anführerin in ihrem Stadtteil, die mit dem Hausa-Begriff *magajiya* bezeichnet wird.

There are more *magajiya* in those parts of town where the migrant population is high and the educational level low. In places where the migrants are more dispersed efforts at organizing them seem to be a hassle for women who are burdened with household responsibilities, trading, and church activities. Women who do not live in close proximity to other members of their tribes, eventually become more involved with neighbours, and non-ethnic organizations such as the 31st December Women’s Movement or the Christian Mothers’ Association [...]. A noteworthy observation [...] is the sharp distinction between illiterate, Muslim-oriented groups of women around a *magajiya* in so-called *zongos*, and literate, western-oriented and Christian dominated female associations, which are mostly found in middle-class neighbourhoods. (Meier 2000: 183f.)

Die informelle Vereinigung von (zumeist ungebildeten) Frauen, die in der Regel nur bei Totenfeiern und offiziellen ethnischen Veranstaltungen in Erscheinung tritt, hat – wie das männliche Pendant die Versammlungen der Ältesten (*elders*) – eher Bestand als die formalisierten Vereine. Entlang verwandtschaftlicher Strukturen schlichten die *elders* eines Stadtteils bei Konflikten mit dem Gesetz und organisieren die Finanzierung von Begräbnissen und Totenfeiern.

It has been observed elsewhere that an agnatic lineage system may reproduce itself in migrant organization, and certainly the segmentary structure of home society finds its counterpart in the towns of Southern Ghana [...]. The joint fund of a ‘meeting of brothers’ expressed the corporate identity of the group; in short, it is insurance against ‘trouble’, that undefined menace which underlies all migrant insecurity; it can be drawn on by individuals to provide bail, the support of prisoners’ dependants, fares back home for widows and orphans [...]. (Hart 1971: 28)

Wenngleich es tatsächlich so ist, dass die auf der Basis (erweiterter) verwandtschaftlicher Strukturen organisierten Gruppen längerfristig ihre Aufgaben wahrnehmen als jene ethnischen Gruppen, die eine größere Zielgruppe umfassen, kann man der Komplexität der Organisation und Handlungen dieser Gruppen nicht aus der funktionalistischen Perspektive gerecht werden. Diese Sichtweise (z.B. bei Little 1967) interpretiert die ethnischen Vereinigungen in der Stadt als Substitut für die fehlenden ländlichen Strukturen und lässt dabei völlig außer Acht, dass diese Organisationsstrukturen, gleich von welcher Dauer sie im einzelnen sind, Vermittlerrollen zwischen unterschiedlichen kulturellen Systemen einnehmen. Wie auch Platte (2002) in ihrer Analyse der Vereinigungen ‚freier Frauen‘ am Tschadsee darlegt, versperrt dieser Ansatz den Blick auf die Prozesshaftigkeit, die neuere Migrationsstudien quasi als „Forschungsparadigma“ ins Zentrum rücken (Platte 2002: 229, vgl. auch Ackermann 1997).¹⁴ Bei Migrantengruppen aus Nordghana bieten diese vielfältigen, den Bildungs- und sozialen Verhältnissen angepassten Vereinigungen Plattformen für die Artikulation einer sich ständig verändernden und für außenstehende Fremde und Daheimgebliebene schwer nachvollziehbaren Sicht auf ihre Umwelt und auf sich selbst.

Während des Migrationsprozesses bieten Verwandtschaftsbeziehungen auch in der Stadt einen relativ festen Bezugsrahmen, in dem Freundschaftsbeziehungen verortet werden. Eine wirklich gute Freundin oder ein wirklich guter Freund ist eben wie eine Schwester oder ein Bruder, auch wenn die Bezeichnungen allein wenig Aufschluss über die Qualität einer Beziehung geben. Die Allgegenwärtigkeit der Fremden mag Schutz vor Exponiertheit gegenüber jenen Menschen bieten, die den persönlichen Hintergrund kennen; zugleich können Fremde eben aufgrund ihrer Unkenntnis einem in Krisenzeiten nicht beistehen. Besonders älteren Migranten ist es eine unerträgliche Vorstellung, inmitten von Fremden zu sterben. Die unangemessene Behandlung von Leichen und persönlichen Utensilien ist eine Schande, die nur Familienmitglieder vermeiden können. Erst die Totenfeier in der Heimat schließt die liminale Phase der Migration ab und ist gleichzeitig die Wiedereingliederung in die Herkunftsgemeinschaft.

Eine Vielzahl von Sprichwörtern, die das Verhältnis von Freundschaft und Verwandtschaft mit unterschiedlichen Bewertungen beschreibt, veranschaulicht die uneindeutige Haltung der

¹⁴ Platte (2002) sieht eine Verlagerung von einem Ansatz, der in Migration eine eindimensionale Bewegung (Land – Stadt, Tradition – Moderne, etc.) sieht hin zu der komplexeren und dynamischeren Auffassung von Migration mit multilokalem Ansatz (ebd.: 229). Nicht so sehr der „Wanderer“, der durch Migration Brüche in seinem Leben verarbeitet, sondern der Vermittler zwischen Kulturen ist Ausgangspunkt neuerer Betrachtung (ebd.). Auch Ackermann (1997) vertritt eine ähnliche Auffassung und meint: „Anstelle der bisher favorisierten, ökonomisch determinierten Makro-Modelle der Migration, bei denen Individuen ausschließlich von den Kräften des Kapitals ‚angezogen‘ bzw. ‚abgestoßen‘ werden, basiert ein Großteil neuerer Migrationsstudien auf der detaillierten Analyse des sozialen und wirtschaftlichen Umfelds der Migranten, ihrer Familien und der Kommunitäten, denen sie angehören“ (ebd.:14f.).

Menschen gegenüber Freunden und der Familie. „*Good friends vomit into each other's mouth*“ sagt ein Tallensi-Migrant und meint damit, dass nur ein wahrer Freund mit einem durch ‚dick und dünn‘ gehen mag. Die teilweise widersprüchlichen Sprichworte über Freundschaft und Verwandtschaft sind allerdings kein rein städtisches Phänomen. Migranten schöpfen, entsprechend ihrer persönlichen Situation, aus dem Repertoire oraler Traditionen.¹⁵ Bulsa, sowohl in der Stadt als auch im Dorf, kennen das Sprichwort: „*Fi mabiik dan bo cham zuk, fi kan de teng chaama*“, „*If your brother is on top of a tree, you eat good fruits*“. Oder: „*Kalimotika gaam kobirini*“, „*Neighbours are better than family*“. Interessant sind in diesem Zusammenhang die Kommentare, die mir zum letzten Sprichwort gegeben wurden: „*What some friends can do for you, a relative would not do. It is more common to hear this outside Buluk [in der Stadt, B.M.] than in Buluk itself since we live in family houses*“ (Awen, schriftliche Mitteilung, 2002).¹⁶ Der Kommentar deutet an, dass Nachbarn eine zuverlässigere Unterstützung sind als Verwandte. Wie Awen bereits feststellt, ist dieses Sprichwort ein rein städtisches, da die Menschen in den ländlichen Lokalsektionen immer Verwandte als Nachbarn haben. Die Wahl dieses Sprichwortes wird vor dem Hintergrund des schwierigen Verhältnisses Awens zu seinen patrilinearen Verwandten in Accra und Tema plausibel. Auf die unumgänglichen Besuche in regelmäßigen Abständen bereitet er sich und seine Familie aus Furcht, etwas Falsches zu tun und zu sagen, stets lange vor, und er betrinkt sich in der Zeit unmittelbar vor und nach einer solchen Begegnung mit seinem Freund. Ursache der unausgesprochenen Konflikte sind Hexereiverdächtigungen und ungeklärte Todesfälle und Krankheiten innerhalb der Lineagesektion daheim.

Vincent und Peter sind zwei eng befreundete junge Bulsa-Migranten in Accra, die beide einer geregelten Berufstätigkeit nachgehen. Peter hat einen Universitätsabschluss und arbeitet als Marketingmitarbeiter bei einer Lotteriegesellschaft und Vincent ist Buchhalter bei einer britischen Baufirma. Sie stehen einander bei allen Schwierigkeiten bei, wobei sie jeweils bemüht sind, einer möglichen Bitte des Freundes zuvorzukommen und ihm Hilfe bei Problemen anzubieten. In ihren Augen ist es ein Zeichen ihrer gegenseitigen Wertschätzung, dass sie den Freund vor der Position eines Bittstellers bewahren möchten. Auf der anderen Seite vermeiden sie es, ihre Freundschaft mit Bitten um materielle Unterstützung zu belasten. Durch eine stärkere Gewichtung des affektiven Aspektes ihrer Freundschaft gegenüber einem funktional-reziproken schaffen sie es über Jahre hinweg, ihre Beziehung aufrecht zu erhalten. Solche über lange Zeiträume hinweg funktionierenden Beziehungen sind meinen Erfahrungen

¹⁵ Migranten übernehmen häufig Sprichwörter und Redensarten anderer ethnischer Gruppen, insbesondere der Ashanti. Der reiche Ashanti-Sprichwörterfundus wird offen anerkannt und in der Regel nicht in die eigene Sprache übersetzt. Man zitiert mit den Worten: „*As the Ashanti say...*“.

¹⁶ Awen war so freundlich, diverse Sprichworte und Spitznamen zu kommentieren.

zufolge aber rar. Die meisten Freundschaftsbeziehungen, die ich erfassen konnte, sind von kürzerer Dauer, oder sie werden auf einen bestimmten Lebensbereich begrenzt, wie etwa der Schule, Arbeit, Nachbarschaft.

Genderspezifische Freundschaftsbeziehungen

Ebenso wie die Umstände der Migration aus Nordostghana geschlechts- und altersabhängig sind¹⁷, sind es auch die Freundschaftsbeziehungen der Migranten in der Stadt. An anderer Stelle wurden Frauen aufgrund ihrer vermeintlich schwächeren Bindung an die patrilineare Herkunftsgruppe und größeren persönlichen und sozialen Mobilität als die „stadttauglicheren“ Migranten bezeichnet (Ludwar-Ene 1991). Es gibt inzwischen etliche Monographien, die die Kooperationsbereitschaft und Entwicklung von Anpassungsstrategien als typisch weibliches Verhalten in der Stadt preisen.¹⁸ Ich kann mich diesem Reigen im Hinblick auf Freundschaftsbeziehungen zwischen Migrantinnen nur bedingt anschließen. Ein wichtiges Kriterium bei Migrantinnen aus Nordghana in der Stadt ist, ob sie alleinstehend oder verheiratet sind. Die meisten verheirateten Migrantinnen sind als Ehefrauen in die Stadt gekommen, weil Migranten ihre Partnerinnen vornehmlich auf dem Lande suchen, wo eine tugendhaftere Lebensführung vorausgesetzt wird. Für verheiratete Migrantinnen in der Stadt gelten prinzipiell die gleichen moralischen Verhaltensvorschriften wie im Dorf. Allerdings wird von Städterinnen angenommen, dass sie vielen Versuchungen ausgesetzt sind. Viele reagieren darauf mit entsprechend moralischem Auftreten wie Afelipok, eine etwa 50-jährige Balsa, die seit Jahrzehnten in Nima lebt:

When I got married I took no friends any more. I had a good friend, the type that when you have a problem will advise you what to do. She also had a friend and we used to sit and converse about matters of the world. This other friend told her that her husband was not buying her enough clothes and then later my friend attacked her husband telling him that she always had to go to funerals in the same old cloth. They quarrelled and beat each other. Her husband said that she was not like that before and that it is only since her friend was deceiving her the way she did. When she divorced him some time later that very friend came to her husband and is now sitting with him. That is why I don't want a friend. (Afelipok, Interview, Februar 1998)

Ein gängiges Klischee in Ghana, das seinen Ausdruck in vielen populären Schlagern, Sprichwörtern und Designs auf Druckstoffen findet, unterstellt Frauen, insbesondere unverheirateten Frauen, rein materialistische Motive bei ihrer Partnerwahl und spricht eine

¹⁷ Zu alters- und geschlechtsspezifischen Perspektiven auf Freundschaft vgl. auch Pelican (2003 in dieser Reihe).

¹⁸ Siehe z.B. Roost Vischer (1997).

„romantische“ Liebesfähigkeit ausschließlich Männern zu (Akyeampong 2000: 228f.). Das Beispiel von Sarah und Teni, zweier lediger Frauen aus demselben Dorf in Nordghana, die beide Mitte 30 sind und einem ‚*white collar job*‘ (die eine Sekretärin, die andere Lehrerin) nachgehen, veranschaulicht, wie schwer es für unabhängige Frauen in der Stadt ist, eine gleichberechtigte, solidarische und auch funktionale Beziehung zu erhalten. Obwohl beide über Einkommen und damit relativen Wohlstand verfügen, werden sie innerhalb ihrer ethnischen Gemeinschaft wenig respektiert, weil sie mit wechselnden *boy friends* unterschiedlicher Herkunft gesehen werden. Die Freundschaft zwischen den beiden Frauen wurde zunächst durch ihre gemeinsame Herkunft und ihre marginalisierte Position innerhalb ihrer ethnischen Gruppe gefördert; dies waren aber schließlich auch die Ursachen für ihr Ende. Es kam zu einem endgültigen Bruch, als Sarah krank wurde und bei Teni einzog, die sie pflegte. Als Sarah schließlich ins Krankenhaus kam, war Teni ihrer so überdrüssig, dass sie schwor, sich künftig nur noch um ihre eigene Schwester, nicht aber um die Freundin zu kümmern. Eine offene Auseinandersetzung hat es jedoch nie gegeben. In Gesprächen bezichtigten sich später beide eines lockeren Lebenswandels und betonten, dass sie sich von der anderen ausgenutzt fühlten. Beide wissen um ihren schlechten Ruf, und ihre Freundschaft hat in ihren Augen weiter dazu beigetragen. Die Gemeinschaft kommentiert dazu, dass beide um die selben Dinge buhlen, nämlich, ehe es zu spät ist, einen potentiellen Ehepartner zu finden, der ihren materiellen Ansprüchen gerecht wird. Inzwischen sind aus den guten Freundinnen Erzfeindinnen geworden. Auffällig ist, dass beide Frauen, von dieser Beziehung abgesehen, Kontakte zu gesellschaftlich fest etablierten, verheirateten älteren Frauen suchten. Teni widmete ihrer respektablen Vermieterin (gleicher ethnischer Herkunft) täglich mindestens eine Stunde, in der sie mit ihr plauderte, ihr half und an deren Aktivitäten teilnahm. Auch Sarah pflegte die Beziehung zu einer etwas älteren und lange verheirateten Frau, mit deren Hilfe sie versuchte, ihr Leben in geordnete Bahnen zu lenken. Beide erhofften sich durch die Freundschaft zu einer sozial höher stehenden Frau Sicherheit und Geborgenheit sowie soziales Prestige und Respektabilität. Diese Form einer hierarchischen Sozialbeziehung entspricht in Cohens Terminologie einer ‚*expedient friendship*‘, wobei es sich um ein ‚*temporary alignment*‘ zweier ungleicher Partner auf der Basis einer materiellen oder sozialen Intention (1961: 352f.) handelt und damit in den Bereich einer Klient-Patron-Beziehung fällt. Ein Balsa-Informant meinte dazu:

At home (auf dem Lande) and in concentrated Balsa communities outside Buluk, e.g. Nima in Accra, women more commonly keep hierarchical relationships. Marital status on the part of the woman of higher standing and the inclination towards family life on the part of the younger lady are the dictating factors [...]. However, such ladies will sooner or later have to put their apparent intentions into

action by actually getting married and staying in marriage. (Azangbiok, schriftliche Mitteilung 2002)

Die Allianz zwischen gleichgestellten, jungen, alleinstehenden Frauen auf der Basis gemeinsamer Interessen führt nach Meinung einiger Informanten in Accra zu einer prekären Solidarbeziehung. Diese ‚unabhängigen‘ Frauen

will not feel comfortable in the company of married women because while they may be questioned by other single women of equal or lower standing for dating several men, drinking excessively or smoking, they are sure to come against serious condemnation not only from married women but also from those women's husbands and many others. (Azangbiok, ebd.)

Insbesondere alleinstehende Migrantinnen, aber auch verheiratete sind aufgrund moralischen Drucks weitaus verletzbarer als männliche Migranten, was auch anhand der vielen Spitznamen erkennbar wird. Wenn Männer einen Spitznamen vergeben und nutzen, so sind diese wie z.B. ‚*human being*‘, ‚*old man*‘, ‚*black power*‘ etc. neutral oder positiv zu verstehen. Frauen hingegen sollten tunlichst keine Spitznamen bekommen, denn sie haben meist eine negative Bedeutung, wie etwa ‚*BBC*‘ für Geschwätzigkeit oder ‚*No.1*‘ für ein beliebtes Szenelokal für Prostituierte, ‚*chiefxy*‘ für Frauen, die sich wichtig tun.

Besser inkorporierbar in die Weltsicht der städtischen *Northerners* als Beziehungen alleinstehender Frauen sind offenbar jene Sozialbeziehungen, die eben nicht gleichberechtigt und nicht unbedingt freiwillig sind. Viele fast partnerschaftliche Beziehungen unter Frauen sind im Grunde hierarchische Patron-Klient-Beziehungen, in der eine der anderen meist altersmäßig untergeordnet ist. Solche Beziehungen zwischen Frauen sind auf dem Lande ebenfalls weitverbreitet, wengleich hier verwandtschaftliche Bindungen zugrunde liegen. Solche ‚Pflegschaftsbeziehungen‘, die idealerweise nach einer vermittelten Heiratsbeziehung in einer lebenslangen hierarchisierten Solidargemeinschaft münden sollen, werden dem städtischen Bedarf nach Kinderbetreuung und Haushaltshilfen angepasst und auf eine Vielzahl von Beziehungen ausgedehnt (Meier 1999). Junge Frauen im Dorf lassen bereitwillig alles zurück, wenn sie entweder durch eine Heirat oder aber durch eine ältere Frau in die Stadt geholt werden.

Schlussbemerkung

Die Frage, ob sich Freundschaftsbeziehungen in der Migration verändern und ob sie als Instrument der urbanen Anpassung interpretiert werden können, kann nicht abschließend beantwortet werden. Teilweise liegt dies daran, dass sich Freundschaftsbeziehungen bei

Migranten aus Nordghana klaren, unveränderlichen Kategorien entziehen und eher einen Teil eines „cluster of social practices“ (Carrier 1999: 35) bilden. Diese ‚sozialen Praktiken‘, in die sich Freundschaftsbeziehungen verorten lassen, sind in den ideologischen und kulturspezifischen Rahmenbedingungen begründet, die sich im Migrationsprozess wandeln. Geschlechtsspezifische Unterschiede unter Berücksichtigung sozialer Hintergründe (Bildung, Arbeit, etc.) und Status (Heirat, Kinder, Alter) bei der Ausgestaltung von Freundschaftsbeziehungen haben hier ebenfalls ihren Kern, wobei jedoch ein genauerer Vergleich zwischen Migranten und der ländlichen Bevölkerung noch aussteht. Ausgangspunkt einer ersten, vorsichtig formulierten Hypothese für eine zukünftige Arbeit ist, dass Vulnerabilität sowohl für Migranten als auch für die ländliche Bevölkerung ein allgegenwärtiges Problem darstellt. Die hauptsächliche Gefahr droht der Landbevölkerung von Seiten ihrer Verwandtschaft. In der Stadt hingegen sind es Freunde, deren Existenz zwar anerkanntermaßen überlebenswichtig ist, gleichzeitig aber auch eine Bedrohung darstellen kann. Mit dem Begriff der Ambivalenz¹⁹ konnte der vermeintliche Widerspruch zwischen einem hohen Wert persönlicher Freundschaftsbeziehungen auf der einen Seite, und einer offenen Zurückhaltung aus Furcht vor Bloßstellung und Offenbarung auf der anderen Seite verständlich gemacht werden.

Abschließend möchte ich noch einmal auf Paines (1969: 513) Auffassung zurückkommen, wonach Freundschaft dann zum unerschwinglichen Luxus wird, wenn sie eine Autonomie des Individuums erfordert, die nicht zur Verfügung steht. Meines Erachtens ist es aber nicht nur die Schwierigkeit, in einer nordghanaischen Gesellschaft wahrlich autonom zu agieren, die Freundschaften bei Migrantengruppen so brisant werden lässt, sondern eher dem Zustand der Liminalität zuzuschreiben, in dem sich Migranten befinden. Die Phase der Liminalität betont durch ihren transitiven Charakter die Instabilität und Prozesshaftigkeit sozialer Beziehungen, was Freundschaften und Feindschaften in ganz besonderer Weise zur analytischen Kategorie für Migrationsstudien macht.

¹⁹ Vgl. Meier 2002. In diesem Aufsatz über Accra als Ort der Zuflucht und der Gefahr zugleich, der ursprünglich „Die Ambivalenz der Stadt“ hieß, wird, wie hier, eine ambivalente Haltung der Migranten gegenüber ihrem Status und Lebensraum deutlich.

Bibliographie

- Ackermann, Andreas. 1997. Ethnologische Migrationsforschung: ein Überblick. In: Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser (Hrsg.). *Ethnologie der Migration. Kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* Bd. 10: 1-28.
- Aguilar, Mario I. 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*. Berg publishers: Oxford und New York, S. 169-184.
- Akyeampong, Emmanuel. 2000. Urbanization, Individualism and Gender Relations in Colonial Ghana. In: David M. Anderson und Richard Rathbone (Hrsg.). *Africa's Urban Past*. Oxford und Pourtsmouth: James Currey und Heinemann, S. 222-234.
- Bell, Sandra und Simon Coleman (Hrsg.). 1999. *The Anthropology of Friendship*. Berg publishers: Oxford und New York.
- Carrier, James G. 1999. People Who Can Be Friends: Selves and Social Relationships. In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.). *The Anthropology of Friendship*. Berg publishers: Oxford und New York, S. 21-38.
- Cohen, Yehudi A. 1961. Patterns of friendship. In: Yehudi Cohen (Hg.). *Social structure and personality*. New York: Holt, Rinehart und Winston, S. 351-386.
- Grätz, Tilo. 2003. Sharing and sustaining: The thrusts of friendship among young artisanal gold miners in Northern Benin (West Africa). *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper Nr. 54*. Halle/Saale: Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.
- Grindal, Bruce. 1973. Islamic Affiliations and Urban Adaptation: The Sisala Migrant in Accra, Ghana. In: *Africa* 43: 333-346.
- 2003. Why the Young Leave Home: Witchcraft, Authority and the Ambiguity of Evil in Sisalaland. In: Barbara Meier und Franz Kröger (Hrsg.). *Ghana's North. Research on Culture, Religion and Politics of Societies in Transition*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, S. 45-59.
- Hart, Keith. 1971. Migration and Tribal Identity among the Frafras of Ghana. In: *Journal of Asian and African Studies* 6 (1): 21-36.
- Imoagene, Oshomha. 1974. Some sociological aspects of modern migration in Western Africa. In: Samir Amin (Hg.). *Modern Migration in Western Africa*. Oxford: Oxford University Press, S. 343-357.
- Jacobson, David. 1973. *Itinerant Townsmen. Friendship and Social Order in Urban Uganda*. Menlo Park, California: Cummings Publishing Company.
- Kröger, Franz. 1978. *Übergangsriten im Wandel*. Kulturanthropologische Studien Bd. 1. Hohenschäftlarn bei München: Klaus Renner Verlag.
- 1980. The Friend of the Family or the Pok Nong Relation of the Bulsa in Northern Ghana. In: *Sociologus* 30(2): 153-165.

– 2001. *Materielle Kultur und traditionelles Handwerk bei den Balsa (Nordghana)*. Teil 1: Forschungen zu Sprachen und Kulturen Afrikas, Bd.10, Münster: Lit-Verlag.

Little, Kenneth. 1959. Some traditionally based Forms of Mutual Aid in West African Urbanization. In: Councill Taylor (Hg.). *Voluntary Associations in the New Africa; African Systems after Kinship*. New York: Selected Academic Readings, S. 1-15. (Nachdruck aus: *Civilizations*, 1959, 9).

– 1967. Voluntary Associations in Urban Life: A Case Study of Differential Adaptation. In: Maurice Freeman (Hg.). *Social Organization. Essays presented to Raymond Firth*. London: Frank Cass und Co. Ltd., S. 153-165.

Ludwar-Ene, Gudrun. 1991. Sind Frauen urbaner als Männer? Eine These zum Urbanisierungsprozess im subsaharischen Afrika. In: Waltraud Kokot und B. Bonner (Hrsg.). *Ethnologische Stadtforschung. Eine Einführung*. Berlin: Reimer Verlag, S. 123-144.

Meier, Barbara. 2002. Accra als Zuflucht und Ort der Gefahr für Migrantinnen und Migranten aus Nordghana. In: Ulrike Krasberg und Bettina E. Schmidt (Hrsg.). *Stadt in Stücken*. Reihe Curupira, Bd. 12. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg e.V.“, S. 205-225.

– 2000. Migrant women's associations in Ghana: the case of the female chief and female chain migration. In: Jacqueline Knörr und Barbara Meier (Hrsg.). *Women and Migration*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, S. 181-196.

– 1999. Doglientiri. An institutionalised relationship between women among the Balsa of Northern Ghana. In: *Africa* 69 (1): 87-107.

Paine, Robert. 1999. Friendship: The Hazards of an Ideal Relationship. In: Sandra Bell und Simon Coleman (Hrsg.). *The Anthropology of Friendship*. Oxford und New York: Berg publishers, S. 39-58.

– 1969. In search of friendship: an exploratory analysis in "middle-class" culture. In: *Man*, New Series, 4: 505-524.

Platte, Editha. 2000. *Frauen in Amt und Würden. Handlungsspielräume muslimischer Frauen im ländlichen Nordostnigeria*. Frankfurt: Brandes und Apsel.

– 2002. Social Clubs und ‚Frauenhäuser‘. Zur Dynamik afrikanischer Vereine in neugegründeten Ortschaften am Tschadsee (Nordostnigeria). In: Ulrike Krasberg und Bettina E. Schmidt (Hrsg.). *Stadt in Stücken*. Curupira, Bd. 12. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg e.V.“, S. 227-246.

Roost Vischer, Lilo. 1997. *Das Verhältnis von Mutterschaft, sozialer Elternschaft und Frauenarbeit bei den Moose in Ouagadougou/Burkina Faso*. Bd. 38, Basel: Basler Beiträge zur Ethnologie.

Werthmann, Katja. 1997. *Nachbarinnen. Die Alltagswelt muslimischer Frauen in einer nigerianischen Großstadt*. Frankfurt: Brandes und Apsel.