



UNIVERSITAT<sub>DE</sub>  
BARCELONA

## Etnicidades en Movimiento

**(Re)presentaciones identitarias en un contexto global.  
Los peul mbororo, entre Camerún y Europa**

Cristina Enguita Fernàndez



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

# ETNICIDADES EN MOVIMIENTO

(Re)presentaciones identitarias en un contexto global.  
Los peul mbororo, entre Camerún y Europa.

**Cristina Enguita Fernàndez**  
Tesis de Doctorado

Directora: Yolanda Aixelà Cabré (IMF-CSIC)  
Tutora: Cristina Larrea Killinger (UB)

Departament d'Antropologia Social  
Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona  
Septiembre de 2018





# ETNICIDADES EN MOVIMIENTO

(Re)presentaciones identitarias en un contexto  
global.

Los peul mbororo, entre Camerún y Europa.

Cristina Enguita Fernàndez

Tesis de Doctorado

Directora: Yolanda Aixelà Cabré (IMF-CSIC)

Tutora: Cristina Larrea Killinger (UB)

Programa “Societat i cultura: història, antropologia, art i patrimoni”

Departament d’Antropologia Social

Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona

Septiembre 2018

Fotografía y diseño de la portada:  
Albert Masias, Camerún, 2009.

*Es tiempo de viaje, tiempo sin fronteras.  
Los obstáculos del viaje deben ser eliminados,  
pues son obstáculos al libre pensamiento.  
Pensar y viajar son dos experiencias paralelas.  
Son las dos expresiones directas de la libertad.  
Y, a menudo, ambas expresiones van asociadas:  
el viaje hace mover el pensamiento, le ayuda a saltar las trabas  
del dogmatismo y otras limitaciones.*

Luís Beltrán e Ignacio Duque, “Palabras de viaje. Estética  
y hermenéutica del viaje” (2007: 7)

*Munya! defan hayre.*  
“La paciència pot fer coure la pedra”.

Proverbi peul.



## Índice

Agradecimientos.....	9
Resumen.....	13
Abstract .....	14
Presentación.....	17
<b>Capítulo 1 Introducción: Etnografiando etnicidades en movimiento .....</b>	<b>21</b>
1.1. Antecedentes y formulación del problema de investigación.....	21
1.2. Objetivos e hipótesis.....	26
1.3. Marco teórico .....	30
1.4. Metodología y trabajo de campo.....	38
1.5. Uso de etnónimos: aclaraciones terminológicas .....	43
1.6. Los peul mbororo de Camerún: breve presentación y recorrido histórico.....	45
1.6.1. Algunos apuntes sobre la fulbeización: etnicidad e incorporación a la sociedad fulbe del norte de Camerún (s.XIX y s.XX). .....	52
<b>Capítulo 2 Formas de movilidad entre los mbororo .....</b>	<b>57</b>
2.1. Los peul mbororo y sus raíces migrantes.....	62
2.1.1. Dispersión del pueblo peul. ....	63
2.1.2. Los mbororo y la persistencia del nomadismo .....	67
2.2. Consideraciones sobre la migración campo-ciudad. ....	69
2.2.1. Cambios de una vida sedentaria. ....	71
2.2.2. La vida en contexto urbano. ....	74
2.3. Movilidad transnacional mbororo y residencia en Europa.....	78
2.3.1. Viajes de ida y vuelta. ....	81
2.3.2. Migración transnacional hacia Europa. ....	83
2.4. Conclusiones .....	89
<b>Capítulo 3 Miradas cruzadas: los mbororo vistos por los mbororo. Identidad, política y estrategia.....</b>	<b>91</b>



3.1. <i>Ceux qui partent</i> . Percepciones sobre el mbororo migrante.....	95
3.1.1. Entre heroicidad y decepción.....	96
3.1.2. Divergencias políticas y territoriales.....	99
3.2. Cuestionamientos desde el exterior.....	102
3.2.1. Los “pilares” de la fulanidad.....	103
3.2.2. Algunas objeciones a la fulanidad.....	105
3.3. Coordinadas políticas del discurso identitario mbororo.....	110
3.3.1. Contexto histórico-político y legado colonial.....	112
3.3.2. Los mbororo y su “despertar” político.....	117
3.4. Conclusiones.....	122
<b>Capítulo 4 <i>Les mbororo, peuls de brousse</i>. Reconstrucción identitaria y vuelta al mito.....</b>	<b>125</b>
4.1. “Etnicización” de la categoría mbororo.....	129
4.1.1. Del estigma a la reivindicación político-identitaria.....	130
4.1.2. Los Mbororo: reconocimiento y éxito de la causa indígena en África.....	136
4.2. Redefinición de “ <i>lo mbororo</i> ”.....	141
4.2.1. Revisando y reconstruyendo “la tradición”.....	143
4.2.2. La mujer mbororo: objeto y sujeto de cambio.....	151
4.2.3. Reificación del estereotipo del peul nómada y pastor.....	156
4.3. Conclusiones.....	160
<b>Capítulo 5 Los/as mbororo en Europa: experiencias de una identidad étnica diluida.....</b>	<b>163</b>
5.1 Expresión de la etnicidad mbororo en Europa: una identidad desarticulada.....	167
5.1.1. Vínculos desdibujados.....	169
5.1.2. Prácticas relegadas y otros ejes de relación.....	177
5.2 ¿ <i>Fulbeización</i> ? Continuidades y discontinuidades de <i>lo mbororo</i> en Europa.....	182
5.2.1. “Lo mbororo” en Europa como fulbeización.....	184
5.2.2. Ambigüedades ante la exaltación de la “macrocomunidad” peul.....	195
5.3. Conclusiones.....	198
<b>Capítulo 6 Etnicidad mbororo: contingencias de una identidad contextual.....</b>	<b>201</b>

6.1. Contingencias de “lo mbororo” en Camerún .....	205
6.1.1. Etnicidades, desigualdades y herencias coloniales .....	209
6.1.2. Etnicidad y movilización política de la desigualdad .....	214
6.2. Reposicionando “lo mbororo” en Europa .....	220
6.2.1. Comunidades (re)enlazadas en un espacio de diáspora .....	225
6.2.2. Hacia una etnicidad móvil y contextual .....	229
6.3. Conclusiones .....	232
<b>Conclusiones</b> .....	235
<b>Bibliografía</b> .....	247
<b>ANEXOS</b> .....	267

### **Listado de mapas**

Mapa 1: Localizaciones del trabajo de campo

Mapa 2: Mapa de Camerún

Mapa 3: División administrativa de Camerún

Mapa 4: Distribución etnolingüística de Camerún

Mapa 5: Área etnolingüística peul

Mapa 6: Emirato peul de Adamawa

Mapa 7: Evolución de las fronteras de Camerún

Mapa 8: División territorial entre el British Cameroons y el French Cameroon

### **Listado de imágenes**

Imagen 1: Mujeres mbororo el Día Internacional de los pueblos indígenas

Imagen 2: Mujeres mbororo vendedoras de *kosam* en la entrada del mercado de la ciudad de Garoua, capital de la provincia Norte.

Imagen 3: Post sobre los orígenes peul, publicado en el perfil público de Facebook de la asociación *Mboyascam*. 03 de julio de 2018

Imagen 4: Uso de WhatsApp como canal de contacto con familiares

Imagen 5: Post destacando algunos elementos vinculados al pastoralismo publicado en el perfil público de Facebook de la plataforma *Zone Fulbe*, 21 de julio de 2016

Imagen 6: Post de la cuenta de twitter de la plataforma *Fulanitales*. Obtenido desde su perfil público en la aplicación Instagram

Imagen 7: El *Manneken Pis* de Bruselas disfrazado de pastor peul

## **Agraïments – Agradecimientos – Remerciements – Acknowledgements**

Quan vaig acabar el treball final de màster, després d'un treball de camp compactat i una redacció sense descans i gairebé temerària (però exitosa, tot sigui dit), em vaig adonar que m'havia oblidat dels agraïments. Sé que “només” era un treball final de màster, però qualsevol recerca, sigui quin sigui el seu format, petit o gran, es deu a vàries persones, i em va quedar una espineta clavada, que es diu. Així que, per aquesta gran ocasió, he passat temps tatuant en el meu cervell els noms d'aquelles persones, absents, presents o omnipresents, que d'alguna manera i amb diferents rols han col·laborat en el desenvolupament d'aquesta tesi doctoral.

Si bé totes són persones a qui he d'estar agraïda, en ocasions sento que més que donar les gràcies també hauria de demanar disculpes... Disculpes per tot aquell temps que no he pogut compartir amb vosaltres; disculpes per (in)decisiones que sempre depenien de la tesi; disculpes perquè la tesi ha pogut ser la meva amant, a voltes tòxica, com una relació d'amor-odi que m'ha encegat i que de vegades no s'ha entès (o no he fet entendre) com a projecte personal; disculpes per no haver pogut gestionar millor el temps. És així que aquest apartat tan popular, i adient per tafaners, hauria de titular-se “Agraïments i disculpes”. Però com que, al final, tots/es heu estat comprensius/ves, sabent com ha estat de complicat planificar i coordinar una vida laboral de supervivència amb la tesi i altres projectes, en definitiva del que es tracta és bàsicament d'agrair. Així que deixo aquest apartat en la seva presentació habitual i començo aquests agraïments multilingües, per a que pugui arribar a qui hagi d'arribar.

Gràcies a la Yolanda Aixelà, companya de batalles i mestra, per haver dipositat en mi la confiança per dirigir aquesta tesi, per haver respectat els meus ritmes i haver-te adaptat (i molt!) quan ho he necessitat, per haver-me ofert un espai comprensiu només possible entre dues dones que es respecten, per haver-me aconsellat, per haver-me fet veure el camí quan em perdia. Estic més que convençuda que això és ser una directora.

Gràcies a la Cristina Larrea, per haver-me donat tota la confiança, suport i ajuda al llarg d'aquests anys de doctorat.

Voldria agrair al personal de la IMF-CSIC per haver-me donat un espai de treball durant uns mesos, i gràcies al projecte I+D+I “Memorias de Africa: Reconstruyendo las Practicas Coloniales Españolas y sus huellas en Marruecos y Guinea Ecuatorial. Hacia un patrimonio Cultural Hispanoaficano”, dirigit per la Yolanda Aixelà, per haver-ho facilitat. Al Josep Martí i l'Araceli González, per les trobades casuals per aquells passadissos.

I have some special words for Philip Burnham: I'm really grateful for your kind words and wise advice at the beginning of this adventure. I hope we can keep sharing our "thoughts on the mbororo" in the future.

Je dois remercier profondément toutes les personnes qui m'ont aidé au Cameroun, en particulier les amis de Mboscuda, qui ont toujours été disposés à collaborer avec moi. Je dois beaucoup de choses à Hassoumi et je le remercie d'avoir partagé avec moi des milliers de conversations qui, petit à petit, ont forgé une grande amitié. Merci également à Adamou, à Amina et à Aeshatou. Je ne peux pas oublier de remercier Rokaiya et Sali. Thanks to Ali, Nuhu, Ramatou and Sarli. Myetti !

À Bell, car où que tu sois, je sais qu'avec un sourire tu me féliciterais si tu aies vu le résultat de tout ça.

No quiero olvidar a José Luís, Manel, Elo y al resto de la *troupe camerounaise* con quien en algún momento entre 2009 y 2015 compartimos la vida y los bares en Yaoundé o Bertoua, estableciendo unos vínculos de solidaridad que la vida cotidiana a veces no te da. Y especialmente a Ana V., Amparo, Sergio, Ester y Virginia: tener un espacio donde poder dormir, ce n'est pas évident! A en Joan Riera, perquè les meves estades a Camerun sempre han tingut un pas previ per les teves oficines.

No puc oblidar tampoc els meus ex-companys de feina a la Secretarà de la Facultat de Medicina, que tanta flexibilitat i comprensió m'han donat durant molt de temps.

Gràcies als companys de Doctorat, doctorands alcohòlics o antropoloc@s: al Guillem, la Marta, l'Albert i el Pere. Paraules especials per altres puntals com l'Ana Lúcia, el Llorenç i el Gustau Nerín. Agraïxo especialment a l'Alba V. per les seves paraules reconfortants i l'ajuda a darrera hora.

A tots aquells que s'han preocupat per mi i sempre m'han animat a veure el final: a la Núria B., la Laia, la Laida, l'Anna B., el Carles, a tot el "Petit Comitè" i les "Sueques", i a l'Íngrid de Bxl. A la família "Barcelona – Camerun". Gràcies especials a la Mercè i el Jaume (i família).

Aquells amics que he abandonat en ocasions, han aguantat moltes coses i que sempre han tingut paraules reconfortants: Georgina, Ariadna, Pau, Valentina. A vosaltres sempre us ha arribat la gran frase: "avui no puc, toca tesi". Us agraïxo que hagueu continuat estant allà i mantenir-me dreta en els moments complicats. Dani, gracias por ser mi pepito grillo y gracias por compartir esta recta final conmigo.

A la Marta, que com un àngel de la guarda no ha parat de prevenir-me i tenir cura de mi. I perquè vaig agafar el seu relleu: el dia en què es va doctorar, jo vaig matricular-me. Fet que la paraula “tesi” porti tant de temps entre les nostres converses: ara, arriba una nova era.

A l'Albert, per tots els somnis i trajectes recorreguts junts (dels que aquesta tesi n'és una part), per l'ajuda, per la complicitat, per les converses i debats, i per empènyer-me a fer tot el que sempre he volgut fer, potenciar aquest camí i respectar-lo. Ets d'aquells a qui he de demanar disculpes especialment.

Per últim, i no menys important, gràcies a la meva família. Tan petita, bonica i ferma. A la meva tieta postissa, la M<sup>a</sup> José per les paraules carinyoses. A la meva àvia Rosa, “infermera, curandera i cuinera” en la darrera etapa d'aquest projecte, sense tu això no hagués arribat a bon port. Als meus dos àngels que tinc com a pares, Àngel i M<sup>a</sup> Àngels, les paraules es queden curtes... No sé si algun dia us podré tornar l'ajuda i suport constant i incondicional. Gràcies per haver confiat en mí i en les meves decisions i, sobretot, creure-hi. Això tampoc hagués estat possible sense vosaltres. I a aquells que no hi són però sé que m'acompanyen.

També he d'agrair els espais que m'han acollit hores i hores de feina i escriptura... I com que la vida dóna moltes voltes, aquesta tesi també ha estat multisituada: s'ha escrit a Brussel·les, a la Milà i Fontanals, a Pineda de Mar, i, com no, a Poblenou: al carrer Marià Aguiló, al carrer Pujades i al carrer Selva de Mar.



## Resumen

Esta tesis presenta una etnografía multisituada, complementada por una aproximación a la etnografía virtual, que explora las conexiones que se establecen entre de la comunidad mbororo en Camerún y aquellos/as mbororo que, después de iniciar un trayecto migratorio transnacional, actualmente residen en Europa, siendo éste un fenómeno bastante reciente entre la sociedad mbororo. Para poder relacionar experiencias entre Camerún y Europa, se ha propuesto una lectura desde un marco interseccional, dando cuenta de variabilidad de categorías sociales que determinan la configuración de experiencias de la identidad, y ahondando en una perspectiva que rompa con retóricas esencialistas entorno a la etnicidad.

Los pastores mbororo de Camerún han sido reconocidos como población indígena en base a los criterios establecidos por la Comisión Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, órgano dependiente de la Unión Africana, siguiendo los principios de la Convención 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Paralelamente, los mbororo forman parte del gran bloque etnolingüístico peul, presente en toda la zona sudano-saheliana, y desde Mauritania hasta República Centroafricana. De este modo la identificación como pueblo indígena en Camerún, en contraste con otros grupos peul presentes en el país, permiten reconocer ciertas dinámicas de fortalecimiento de fronteras culturales, canalizadas por un gran movimiento asociativo que ha redefinido un discurso de exclusividad étnica en términos de derechos humanos y de ciudadanía.

A pesar de la fortaleza del discurso sociopolítico de la comunidad mbororo en Camerún, los resultados preliminares de la etnografía transnacional constatan una debilitación de los vínculos con la comunidad de origen. Todo ello, más que mostrar una desconexión, ha permitido observar la expresión de una etnicidad como proceso identitario en transformación, en el que los sujetos se adhieren a referentes culturales de manera contextual, visibilizando que la experiencia identitaria debe aprehendida desde la contingencia. La tesis contribuye a los estudios sobre identidad y etnicidad y resitúa a los/as mbororo lejos de la figura mítica y ancestral del peul nómada y pastor, para aprehenderlos como sujetos agentes en la representación de su experiencia étnica.

*Palabras clave:* mbororo, peul, etnicidad, fulbeización, migraciones, transnacionalismo, interseccionalidad, redes sociales, Camerún, Europa.



## **Abstract**

Based on a multi-sited ethnography with a complementary virtual fieldwork, this thesis explores the connections among those Mbororo in Cameroon and those whom, after a transnational migration journey, dwell in Europe. Methodologically, in order to entangle the experiences in Cameroon and in Europe, the thesis suggests an intersectional approach while rendering the variability of social categories that surround the experiences of identity while deepening in a perspective that breaks with essentializing rhetorics of ethnicity.

Mbororo pastoralists of Cameroon have been recognized as indigenous population according to the criteria established by African Commission on Human and Peoples' Rights. This latter being part of the African Union and following the 169 Convention of the ILO and The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. The Mbororo are part of the Peul ethnolinguistic bloc of the great sud-sahelian area from Mauritania to Central African Republic. The identification as indigenous people in Cameroon in contrast to other Peul groups in the country, allows Cameroonian Mbororo to strengthen their cultural frontiers, this latter promoted by a vibrant associational movement which has (re)defined their ethnic particularism into human rights and citizenship rhetoric.

In spite of the strength of the sociopolitical discourse of the Mbororo community in Cameroon, the preliminary results of this multi-sited ethnography confirm a debilitation of the ties with the original community in the moment of migration. Instead of describing this debilitation as a form of disconnection, the thesis argues for a notion of ethnicity as an identity process in transformation. It understands the experience of identity from the contingency in which subjects adopt cultural benchmarks according to their contextual needs and anxieties. On the whole, the thesis contributes to identity and ethnicity studies by approaching the Mbororo as agentive representatives of their own ethnic experience.

*Keywords:* Mbororo, Peul, ethnicity, Fulbeization, Migration, transnationalism, intersectionality, social networks, Cameroon, Europe.



Mapa 1: Localizaciones del trabajo de campo



Mapa 2: Mapa de Camerún



## Presentación

*“Esdevenir antropòleg són dies i mesos que semblen perduts, decepcions;  
però també alegries, grans alegries per haver trobat el teu camí,  
per haver descobert alguna cosa sobre l'altre, sobre si mateix;  
potser el mot exacte en l'article o l'exercici que estàs fent,  
l'argument convincent, el terme just, la dada adient,  
el fil que ho lliga tot.*  
Lluís Mallart, “Esdevenir antropòleg” (2009: 22)

Preguntarse cómo o por qué se inician determinadas investigaciones son cuestiones que en ciertos casos sitúan el objeto de investigación en el absurdo de la casualidad. Sin embargo, esta tesis, puede que como cualquier proyecto personal, no deja de ser fruto de momentos y decisiones del pasado y que, en este caso, debo ubicar en 2009, a pesar de que, estrictamente hablando, la tesis doctoral se inició en marzo de 2013. Con anterioridad a esa fecha, las idas y venidas a Camerún fueron una constante y por motivos muy diversos. Si bien, el vínculo con la comunidad mbororo nunca se rompía y se acrecentaba aún más. Es por ello que se decidió proseguir el camino iniciado por el trabajo fin de máster, realizado en 2012, y así continuar aportando “algo” a esas personas que, desde un inicio, me abrieron muchos de sus espacios.

Sin embargo, del mismo modo que hay decisiones que dependen de una misma, hay otras que se ven determinadas por circunstancias no escogidas. Es así que, haciendo de la necesidad, virtud, se tuvieron que replantear los aspectos iniciales de la investigación y, además, pensar en alejar el trabajo de campo de Camerún y resituarlo en Europa Y, ¿cómo resultaría eso de buscar mbororos fuera de Camerún? Se aventuraron caminos inciertos pero a la vez atractivos y sorprendentes y un día apareció “el fil que ho lliga tot”, como dice Mallart, y la investigación acabó tomando un cariz mucho más impactante, constituyendo todo un reto ante las constricciones laborales y temporales cada vez más presentes. Pero finalmente, la investigación ha llegado a su fin (si es que realmente existe).

*Etnicidades en movimiento. (Re)presentaciones identitarias en un contexto global. Los peul mbororo entre Camerún y Europa* es el resultado de todos estos caminos realizados hasta ahora. Y no sólo habla de lo/as mbororo. De hecho, la tesis intenta dar cuenta de la movilidad que nos envuelve, la movilidad de identidades, sus múltiples reconfiguraciones, protagonizada a su vez por sujetos agentes de su propia movilidad... porque no hay nada estático. Probablemente el contenido determine la forma o a la inversa, o puede que deba pensarse como en simbiosis, de modo que esta tesis también ha sido móvil en su configuración y su desarrollo.

Sin más dilación, se procede a presentar la estructura de esta tesis, que se desarrolla a lo largo de 6 capítulos. El primero constituye la “Introducción”, donde se exponen los elementos más formales del diseño de la investigación así como sus antecedentes. Asimismo, también incluye un apartado de presentación histórica, para que el/la lector/a pueda situar el contexto sociohistórico de la comunidad mbororo en Camerún y configure el punto de partida sobre el que analizar los siguientes aspectos desarrollados en los capítulos posteriores.

El capítulo 2 es el escenario principal donde se ha querido emplazar la presente tesis, que son los procesos de migración transnacional entre los/as mbororo. Aun así, se ha dado un enfoque más global, comprendiendo estos fenómenos desde la movilidad, de modo que se han podido ir esbozando las diferentes formas de movilidad (desde el nomadismo, la migración campo-ciudad, hasta la movilidad transnacional) que de alguna forma se considera que actúan de forma determinante en los procesos de reconstrucción identitaria. En este sentido, un primer paso ha sido explorar qué percepciones e interacciones surgen entre los/as mbororo que residen en Camerún y los/as que residen en Europa, siendo el eje temático sobre el que se desarrolla el capítulo 3. A partir de este análisis, se han constatado las diferencias y la variabilidad interna inherente en cualquier colectivo, y ha permitido resituar críticamente las dinámicas que envuelven las reivindicaciones sociopolíticas de los/as mbororo en Camerún.

Seguidamente, antes de pasar a analizar cómo se reconfiguran dichas reivindicaciones por parte de lo/as mbororo en Europa, se ha considerado oportuno profundizar en la trayectoria social y política de la comunidad mbororo en Camerún. Así, el capítulo 4 constituye un análisis profundo sobre cómo se articulan los procesos de reafirmación identitaria mbororo y el contexto sociopolítico del país. Además, se han intentado exponer aquellos referentes que se han visto redefinidos étnicamente como parte de una estrategia de reconocimiento político. A modo de contraste, el capítulo 5 constituye el foco de análisis principal y conforma el contrapunto de todo aquello identificado previamente en Camerún. Este capítulo, pues, describe las diferentes prácticas y condiciones que sitúan a los/as mbororo en Europa alejados, en términos de vínculos de pertenencia, de su comunidad origen.

Ante estas dinámicas identitarias cambiantes fruto de contextos continuamente variables, el capítulo 6 pretende hacer una propuesta conceptual que permita recoger todo lo analizado de manera transversal, de manera que, de algún modo, se puedan comprender e identificar marcos de referencia en los que situar las continuidades y discontinuidades de la experiencia identitaria mbororo entre Camerún y Europa. Dicho capítulo, pues, confiere un cierto sentido de globalidad al conjunto de capítulos precedentes, intentando ofrecer una perspectiva de análisis

que resulte explicativa para comprender las diferentes expresiones de la identidad étnica mbororo detectadas a lo largo del trabajo de campo.

Finalmente, se considera que la presente tesis constituirá un primer paso para explorar otros aspectos que, inevitablemente, han surgido en el mismo desarrollo de la investigación. Asimismo, el hecho de haber explorado un fenómeno como la migración transnacional entre la sociedad mbororo en Camerún constituye un aspecto novedoso a la vez que desafiante, no sólo por constatar que se trata de una dinámica incipiente entre los miembros de dicha comunidad en Camerún, sino que también contribuye a resituar a los/as mbororo lejos de la figura mítica y ancestral del peul nómada y pastor mediante la que habitualmente son representados. Así, se ha buscado aprehenderlos como sujetos agentes en la representación de su experiencia étnica, hecho sobre el que, de manera general y no sólo para los/as mbororo, se ha querido insistir y así comprender las sociedades contemporáneas desde procesos de construcción continua, rompiendo concepciones esencialistas sobre los procesos identitarios y, en efecto, aprehender las etnicidades en constante movimiento.



# Capítulo 1

## Introducción: Etnografiando etnicidades en movimiento

*El investigador no conoce al situarse externamente a su objeto,  
sino al ubicarse en relación activa con él;  
se involucra en la búsqueda y el análisis  
de los condicionamientos que operan tanto sobre su objeto  
como sobre su propio proceso de conocimiento.*  
Rosana Guber, “El salvaje metropolitano” (2004: 303)

### 1.1. Antecedentes y formulación del problema de investigación

Se acontece necesario dar a conocer los antecedentes y puntos de partida de esta tesis doctoral, que se entrecruzaron y dieron paso a la formulación del problema de investigación. Para empezar es importante señalar que los diferentes criterios establecidos por la Comisión Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, órgano dependiente de la Unión Africana, permiten afirmar que en Camerún existen dos grandes grupos identificados como poblaciones indígenas: por una parte, los cazadores-recolectores, como los baka o los bagyeli –los mal llamados pigmeos-; y por otra, los pastores mbororo (ILO, 2015: 9; Mouiche, 2012: 18; Pelican, 2015b: 40). En ambos casos, esta identificación sigue los principios de la Convención 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que son la marginalidad, la discriminación, la distinción cultural y la auto-identificación. Es así que, considerando que los mbororo forman parte del gran bloque etnolingüístico peul -también llamado fulbe o fulani-, presente en toda la zona sudano-saheliana (CERCP, 1998: 9) y desde Mauritania hasta República Centroafricana, ciertamente las dinámicas mediante las cuales se han fortalecido unas fronteras culturales y étnicas que han acabado por delimitarlos y categorizándolos como pueblo indígena y minoría cultural distintiva en Camerún resultan, cuando menos, interesantes.

En paralelo, tal y como se ha señalado en otras ocasiones (Enguita, 2012: 88; 2014b: 988; 2017: 143), es importante tener presente que existen un conjunto de representaciones sociales que estigmatizan la comunidad mbororo como pueblo "primitivo", "no-avanzado" e "ignorante", que “aún” practica el nomadismo y es devaluado por sus especificidades socioculturales (cf. Pelican, 2008: 540), vinculadas principalmente al pastoralismo; un estilo de vida que, a su vez, también es valorado por sus “hermanos” sedentarios fulbe como



incongruente con el Islam (Burnham, 1991: 84; Enguita, 2017: 145), práctica religiosa mayoritaria entre el pueblo peul. Es por todo ello que el discurso de la ONG camerunesa Mboscuda<sup>1</sup>, conformada por miembros de la misma comunidad mbororo –y la principal asociación, por su gran alcance y grado de representación nacional e internacional- está basado claramente en la idea de que están excluidos y discriminados de las esferas política, cultural y social de la sociedad camerunesa. En este sentido, varios informantes indicaron que el vocablo "mbororo" inicialmente sólo se utilizaba para distinguirlos de otros peul, designando de forma peyorativa a aquellos que continuaron siendo nómadas (cf. Enguita, 2012: 86). Este tono ofensivo y el conjunto de representaciones negativas y estigmatizantes están vinculadas, además, a una concepción de los mbororo como grupo extranjero<sup>2</sup>: por un lado, a causa de su historia migratoria, llegando a Camerún ya entrado el siglo XX (Pelican, 2008: 540); y por el otro, por su práctica del nomadismo y, consecuentemente, la no vinculación a ningún territorio ni regional ni nacional claramente definido (Enguita, 2014b: 991).

Todo ello en conjunto, gira en torno a un modo de vida que parece colocarlos en condiciones de marginalidad (cf. Bigombe Logo, 2008: 36), generando una situación que les ha ido alejando de poder reclamar cualquier derecho relacionado con el ideal de ciudadanía (cf. Tonah, 2005: 58), condición que, según el criterio de muchos informantes, se ve acentuada por unas bajas tasas de escolarización –o altas tasas de abandono precoz- entre los más jóvenes. A pesar de mejorar en los últimos tiempos, es cierto que no todos los segmentos de las distintas comunidades mbororo gozan de esta opción, especialmente los grupos más humildes o las comunidades trashumantes, pero sobre todo las mujeres, y de manera bastante transversal.

Paralelamente, sin embargo, también se identifica una sensibilidad y conciencia de participación política entre algunos sectores de la comunidad mbororo (cf. Mouiche, 2012: 33, 150), canalizada a través de una gran vida asociativa vinculada a la lucha por los propios derechos. Esta actividad debe comprenderse en el marco de una revisión de sus parámetros étnicos bajo el contexto de apertura hacia una cierta transición democrática y liberalización político-económica de Camerún en la década de los 90. Tanto es así que el tono peyorativo del calificativo “mbororo”, antes asimilado negativamente por la propia comunidad, da lugar actualmente a una identidad étnica desacomplejada (Ibíd.: 173), basada en ideales de autenticidad

---

<sup>1</sup> *Mbororo Social and Cultural Development Association*

<sup>2</sup> Esta consideración como extranjeros parece envolver a las comunidades peul en otros países, tal y como confirma Tonah (2005: 58). A título de ejemplo, en ocasión de una estancia en el pueblo de Kankan (Guinea), durante una conversación informal sobre las inminentes elecciones presidenciales (que se celebrarían en septiembre de 2013), se discutió sobre la posibilidad de que un peul fuera el candidato ganador puesto que, según los medios, desde la independencia siempre había habido presidentes de otros grupos étnicos del país. La respuesta del interlocutor malinké fue que esto no podía pasar ya que los peul, en el fondo, eran extranjeros, no eran de esa tierra.

y pureza que llegan incluso a reforzar un contraste cultural respecto a otros grupos peul en Camerún, que supuestamente habrían perdido los rasgos identificativos y raíces originales de la *fulanidad* (Enguita, 2017: 144).

Aunque para desengranar la relevancia del caso mbororo y la dinámica de escisión cultural que se ha desarrollado en Camerún, es necesario adoptar una visión más global y señalar que en otras geografías los peul son presentados de forma unitaria, como demuestran también ciertos trabajos etnográficos clásicos. Es más, al margen de posibles dificultades de conexión a internet, el cada vez más amplio acceso a las nuevas tecnologías y nuevos canales de comunicación –que se evidencia ante la proliferación de cibercafés, especialmente en grandes núcleos urbanos (cf. De Rosny, 2002: 628) o la rápida expansión de la telefonía móvil a través del continente africano<sup>3</sup> (De Bruijn, Nyamnjoh & Brinkman, 2009: 11)- facilitan la exaltación de una *macrocomunidad* peul repartida en varios países, como muestran la plataforma *Tabital Pulaaku* o el portal *Fulanitube* entre otros, muy presentes en las redes sociales, y que manifiestan un sentido de globalidad transfronteriza que ha resultado ser uno de los ejes de análisis de la presente tesis y que aún no se había explorado con detenimiento (cf. Enguita, 2014b: 1004; 2017: 147). Es así que todo este contexto debe dialogar con el hecho de que los mbororo, además de ostentar el estatus de población indígena, reclamen y luchen por el reconocimiento de su ciudadanía camerunesa. Por tanto, en contexto camerunés se hallaría una doble dialéctica: por un lado, un empoderamiento identitario y una lucha en términos de igualdad de derechos y, por otro, la creación de una frontera cultural ante una identidad transnacional peul cada vez más global y enlazada.

Con todo, estando en terreno, se observa que actualmente el nomadismo entre los mbororo no es un modo de vida generalizado, siendo la vida urbana y sedentaria, concentrada en pequeños y grandes núcleos urbanos, una apuesta inevitable: por cuestiones ecológicas –en relación a la dificultad de mantener los rebaños en ciertas regiones donde el clima ya no es siempre propicio (cf. Seignobos, 2010: 4); por el limitado acceso en el uso de la tierra –la vida ligada al nomadismo, siguiendo el ritmo del rebaño, ha chocado con las perspectivas sobre la propiedad de la tierra (cf. Kossoumna Liba’á, 2012 : 65) y ha generado conflictos con comunidades agricultoras vecinas<sup>4</sup>; por la inseguridad frente a varias agresiones y pillajes (cf.

---

<sup>3</sup> “1 in 50 Africans had access to a mobile phone in 2000 and by 2008 the figure was 1 in 3” (De Bruijn, Nyamnjoh & Brinkman, 2009: 11)

<sup>4</sup> Uno de los proyectos con más éxito y trayectoria en Mboscuda, llamado *In Search of Common Ground*, desarrollado en la región del Noroeste de Camerún en colaboración con otras organizaciones internacionales, busca reducir la conflictividad entre pastores y agricultores mediante el fomento de estrategias relacionadas con una economía colaborativa (para ampliar información, se recomienda consultar el siguiente enlace - <http://www.mboscuda.org/index.php/our-projects/alliance-farming> o este corto documental - <https://www.youtube.com/watch?v=kPPgScObn1s&feature=youtu.be>).

Seignobos, 2011: 38-41); y, también, porque desde las élites mbororo, en el marco de un discurso basado en el desarrollo humano y social promulgado desde asociaciones y ONG, se ha entendido la escolarización de larga duración –masculina pero especialmente femenina- como el medio principal para el empoderamiento de la comunidad y la lucha contra la marginalidad y la discriminación<sup>5</sup> (cf. Enguita, 2012: 93-94). Aun así, el nomadismo sigue presente en las zonas rurales y, junto con el ganado, constituyen claros referentes culturales para toda la comunidad.

Dicho esto, se identificarían dos imágenes que contrastan y se solapan en diferentes contextos. Existe desde el imaginario africanista una permanencia de la imagen exótica (o, más bien, “exotizada”) del mbororo nómada y pastor, como si respondiera a una suerte de representación de un estado humano primigenio. Esta imagen es potenciada por diversos medios de información e incluso agencias de viaje, donde se resaltan sus prácticas culturales y artísticas, entendidas como tradicionales<sup>6</sup> e incluso insólitas. Asimismo, considerando el proceso de sedentarización, ya largamente adoptado por varias generaciones, también en el marco de una migración campo-ciudad, esta representación estereotipada parece actuar como referente ancestral en torno al pastoreo y al nomadismo, y se ve reforzada entre aquellos mbororo asentados y sujetos a una vida urbana. De hecho, algunas de esas prácticas, como podría ser el propio pastoreo, resultan incluso lejanas para algunos de los informantes, aunque ello no evita que constituyan la base para la construcción de una conciencia identitaria y referente de toda esta lucha por su reconocimiento como pueblo.

En esta línea, en anteriores ocasiones<sup>7</sup> se reflexionó sobre la idea de *gestión corporal de la etnicidad* que, desde la perspectiva de la Antropología del Cuerpo, fue la conclusión del análisis sobre los tatuajes y las escarificaciones faciales entre los mbororo de Camerún (cf. Martí, 2009). La investigación se dirigió a pensar dichas prácticas –comunes en el pasado y entre algunos subgrupos actualmente, pero claramente en proceso de desaparición-, como contenedoras del estigma social que rodea a los mbororo; es decir, como elementos que concentran los prejuicios hacia el grupo y que proyectan aún más las representaciones negativas (como pueblo “salvaje” y “atrasado”), actuando de este modo como una materialización visible del estigma existente. A su vez, era en la lucha de la comunidad mbororo y en el reto de una vida al interior de los márgenes sociales –dejando de ser distintivos de una manera negativa para serlo de una forma

---

<sup>5</sup> Este ha sido una cuestión recurrente desde los primeros contactos con miembros de Mboscuda, y es también una de las líneas de actuación principales de la entidad Mboscuda.

<sup>6</sup> Véase anexo V.

<sup>7</sup> Entre 2009 y 2012 se llevó a cabo un trabajo de campo en Camerún, que fue el fundamento del trabajo fin de máster titulado *Desmarcant el rostre. Aproximació etnogràfica al tatuatge i l'escarificació facials entre els Mbororo de Camerun*, dentro del Máster Oficial en Antropología y Etnografía (2010-2012) de la Universidad de Barcelona.

respetable, mediante un discurso político indigenista- que la presentación social del cuerpo (cf. Martí, 2010) se volvía relevante para explicar cómo se daba, en efecto, una *gestión de la etnicidad mbororo*. En otras palabras, de lo que se trataba era de una *performatividad de la fulanidad*, de un *ser mbororo* que se gestionaba corporalmente mediante el control de unos parámetros sociales ciertamente cambiantes (en relación a la sedentarización y asentamientos en regiones urbanas). De esta manera, la aproximación a los tatuajes y escarificaciones faciales como práctica en gradual desaparición puso de manifiesto que la etnicidad no era un marco invariable, sino que se *performaba* y, mediante el cuerpo, se reconfiguraba, confirmando una vez más que debía ser entendida en movimiento. Por lo que la etnicidad mbororo, como experiencia colectiva de una identidad, se iba edificando y expresando en otras formas de *ser mbororo* y que, no por ello, los mbororo dejarían de ser lo que proclaman que son.

Es así que la idea de una etnicidad en movimiento, en base a todos los elementos que se han destacado como conformantes del contexto de partida, ha resultado el motor de la investigación para la presente tesis doctoral. El objetivo inicial pretendía aplicar una perspectiva que pusiera el peso sobre la expresión de la etnicidad y la performatividad corporal de las experiencias identitarias, tomando en consideración los cambios contextuales de una migración campo-ciudad para explorar cómo se articulaba con el empoderamiento discursivo de la comunidad mbororo en tanto que estrategia de reafirmación identitaria en entornos étnicamente y culturalmente más diversos, como pudiera ser la gran ciudad; todo ello, limitando la investigación en contexto camerunés y suponiendo una continuidad con el citado trabajo fin de máster. Sin embargo, en situación de campo, la observación acaba volviéndose “flotante”, “como estrategia para la captación de la actividad social (...), consistente en estar atento y abierto a los avatares de una actividad social que no hace otra cosa que fluir” (Delgado, 2007: 105-106). Es de este modo que, desde una óptica abierta a las dinámicas de la propia realidad social en la que el trabajo de campo estaba inserto, los planteamientos iniciales se problematizaron de otra manera en base a otro eje que empezaba a hacerse protagonista.

Ciertamente, el hecho de explorar qué diálogo se establecía entre los mbororo –como grupo étnico distintivo con un discurso indigenista que clama por sus derechos mediante el reconocimiento de sus especificidades culturales- y la *macrocomunidad* peul, de la que participan mediante las redes sociales, supuso identificar un cierto contraste discursivo que se manifestaba en una ambivalencia identitaria. A su vez, expresaba una forma de relación concreta entre una experiencia *local* de la identidad –como mbororo- y otra experiencia *global* –como peul-. Asimismo, la voluntad de reconocimiento como comunidad cultural distintiva continuaba presente, entre todos los mbororo miembros de la asociación Mboscuda, hecho que se entreveía

en sus palabras de queja ante aquellos mbororo que, una vez fuera de Camerún, dejaban de “trabajar” para la comunidad y sus intereses. En ese momento, se reconocieron algunas ideas preconcebidas desde el punto de vista de la investigación: atendiendo a sus condiciones de discriminación, marginalidad y/o poco acceso a recursos, se había obviado por completo la posibilidad de que entre los/as mbororo se hubieran llevado a cabo trayectos migratorios transnacionales. Es decir, que en el fondo se estaba reproduciendo la imagen enquistada de lo que era *ser mbororo* cuando, en realidad, la finalidad de la investigación era precisamente observar cómo las identidades se performaban y mediante qué procesos se iban construyendo y redefiniendo.

Todo en su conjunto supuso un giro tanto en los planteamientos iniciales como en el marco teórico y en algunos de los objetivos e hipótesis, de modo que la introducción del eje migratorio implicó nuevas preguntas de investigación que, de hecho, ahondaban aún más en la idea de la movilidad de identidades y etnicidades. Además, suponía plasmar la relación entre *lo local* y *lo global* (cf. Robertson, 1995) con las imbricaciones propias de un espacio transnacional –offline y online (cf. Beneito-Montagut, 2011: 717; Jubany, 2016: 745), dando a conocer la existencia de identidades en red (cf. Castells, 2000; Eisenstadt, 2009; Hannerz, 1998) de la que los mbororo son, en efecto, sujetos agentes. Así, la experiencia etnográfica demostró la necesidad de buscar otros enfoques y tomar otros puntos de partida: manteniendo la idea de trabajar sobre etnicidades dinámicas y fluidas, la investigación se ensanchó, trasladando el trabajo de campo a diferentes ciudades europeas, con el fin de explorar si se establecían puentes identitarios entre Camerún y Europa, analizando la experiencia subjetiva y colectiva de esta etnicidad mbororo desde nuevos entornos migratorios y de qué forma ésta se articulaba con la *macrocomunidad* peul.

## 1.2. Objetivos e hipótesis

Los objetivos e hipótesis de esta tesis doctoral, sujetos a la profundización de los temas y cambios de enfoque previamente argumentados, constituyen la guía sobre la que se ha encaminado y desarrollado la investigación. Así, tomando la trayectoria de los mbororo como caso ejemplificador, **el objetivo principal** es reflexionar sobre la relación que se puede establecer entre las experiencias de la identidad en el contexto postcolonial africano y la formación de subjetividades individuales y colectivas en contextos migratorios. Aunque, obviamente, otro de los objetivos principales –casi como apuesta político-teórica- es mostrar que las experiencias en torno a la identidad étnica son cambiantes y contextuales. En base a estos objetivos generales se concretan otros **objetivos específicos**:

- Analizar cómo se configuran los discursos entorno a la etnicidad mbororo, en relación a las condiciones y dinámicas sociopolíticas del país de origen (Camerún) así como en contexto migratorio (otros países de destino europeo). De este modo, se podrá contrastar la experiencia identitaria de la *fulanidad* en diversos contextos (origen y destino migratorio) y observar si hay conexiones y cómo es gestionada y expresada por los mbororo en Europa.
- Estudiar si hay (y cuáles son) las diferentes categorías sociales que, tanto en el país de origen como en contexto migratorio, se interseccionan en la configuración de fronteras culturales y étnicas y que, en tal caso, delimitarían una experiencia identitaria colectiva mbororo determinada, pudiendo ser variable en función del contexto.
- Observar las diversas expresiones étnicas del *ser mbororo* y cómo se performan en distintas localizaciones europeas. Esto deberá incluir el análisis de las prácticas relacionadas con la experiencia identitaria mbororo, e identificar si existen diferencias en las prácticas entre mujeres y hombres mbororo y si les afecta del mismo modo a nivel de discurso étnico.
- Indagar sobre el papel de la diáspora mbororo en Europa en la reconfiguración de narrativas étnicas e identitarias en las comunidades de origen.
- Identificar cómo se interrelaciona la experiencia identitaria mbororo con la *macrocomunidad* peul desde un contexto migratorio europeo, hecho que permitirá contribuir a explorar qué papel juegan las redes sociales y las nuevas tecnologías en la redefinición de discursos identitarios y en la reconstrucción de comunidades en red.
- Reflexionar sobre la influencia que pueden tener las políticas multiculturales y el trato a la diversidad en los países europeos sobre las distintas expresiones identitarias, a nivel individual o colectivo.

Con estos objetivos definidos, y después de las primeras fases del trabajo de campo junto con las anteriores experiencias en el terreno, la **hipótesis principal** sobre la que se ha trabajado parte de que la “eticización” de un grupo (es decir, el proceso mediante el que las diferencias culturales se acaban significando y refiriendo a un grupo étnico distintivo) es contingente al contexto y se intersecciona con diferentes categorías sociales (como la clase o el género) generando una experiencia de identidad colectiva determinada. En base a esta idea, se concretaron las siguientes **hipótesis** de trabajo:

- Los mbororo en Camerún han redefinido su experiencia colectiva en términos de etnicidad distintiva como reacción a sus débiles condiciones socioeconómicas respecto

a otros grupos peul. Dicho fenómeno, al verse fundamentado en un proceso contextual y relacional contingente a unas circunstancias sociales, espaciales y temporales determinadas, invita a pensar que la categoría mbororo, como *significante étnico*, sólo es operativa y distintiva en Camerún (y algunos países limítrofes como República Centroafricana y Chad), y ha sido potenciada mediante la consecución de un estatus de minoría indígena reconocido internacionalmente, permitiendo denunciar las condiciones de exclusión y discriminación sociopolítica en las que los mbororo se encuentran, y reclamar derechos de autoctonía y ciudadanía.

- En otros países, los distintos subgrupos peul no trascienden dicha categoría, puesto que las condiciones de marginalidad o discriminación se viven de manera más transversal o bien no están asociadas exclusivamente a un subgrupo, y no desembocan en discursos de tipo indigenista. Por el contrario, en Camerún, la comunidad mbororo ha construido un discurso indigenista, edificado sobre unas narrativas de la etnicidad redefinidas en torno a la *fulanidad* y la autenticidad cultural.
- En contexto migratorio en Europa, los mbororo se adscriben a una red étnica más amplia, como la *macrocomunidad* peul de la que forman parte, que correspondería a una adaptación del concepto de *fulbeización*<sup>8</sup>, trabajado por Burnham (1996), reconstruyendo vínculos con el grupo peul, fomentando una sensación de desapego ante la poca implicación en la lucha comunitaria que sienten los mbororo en Camerún respecto a los que han migrado.
- Los parámetros que configuran la identidad étnica mbororo en origen cambian en un contexto de migración y diáspora en Europa, de modo que las estrategias de construcción identitaria y cohesión colectiva se fundamentan en otros referentes. De este modo, en Europa, la construcción identitaria de los sujetos migrantes, en el caso de los mbororo, apela a categorías más inclusivas (por ejemplo, a la identidad nacional, religiosa...) y la experiencia de una etnicidad particular se convierte en un referente secundario o inexistente.
- Los países europeos, como receptores y emisores de flujos migratorios, se convierten en territorios determinantes en la configuración de discursos étnicos frente al reto del tratamiento de la diversidad cultural.
- El estudio de los movimientos migratorios permite pensar una etnicidad que pone en valor la importancia de las relaciones con las otras etnicidades con las que se convive, es decir, con los "Otros Étnicos". Así, las narrativas identitarias y su (re)construcción se

---

<sup>8</sup> Ver último apartado del presente capítulo.

performan y expresan contextualmente, y se ven condicionadas por las relaciones entre *lo local* y *lo global*.

Todo el conjunto de objetivos e hipótesis, más allá de las diversas visitas al campo realizadas con anterioridad, también han sido elaborados en base a la revisión de importantes investigaciones sobre la sociedad mbororo en Camerún. Primeramente, hay que resaltar la gran aportación de Burnham (1991, 1996), especialmente en su trabajo *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon* (1996), focalizado en las relaciones interétnicas establecidas entre diversos grupos en el norte camerunés, dando énfasis en las relaciones construidas entre los fulbe y los mbororo. Para la presente investigación, dicho trabajo ha sido clave para comprender la variabilidad cultural en el interior del grupo peul y explorar más detenidamente la dinámica de diferenciación y escisión étnica acontecida en Camerún entre ambos subgrupos. Sin embargo, es su profundización en el fenómeno de la *fulbeización* lo que ha marcado una importante fuente de reflexión para la configuración de las premisas de investigación. Asimismo, dada su larga trayectoria investigadora entre la comunidad mbororo del noroeste de Camerún, varios de los trabajos de Pelican (2006, 2008, 2009) constituyeron referentes ineludibles en relación a los discursos de autoctonía y reivindicación indigenista construidos desde el movimiento asociativo mbororo, principalmente desde la citada Mboscuda.

Por otro lado, la producción académica sobre el grupo peul en otros países resulta muy extensa, pero hay que destacar los exhaustivos trabajos clásicos de Dupire, *Peuls Nomades. Étude descriptive des Woodabe du Sahel Nigérien* (1962) y *Organisation Sociale des Peuls. Étude d'Ethnographie Comparée* (1970), que constituyen una importante puerta de entrada al estudio de cualquier agrupación peul que se precie. De todos modos, investigaciones más recientes y actualizadas, han resultado de mucha utilidad, como el trabajo de Virtanen (2003), en el que aborda la expresión de la *fulanidad* desde una perspectiva performativa, o de Loftsdóttir (2007, 2012), que mediante la aproximación al subgrupo peul WoDaaBe de Níger, aporta conclusiones significativas en relación a las redefiniciones identitarias en el marco de una migración campo-ciudad.

Por último, y desde otro ámbito, la revisión del trabajo de Brah (2011), *Cartografías de la diáspora*, supuso el giro definitivo para los planteamientos iniciales de la investigación, permitiendo configurar una aproximación hacia la etnicidad desde la contingencia, hecho que permitió desarrollar un marco analítico que, de forma transversal, abriera la posibilidad de pensar en la “eticización” como proceso contextual y multilocalizado. Partiendo de ello, se configuraron las líneas sobre las que construir y desarrollar los aspectos teóricos y metodológicos de la presente investigación.



### 1.3. Marco teórico

Tanto de los antecedentes de la investigación como de los objetivos e hipótesis establecidos se derivan ciertos ejes temáticos mediante los que se debe definir el marco teórico que ha determinado el análisis de los datos etnográficos. Ciertamente, el objetivo de la investigación pone en relación diferentes áreas temáticas, desde el ámbito de la identidad y la etnicidad –y las polémicas asociadas a su trato–, y más concretamente, su análisis desde los Estudios Africanistas; hasta el ámbito sobre migraciones y la movilidad en general, desde una perspectiva que pone de manifiesto la transnacionalidad del mundo actual, encaminándose hacia a los debates en torno a la multiculturalidad de las sociedades contemporáneas. Igualmente, la perspectiva aportada por los Estudios Postcoloniales –especialmente Brah (2011)–, han sido de gran utilidad para abordar el encaje del análisis sobre la construcción y redefinición de identidades, con una concepción de la movilidad que, más allá del énfasis etnográfico sobre Europa, apuesta por romper posiciones que viran hacia el eurocentrismo (cf. Chakrabarty, 1992: 1). Todo ello se entrelaza y la manera de aproximarse marcará las coordenadas teóricas bajo las que analizar la realidad etnográfica y otros temas que surgen del diálogo entre ésta y la carga teórica en la que una, como investigadora, inevitablemente se posiciona.

Es de suponer que, si el objetivo de la investigación es ahondar sobre cómo la identidad es, en efecto, un constructo que debe aprehenderse desde la movilidad, las aportaciones propias del postestructuralismo e incluso fenomenológicas son las que ofrecen el marco adecuado de interpretación. Así, de entrada, al hablar de categorías identitarias en general –sea cual sea el referente que defina una adhesión determinada, como puede ser la religión, la nación, etc.–, es importante remarcar que se consideran términos que enmarcan un ideal cultural referido a una construcción narrativa sustentada en unos elementos que definen una experiencia identitaria determinada, similar a lo concebido por Anderson (2002 [1983]) en relación a las “comunidades imaginadas” o a lo referido por Hobsbawm (2000 [1983]) como “tradiciones inventadas”. Sin embargo, es importante enfatizar que estas categorías referidas a estos ideales construidos deben considerarse como constructos prácticos, entendiendo la experiencia identitaria a la que hacen referencia de una manera performativa y en interacción, a modo de *habitus* de Bourdieu (2008: 90).

Hay algunos autores que han criticado el uso del término “identidad” como categoría analítica en las Ciencias Sociales. Tal es el caso de Brubaker & Cooper (2000: 4-5) que consideran su uso como una suerte de sesgo epistemológico al pretender analizar elementos que corresponden a categorías prácticas expresadas en el día a día por los propios sujetos en sus

relaciones sociales, sugiriendo, se entiende, una falta de distancia científica en lo relativo a las investigaciones en torno al fenómeno de la “identidad”. Incluso, consideran que los esfuerzos desde posiciones que buscan aprehenderla como múltiple, fragmentada y fluida, aun importantes como fomento del debate científico, hacen aún más inconsistente apelar a la “identidad” como conceptualización de “algo” con estas características (Ibíd.: 6). Para ello, estos autores sugieren el uso de terminologías alternativas<sup>9</sup> que puedan combinar una óptica antiesencialista pero que pueda llenarse de contenido para su análisis, por ejemplo, “identificación” y “categorización”(Ibíd. 14-17); *self-understanding* y *social location* (17-19); o *commonality*, *connectedness* y *groupness* (Ibíd.19-21). En efecto, se consideran opciones sugerentes, sin embargo, desde la línea teórica que se pretende aportar, no constituyen términos suficientemente explicativos, que en el fondo redundan en el vacío que supuestamente quieren solventar –además de resultar un tanto alejados de lo que los propios sujetos pueden usar, si se piensa en los beneficios de una investigación colaborativa (cf. Lassiter, 2005)-. También habría que considerar, hasta qué punto dichos conceptos no se alejan de los discursos de familiaridad, persistiendo en las relaciones de poder que surgen de la distancia entre el análisis científico-social y las comunidades que se representan, en línea a lo señalado por Abu-Lughod (2000: 262-263).

En este sentido, desde la presente investigación se ha apostado de forma explícita por hablar de “experiencia identitaria”, “narrativa identitaria” o “discurso identitario”, puesto que pueden ser descriptivos de lo vivido y expresado por los propios sujetos, además de denotar un sentido de construcción y producción permanente (Hall, 1990: 222), y apelar necesariamente a un sentido compartido y colectivo, puesto que, en el fondo, “la noción de identidad individual es un oxímoron” (Martín Díaz, 2003: 165). Asimismo, no se considera arriesgado el uso del término “identidad” en tanto que categoría analítica ya que, de hecho, se apuesta por pensarla siguiendo la perspectiva de Hall (1996), es decir como concepto estratégico y posicionado que, consecuentemente, refiere más a un proceso de construcción colectiva, no unificado e interseccionado (Ibíd. 3-4).

De este modo, se cree que Brubaker & Cooper (2000) obvian las grandes aportaciones hechas desde el feminismo<sup>10</sup>, cuyas teorías han puesto énfasis en la identidad como múltiple, contextual, y fluida (Loftsdóttir, 2007: 2). En esta línea, como resaltan Suárez, Martín y Hernández (2008: 11-12) es importante destacar las aportaciones de la antropología feminista,

---

<sup>9</sup> Cuando se considere que la traducción al castellano no es satisfactoria o resulta confusa, se mantendrá la terminología sugerida por los autores directamente en inglés.

<sup>10</sup> Al que mencionan de pasada (véase Brubaker & Cooper, 2000: 40, nota 26).

que partiendo del “análisis de la ‘construcción cultural de la diferencia sexual’”, ha abierto el conocimiento hacia la identificación y aprehensión de “subjectividades muy diversas”, destacando “en el desafío teórico y político de los supuestos esencialismos y naturalizaciones” (Ibíd.). En este sentido, el pensar la identidad como un conjunto de *actos performativos*, del mismo modo que lo hace Butler (1990: 297) al entender la construcción del género, resulta clarificador pues, esta visión performativa<sup>11</sup> –no sólo del género, sino de todas las dimensiones que pueden conformar una experiencia colectiva de la identidad-, permite insistir en la identidad como proceso de repetición que “es a la vez reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados ya socialmente establecidos” (Ibíd.: 307).

Asimismo, el paradigma de la *interseccionalidad* introducido desde los feminismos negros ha constituido una perspectiva primordial para ilustrar, en efecto, la identidad como un proceso situado. De este modo, tal y como reivindica la decisiva Crenshaw (1991: 1242) en su crítica hacia los feminismos –apodados “feminismos blancos”- pero también hacia los movimientos antirracistas, persiste un olvido de las diferencias intragrupalas en las políticas de la identidad, así como en la politización de las luchas de ambos colectivos. Es así que para ella se acontece necesario poner énfasis en la posicionalidad y contemplar las opresiones y discriminaciones desde la intersección de dimensiones como la raza y el género. Todo ello, tanto desde perspectivas feministas como postcoloniales, ha abierto la perspectiva a pensar las identidades como procesos interseccionados por diversas dimensiones y categorías sociales. Así, siguiendo las pertinentes palabras de Brah (2011: 121), “la constitución de la subjetividad dentro de las prácticas discursivas heterogéneas significa que habitamos identidades cambiantes y articuladoras, tejidas a través de las relaciones de raza, género, clase o sexualidad”, se abre todo un campo de análisis que lleva necesariamente a considerar la identidad desde la posicionalidad. Por ese motivo, la interseccionalidad también puede comprenderse como “a social process related to practices and arrangements, giving rise to particular forms of positionality for social actors” (Anthias, 2012: 107). Igualmente, se cree que los debates y aportaciones de la interseccionalidad a menudo se circunscriben a las investigaciones sobre la migración (Anthias, 1998, 2012) o en los ámbitos de la diáspora (Brah, 2011), más que pertinentes para la presente investigación, pero se estiman suficientemente potentes como para poder ser aplicados en cualquier contexto, más allá de tener presente las implicaciones de la pluriculturalidad propia de una ecúmene global (cf. Hannerz, 1998: 21-22). Es por esto que se considerará oportuno realizar una aproximación interseccionada en el análisis de los procesos de construcción identitaria en

---

<sup>11</sup> Como se explicitará en próximos capítulos, el énfasis sobre la performatividad es especialmente interesante al analizar algunos de los preceptos en los que se basan las narrativas identitarias de la *fulanidad*.

contextos africanos. En conjunto, lo que se pretende es ahondar en la necesidad de encontrar formas de representar a “los otros”, a otras comunidades, que no impliquen visiones monolíticas de la cultura que conviertan a los sujetos en un objeto en la distancia (Abu-Lughod, 2000: 262).

Siguiendo con las perspectivas sobre la identidad, no se pueden obviar los debates paralelos alrededor de la etnicidad. Ciertamente, hay una gran producción académica en torno al concepto de “etnia”, “grupo étnico” o “etnicidad”, generando múltiples debates y discusiones, al menos desde el s. XIX (cf. Poutignat & Streiff-Fenart, 2012: 34)<sup>12</sup>. A pesar de posicionamientos que intentan cuestionar su validez (Amselle, 1999: 11-23; Bayart, 1999: 81-107), en el presente trabajo se quiere reivindicar su valor y significación, especialmente en las sociedades africanas, como factor de la vida política, enraizado en las prácticas culturales locales, pero a la vez sujeto a transformaciones históricas (Burnham, 1996: 168). Hay que remarcar que se considera preferente hablar de “etnicidad” o “identidad étnica”, antes que de grupo étnico o etnia, pues se considera que remite, precisamente, a una condición construida, procesual y en transformación.

Asimismo, también se quiere reivindicar la actualidad de la obra magna de Barth (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, puesto que ofrece las claves necesarias para huir de construcciones esencialistas poniendo el foco sobre los límites que definen la diversidad cultural, más que por las supuestas “características morfológicas de la cultura” de la que los grupos étnicos serían “portadores” (Ibíd. 12). En este sentido, se está de acuerdo en aprehender los grupos étnicos como “como una forma de organización social” (Ibíd. 15), basada en una atribución social que clasifica a las personas en función de un origen presupuesto y que se encuentra validada en una interacción social que visibiliza signos culturales socialmente diferenciadores (Poutignat & Streiff-Fenart, 2012 : 154). En esta línea, Burnham (1996: 181, nota 2) es claro: “Ethnicity is, I repeat, a cultural phenomenon –a set of inter-subjectively transmitted and acknowledged understandings of cultural difference which are available to actors as resources in their sociopolitical practices”.

Ciertamente, las aportaciones que pretenden situar las categorías étnicas como un “invento” del colonialismo, al modo que lo hace Amselle (1999), desdibujan la relevancia de la etnicidad como un fenómeno operativo y significativo para los sujetos. En este sentido, se está de acuerdo con Loftsdóttir (2001: 281-282) al manifestar que estas posturas tienden a expresar cierta indiferencia sobre la experiencia incorporada de ciertos conocimientos culturales que, en efecto,

---

<sup>12</sup> Se recomienda una lectura del trabajo de Poutignat & Streiff-Fenart (2012) para una revisión retrospectiva de las diversas posturas alrededor del concepto de “etnicidad” desde las Ciencias Sociales.

dan significado a un sentido de pertenencia grupal. Aunque no por ello, hay que ignorar el papel del colonialismo en la clasificación de las sociedades, especialmente de forma jerárquica y desigual (cf. Bayart, 1999: 93; Geschiere, 2009: 14, 208; Mamdani, 2001: 654-655), con continuidad en las sociedades postcoloniales (cf. Aixelà, 2015), y que en ocasiones supuso la cristalización de realidades étnicas existentes antes de la colonización (cf. Bayart, 1999: 92; Burnham, 1998: 158). No obstante, se apuesta por entender la etnicidad como forma de identidad que manifiesta un sentido de adhesión y pertenencia y, como tal, no es invariable, respondiendo a una lógica que representa las alteridades de forma históricamente contextual (cf. G. Bauman, 2001: 67).

Dicho esto, se insiste en aprehender la etnicidad desde una perspectiva histórica para comprender su emergencia y transformaciones a lo largo del tiempo, y así poder conjugar las distintas ópticas desde las que se ha entendido —empezando por Geertz hasta Barth (cf. Pelican, 2015c: 137). Asimismo, siguiendo las indicaciones de Comaroff & Comaroff (2011), también es pertinente pensar la etnicidad:

Como un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y comunican relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una consciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve como referencia para que los sentimientos compartidos adquieran substancia (p. 65)

Asimismo, todo ello redundaría en comprender, en acuerdo con Pelican (2015: 5), que la consciencia étnica y el reconocimiento de las diferencias culturales se convierten en factores que condicionan la propia comprensión de los individuos y colectivos, así como la relación entre ellos, de modo que las etnicidades deben ser vistas como instancias de identidad y diferencia, y por tanto, entendidas “as essentially relational and procesual” (Ibíd.). Por este motivo, también resulta crítico entender la etnicidad, en tanto que proceso identitario, desde una perspectiva posicionada, de la misma manera que Li (2000: 151) entiende “lo indígena” como coyuntura “at which (some) people come to identify themselves as indigenous, realigning the ways they connect to the nation, the government, and their own, unique tribal place, are the contingent products of agency and the cultural and political work of *articulation*” (las cursivas son de la autora).

Finalmente, es importante recalcar que todas estas aportaciones realizadas desde estas posiciones llaman a pensar la etnicidad como proceso que tiene presente la práctica cultural y la agencia (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: 17). Asimismo, el énfasis dado sobre la movilidad, la fluidez y la posicionalidad de las categorías étnicas da un “nuevo” rumbo, mucho más pronunciado, ante el corpus teórico sobre las migraciones y la movilidad del mundo global

actual. De este modo, con la emergencia del *transnacionalismo* como marco de análisis de la experiencia migrante, “the individual migrant is now embedded in a wider social field that spans two or more nations. A transnational perspective on ethnicity must be developed that includes an examination of culture and agency within this expanded social field” (Ibíd.).

Ciertamente, en el campo de las Ciencias Sociales se identifica un cambio de perspectiva en relación al estudio de las migraciones<sup>13</sup>, pasando por reconocerlas como fenómeno unidireccional a un movimiento transnacional (Bordes-Benayoun, 2012: 21). A pesar de ello, los primeros estudios clásicos sobre migraciones se focalizan sobre los determinismos de la migración, siendo las dinámicas económicas el marco de análisis principal (H. Nyamnjoh & Rowlands, 2013: 140), de modo que las causas y consecuencias de los procesos migratorios eran reducidas a las económicas (Martín Díaz, 2003: 33). Ampliamente criticada, la perspectiva económica liberal, efectivamente, tendió a analizar las causas de la migración como una alternancia de crecimiento y decrecimiento económico, entendido como un modelo “pull & push” (Saul & Pelican, 2014: 5-6); dichos modelos macroeconómicos centran el análisis en las causas macroeconómicas y dotan de poca capacidad de decisión al individuo migrante (Ibíd. 6), “sólo” empujado por la pobreza y el hambre (Kaplan, 2007: 155).

No obstante, de acuerdo a Martín Díaz (2003: 36), centrar los análisis en el individuo como eje central supone “ignorar otros niveles tan fundamentales como los colectivos y las sociedades de pertenencia, y los estados y organizaciones supraestatales en las que éstos se insertan”. Es en este sentido que la apuesta por el *transnacionalismo* resulta pertinente para acomodar los análisis sobre procesos migratorios en el “ahora global” (Appadurai, 2001: 18), pudiendo aportar más matices que la apelación a “lo global”, tal y como señala Hannerz (1998):

Me incomoda también, en cierto modo, el uso más bien prodigioso que se ha hecho del término globalización para describir cualquier proceso o relación que de alguna forma atraviesa los límites de un estado. Es evidente que la mayoría de estos procesos y relaciones no se extienden a lo largo y ancho del mundo. El término “transnacional” es en cierto modo más humilde y a menudo más adecuado para fenómenos que pueden tener una escala y distribución variables, incluso cuando tienen como característica común el que no ocurran dentro de un estado (p.20).

Ahora bien, como señala Martín Díaz (2003: 36) se reconocen las aportaciones de los estudios centrados en la globalización pues resultan planteamientos que permiten resaltar la dimensión cultural de los procesos migratorios aunque resultan opciones que olvidan desequilibrios y desigualdades territoriales inherentes a la globalización así como el papel de los estados en el control de dichos procesos (Ibíd.). Es por este motivo que el transnacionalismo

---

<sup>13</sup> Para una revisión pormenorizada sobre las tendencias y perspectivas en los estudios sobre procesos migratorios, véase Martín Díaz (2003).

como marco de análisis, supone poner énfasis en el contexto en el que se desarrollan las vidas de los sujetos migrantes a partir de la interacción de múltiples fenómenos y dimensiones, como son la experiencia histórica, las condiciones estructurales y las ideologías de sus sociedades de origen y de acogida (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: 8).

Así, en la presente investigación se ha apostado por una perspectiva transnacional, entendiendo el uso de dicho concepto en línea con lo manifestado por Glick Schiller (1999: 96), quien lo utiliza “to discuss political, economic, social, and cultural processes that extend beyond the borders of a particular state, include actors that are not states, but are shaped by the policies and institutional practices of states”, en oposición a “lo global”, como procesos que no se localizan en estados sino que se suceden en todo el mundo entero (Ibíd.).

Viendo la apuesta teórica hacia el transnacionalismo, puede parecer contradictorio si el/la lector/a recuerda el título de la presente tesis doctoral. No obstante, la apelación al “contexto global” es intencionada puesto que en los planteamientos y diseño de la investigación también se ha querido hacer hincapié en la movilidad y la globalidad de ciertos fenómenos más allá del proceso migratorio en sí, como es, por ejemplo, la interacción y articulación de estos procesos con los medios de comunicación y las nuevas conexiones que se pueden establecer mediante las nuevas tecnologías de información, y que ilustran aún más claramente una cultura de la movilidad inserta en un sistema global (cf. Diminescu, 2008: 566). Es por eso que se ha preferido usar el término “contexto global” precisamente para remarcar estos movimientos e interacciones, casi inabarcables, que aportan las redes virtuales y que se sitúan más allá de “lo transnacional”. En otras palabras, lo que se ha pretendido es aplicar un término descriptivo de un contexto en el que “la migración y los medios de comunicación, actuando de forma combinada contribuyen a conformar un nuevo sentido de lo global” (Appadurai, 2001: 26).

Ahora bien, queda claro que para el análisis de los procesos migratorios, su condición transnacional es más que adecuada y pertinente para dirigir la mirada, especialmente, hacia la (re)construcción de identidades. En efecto, para la presente investigación ha sido primordial el considerar la migración transnacional como marco y poder prestar atención hacia las relaciones sociales que los migrantes mantienen y construyen más allá de las fronteras (cf. Glick Schiller, 1999: 96). Asimismo, el hecho de aplicar una óptica transnacional también resulta relevante ya que permite “situar estos procesos migratorios en la articulación entre la contextualización de los aspectos estructurales y la puesta en valor de la agencia social de los individuos y de los grupos sociales estudiados” (Martín Díaz, 2012: 2), aprehendiéndolo como proceso de retroalimentación continuo que, además, se adecua a la perspectiva construida sobre la identidad.

En otro orden, y apostando por lo indicado por Martín Díaz (2008), el acento hacia la condición transnacional de los procesos migratorios permite trascender determinantes propios de los países emisores y receptores, en lo referente a los términos emigrante e inmigrante, siendo el término *migrante* el más adecuado para “describir un modelo de circulación de los sujetos en el que están presentes las personas y sus redes” (Ibíd.)<sup>14</sup>. Aun así, a lo largo de la investigación también se ha puesto en duda la persistencia del uso de dicho término de manera permanente, pues en ocasiones no se ha considerado suficientemente descriptivo de la situación experiencial de los sujetos. De hecho, Massó (2014: 100) ya se cuestiona sobre la validez temporal de dicho término. Ella misma da cuenta del término *migrado* como solución, a la par insatisfactoria, para aquellos sujetos que viven desde hace tiempo en un país distinto al de origen que apela al final de un proceso –el migratorio–(Ibíd.). Ciertamente, se considera que *migrado/a* persiste en formas de diferenciación, y continúa marcando una línea divisoria entre lo supuestamente autóctono y lo supuestamente extranjero (cf. Geschiere, 2009), perseverando, tal vez, en la relación naturalizada entre la nacionalidad y la ciudadanía (Stolcke, 2000). Es así que a lo largo de la presente tesis, se ha apostado por varias terminologías, en función de los contextos de análisis y priorizando la adecuación de los términos a las circunstancias de los sujetos. Igualmente, a pesar de que ello se desarrollará pertinentemente a lo largo de los siguientes capítulos, hay que añadir que el término *residente* ha sido recurrente al pensar la situación de varios de los informantes, pues parece remitir a una cierta neutralidad respecto a la situación jurídico-administrativa de los sujetos migrantes.

Por último, en paralelo al transnacionalismo, otro de los marcos de análisis que han resultado útiles para la presente investigación es el propuesto por Glick Schiller y Salazar (2013) bajo el nombre de *regímenes de movilidad*. En esta línea, los citados autores dan cuenta del creciente énfasis en la movilidad como categoría inclusiva, haciéndose eco de aquellos trabajos que la tratan como parte de un sistema que incluye varios fenómenos que inciden en diversas escalas –comunitaria, regional, nacional, etc.– (Ibíd. 184). Asimismo, en el trasfondo de su apuesta está huir de la concepción binaria entre la movilidad y la estasis, incluso cuestionando la supuesta novedad de las aportaciones sobre los flujos globales como las de Appadurai, Castells o Bauman<sup>15</sup>, incidiendo a la vez sobre cómo se ha visto el sedentarismo como algo normativo, cuando las identidades son, en efecto, fruto de relaciones sociales, más que relaciones con el territorio (Ibíd. 186), dando a entender que la movilidad es inherente en la condición humana.

---

<sup>14</sup> Hay incluso quien habla de “transmigrantes” (cf. Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1995)

<sup>15</sup> Citas de los autores.



De este modo, se pretende establecer un marco que ponga en relación la estabilidad y la inestabilidad, la migración y la estasis como aspectos interconectados (Ibíd. 187), de modo que,

a study of mobilities must be able to simultaneously normalise an array of forms of mobility but not minimise the ways in which legal status, as well as global racialising categories, can make a world of difference in terms of the ease of travel, the repercussions of trying to move, and whether or not the traveller gains or loses status from being from elsewhere. In this article we deploy the term ‘regimes of mobility’ rather than mobility studies to explore the relationships between the privileged movements of some and the co-dependent but stigmatised and forbidden movement, migration and interconnection of the poor, powerless and exploited (Ibíd. 188).

Este enfoque sobre los *regímenes de movilidad* es sugerido por Pelican (2013b: 238) por cuanto permite romper con las tendencias en priorizar algunas movilidades por encima de otras, como sucede en los estudios de ámbito africanista (Ibíd. 239). De esta manera, el concepto *regímenes de movilidad* permite incluir diversas formas de movilidad, no sólo migraciones a gran escala, sino también el turismo, viajes de estudio, etc. Asimismo, el hecho de apelar a “regímenes” da cuenta de elementos reguladores que potencian o limitan dichas movilidades, y remarcan las relaciones de poder que pueden intervenir en la prevalencia o estigmatización de determinadas formas de movilidad (Ibíd.). De esta forma, las aportaciones tanto de Glick Schiller & Salazar (2013) como algunas matizaciones de Pelican (2013b) han supuesto un punto de vista más allá de los procesos de migración transnacional, especialmente en relación a los mbororo —o al pueblo peul en general—. Así, al ser presentados, generalmente, como pueblo nómada y pastor, se ha intentado poner en relación diversas formas de movilidad, ya sean desde el nomadismo o la trashumancia, pasando por una migración campo-ciudad hasta una migración transcontinental, tratando de ver las interconexiones entre todas ellas, y el papel de ciertas instituciones y organismos en el fomento de ciertas movilidades (o inmovilidades), pensando, además, en el espacio virtual como un territorio eminentemente móvil.

#### **1.4. Metodología y trabajo de campo**

Partiendo de todo lo expuesto, los planteamientos de la investigación manifestaron de manera ineludible la necesidad de llevar a cabo un trabajo de campo que reflectase las interrelaciones entre los diferentes sujetos y diferentes localizaciones. Efectivamente, se apostó por una etnografía “multisituada” (Marcus, 1995), seleccionando diversas localizaciones, incluyendo el espacio virtual, entendiendo que la interacción social va más allá de las fronteras físicas, y encuentra en internet y las redes sociales un espacio más donde desarrollarse (cf. Beneito-Montagut, 2011: 717). A pesar de ello, hay que considerar que ambos espacios, el físico y el

virtual, se retroalimentan, de modo que “it would be a fallacy to present any online action as separate from the offline world” (Jubany, 2016: 745). Esta interrelación entre ambos espacios, además de ser uno de los campos de análisis de la investigación, también se ha expresado en el propio desarrollo del trabajo de campo: ciertamente, las ventajas de un contacto continuado con los/as informantes mediante las redes sociales y aplicaciones de mensajería instantánea disponibles para *smartphones* permitieron mejorar las relaciones con los informantes, aún sin estar en el campo (cf. Dalsgaard, 2016: 97; Pelckmans, 2009: 30), especialmente con aquellos/as mbororo en Camerún. Asimismo, esta continuidad facilitó estrechar ciertos lazos de confianza, por ejemplo, preguntado por estados de salud mutua, o por compartir ciertos materiales significativos en algunos grupos de Facebook. Se cree firmemente que esta confianza facilitó que dichos informantes proporcionaran una cadena de contactos como potenciales informantes, especialmente en relación a los residentes en Europa.

Dicho esto, las localizaciones del trabajo de campo se situaron primeramente en Camerún, principalmente en Yaoundé, capital administrativa, y Bertoua, capital de la provincia Este – también se hicieron algunas incursiones en algunas áreas más rurales, más o menos cercanas a Bertoua, como las poblaciones de Bazzama o Wourokossam-. La selección de dichas localizaciones siguió un criterio de novedad<sup>16</sup> puesto que gran parte de las investigaciones realizadas sobre los mbororo en Camerún están focalizadas en las provincias del Noroeste, Adamaoua o Norte –territorios “clásicamente” habitados por poblaciones peul-. Sin embargo, ello no significó una limitación, ya que la presencia de población mbororo en el Este, traspasando la frontera con la República Centroafricana, permitió visibilizar la trayectoria migratoria de los mbororo como grupo que ha mantenido una gran movilidad relacionada con el nomadismo. Por otro lado, el centrar la investigación en un gran núcleo urbano como Yaoundé o una pequeña ciudad como Bertoua, permitió entrar en contacto con la gran vida asociativa de la comunidad mbororo que, por cercanía con administraciones y ciertas instituciones, encuentran su lugar en ciudades de este tipo.

Así pues, el contacto con la asociación Mboscuda, especialmente su oficina en Yaoundé, constituyó la fuente principal de informantes en Camerún. Hay que decir que la relación con Mboscuda no empezaba de cero: iniciada en 2009, se mantuvo de forma continuada hasta día de hoy, y durante varias estancias intermitentes en el campo casi cada año, de duración diversa<sup>17</sup>, sumando un total de 20 meses (siendo la estancia más larga y continuada la realizada en 2009 durante 12 meses). En el periodo concreto en el que se enmarca la presente investigación, se

---

<sup>16</sup> Quiero manifestar mi agradecimiento a Philip Burnham por sus consejos en este sentido.

<sup>17</sup> Desde un año hasta un mes mínimo.

realizaron visitas de un mes de duración entre 2014 y 2015, durante las cuales se amplió la red de informantes. La mayoría de informantes mbororo en Camerún, pues, participan activamente del movimiento asociativo y, a pesar de la gran implicación de las mujeres, la muestra de informantes es eminentemente masculina.

Siguiendo el trabajo etnográfico multisituado, las siguientes localizaciones se situaron en Europa por varias razones. Primeramente, no hay que obviar constricciones temporales y logísticas que, inevitablemente, pueden determinar el desarrollo del trabajo de campo (cf. Hannerz, 2003: 211) de modo que la facilidad de acceso a determinadas ciudades europeas fue uno de los criterios de selección. Asimismo, los contactos facilitados por los informantes en Camerún también situaban los potenciales informantes en dichos territorios<sup>18</sup>. Por otro lado, pensando en el proceso migratorio como uno de los aspectos a analizar, se consideró Europa como un área relevante, dadas las reacciones negativas de los diferentes países europeos hacia la migración, cuya conceptualización parece no formar parte del imaginario colectivo (cf. Aixelà, 2014: 165-166). Igualmente, siguiendo a Ponzanesi & Leurs (2014: 4), más allá de lo que signifique “Europa”, se considera que su concepción está puesta en cuestión ante el desarrollo de ciertos acontecimientos, especialmente relacionados con las políticas migratorias en relación a los derechos humanos y derechos de ciudadanía. Por todo ello se consideró pertinente explorar la temática planteada en el marco europeo.

Como ya se ha mencionado, el contacto con los informantes mbororo residentes en Europa se inició gracias a las redes proporcionadas por los informantes en Camerún. Sin embargo, también se hizo uso de las redes de relación que una plataforma como Facebook proporciona de manera potencial, partiendo de las “amistades en común” e incorporando nuevas “amistades”<sup>19</sup> como parte de la muestra de informantes. Ciertamente, como advierte Dalsgaard (2006: 98) integrar redes sociales como Facebook a la investigación etnográfica es relevante de manera relativa, obviamente en función de lo que se quiera investigar. En este caso, además de constituir uno de los campos de observación –siendo, además, parte de los temas a tratar con los informantes durante las entrevistas, procediendo a incorporar la interacción online como parte de los contextos offline (Ibíd.)-, también ha sido importante en términos de desarrollo de la investigación al permitir ampliar la red de informantes.

---

<sup>18</sup> También se obtuvieron contactos de algunos mbororo en Estados Unidos, sin embargo se declinó explícitamente explotarlos, por cuestiones logísticas pero por considerar, además, que podía introducir otras variables significativas en el análisis de los datos etnográficos, especialmente en relación a las políticas identitarias y gestión de la diversidad en dicho país. No se descarta en un futuro ampliar los ejes de análisis e incorporarlos a la investigación.

<sup>19</sup> Probablemente, a estas alturas no es necesario explicar el funcionamiento de Facebook. A pesar de ello, se recomienda revisar a Dalsgaard (2016) quien hace una descripción bastante detallada, especialmente significativa en términos de investigación etnográfica.

Es así que otras localizaciones que formaron parte del trabajo de campo fueron Inglaterra, Francia y Bélgica<sup>20</sup>, donde se realizaron cortas visitas entre 2015 y 2017. No obstante, hubo casos en los que no se pudo acordar una visita con los informantes –Alemania y Suecia- de modo que se procedió a complementar la interacción online con la realización de entrevistas semiestructuradas por Skype y también entrevistas estructuradas mediante el envío de cuestionarios de texto por email. Reconociendo que la realización de entrevistas mediante estos canales puede no constituir un equivalente a la riqueza de la interacción social que implica la observación participante, también hay que señalar positivamente que, precisamente por la continuidad de la interacción aportada por Facebook u otras aplicaciones, se pudo mantener el diálogo y actualización de informaciones relativas a las entrevistas (cf. Dalsgaard, 2016: 102).

Como se detallará en próximos capítulos, la muestra de informantes también se complementó con otras personas que se consideraron relevantes para la investigación, como por ejemplo, informantes de otros grupos étnicos residentes en Camerún, informantes peul nombororo residentes en Europa (Bélgica y Polonia), o también informantes mbororo residentes en otros países africanos (Suráfrica) u originarios de otros países (Chad).

Dicho todo esto, y para sintetizar, el material etnográfico se ha obtenido mediante la observación participante, conversaciones informales, entrevistas semiestructuradas y entrevistas estructuradas (cuestionarios de preguntas abiertas)<sup>21</sup>, contando con un total de 42 informantes<sup>22</sup> significativos que complementan el marco de la observación participante. Todas las entrevistas realizadas presencialmente, en Camerún como en el resto de países europeos han sido grabadas<sup>23</sup> previo consentimiento explícito y con el compromiso de mantener el anonimato<sup>24</sup>. Asimismo, hay que indicar que la posibilidad de ir manteniendo el contacto con los informantes, ya sea mediante visitas intermitentes pero continuadas al campo (especialmente en Camerún, pero también en Bélgica) o mediante la interacción online, ha permitido ir combinando las diferentes técnicas aplicadas en los mismos sujetos, pudiendo complementar la información de manera progresiva a medida que la investigación fue avanzando y ampliar el corpus de material etnográfico. Por último, aunque no ha sido una herramienta esencial para el planteamiento de

---

<sup>20</sup> La mayoría de los informantes residentes en estos países viven en ciudades medianas (se darán más detalles en otros capítulos posteriores). Puesto que el grado de familiaridad entre los informantes en Europa y Camerún (a pesar de las apariencias, como se verá) es bastante elevado, se ha decidido omitir las ciudades de residencia para poder evitar posibles identificaciones y mantener el anonimato.

<sup>21</sup> En los anexos I y II se presentan las guías para las entrevistas semiestructuradas, creando dos modelos, uno para los informantes en Camerún y otro para los residentes en Europa. En el anexo III se presenta el modelo de entrevista estructurada online.

<sup>22</sup> En el anexo IV se incluye un listado junto a una breve presentación de todos/as los/as informantes.

<sup>23</sup> Ante el riesgo de posibles identificaciones, y dadas algunas circunstancias vitales u ocupaciones actuales, se ha decidido no anexar las transcripciones de las entrevistas.

<sup>24</sup> Todos los nombres de informantes que aparecen a lo largo de la tesis son pseudónimos.

la presente investigación, se ha podido sacar provecho de los documentos históricos consultados en ocasión de una visita<sup>25</sup> a los Archivos Nacionales de Yaoundé.

Por último, y como se irá explicitando en los próximos capítulos, también se han observado las interacciones de los/as informantes u otros/as usuarios/as en Facebook, especialmente en grupos públicos y cerrados relacionados con las distintas asociaciones mbororo en Camerún, y en ocasiones se ha intervenido<sup>26</sup>. Asimismo, también se ha hecho seguimiento de diversas plataformas de promoción de la cultura peul (*Tabital Pulaaku, Zone Fulbe, Fulanitube, Fulanitales* o *Fulbe Laide Afrika*) u otras de denuncia de abusos o reivindicación de derechos de la comunidad mbororo (*Laimaru Network*), así como los perfiles públicos de las diferentes asociaciones presentes en Camerún. Todo ello, con el objetivo de observar las interacciones y conexiones en red, así como otro tipo de materiales en circulación que fomentan una determinada construcción de discursos –entendiendo, así, la naturaleza de la construcción “en red” de los propios canales de internet (cf. Diminescu & Loveluck, 2014: 3).

Con todo, hay que mencionar los nuevos retos que implica el uso de nuevas tecnologías (cf. Pelckmans, 2009: 23) en el desarrollo de la etnografía virtual o digital (cf. Dalsgaard, 2016: 97), así como las consideraciones éticas de la investigación mediante canales de internet, especialmente en relación al consentimiento informado (Markham, 2005: 812-813). Ciertamente, tal y como señala Beneito-Montagut (2011: 730), la obtención del consentimiento informado resulta un problema ante la apertura que ofrecen las redes sociales junto con la posición encubierta en la que, de hecho, se sitúa el/la investigador/a, pudiendo incluso considerar la observación de las intervenciones de los/as usuarios/as como una forma de invasión de su privacidad. Por otro lado, también destaca que a pesar de que los usuarios puedan usar plataformas públicas, ellos/as tampoco esperan que sus comentarios o intercambios de información personal puedan ser usados como material de investigación. Es por ello que la autora considera crítico pedir el consentimiento previo (Ibíd.).

Todas estas cuestiones no se han obviado en el desarrollo de la presente investigación. A pesar de que las intervenciones de los usuarios en plataformas como Facebook y Twitter pueden ser consideradas como públicas (Ibíd.), no se han recolectado ni usado como material

---

<sup>25</sup> Dicha visita se realizó en marzo de 2012, durante la cual se tuvo acceso a documentación producida durante el periodo colonial.

<sup>26</sup> No se ha desarrollado lo suficiente durante el trabajo de campo, sin embargo, Dalsgaard (2016: 108) considera que la interacción en Facebook tiene suficiente potencial como para llegar a constituir una forma de etnografía colaborativa, hecho que se considera interesante a explorar para un futuro.

etnográfico, siguiendo las recomendaciones de la *Association of Internet Researchers*<sup>27</sup>, en las que se insta a considerar si la información recopilada en internet puede ser fácilmente asociada a individuos concretos, motivo por el cual las intervenciones de los/as usuarios/as (informantes conocidos o no) no se han estimado como materiales válidos para la investigación, teniendo en cuenta, además, la imposibilidad de conseguir el consentimiento de usuarios potencialmente desconocidos. Contrariamente, para la presente investigación, se ha considerado que la información y ciertos materiales publicados en los perfiles públicos de tipo institucional o asociativo (como el caso de las plataformas online antes citadas) no constituyen ningún riesgo de ser asociados a sujetos determinados. En este sentido, también se han seguido las valoraciones del documento *Social Media Research: A Guide to Ethics* (Universidad de Aberdeen)<sup>28</sup> cuyas recomendaciones contemplan el riesgo inexistente de los *post* de perfiles públicos de Facebook (tal y como ejemplifican en la diversa casuística analizada). De este modo, se quiere dejar claro que todas las capturas de pantalla obtenidas de Facebook u otras plataformas como Instagram insertadas en la presente tesis doctoral corresponden, en efecto, a perfiles públicos de tipo asociativo o de medios de comunicación y, siguiendo los criterios de anonimidad, han sido editadas oportunamente para eliminar toda aquella información que pudiera ser identificable o asociada a usuarios concretos.

## 1.5. Uso de etnónimos: aclaraciones terminológicas

Con el objetivo de no confundir a quien lea, es necesario dejar claras algunas cuestiones en relación al uso de etnónimos, puesto que ya sea por tradiciones académicas o por diferencias idiomáticas, hay multiplicidad de términos que denominan al mismo grupo étnico. Loftsdóttir (2007: 4), en la línea de Burnham, (1996: 12), señala que el etnónimo "fulani" es de origen hausa y se utiliza en la tradición académica inglesa. Ahora bien, también indica que "peul" (o "foula", ver Cantrelle y Dupire, 1964), sería una palabra wolof que designa la misma categoría y su uso corresponde a la tradición francesa.

Además, para teóricos y académicos clásicos, pasando por grandes referentes en los estudios sobre el pueblo peul y sus distintas comunidades como Stenning o Dupire (cf. Loftsdóttir, 2007: 5-6), hasta autores más recientes como Guichard (1990: 30), Boutrais (2007:19) o Burnham (1996: 12), los fulbe o peul parecen dividirse en dos subcategorías, según

---

<sup>27</sup> Ver el informe *Ethical Decision-Making and Internet Research: Recommendations from the AoIR Ethics Working Committee* (<https://aoir.org/reports/ethics2.pdf>)

<sup>28</sup> Ver el informe *Social Media Research: A Guide to Ethics* ([https://www.gla.ac.uk/media/media\\_487729\\_en.pdf](https://www.gla.ac.uk/media/media_487729_en.pdf))

la cercanía de ciertas comunidades y grupos al nomadismo y a la actividad pastora. Así, Loftsdóttir (2007: 5) resume los términos en los que se han ido identificando estos subgrupos en distintos textos académicos: por un lado, los *FulBe si'ire*, *FulBe gidda* o *Fulani* cuyas apelaciones son traducidas comúnmente como *town* o *settled Fulani* –o *Peuls sédentarisés* (Dupire, 1994: 265) e incluso *Peuls lettrés* (Guichard, 1990: 29)-; por el otro, encontramos los términos *FulBe na'i* o *Bororo* –o *Fulbe laďďe* (Baba, 2004: 30) –traducidos como *cattle*, *cow* o *pastoral Fulani*, siendo estos últimos los asociados con la sección nómada de los FulBe (Loftsdóttir, 2007: 5)<sup>29</sup>. A pesar de ello, esta distinción no siempre es aceptada por parte de investigadores como Bierschenk (1992: 511-12) –por tratarse de una clasificación más bien académica que ignora el contexto geográfico donde se aplica- o la misma Loftsdóttir (2007: 12) –por tender a esencializar étnicamente las subcategorías derivadas de dicha distinción.

Con todo, y para ser fiel a las aportaciones de los distintos investigadores, se usarán los etnónimos casi de manera indistinta, según se trate en los documentos de referencia. Puesto que las investigaciones sobre los peul se sitúan en varios países en el marco de tradiciones académicas distintas es importante mantener la nomenclatura usada por cada uno de los autores referenciados. De modo que en una misma frase, podrán aparecer *fulani* y *peul*, en función de quién habla.

Ahora bien, en la presente tesis, y según lo identificado en Camerún, se ha apostado por situar la categoría étnica “mbororo” como identificativa del subgrupo nómada y pastor *peul/fulani*, en contraposición al grupo *fulbe* o *town fulani* (cf. Davis, 1995: 217). Siguiendo a Burnham (1996: 12) y también desde una perspectiva *emic* (cf. Enguita, 2012: 63), el etnónimo “*fulani*” o “*peul*” será el término referido a la familia etnolingüística que engloba, por un lado, a los *fulbe* –los *fulani/peul* sedentarios-, y por el otro, a los *mbororo* –los *fulani/peul* pastores y nómadas-. Así, en las aportaciones de esta tesis se usará “*fulbe*” y “*mbororo*” como etnónimos que refieren a grupos diferenciados en Camerún, y cuando sea conveniente se utilizará “*peul*” para referir al gran grupo etnolingüístico que los engloba. Puesto que parte del trabajo de campo ha sido desarrollado en las regiones francófonas del país, se ha tenido preferencia por el uso del término “*peul*”, aunque en ocasiones, con informantes de las regiones anglófonas, se ha usado el término “*fulani*”.

---

<sup>29</sup> Boutrais (1999: 38) añade otras apelaciones propias de la región de Adamaoua (Camerún), que son significativas para el presente trabajo y que mantienen esta distinción: “Rappelons que les Peuls de cette région sont constitués par ceux appelés couramment Foulbé et par les Mbororo. Les premiers, en position politique dominante, sont sédentaires (*Fulb e joodiiľ e*) et parfois citadins (*Fulb e wuro*). Les seconds habitent en brousse (*Fulb e laďď e*) en tant que pasteurs (*Fulb e na'i*).

Por último, ya se ha dicho que hay varios términos que designan a los peul nómadas y pastores en distintos países, e incluso, algunas de las monografías clásicas reportan múltiples divisiones clánicas, pero en ninguno de estos casos dichas apelaciones adquieren tal valoración étnica distintiva como lo es “mbororo”, a excepción de los WoDaabe, que ya de por sí parecen constituir un subgrupo diferenciado (cf. Dupire, 1962: 2), y que comúnmente también son designados como *mbororo* o *bororo* de forma genérica, puesto que se trata de una de las facciones más proclives al nomadismo (cf. Loftsdóttir, 2012: 27), e incluso tratados de forma equivalente en la literatura especializada (cf. Hama, 1968: 52; Loncke, 2015: 23, nota 1) y también en documentos de *mass media*. Sin embargo, en Camerún no resultan etiquetas intercambiables, puesto que el término “mbororo” tiene entidad propia e incluso, bajo dicha etiqueta, se identifican tres subgrupos clánicos fulani, que precisamente incluye a los wodaabe, y también a los aku y los djafun (cf. Dupire, 1970: 16; Burnham, 1996: 98-99). Todo ello, además de haber sido contrastado con los informantes, también es confirmado por el último informe *The Indigenous World* (IWGIA, 2017: 458) donde se constata que estos son los subgrupos mbororo que se encuentran en las distintas áreas del territorio camerunés<sup>30</sup>. De este modo, la presente investigación, tanto en base al trabajo de campo como por las fuentes consultadas, se ha considerado a los wodaabe como un subgrupo dentro de la categoría mbororo.

## 1.6. Los peul mbororo de Camerún: breve presentación y recorrido histórico

Como ya se ha indicado, los pastores mbororo constituyen –y son señalados claramente como tal (cf. Bocquené, 1986: 13; Burnham, 1996: 12)- un subgrupo dentro de la gran categoría étnica peul (o fulani, fulbe, fula, etc.) que resurge y tiene funcionalidad en determinadas regiones, como es el caso de Camerún<sup>31</sup>. En el fondo, esta distinción respecto al gran grupo peul tiene que ver con el uso y el papel de la etnicidad en un contexto dado –como es el Camerún antes, durante y después del periodo colonial-, hecho que nos facilita la comprensión de las “líneas contenedoras” que envuelven una identidad étnica mbororo, y que marcan la oposición fulbe-mbororo en Camerún (cf. Burnham, 1991: 84).

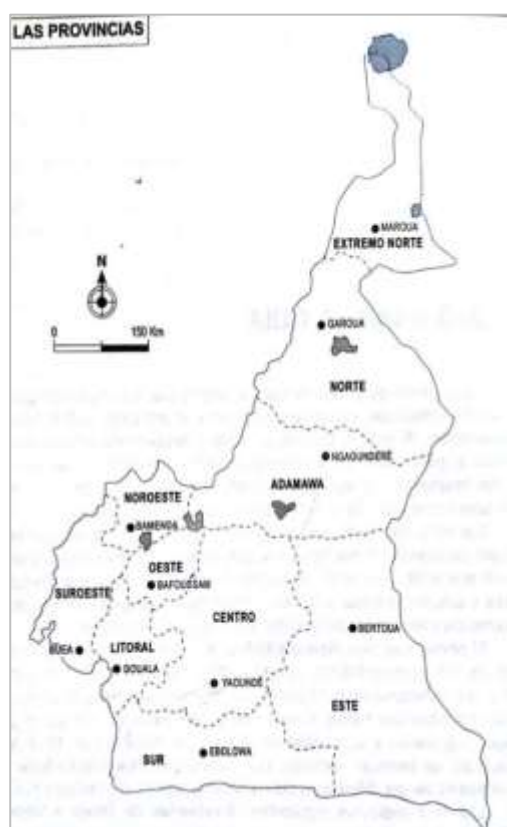
---

<sup>30</sup> “Three groups of Mbororo are found in Cameroon: the Wodaabe in the North Region; the Jafun, who live primarily in the North-West, West, Adamawa and East Regions; and the Galegi, popularly known as the Aku, who live in the East, Adamawa, West and North-West Regions” (ACHPR-IWGIA, 2017: 458). En el marco de África Central, Seignobos (2011b: 14, nota 1) incluye otras fracciones dentro de la categoría “mbororo” – los Bokolo y los Uuda’en-. Parece que todas estas divisiones subclánicas remiten a diferentes razas de ganado utilizadas por cada uno de estos grupos.

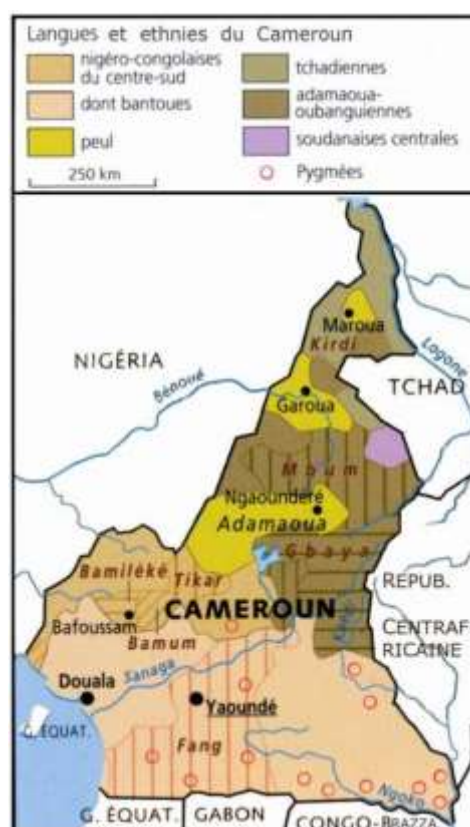
<sup>31</sup> Hay que dejar constancia que los grupos que se identifican como mbororo también están presentes en la República Centroafricana (véase Masias, 2011; MRGI, 2016: 84), Chad, Níger y Nigeria (cf. Pelican, 2009: 57).



Ambos subgrupos habitan principalmente en la mitad norte de Camerún, aunque también se identifican núcleos y campamentos mbororo a lo largo del país, llegando hasta la provincia Este (Enguita, 2012: 56). De hecho, la ONG camerunesa Mboscuda (*Mbororo Social and Cultural Development Association*) tiene representación en 9 de las 10 provincias de Camerún (Virtanen, 2012: 20). Dognin (1981: 139) indicó que la mayoría de *peuls de brousse* habitan en el Adamaoua y en el Noroeste. A su vez, Mouiche (2012: 153) también destaca una alta concentración de población mbororo en las provincias Oeste, Noroeste, y Este. Según Pelican (2012: 114) estas regiones se caracterizan precisamente por sus buenos pastos, aunque señala un creciente movimiento de jóvenes mbororo hacia las grandes urbes del sur del país, en busca de otras fuentes de empleo (Ibíd.: 115). A pesar de la dificultad de obtención de datos censales tratándose de una comunidad nómada o semi-nómada (y, puede que ante una adscripción étnica nada evidente), según informes recientes (cf. IWGIA, 2017: 458) se estima que en Camerún hay alrededor de 1 millón de personas pertenecientes al grupo étnico mbororo, representando un 12% de la población aproximadamente; y, en general, constituyen un grupo minoritario en cada una de las regiones donde están presentes (Pelican, 2012: 114).



Mapa 3. División administrativa de Camerún. Fuente: Riera, 2006: 16



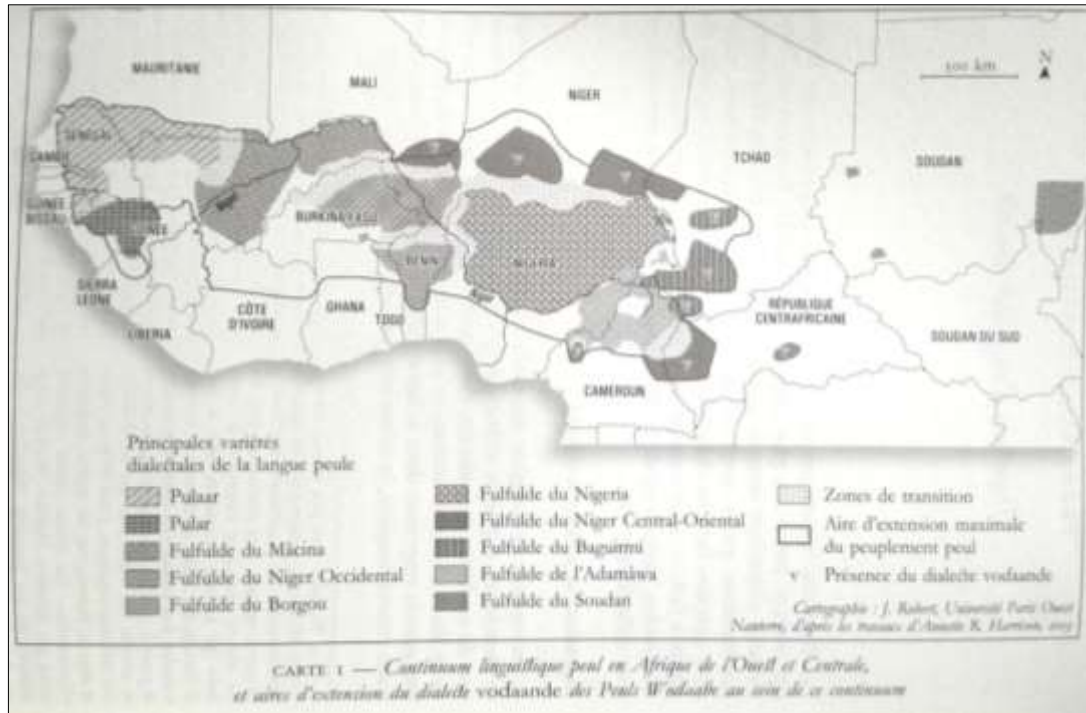
Mapa 4. Distribución etnolingüística de Camerún. © CC-(BY-SA) 2014 Spiridon Ion Cepleanu

Para poder comprender el sentido de esta oposición entre fulbe-mbororo es necesario, primeramente, situar históricamente al gran grupo étnico peul. A pesar de una cierta aureola de misterio en relación al origen del pueblo peul (Loncke, 2015: 23) y de las múltiples especulaciones, hay cierto consenso relativo a su instalación en África del Oeste durante un largo periodo de tiempo hasta alrededor de los siglos X-XI, cuando un gran número de grupos fulani comenzó a moverse desde Senegal hacia el este (Tonah, 2005: 15; Virtanen, 2003: 48). De hecho, Loncke (2015: 27) afirma que la presencia peul en Senegal se puede acreditar a partir del S. VIII, cuando los peul descendieron de Mauritania bajo la presión de los bereberes sanhadja, continuando su dispersión a través de toda el África sudano-saheliana a partir del S. XI, en paralelo a una gradual adopción del Islam (Azarya, 1993: 42) –conversión que, algunos autores, en base a fuentes de la tradición oral, sitúan a partir del S.XVII (cf. De Bruijn, 2000: 30)<sup>32</sup>-. Es de este modo que, tal y como se identifica en el documento del *Cercle d'Études et de Reflection sur la Culture Peule* (CERCP, 1998: 9), actualmente los peul/fulani están presentes desde Mauritania pasando por Mali hasta Níger. También habría una extensión norte-sur, partiendo de Senegal hasta la frontera con la selva tropical, con límite en República Centroafricana<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Es relevante señalar que, según De Bruijn (2000: 30), “[c]ette islamisation concernait les élites et son impact sur les pasteurs est difficile à évaluer”.

<sup>33</sup> Azarya (1993: 36, 42), referenciando a otros autores, expande esta dispersión hasta Sudán y Etiopía. Pelican (2009: 57) también indica que los miembros de categoría “fulbe” están dispersados “over the Sahel and Savannah belt from West to East Africa”. Puede que por densidad de población peul, el grueso de las fuentes y estudios se centran principalmente en África Central y del Oeste.



Mapa 5 Área etnolingüística Peul.

Fuente: Loncke, 2015: 24

*Nota:* A pesar de que la coincidencia entre el mapa lingüístico pulaar/fulfuldé y la distribución geográfica de la identificación étnica peul no siempre es evidente (cf. Boutrais, 1994:137), este mapa resulta bastante descriptivo para poder configurar una visión global de la presencia peul en África Central y del Oeste.

Según Tonah (2005: 15-16) esa dispersión generó asentamientos de distinta índole a lo largo del territorio: en algunas áreas los fulani constituyeron minorías viviendo entre la población agricultora mayoritaria; en otras, actuaron con dominación y fortaleza numérica, constituyendo grandes Estados Fulani basados en la sumisión y la conversión al Islam. Más aun, “les Peuls, en tant que créatures historiques, résultent du double processus d’aspiration et de refoulement ou rencontre et d’expulsion” (Amselle, 2010: 98), y de esta manera es significativo pensar que el motor de estas trayectorias migratorias se caracteriza, por un lado, en la trashumancia y la búsqueda de tierras de pasturaje, llegando a territorios donde los grupos migratorios peul constituían comunidades minoritarias más o menos temporales; y por el otro, en la dominación y el poder por la vía religiosa. Ambos movimientos definirán, respectivamente, las comunidades nómadas y las tendentes a la sedentarización, generando así divisiones entre los propios fulbe (cf. Virtanen, 2003: 48-50).

Es importante tener en cuenta esta diferenciación puesto que representa la doble posición que las distintas comunidades y grupos migratorios peul tomarán en las relaciones de poder establecidas en las diferentes áreas del África Central y del Oeste, oscilando entre la marginalidad y el dominio (cf. Azarya, 1993: 36). De hecho, Loncke (2015: 27), en línea a lo presentado por

Tonah (2005: 15-16), afirma que hasta el S.XIX los asentamientos peul en África del Oeste se produjeron mediante una infiltración progresiva de pequeños grupos en diferentes sociedades y regiones, enfrentándose a menudo a los abusos del poder establecido. Por el contrario, los únicos precedentes de la toma de poder por parte de los peul fueron la creación de pequeños estados teocráticos, especialmente en el Foûta Djalon (Guinea) en 1725, y en el Foûta Toro (Senegal) en 1776.

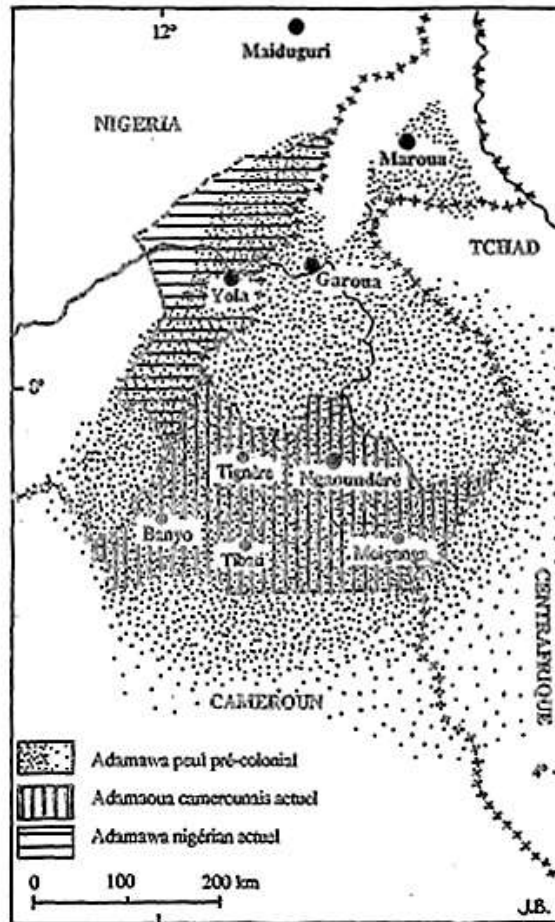
Siguiendo esta línea, en el documento antes citado, editado por el *Cercle d'Études et de Reflection sur la Culture Peule*, además de señalar diferentes flujos migratorios relevantes en África del Oeste entre los siglos X y XIII, se resalta un gran movimiento vinculado a la yihad liderada por el fulani Ousman Dan Fodio en febrero de 1804 (CERCP, 1998: 12-13), desde Gobir, Nigeria (Burnham, 1996: 16), fundando posteriormente el Califato de Sokoto, y que forma parte del actual norte de Nigeria y centro de Camerún en gran parte (cf. Iniesta, 2007: 167). Más tarde, en 1818 otro líder peul, Sheikou Amadou, siguió la misma estela de Ousman Dan Fodio, creando el estado teocrático de Massina, en Malí (Loncke, 2015: 28).

Redirigiendo la mirada hacia Camerún, cabe añadir que, de acuerdo a Burnham (1996: 17) durante la primera mitad del s. XIX, y bajo la llamada a la yihad de Ousman Dan Fodio, la expansión del imperio peul de Sokoto y la consecuente migración hacia el altiplano del Adamaoua camerunés se tradujo en la conquista de los pequeños estados de N'Gaoundéré, Tibati o Garoua, entre otros. A pesar de que hacia 1850 las ansias de conquista empiezan a atenuarse (Ibíd.), lo que se erigió en dicha región fue el Emirato<sup>34</sup> de Adamawa<sup>35</sup>, constituido oficialmente alrededor de 1810 (Shimada, 1993: 90) por otro líder peul, Modibo Adama, como parte del Imperio de Sokoto (cf. Bah, 1993: 61-62; DeLancey, 2012: 975), y que actualmente abarcaría parte del noreste nigeriano y la mitad norte del territorio camerunés.

---

<sup>34</sup> O lamidatos, siguiendo la terminología en fulfuldé [“Emirs or *laamiibe* (sing. *laamiido*) to use the Fulfulde term common in Adamawa” (Burnham & Last, 1994: 318)].

<sup>35</sup> Parece que hay cierta ambigüedad en el uso del vocablo “Adamawa” y “Adamaoua” como puede observarse, también, en el mapa 6. Siguiendo la documentación y las recomendaciones de Boutrais (1993: 7-9), hay que clarificar que Adamawa hace referencia al antiguo territorio del imperio peul del s.XIX; asimismo, dicho vocablo ha perdurado en la denominación de la parte nigeriana, designando actualmente el estado de Adamawa en el noroeste de Nigeria y cuya capital es Yola. En Camerún, hoy en día, Adamaoua es el altiplano que, geográficamente, también se corresponde mayormente con una de las provincias de Camerún del mismo nombre.



Mapa 6: Estado peul de Adamawa.

Fuente: Boutrais, 1993: 6

Según se desprende de un informe anual fechado en 1923<sup>36</sup> sobre la actividad de los fulbe en la circunscripción de N’Gaoundéré –actual provincia de Adamaoua (cf. Boutrais, 1993: 8)-, indican que la esclavitud no existió en la región hasta su llegada. De hecho, el funcionamiento de este estado se basó en la sumisión de las poblaciones locales y paganas, en algunos casos por vía de la esclavitud o mediante el pago de impuestos a los Lamidos (Burnham, 1991: 77), además de desarrollar un claro proceso de conversión al Islam. Para Burnham (1996: 17) es precisamente durante este período que los fulbe se vuelven más sedentarios, y es especialmente interesante especificar que “des Peuls choisissent alors de se consacrer à l’élevage tandis que d’autres

<sup>36</sup> “Rapport Annuel. L’esclavage”, 1923. Archivos Nacionales de Camerún, Yaoundé. Consultado en marzo de 2012. La autoría y el destinatario de dicho informe son desconocidos. Sin embargo, mediante una lectura atenta, se deduce que está escrito por algún gobernador colonial o jefe de región francés, y está dirigido a algún representante de instituciones coloniales francesas, como podría ser el *Ministère de la France d’Outre-mer* (como sí consta en otros documentos consultados de fecha posterior). El objetivo de este informe era transmitir datos e información de la región y sus gentes, dominados por los fulbe, en previsión de una reorganización del territorio (ver Anexo VI).

décident de sacrifier cette activité” (Boutrais, 1999b: 347). En este sentido, es pertinente citar un fragmento del itinerario biográfico de Ndoudi Oumarou, transcrito por Bocquené (1986):

J’ai entendu dire que c’est le grand Shéhou Oussoumanou qui organisa les Peuls pour conquérir les païens à l’Islam. Il leur confia des étendards pour les contrées qu’ils soumettraient. On dit qu’un groupe important de ces Peuls refusa de se laisser embrigader: ce sont les Mbororo. Ils n’ont pas participé à la guerre sainte. Ils ont ainsi fait passer l’amour de leurs vaches avant la religion. D’où pour certains Foulbé ce mépris irraisonné (p. 378).

El testimonio de este *peul nomade du Cameroun* resulta de lo más ilustrativo para comprender los rasgos representativos de las categorías que identifican a ambos grupos, los fulbe y los mbororo. Más aun, es explícito en señalar ese punto que probablemente da origen a trayectorias divergentes entre las comunidades peul en Camerún, potenciando la aparición de categorías sociales distintas para ambos subgrupos. Es así que el contexto de la yihad y la consecución del estado teocrático peul de Adamawa a principios del s. XIX, da pie a argumentar que los movimientos de conquista peul consagraron a los fulbe como grupo dominante y hegemónico en la región norte de Camerún (cf. Davis, 1995: 217). A la vez, confirma la subalternidad de los grupos mbororo, vinculados a un pastoralismo nómada al margen del sistema de los estados precolonial, colonial y postcolonial.

Después de este recorrido sociohistórico, y para sintetizar, es importante destacar la aportación de Pelican (2012: 114) al determinar tres contextos en los que el etnónimo “mbororo” es usado con distintas connotaciones en territorio camerunés: en primer lugar, los círculos académicos se refieren a “mbororo” para señalar aquellos linajes fulbe vinculados al pastoralismo; segundo, desde un contexto regional, la categorización usada por los *town fulbe*, en tanto que mecanismo de distinción de aquellos fulani que no siguieron la yihad y son considerados atrasados y superficialmente islamizados; y por último, en el contexto nacional e internacional de los derechos humanos y el movimiento indígena, el etnónimo “mbororo” ha ganado valor en el marco de una autoidentificación de la propia comunidad a esta categoría, reconocida también por organismos internacionales en tanto que pueblo indígena (ILO, 2015: 9; Mouiche, 2012: 18; Pelican, 2015: 40). Estos tres contextos señalados por Pelican se convierten en los puntos de articulación mediante los cuales la categoría “mbororo” ha ido adquiriendo un valor étnico asociado a una experiencia identitaria determinada, creando así un sentido de etnicidad que, obviamente, es relacional. Elementos, pues, que se acontecen determinantes para exponer cómo se ha ido reconstruyendo un sentido de etnicidad en relación al etnónimo “mbororo”: desde la distinción, a la marginalidad y hasta el reconocimiento político.

### 1.6.1. *Algunos apuntes sobre la fulbeización: etnicidad e incorporación a la sociedad fulbe del norte de Camerún (s.XIX y s.XX)*

Dada la importancia que el proceso de *fulbeización* tomará en el análisis de los datos etnográficos de la presente investigación, es pertinente aprovechar esta reconstrucción histórica de la distinción entre los mbororo y los fulbe para situar dicho fenómeno, y así aportar los elementos clave para su comprensión y posterior aplicación al contexto en el que se ha desarrollado la investigación.

Así, hay que partir de la institucionalización de los estados peul del Emirato de Adamawa, bajo el imperio del Califato de Sokoto, cuyo territorio abastó las actuales regiones del norte de Nigeria, norte de Benín, sur de Níger, norte de Camerún, sur de Chad y la parte del este de República Centroafricana (DeLancey, 2012: 975). La creación del Califato de Sokoto es fruto de la citada yihad llevada a cabo por grupos fulbe –aunque no exclusivamente-, y liderada por el peul Usman Dan Fodio, entre 1804-1808, con el objetivo claro de crear una comunidad islámica basada en la *sharia* (Burnham & Last, 1994: 315), y a pesar de que no estaba concebida como una yihad fulbe –puesto que su líder intentó incorporar a otros grupos no-fulbe-, finalmente fue considerada como tal por sus oponentes musulmanes (Ibíd. 326)<sup>37</sup>. Dicha expansión tuvo su continuidad a través de la yihad iniciada en 1850 (Burnham, 1996: 17), que finalizó con el establecimiento del Emirato de Adamawa, como parte del Imperio de Sokoto (cf. Bah, 1993: 61-62; DeLancey, 2012: 975). El funcionamiento de dicha estructura estatal, jerárquica y basada en el sometimiento de las poblaciones locales, consideradas paganas, también estuvo asociado a un evidente proceso de conversión al Islam, que el propio Burnham (1996: 49) asocia al fenómeno de la *fulbeización*: “Islamic morality and Fulbe custom had become so closely associated during the pre-colonial history of Northern Cameroon that when a non-Fulbe has converted to Islam in more recent times, they are seen as opting for Fulbe culture at the same time”.

Asimismo, hay que hacer notar el alto grado de estratificación de la sociedad fulbe en dichos estados pre-coloniales, en el que se destaca un mecanismo de “incorporación diferencial” –en términos de estatus social y jurídico desigual- de los distintos sujetos asimilados e incorporados a las estructuras de estado, demarcando una clara división entre fulbes libres y esclavos o vasallos paganos –o, directamente, no fulbe- (cf. Burnham, 1991: 77; 1996: 43). Así, el estatus de ciudadanía estaba directamente relacionado con la categoría étnica fulbe, en tanto que

---

<sup>37</sup> Para más una visión más pormenorizada del funcionamiento político y religioso así como la organización social del califato de Sokoto, véase Burnham & Last (1994).

mecanismo de incorporación al sistema administrativo como individuo libre. Además, de acuerdo a Burnham (1991: 78; 1996: 46), aunque el aspecto fenotípico era un aspecto importante de la *fulanidad*, en la sociedad peul norteña dejó de ser un indicador étnico dada la heterogeneidad<sup>38</sup> de las ciudades fulbe fruto de matrimonios interétnicos, sobre todo con el fin de la esclavitud (Schultz, 1984: 50, 59), y también, porque muchos de los líderes peul del Estado de Adamawa durante los periodos colonial y postcolonial poseían rasgos negroides fruto de relaciones con concubinas (Burnham, 1996: 46).

Con la colonización y la abolición de la esclavitud, la asociación entre la etnicidad fulbe y el estatus de “ciudadanía” empezó a debilitarse (Burnham, 1991: 78), pero a pesar de ello, las autoridades coloniales, aprovechando las estructuras políticas establecidas en la región mediante un sistema de *indirect rule*<sup>39</sup>, mantuvieron el principio de “incorporación diferencial” basado en la pertenencia étnica, hecho que perpetuó las relaciones desiguales entre diferentes grupos, así como las prácticas subyugantes que les eran asociadas, como pagos de impuestos, trabajos forzados, etc. (Burnham, 1996: 38). En este sentido, es importante tener presente que las relaciones de poder entre los diversos grupos que poblaban el norte de Camerún, cuya posición de superioridad detentaban los fulbe, fue retroalimentada, efectivamente, por el poder colonial, fomentando a la vez, una de las imágenes y estereotipos asociados a los fulbe, es decir, como guerreros y aristócratas (cf. Burnham & Last, 1994), siendo concebidos como la elite en el poder –posición que mantienen en periodo postcolonial (cf. Burnham, 1996: 38-39), incluso conservando la estructura de los lamidatos, en tanto que instituciones políticas y espirituales, en paralelo a la administración estatal (cf. DeLancey, 2012)-. En esta línea, es apropiada la aportación de Poutignat y Streiff-Fenard (2012):

Au Nigeria, l'identité Fulani s'est construite à partir de la promotion par la colonisation britannique d'une élite érigée en modèle de civilisation au service de la politique coloniale de l'*indirect rule*. L'ethnicité Fulani émerge au XIXe siècle comme une identité négociée dans le jeu colonial, entre partenaires (les colonisateurs et les Fulani) qui ont un intérêt commun à faire prévaloir une construction sociale de la réalité dans laquelle les Fulani apparaissent comme des chefs traditionnels (p.88).

Estas ideas nos llevan a pensar en una relación casi simbiótica entre los líderes peul de los estados teocráticos antes mencionados y los administradores coloniales en relación a la configuración de discursos, vinculando etnicidad y poder. Esta relación “interesada” entre

---

<sup>38</sup> Es por ello que, como se insistirá en posteriores capítulos, Bayart (1999: 88) duda de la apelación “fulbe” al ser tan maleable y remitir a una población tan diversa que sería preferible hablar de “población de cultura peul (...) formada por grupos heterogéneos”. En esta línea, Regis (2003: 19), en referencia a los cambios en la cultura fulbe y su relación con las figuras de poder en Camerún, también hace mención a un “Fulbe cultural pluralism”.

<sup>39</sup> Como se indicará en el capítulo 3, la administración colonial francesa en el norte de Camerún también desarrolló un sistema de gestión “indirecta”, a modo de *indirect rule* británico, precisamente para contar con la complicidad de los *lamidos* peul a la cabeza de los distintos estados de Adamawa.



ambos actores también es alertada por Boutrais (1994: 141) cuando indica que “profitant de la sécurité imposée par les autorités coloniales, des Peuls occupent ou réoccupent des espaces pastoraux”. También, Salamone (1985: 196) considera que la expansión del Islam en el área hausa-fulani en el norte de Nigeria fue incentivada por la política colonial británica, a modo de *indirect rule*, promocionando y fortaleciendo una imagen idealizada de los fulani.

Paralelamente, de acuerdo a Burnham (1991: 78), durante el periodo colonial los límites de la categoría fulbe se volvieron cada vez más difusos, y una vez las modalidades de incorporación política y jurídica desigual de los esclavos y paganos fueron oficialmente suprimidas al abolirse la esclavitud, una asimilación más rápida de un no-fulbe a la categoría fulbe constituía una posibilidad muy viable. Es lo que el autor ha llamado *fulbeización*, como proceso de “changement ethnique d’un individu non-fulbe et non musulman”, mecanismo que ofrecía ventajas económicas y políticas (Ibíd.).

En esta misma línea, y aportando un cierto sentido de agencia y estrategia, Dupire (1994: 278) también pone en evidencia los mecanismos mediante los cuales los individuos pueden modificar [sic.] su identidad étnico-cultural por razones económicas o políticas subyacentes en los procesos de integración social. Más concretamente, describe situaciones de “renomadización” y “refulanzación” de antiguos esclavos woodabe de Bornou occidental, no reconocidos en sus linajes originales e integrados en otros grupos migratorios nigerinos (Ibíd.: 268). También señala la islamización de ciertos grupos migratorios como la causa del abandono del etnónimo wodaabe –popularmente considerados menos musulmanes- por el de fulbe (Ibíd.: 269); la incorporación de grupos extranjeros al estado teocrático fulbe del Fouta-Djallon y sus distintos grados de “foulanisation” (Ibíd.: 275); y por último también señala la aculturación hausa de los peul orientales, que a pesar de su hegemonía, constituyeron una minoría étnica en el contexto de la guerra santa contra los Estados Hausa en el área Níger-Nigeria (Ibíd.: 276-278)<sup>40</sup>.

Si en los casos expuestos por Dupire (Ibíd.) se denota un sentido de agencia y estrategia, Burnham (1991: 78; 1996: 47) también señala que la *fulbeización* reportaba ventajas económicas y políticas potenciales a los individuos tanto en el periodo colonial como postcolonial. Así, podía suponer una huida de la marginalidad y las pocas oportunidades económicas (Schultz, 1984: 52); un cambio de estatus (Azarya, 1993: 52); o, en el caso del Camerún independiente, el hecho de ser considerado miembro del mismo grupo étnico que el primer presidente, el fulbe Ahmadou

---

<sup>40</sup> Esta “hausización” cultural también es reportada por Azarya (1993: 53-54) como excepción de la tendencia “fulbeizadora” en otros Estados Fulbe o en otras yihads.

Ahidjo, podía suponer algunas ventajas a nivel de búsqueda de posiciones de poder y trabajos en la administración (Burnham, 1991: 78; 1996: 48).

Igualmente, el proceso de *fulbeización* camerunés, vinculado a la islamización en la época pre-colonial, representa un ejemplo claro de la maleabilidad de la categoría étnica peul. Así, el Islam, junto con la sedentarización fueron aspectos vinculados al grupo fulbe en el norte camerunés durante el periodo precolonial y posteriormente. Es así que “the FulBe ethnonym has become to represent urban Muslim culture” (Pelican, 2015: 178). En esta línea, es interesante el apunte de Botte & Schmitz (1994: 8) al reportar la oposición remarcada por Ibn Khaldun entre la ciudad, como símbolo de civilización, y la vida beduina de los nómadas y gente del campo, hecho que los hace determinar que “la ville ou *madina* est le seul lieu qui permette le respect des prescriptions coraniques en particulier celle de la prière à cause de la présence centrale de la mosquée”. Esto nos reenvía directamente a las representaciones que se tienen de los pastores nómadas mbororo o woodabe, en tanto que impuros o menos islamizados<sup>41</sup> (cf. Burnham, 1991: 92; Virtanen, 2003: 59, nota 27), tal y como se ha mencionado anteriormente.

De esta manera, la sedentarización fue el modo de vida “favorecido” por el poder de los estados musulmanes peul (Botte & Schmitz, 1994: 7) en el periodo pre-colonial y por el proselitismo musulmán de las yihads del s.XIX. De modo que la *fulbeización* puede ser entendida como un fenómeno urbano, con el añadido de que en la mayor parte del norte del Camerún pre-colonial “town is considered a Fulbe territory and town-dwellers are considered Fulbe” (Schultz 1984: 49). Así, la tríada fulbe – Islam – sedentarismo se detecta claramente y configura las pautas definitorias del proceso de *fulbeización*<sup>42</sup>. Aunque también hay que tener en cuenta, tal y como matiza Burnham, (1996: 106-107) que no se trató de un “simple” proceso de islamización pues, como proceso de admisión a la sociedad fulbe, se requería que un individuo fuera competente en tres aspectos: la lengua –el fulfulde-, la religión –el Islam- y la incorporación de los ideales peul de etnicidad y superioridad cultural (Burnham 1991: 79-81).

De este modo, “a person who is Mundang might move to a city as a young adult, convert to Islam, speak Fulfulde and dress in Islamic fashion –long flowing robes rather than western, tailored clothes. In this way, he can become Fulbe” (Regis, 2003: 5). De hecho, según Schultz

---

<sup>41</sup> Aunque, en palabras de Abu-Lughod (1987, en Botte & Schmitz, 1994: 8) “l’islam est une religion urbaine mais qui a été propagée par des nomades”, hecho paradójico que según Botte y Schmitz (Ibíd.) perseguirá la historia del pueblo peul.

<sup>42</sup> A pesar de esta asociación de conceptos, la *fulbeización* debería ser abordada de una manera más profunda pues resulta un proceso complejo y tensionado en el que, por parte de los peul, también podían intervenir prejuicios en relación a actividades económicas como la agricultura, comúnmente ejercidas por poblaciones paganas y esclavas, pero a la vez necesarias para mantener la estructura de los estados peul. A su vez, el rechazo de la vida pastora desde una perspectiva musulmana ortodoxa, dota al proceso de aún más complejidad (cf. Botte & Schmitz, 1994).

(1984: 51), los *urban fulbe* “are also distinguished by the way they dress: Fulbe men wear long robes and Fulbe women wear a headcloth and two wrappers, one of which may serve veil”. Asimismo, para la autora, los estilos de vida entre las poblaciones fulbe y las paganas no eran tan diferentes –considerando, especialmente, la hibridación de actividades de subsistencia o la tendencia cada vez mayor hacia la horticultura entre los grupos peul-, de modo que para aquellos sujetos considerados paganos, el paso a la categoría fulbe no parecía imposible, teniendo en cuenta también que el factor fenotípico ya no era destacable (Ibíd.).

Todo el conjunto, facilita leer la categoría “fulbe” como variable y diversa internamente, propia de una estructura social jerarquizada y estratificada en base a la competencia de los sujetos en *incorporar* ciertos parámetros culturales fulbe. En esta línea, resulta oportuna la afirmación de Amselle (2010: 96, las cursivas son del autor), “on *devient* Peul”, al reflexionar sobre la fluidez de las categorías étnicas y al afirmar que “le peul est une production sociale” (Ibíd.95). Es por este motivo que, a pesar del entorno multiétnico que caracterizaba el norte de Camerún pero también, todo el territorio en general, Burnham (1996: 67) insiste en el potencial asimilador de la categoría fulbe, por cuanto contempla una gradación en el desarrollo dichos parámetros culturales que, en efecto, potencia una cierta flexibilidad en las formas de admisión a la sociedad fulbe.

## Capítulo 2

### Formas de movilidad entre los mbororo

*Partir!*

*Cette perspective mettait en joie le cœur de mes petits camarades.*

*C'est avec une grande impatience qu'ils attendaient  
cette période des déplacements quotidiens.*

*Les plus grands se voyaient déjà en marche à la tête du troupeau.*

Ndoudi Oumarou, "Moi, un Mbororo" (Bocquené, 1986: 101)

La trayectoria migratoria del grupo étnico peul en el continente africano, tal y como ha sido descrita en el capítulo anterior, configura un contexto en el que se definen dos subgrupos que recorren un *continuum* entre el sedentarismo y el nomadismo. En paralelo, y dada la historia de dominaciones y conquistas vinculadas al imperio peul del S.XIX, parece surgir un desdoblamiento identitario entre los peul sedentarios –asociados a figuras de poder-, y los peul nómadas –como pastores en posición subalterna (cf. Ciavolella, 2012: 4)-; ambas, vinculadas a una existencia dispersa por el territorio, alimentan una concepción confusa en relación a sus orígenes. En este sentido, Bierschenk (1999) sintetiza las imágenes en base a las que se ha construido una identidad étnica peul desde la literatura académica:

Deux de ces stéréotypes sont classiques : la fixation sur le « mystère de l'origine » des Peuls et la tentative de prouver qu'ils ne sont pas « un vulgaire peuple nègre »; la fascination pour leur caractère dit « conquérant » et « aristocratique ». Un troisième thème apparaît plus récemment : aujourd'hui, les Peuls sont de préférence présentés comme des éleveurs nomadisant dans la zone sahélienne, où ils sont menacés par la sécheresse (p.195).

Ambas figuras, fruto de interacciones diversas a lo largo del territorio, remarcan aún más una dispersión que, paradójicamente, apela a una cultura y a un pasado común: la trashumancia, el pastoreo y la vida ganadera constituyen elementos casi ancestrales en los mitos fundacionales peul (cf. Dupire, 1962: 34), y a su vez confieren un sentido identitario inherentemente difuso y móvil, que contrasta con una concepción particularista alrededor del de la identidad del pueblo peul, traducida en una fortaleza cultural y una gran "conscience qu'ils ont de leur personnalité ethnique" (Dupire, 1962: 2). De hecho, a lo largo del trabajo de campo se identificó una relación paradójica de unión y desunión alrededor de los referentes culturales peul. A modo de ejemplo, en un encuentro con uno de los informantes en Camerún, Daouda<sup>43</sup>, surgió una conversación

---

<sup>43</sup> Daouda, de 28 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Yaoundé.

entre él y un amigo suyo mbororo, en la que ambos reconocían que a veces no se comprendían con peuls de otros países. Daouda se lamentó de que los peul, a pesar de ser un pueblo grande que abarca varios países, no estaban realmente unidos, e hizo referencia a un mito original, que no recordaba muy bien, sobre un ancestro peul y un buey, que predecía que los peul estarían siempre separados y esparcidos (Diario de campo, Yaoundé, 24/08/2014).

Remitir a los mitos de origen relativos al pueblo peul –cuya procedencia, como se ha señalado, se presenta envuelta de cierta aureola misteriosa (cf. Loncke, 2015: 23)-, es común en los distintos trabajos y estudios sobre los peul. Aunque no es menos cierto que los mitos e historias ancestrales están sujetos a adaptaciones y reconstrucciones propias de la dinámica de la transmisión oral (cf. Creus, 2009: 175), resultando en múltiples variantes y versiones, tal y como explicita Virtanen (2003: 85-101) al recolectar las diferentes historias mitológicas sobre los *cattle fulbe* de la provincia de Adamaoua, en Camerún. Y a pesar de la “reflexivity and creativity that permeates the myth-telling of the cattle Fulbe”, que a su vez ejemplifica la fortaleza de las narrativas míticas en general (Ibíd.: 101), ciertamente existen similitudes en las narrativas mitológicas sobre los peul y, de hecho, algunos elementos de las historias reportadas por Virtanen también se identifican en las versiones de los mbororo de los *Grassfields* del Noroeste de Camerún recogidas por Pelican (2015: 89), quien sintetiza que “in short, it tells how the FulBe ancestors received a gift of cattle from a water spirit who instructed them to lead a pastoral life”. Ahora bien, esta versión transcrita por Loncke (2015: 26) se asemeja a lo expresado por Dauda durante el trabajo de campo:

La version la plus courante du mythe d'origine retrace l'histoire de deux orphelins, un frère et sa sœur cadette.

Ils campaient au bord d'une vaste étendue d'eau et avaient coutume d'y allumer un feu aux dernières lueurs du jour quand, un soir, une vache émergea de l'eau et passa la nuit près du feu. À l'aube, elle retourna d'où elle était venue.

Le lendemain soir, les enfants éloignèrent un peu plus le feu de la rive. Un grand troupeau sortit alors, et se rapprocha du foyer. Tandis que les veaux tétaient, les orphelins en profitèrent pour blottir contre leurs mères et purent à leur tour goûter le lait. Ils trouvèrent que ce breuvage était au-dessus de tout ce qu'ils avaient connu jusque-là. Mais à l'aube, le troupeau disparut de nouveau dans les eaux.

Le soir du troisième jour, ils allumèrent le feu encore plus loin. Le troupeau sortit des eaux et, au petit matin, suivit les deux orphelins. Vivant isolés dans la brousse, le frère et la sœur décidèrent de se marier ensemble et eurent deux enfants. Lorsque ces derniers furent devenus adultes, leur père leur dit un jour de choisir dans son troupeau les animaux qu'ils souhaitaient garder. L'aîné choisit les vaches à cornes

courtes, le cadet désigna celles à cornes longues. *Et ils se séparèrent. Le premier devint l'ancêtre des Peuls, le second donna naissance aux Wodaabe* (p.26, las cursivas son mías) <sup>44</sup>.

Efectivamente, tanto el mundo del ganado y los bueyes como el pastoreo y, consecuentemente, el nomadismo y la movilidad, son referentes asociados a los peul, caracterizado como pueblo sin fronteras incluso en medios no académicos<sup>45</sup>. De hecho, parecen ser (auto)presentados como un vasto conglomerado cultural esparcido por diversos países del continente africano, tal y como se observa en los materiales e informaciones que se comparten en redes sociales a través de perfiles públicos dedicados a la promoción de la cultura peul.<sup>46</sup> Sin embargo, durante el trabajo de campo, la referencia a la “separación”, a que los mbororo han seguido un camino distinto, es constante entre los miembros de la misma comunidad, aunque no sin cierta ambivalencia:

D’abord, le plus grand group c’est le fulbe, le peul. Mais tu as déjà compris qu’il y a eu une petite division. Mais en réalité, nous somme tous les peuls, c’est ça le group, c’est le peul. (...) Et certains se sont stabilisés très tôt dans les villes, et ils se sont mariés à des locaux qu’ils ont trouvé, (...), ils sont un peuple métissé... Donc... ils ne sont pas des peuls, donc il faut une division ente Mbororo et Fulbe... Ils ne sont pas 100% peuls (Entrevista Abou)<sup>47</sup>.

Se identifica, pues, una disparidad entre la representación del pueblo peul, como un todo, y los comentarios de Dauda –que manifiesta un sentimiento de distancia- y Abou, –que reclama una distinción cultural-. De hecho, en algunos trabajos se constata que el etnónimo “mbororo” tiene la función de distinguir, tratándose de un apelativo mediante el cual se establecía una diferencia respecto a otros peul (Enguita, 2012: 86; 2014: 2). Según Davis (1995: 219) el apelativo refiere a una alteridad fruto de antagonismos históricos, anterior a las clasificaciones tribales coloniales<sup>48</sup>. De este modo, el término “mbororo” remite más a una distinción<sup>49</sup> que a un grupo de etnogénesis diferenciada y, como se ha dicho, varios autores –Burnham (1996: 12, 97), Loftsdóttir (2007: 5), Pelican (2006: 4) o Virtanen (2003: 1)- ya indicaron que se trata de un

---

<sup>44</sup> Como se ha señalado en el apartado “Aclaraciones terminológicas” del capítulo introductorio, recordamos que en algunas ocasiones, en otras regiones no camerunesas, los wodaabe son asimilados a los mbororo –por ser las facciones más proclives al nomadismo-.

<sup>45</sup> Ver el artículo “Planète peule : rencontre avec un peuple sans frontières” del 18 de Marzo de 2013 de la revista *Jeune Afrique*, disponible online [<http://www.jeuneafrique.com/138138/societe/plan-te-peule-rencontre-avec-un-peuple-sans-fronti-res/>], consultado el 21 de mayo de 2017]

<sup>46</sup> A modo de ejemplo, ver el post del perfil público de Facebook de la plataforma *Zone Fulbe* (anexo VII).

<sup>47</sup> Abou, de 29 años, mbororo, nacido en Tiabani. Vive en Yaoundé.

<sup>48</sup> De hecho, la autora considera irrelevante el debate sobre la etnicidad y la inspiración colonial de las consciencias étnicas (Davis, 1995: 219), contrariamente a lo sostenido por otros/as investigadores/as que defienden el papel de la colonización en la creación o precipitación de clasificaciones raciales y/o tribales y la catalización de identidades étnicas (cf. Amselle, 1999: 23; Bayart, 1999: 92; Bayart *et al.*, 2001: 180; Mamdani, 2001: 652; Yenshu Vubo, 2011: 34).

<sup>49</sup> Esta distinción no es para nada neutral, a pesar de que los informantes puedan llegar a transmitir una cierta voluntad en el uso del etnónimo mbororo. Contrariamente, tiene una connotación peyorativa. Los cambios en su valoración y aceptación, así como esta apelación a la “autenticidad” a la que remite el testimonio de Abou, están vinculados a una redefinición del discurso identitario que será explorada con más detalle en el capítulo 4.

etnónimo que designa a los peul (o fulani) nómadas, de la *brousse* o *fulbe ladde* (Baba, 2004: 30), en contraposición a los peul sedentarios.

De igual forma, este contraste también se infiere de la propia categorización de los mbororo como comunidad distintiva en Camerún, potenciada por su trayectoria dentro del movimiento asociacionista (Hickey, 2011: 37, 41; Pelican, 2008: 547) y reafirmada por su condición de pueblo indígena (ILO, 2015: 9; Mouiche, 2012: 18; Pelican, 2015: 40). Es más, su adscripción al movimiento indigenista incluso los puede llegar a cristalizar en una imagen esencializada, como una suerte de población primigenia (cf. Kuper, 2003: 389) de nómadas pastores que no sucumben al paso del tiempo; una representación paradójicamente estática de un pueblo que lleva consigo la cultura del movimiento (cf. Virtanen, 2003: 130-133).

Because of where we live, our settlements, we are always very far from the mainstream society. So we lack so many social amenities, for example, health services, school... (Entrevista Kadijatou)<sup>50</sup>

Por tanto, como manifiesta el testimonio anterior, a pesar de denunciar una situación en los márgenes, afirmada por su condición de pueblo indígena (“*on est né autochtones*”<sup>51</sup>, entrevista Tidiane<sup>52</sup>), obviamente los mbororo, como colectivo, también están sujetos a las dinámicas de la globalización y del capitalismo global, cuyas fuerzas económicas estructuran los flujos de la migración internacional (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: 8). Y no solamente a gran escala, pues efectivamente el proceso de sedentarización vinculado a una migración campo-ciudad, es un fenómeno actualmente más que extendido entre el grupo mbororo de Camerún (cf. Kossoumna Liba’a, 2012: 80; Mouiche 2011: 74, 87). Está claro que, además de lo citado, el fenómeno migratorio, aunque no sea nuevo (cf. Glick Schiller & Salazar, 2013: 185) está a la orden del día, fruto de una mal llamada “crisis de refugiados” en Europa (Leurs & Smets, 2018: 4)-, por lo tanto, se acontece necesario abordar estas dinámicas en relación a una comunidad que se define como originalmente migrante, y poder huir de descripciones que encapsulan realidades étnicas de forma acrítica (cf. Abu-Lughod, 1991: 146-147).

Así, es difícil no plantearse que el nomadismo pueda ser una faceta interiorizada desde un marco identitario colectivo que tiene el pastoreo como un referente importante de una “FulBe identity in general, and Mbororo identity in particular” (Pelican, 2015: 89), e interpretar que su simbolismo empuja a la movilidad y a la migración. El mismo Dauda hizo referencia a ello al relatar sus expectativas de llegar a ser embajador y poder viajar, preguntándose si no sería que

---

<sup>50</sup> Kadijatou, de 32 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Yaoundé.

<sup>51</sup> En francés el concepto de pueblos indígenas, o *indigenous peoples*, se traduce por *peuple autochtones* (cf. Geschiere 2012: 75-77; Pelican, 2009: 54).

<sup>52</sup> Tidiane, de 30 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Yaoundé.

los mbororo llevaban la tradición del viaje en su interior. En este sentido, la investigación desarrollada en la presente tesis doctoral ha encontrado en la migración transnacional, especialmente hacia Europa, un nuevo contexto de reflexión alrededor de la experiencia identitaria mbororo. Sin embargo, ha resultado útil plantearlo desde el concepto de movilidad, dada la cultura de movimiento que impregna la identidad peul en general, y la mbororo en particular. Es así que, se acontece interesante considerar la aportación de Glick Schiller y Salazar (2013: 185-190), quienes apuestan por el concepto de *regímenes de movilidad*, como marco de análisis que permita normalizar varias formas de movimiento como inherentes de la vida social, y romper categorías binarias entre inmovilidad-movilidad, reconociendo el dinamismo que caracteriza la relación entre el sedentarismo y el movimiento, especialmente en la sociedad contemporánea global; hecho que, a su vez, también permite ampliar el horizonte de análisis más allá del proceso migratorio en sí –teniendo en cuenta otros fenómenos como el turismo, desplazamientos internos, etc.-.

En esta línea, Pelican (2011: 427) ya insinuó esta perspectiva al analizar la experiencia de movilidad de los mbororo del Noroeste de Camerún, incluyendo “not only pastoral movement but also international travel”, dando cuenta de nuevas condiciones y circunstancias presentes en dicha comunidad más allá de territorio camerunés. Lo interesante es, de hecho, extender la perspectiva y considerar, como afirman De Bruijn, van Dijk y Foeken (2001), que,

Mobility as an umbrella term encompasses all types of movement including travel, exploration, migration, tourism, refugeism, pastoralism, nomadism, pilgrimage and trade. In these forms, mobility is essential to many, even a means of survival for some, whereas in most African societies it is often a reality that is taken for granted. (...) mobility in its ubiquity is fundamental to any understanding of African social life (p.2).

De este modo, se abre la puerta a pensar la movilidad de forma inclusiva, examinando también aquellos aspectos materiales e inmateriales vinculados a la experiencia del movimiento (Ibíd.: 7), como podría ser la adscripción étnica o la redefinición de una experiencia colectiva de la identidad. En este sentido, la historia de la movilidad mbororo no es nueva pues va asociada a una movilidad pastoral (cf. Pelican, 2011: 427-428) que a su vez, como referente, ha determinado cambios y reconfiguraciones a nivel de consciencia étnica colectiva. Así, hay que explorar cómo se han construido unas narrativas identitarias en relación a la movilidad del pueblo peul y del pueblo mbororo para comprender cómo éstas se articulan con las prácticas migratorias contemporáneas. El presente capítulo, pues, en base a los datos etnográficos obtenidos en Camerún y otros países europeos, ahondará sobre la experiencia de la movilidad entre los mbororo de Camerún, evaluando diversos contextos y concretando finalmente en la dinámica migratoria transnacional en Europa.



## 2.1. Los peul mbororo y sus raíces migrantes

La gran producción de trabajos sobre el pueblo y la cultura peul denota un fuerte interés en torno a dicho grupo étnico que, según Loftsdóttir (2012: 209) es probablemente suscitado por el gran poder ejercido por algunos peul en el oeste del Sahel y que los imperios coloniales tuvieron que combatir para el control de la región. Aunque puede que también se deba a la misma motivación que despiertan otras agrupaciones nómadas o trashumantes (cf. Amselle, 2010: 97) –como por ejemplo los imazigen y los “pigmeos” en el continente africano, o las poblaciones romaníes en Europa, etc.- perseguidas por una suerte de simbolismo evolucionista que se balancea entre el estigma del “subdesarrollo” y el atractivo de ser vistos como una población primigenia (Ventura i Oller, 2013: 5). En esta línea, Babiker (2006: 175), pensando en las comunidades pastoras del continente africano, lamenta la existencia de narrativas que retratan estas comunidades en amplia armonía con el medio rural y, de hecho, sugiere que es un error considerar el pastoralismo como una forma de vida y no como una actividad económica (Ibíd.: 177).

Ciertamente, “aquestes agrupacions humanes que es definen no per una *cultura distintiva* sinó per un *ofici nòmada*” (Ventura i Oller, 2013: 5; las cursivas son de la autora) han sido esencializadas e incluso valoradas en términos de pureza en la literatura especializada (cf. Kaufmann, 2009: 241). Es así como estas narrativas y conocimientos ocultan una realidad compleja e inestable, propia del mismo desarrollo histórico del continente africano, que obviamente requiere de una adaptación al azar climático y a los cambios sociopolíticos como respuesta por parte de las comunidades nómadas pastoras (Babiker, 2006: 175).

En todo caso, más allá de reflexionar sobre la capacidad definitoria y clasificatoria de las actividades económicas y el absurdo de obviar la potencial hibridación entre la agricultura o la ganadería (Ibíd.), es relevante tomar prestada la perspectiva de Babiker al pensar el pastoralismo desde el cambio y la heterogeneidad –en definitiva, desde el movimiento-, dando cuenta en este caso de la gran complejidad que envuelve la categoría étnica peul (cf. Loftsdóttir, 2004: 56). De esta manera, no hay que olvidar que los cambios en los medios de vida e incluso los cambios por factores sociopolíticos o ambientales en relación a los pasturajes<sup>53</sup> y en las posibilidades de cría de ganado (cf. Seignobos, 2010) ejemplifican un contexto dinámico y variable en el que se dan unas interacciones interétnicas múltiples marcadas por un contexto sociopolítico

---

<sup>53</sup> Hay algunas líneas de investigación y trabajos de ámbito africanista alrededor de la crisis de desarrollo y seguridad en el Sahel, fruto de sequías y desequilibrios sociopolíticos, y sus consecuencias para las sociedades pastoras. Para ampliar información, véase De Bruijn, M. y Van Dijk, H. (1999); De Bruijn, M., *et al.* (2011) ; Mohamed Salih, M. A., *et al.* (2001).

determinado en el que surgen unas representaciones sociales y que, a su vez, define tanto las relaciones de poder como las posiciones hegemónicas y subalternas entre los mismos peul<sup>54</sup>.

A pesar de ello, el nomadismo y el pastoralismo se convierten en elementos claves, casi legendarios, en las narrativas alrededor de la identidad “original” del pueblo peul; elementos a la vez asociados a un estilo de vida migratorio, sin territorio fijo. En esta línea, tampoco hay que olvidar, como se ha explicado anteriormente, la historia de conquistas y yihads, asociadas a figuras de poder, que desembocaron en el establecimiento de los grandes Estados Fulani. Sea como fuere, y ante una presencia dispersa y expandida entre varios países, se constata que la migración y la movilidad constituyen elementos del imaginario peul, construido además desde los propios sujetos.

### **2.1.1. *Dispersión del pueblo peul***

A lo largo del trabajo de campo uno de los fenómenos que ha surgido con bastante fuerza como punto de análisis es lo que se podría llamar *macrocomunidad peul*—que, a pesar de transmitir un sentido “conglomerado” de comunidad, también tiene sus matices<sup>55</sup>-. Esta *macrocomunidad* encuentra en internet y las redes sociales un espacio donde desarrollar una interacción social más allá de las fronteras físicas (cf. Beneito-Montagut, 2011: 717). A su vez, la capacidad expansiva del mundo virtual parece ser el contexto idóneo en el que el sentimiento de una “unión dispersa” del pueblo peul se ve confirmada. Este oxímoron es visible ante la presencia de múltiples plataformas o grupos públicos presentes en Facebook, como muestra post de *Zone Fulbe* señalado anteriormente. De tal manera, el seguimiento casi infinito de este “mundo en red” (cf. Castells, 2000: 10), como parte del trabajo de campo, llevó a encontrar, entre otros, el perfil público de *Tabital Pulaaku Portugal*.

Casi el 100% de los informantes peul, mbororo o no, han señalado la existencia de una asociación transnacional llamada *Tabital Pulaaku*, de la que ya se tenían referencias en trabajos precedentes (cf. Enguita, 2014b: 996). Creada en 2002 en Mali bajo la denominación de *Tabital Pulaaku International*, se trata de una asociación presidida por un empresario peul camerunés que tiene como objetivo federar las múltiples asociaciones de promoción de la cultura peul que existen en los países africanos y potenciar aún más la actividad cultural<sup>56</sup>. Sin embargo, resultó

---

<sup>54</sup> Esta perspectiva toma gran relevancia considerando que en Camerún “l’opposition culturelle et structurelle entre les Foulbé et les Mbororo a des racines historiques profondes” (Burnham, 1991: 84).

<sup>55</sup> A lo largo de los capítulos se hará referencia a esta *macrocomunidad* peul, sin embargo, en el capítulo 5 se darán más detalles sobre cómo se manifiesta y sobre qué ejes.

<sup>56</sup> Según la entrevista aparecida en el portal digital *Afrik.com* al presidente de *Tabital Pulaaku International*, Kadry Yaya, el 18 de junio de 2003 (<http://www.afrik.com/article6226.html>). Consultado el 19/07/2018.

relevante para investigación encontrar “filiales” europeas de *Tabital Pulaaku*<sup>57</sup>, fuera de los límites del continente africano, hecho que apoyaba aún más la tesis de la *macrocomunidad peul*. De este modo, resituando el trabajo de campo en Lisboa, se estableció contacto con Ahmed<sup>58</sup>, uno de los impulsores de dicha plataforma, con el objetivo de obtener información sobre la visión y objetivos de la asociación. Según lo que expresó, uno de los fundamentos de la asociación es reforzar la comunidad. A través de la transmisión de conocimiento sobre la cultura peul, se pretende fortalecer la cultura y la comunidad, y con los cursos de pular que quieren organizar en Lisboa, también pretenden transmitir esta información. En el fondo se trata de construir puentes: el conocimiento abre caminos y no construye (o no debería construir) fronteras. De ahí, pues, este sentido de huir del conflicto entre grupos étnicos. Con todo, lo que fundamenta esta filosofía es una especie de orgullo étnico, de cierta superioridad. Todos tienen sangre peul, los peul están en todas partes y reclaman otro lugar en el escenario sociopolítico (Diario de campo, Lisboa, 15/12/2017).

Para poder contextualizar la cuestión, y de forma burdamente resumida<sup>59</sup>, hay que indicar que las narrativas en torno a la identidad peul, basadas en una idea de *fulanidad*, tienen como referentes culturales el *pulaaku* – entendido como sistema de valores-, la lengua fulfuldé –o pular- el Islam y, en efecto, el ganado, junto con un “pasado” nómada. Es así, pues, que Ahmed y sus compañeros de la asociación destacaron uno de los elementos que configuran el imaginario cultural propio de un pueblo con orígenes comunes esparcido por el continente; es decir, este sentimiento de ubicuidad, incluso con valor agnaticio que, en el fondo, bebe de un pasado asociado al pastoreo, al nomadismo y/o a las grandes migraciones a lo largo de los siglos pasados. Asimismo, desde una Academia que ha tendido a esencializar ciertas realidades (cf. Mari Sáez, 2012: 53), estas referencias también se recogen en gran parte de las narrativas académicas en torno a la identidad y orígenes del pueblo peul:

On pourrait croire, au premier abord, que les Peuls se sont formés dans la région d’Afrique Occidentale où les Maures Sémites et les Nègres sont restés longtemps en contact (...). Si l’hypothèse d’un tel mélange doit être retenue, le berceau où il s’est produit doit être cherché ailleurs, malgré les apparences. Les Peuls, comme les autres populations de l’Afrique Occidentale, seraient venus d’Égypte (Diop, 1979: 378-379).

En efecto, y aunque no goza de mucha popularidad entre los investigadores africanistas, por resultar poco útil y/o poco contrastada (cf. Amselle, 1987: 466; Breedveld, & De Bruijn,

---

<sup>57</sup> Se han encontrado diversos perfiles públicos en Facebook: *Tabital Pulaaku Belgique*, *Tabital Pulaaku Deutschland*, *Tabital Pulaaku Antwerpen*, *Tabital Pulaaku France*, *Tabital Pulaaku Paris*...

<sup>58</sup> Ahmed, es peul, originario de Guinea Bissau, vive en Lisboa.

<sup>59</sup> Estos elementos aparecen de forma transversal en distintos ejes de análisis, y serán explicitados en capítulos posteriores.

1996: 793; Stenning, 1959, sección *Origins*), existen hipótesis historiográficas que intentan situar los orígenes de los peul en la zona mediterránea de Egipto, adoptando un modelo hamítico/semítico y suponiendo incluso una ascendencia judeo-siriana (cf. Hama, 1968: 20)<sup>60</sup>. Así, la procedencia de los “pastores nilóticos pehl-fulbe” (Inieta, 2007: 297) se ha ubicado en Egipto, fundamentada en criterios físicos y lingüísticos (Stenning, 1959, sección *Origins*, párraf.5). Por ejemplo, Cheikh Anta Diop (1979: 381) no duda en establecer una conexión entre dos de los apellidos peul, *Ka* y *Ba*, y dos figuras propias de la metafísica egipcia con el mismo nombre. Del mismo modo, la inquietud por unos rasgos físicos “insólitos y enigmáticos” es manifestada por Hama (1968: 21), planteando que “les pasteurs que l’on rencontre un peu partout en Afrique Occidentale (...) présentent, aussi, des sujets dont la couleur et les faciès rappellent absolument la couleur et les faciès des Bédouins de l’Egypte et, surtout, de la Palestine”.

Ya desde el periodo de los conquistadores y administradores coloniales, en el marco de la llamada *politique des races*<sup>61</sup> (Amselle, 1987: 467-475), con la figura del etnógrafo y administrador colonial Maurice Delafosse, fascinado por las peregrinaciones peul y sus imperios (Geschiere, 2009: 14), o incluso antes, en el periodo de viajeros y exploradores de finales del S. XVIII hasta mediados del XIX (Amselle, 1987: 467), se constata que el grupo étnico peul ha captado la atención de varios investigadores, creando hipótesis casi difusionistas que, en el fondo, presuponen la existencia de algún tipo de forma cultural pura y original.

Aunque parezca paradójico, estas teorías de la dispersión del pueblo peul desde el Nilo no hacen más que crear un prototipo fruto del contacto colonial: la antropología del S.XIX inscrita en la ideología colonial y necesitada de una taxonomía rígida de esas poblaciones dominadas (Boëtsch & Ferrié, 1999: 74, 78) encuentra que “les Peuls, difficiles à classer entre « Noirs » et « Blancs » car trop « Noirs » pour être « Blancs » et trop « Blancs » pour être « Noirs », posèrent de nombreux problèmes classificatoires aux anthropologues et continuent même d’en poser” (Ibíd.: 74). Así, según Boëtsch y Ferrié (Ibíd.: 75), la antropología se encontró ante el problema del mestizaje fruto de la dificultad para clasificar fenotípicamente a los peul. Ciertamente, esto lleva a aplicar una hipótesis de hibridismo que, lejos de superar la lógica limitada de la

---

<sup>60</sup> Con cierto tono de incredulidad, Loftsdóttir (2012: 59) comenta que según los investigadores clásicos occidentales los peul tendrían los mismos ancestros que los galos, los romanos, los judíos, los indios, los egipcios y los etíopes, además de citar algunas de las teorías más asentadas: las que sitúan los orígenes peul en una supuesta mezcla de árabes y judíos con una tribu sudanesa, y la del origen judeo-siriano.

<sup>61</sup> Explícitamente denominada *politique de races* por el gobernador William Ponty (cf. Amselle, 1987: 469), se trata de la lógica de estudio y clasificación racial impulsada y aplicada por administradores coloniales franceses como Gallieni o el mismo Ponty, como fundamento para la instauración del régimen colonial (cf. Amselle, 2010: 49-50; Boëtsch & Savarese, 2000; Geschiere, 2009: 14-16).

clasificación, continúa suponiendo la pre-existencia de unidades culturales “puras” y originales. Y es que bajo esta perspectiva se esconde un exótico ideal de aislamiento geográfico y social, hecho que no sólo obvia la interacción y el contacto, en efecto, inherente en todo grupo humano y además como factor de diferencias étnicas y culturales (cf. Barth, 1996), sino que también contradice, en el fondo, la propia historia de movi­lidades, migraciones y asentamientos de las distintas comunidades peul en el área saheliana (cf. Schmitz, 1999: 25).

Aun así, la reflexión de Breedveld y De Bruijn (1996: 793), en relación a la persistencia del estereotipo hamítico en las descripciones de los fulbe presentes en la literatura especializada, merece ser tomada en consideración. Las autoras indican que ese origen extra-africano bebe del prejuicio propio de las teorías raciales europeas del S.XIX, basadas en la superioridad racial blanca. Así, ese intento de “« dé-africaniser » tous les peuples éleveurs africaines” se configura en paralelo a la clasificación de los fulbe “comme « presque blanc »”, que “était aussi motivée par la civilisation des Fulbe, en particulier par leur organisation militaire”. En otras palabras, la idea de los primeros etnólogos europeos y administradores coloniales del S.XIX, frente a la gran estructura y expansión de los Estados Fulbe, era que tal poder, superioridad e ímpetu no podían ser propios de individuos de origen africano, considerados inferiores e, “indudablemente”, los peul debían estar emparentados con los europeos (Ibíd.)<sup>62</sup>.

Paralelamente, resulta interesante asociar esta idea –la “europeización” (Dupire, 1962: 3) del grupo étnico peul- con la continua estigmatización, rechazo y sospecha que generan las diferentes comunidades peul en parte de los países o territorios donde son minoría o no participan de las estructuras de estado hegemónicas (cf. Ciavolella, 2012: 5-6; Enguita; 2014: 7; Pelican, 2008: 540; Tonah, 2005: 58). Parte de estos prejuicios van asociados a la idea de que son extranjeros (De Bruijn, 2000: 16), fruto de su trayectoria e historia de migraciones, y por tanto, no asociados a un territorio original y/o ancestral. Y, ciertamente, más allá de las valoraciones que nos puedan sugerir las aportaciones académicas, esta indeterminación territorial como parte de la identidad peul es uno de los referentes culturales de la *fulanidad* y es destacada, con orgullo, por algunos informantes:

L'identité de l'homme peul c'est deux choses: tout être peul, l'homme peul ne connaît pas la ville, si tu en trouve un, ça veut dire qu'il est venu s'installé après, mais on sait que l'identité c'est l'élevage et l'agriculture. Tu ne peux pas être en ville et faire l'élevage ou faire le champ. L'homme peul c'est l'homme de la brousse. Mais aujourd'hui ils vont te dire que les mbororo ils sont les gens de la brousse et ils sont les de la ville. Il y a un phénomène d'acculturation, les fulbe ont perdu un peu la

---

<sup>62</sup> La procedencia extra-africana de todo aquello que la Academia o las administraciones coloniales consideraran símbolo de progreso es lo que se ha llamado “hipótesis hamítica”, a la que se ha hecho referencia en relación a los estudios sobre los orígenes de los peul, y que fue fundamental en el conflicto entre hutus y tutsis. Para más detalle y análisis, véase Yenshu Vubo (2011).

culture, mais les origines sont les mêmes. Et nous parlons tous la même langue.  
(Entrevista Abou).

### 2.1.2. *Los mbororo y la persistencia del nomadismo*

Ahora bien, como relata Abou, hay un factor bastante relevante en relación a la presente investigación, y que se ha señalado anteriormente: una distinción entre los *peuls de la brousse* y los *peuls de la ville*, que en Camerún se traduce en la oposición mbororo-fulbe; aunque hay que decir que no es una caracterización exclusiva de la región. Para empezar, parece que la retórica europeizada de la “civilización” musulmana peul (cf. Breedveld & De Bruijn, 1996: 794) tiene un doble trasfondo, en base a su representación como *chefs traditionnels* –con cierta connivencia entre esos líderes peul y los administradores coloniales<sup>63</sup>, confirmando la idea de que las categorías étnicas fueron reforzadas bajo la influencia colonial (Bayart, 1999: 92; Burnham, 1996: 158)-, es decir, como poderosos, indomables y no controlables<sup>64</sup>.

Esa indomabilidad, a su vez, puede ser vista desde dos vertientes: por su ejercicio de poder, sometiendo las poblaciones paganas y haciendo frente a los estados coloniales; como también por su naturaleza nómada en tanto que sociedad originalmente pastora, incidiendo una vez más en la fascinación hacia el nomadismo. Y es que las fuentes documentales del Níger colonial revisadas y transcritas por Loftsdóttir son bastante explícitas en este sentido: “The Fulani (...) seem to belong to two different races, the white Muslim Fulani, and the *Bororo* of the Dossawa race that are non-Muslims, who migrate and have a different way of life than the former” (Loftsdóttir, 2007: 7-8, las cursivas son de la autora). En la misma línea, Boutrais (2007: 19) resuelve que “there are two main Fulani groups: ‘settled Fulani’ (inhabitants of villages and towns) and nomads or pastoralists, called the ‘cattle Fulani’”.

Bon, en principe, tout Peul, tout Fulbe, si vous voulez, est vraiment Mbororo, mais c’est le fait d’être sédentaire, qu’ils ont dit non, ils sont les Fulbe de la ville, ils ne sont pas Mbororo, les Mbororo sont des Peuls qui ont des veaux, qui sont derrière les bœufs. Et nous, par exemple, on est sédentaire, mes parents sont des sédentaires depuis pratiquement une trentaine d’années, on accepte qu’on est Mbororo, parce qu’on connaît notre origine, parce que notre origine est le Fulbe Mbororo nomade (Entrevista Moctar)<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Véase cita de Poutignat y Streiff-Fenard (2012: 88), en el capítulo anterior.

<sup>64</sup> En este sentido, se puede inferir que el pueblo peul, más que un actor interlocutor, fue visto como resistencia (o incluso como rebelde) ante las potencias coloniales. De hecho, siendo los peul un pueblo musulmán, es oportuno recordar que “los historiadores, así mismo, han mostrado que ante la dominación colonial el Islam se percibió como un contrapoder o una forma de sociedad paralela que permitió la afirmación de una cierta autonomía social y de una identidad cultural” (Coulon, 2011: 117).

<sup>65</sup> Moctar, de 31 años, mbororo, vive en Mandjou, en la provincia Este de Camerún.

Este apego de los mbororo al nomadismo se traduce en la persistencia de la caracterización como pueblo sin fronteras, sin arraigo localizado. Esta concepción es aún más palpable en el campo de refugiados –la mayoría mbororo provenientes de República Centroafricana- en Mandjou (un antiguo barrio anexo a Bertoua, capital de la provincia Este de Camerún, y actualmente con estatus independiente), donde transcurrió parte del trabajo de campo en sus primeras fases<sup>66</sup>. Más que un campamento, de lo que se trataba era de un barrio de refugiados: “la única señal que denota que es una zona de refugiados es una especie de porche, en medio del barrio, donde hay sacos con los logotipos de UNCHR llenos de legumbres y arroz para repartir” (Diario de campo, 16/08/2014). Samba<sup>67</sup>, uno de los informantes, explicitó que ahí convivían refugiados “antiguos” y “nuevos”, siendo la mayoría pastores mbororo, muy vulnerables ante los continuos conflictos en República Centroafricana (cf. Amadou, 2011); en aquella etapa del trabajo de campo, la última oleada de desplazados fue fruto de la acción de los Anti-Balaka.

On sait qu'ils sont vraiment centrafricains, mais sont nos frères du sang, on est obligé de faire avec eux..., on a même pitié d'eux, donc ils sont nos frères, on doit beaucoup les aider et on les garde bien, on est en train de les garder même (Entrevista Moctar).

[*Sobre la presencia de refugiados en el pueblo de Bazzama, provincia Este*]<sup>68</sup> Il y a des réfugiés Mbororo. Ils se sentent très à l'aise. Il y a aucun problème entre eux. Ici, ils sont comme de camerounais. Il n'y a pas de distinction entre eux et le peuple camerounais (Entrevista Hassan)<sup>69</sup>.

Seydu<sup>70</sup> me ha acompañado a Bazzama. Me ha podido hacer de traductor con el *ardo*<sup>71</sup> de los refugiados mbororo, muy viejo y que sólo habla fulfuldé. Llegó en 2006, y con sosiego indica que aquí se sienten muy cómodos, como entre sus hermanos. Afirmó que se sienten como cameruneses (Diario de Campo, Bazzama, 19/08/2014).

Así pues, la idea de frontera –o más bien, de frontera nacional- no parece una convicción muy interiorizada entre el pueblo mbororo. En este sentido es significativo que gran parte de las acciones de las asociaciones mbororo en Camerún, como la citada Mboscuda o Ajembo-

---

<sup>66</sup> Ver anexo VIII.

<sup>67</sup> Samba, de 36 años, es mbororo, ha vivido en varios países europeos. Actualmente, reside en Bertoua (Camerún).

<sup>68</sup> La región Este de Camerún lleva al menos desde 2006 acogiendo desplazados y refugiados provenientes de República Centroafricana. Por dicho motivo, hay gran cantidad de campos de refugiados en la zona, así como asentamientos anexos en algunos pueblos. En el transcurso del trabajo de campo en Camerún, además del barrio de refugiados de Mandjou, también se visitó el pueblo de Bazzama, donde reubicaron refugiados de la oleada de 2006.

<sup>69</sup> Hassan, de 46 años, es mbororo y vive en Bazzama, pequeño pueblo de la provincia Este.

<sup>70</sup> Seydu está en la veintena, mbororo, originario de Camerún, vive entre Mandjou (Este) y N'Gaoundéré (Adamaoua).

<sup>71</sup> El *ardo* (*Ardo'en*, pl.) es el líder de un poblado o de grupo migratorio (cf. Pelican, 2006: 441). Siempre es una figura masculina, y es escogido por méritos, según los datos de campo. No se trata de una figura religiosa ni tampoco propia de notables, de modo que acostumbran a considerarse “chiefs of the third degree” (Mouiche, 2011: 77).

Est<sup>72</sup>, vayan dirigidas a sensibilizar sobre la importancia del registro civil para luchar, por un lado, contra el eterno estigma de ser considerados como extranjeros, pero también para poder gozar de los derechos sobre los recursos de estado que aporta la ciudadanía, a lo que remiten varios de los informantes:

Il faut comme même qu'on essaie de faire connaître aux gens que nous sommes aussi des camerounais comme tout le monde, et, effectivement, si tu n'as pas d'acte de naissance, tu n'es pas camerounais, tu dois prouver que tu es né au Cameroun pour pouvoir être citoyen (entrevista Awa)<sup>73</sup>.

Si bien, es cierto que hay un sentimiento de pertenencia que va más allá de territorios controlados por gobiernos, de modo que, fruto de su historia migratoria, para los *cattle fulbe* –los mbororo-, países como Nigeria, Camerún o República Centroafricana acaban siendo paisajes “sólo” delimitados física o socialmente (Virtanen, 2003: 85).

*P: Tu connais des autres Fulbes d'autres pays ? R: No... Mais tu connais des gens de la Centrafrique ? Oui, mais c'est la même chose, la Centrafrique et ici, c'est la même chose. (Entrevista Falala)<sup>74</sup>.*

[*Sobre los mbororo nómadas*] They don't know what citizenship means, they only know that they are human beings and that they have to be somewhere else. They don't have frontier problems, they don't know that there is a frontier, they move on land. They are ignorant about what citizenship is, but it's a necessity (Entrevista Fatoumata)<sup>75</sup>.

## 2.2. Consideraciones sobre la migración campo-ciudad

Recuperando lo explicitado en el capítulo anterior sobre la migración peul durante la primera mitad del s. XIX como contexto en el que se desarrolló, entre otros, el estado peul de Adamawa, ya se ha comentado que dicho estado (que en Camerún correspondió a las actuales provincias de Adamaoua, Norte y Extremo Norte) se basó en la sumisión y conversión de las poblaciones locales y paganas. Con todo,

Un Mbororo peut se passer de religion, mais il ne peut pas vivre affranchi des règles qui font que le Peul est ce qu'il est. Nous avons une manière de nous conduire qui n'appartient qu'à nous, gens du monde des bœufs et de la brousse. Nous la dénions aux Foulbé des villes. Ils l'ont abandonnée. Ce code de vie est notre héritage. Nous le connaissions bien avant la religion de Mahomet (Ndoudi Oumarou a Bocquené, 1986: 309).

---

<sup>72</sup> *Association des Jeunes Mbororo de l'Est.*

<sup>73</sup> Awa, de 34 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Yaoundé.

<sup>74</sup> Falala, de 24 años, mbororo, nacida en Bouar (República Centroafricana), vive en Yaoundé.

<sup>75</sup> Fatoumata, de 60 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Yaoundé.



Este nuevo testimonio de Ndoudi Oumarou reitera la asociación existente entre la categoría “fulbe” y la vida urbana, sedentaria e islamizada que, desde su punto de vista, se alejaría de los ideales de la *fulanidad*. Por su lado, los *town fulbe* consideran a los mbororo como sus primos no “civilizados”, juzgados como demasiado rústicos y poco islamizados<sup>76</sup> (Burnham, 1996: 96), aunque estas concepciones pueden variar en función del contexto étnico, ya de por sí diverso en Camerún (Pelican, 2012: 114). Es así que en otras regiones, como en el Oeste o Noroeste, los mbororo fueron bienvenidos y aceptados<sup>77</sup> por las comunidades agricultoras previamente asentadas (Ibíd: 114-115), a pesar de que, ciertamente, estas mismas comunidades los consideren como extranjeros o cultural y religiosamente distintos (Pelican, 2006: 78; 2008: 540).

En base a lo recogido por varios investigadores, parece que el ritmo migratorio de los mbororo, en busca de condiciones políticas y ecológicas favorables (Pelican, 2009: 57), los llevó a Camerun entre finales del s.XIX y principios del s.XX, a diferencia de sus hermanos fulbe. Según Davis (1995: 217), llegaron a finales del s.XIX desde áreas del oeste africano, después de sus parientes fulbe. En esta línea, Burnham (1996: 12, 29-30), concuerda con Dognin (1981: 141) en resolver que no fue hasta las últimas décadas del s.XIX que los mbororo migraron desde el norte de Nigeria hacia la región camerunesa de Adamaoua, afianzando su llegada en algunas otras áreas de dicha provincia a principios del s.XX. Por su parte, Pelican (2015: 80-86) realiza una revisión más pormenorizada sobre la historia migratoria de los mbororo, incluso describiendo las distintas olas migratorias de los diferentes subgrupos clánicos mbororo –Aku y Jafun-, presentes en su área de estudio, los *Grassfields* del oeste (en la provincia Noroeste de Camerún, fronteriza con Nigeria). Y concretamente afirma que entraron en la zona de los *Western Grassfields* en 1910, provenientes de Kano, Nigeria (Pelican, 2009: 57; 2012: 115). Todas estas aportaciones coinciden en destacar que esa migración mbororo fue motivada por el gran atractivo de las excelentes pasturas y montañas camerunesas de las citadas regiones.

Aunque se observa una progresiva dispersión de distintos grupos migratorios mbororo en la mitad norte camerunesa, además de la continua referencia al nomadismo o semi-nomadismo, es cierto que a lo largo de las últimas décadas, se ha dado un proceso de sedentarización paulatina entre dichas comunidades. De hecho, Davis (1995: 218) señala que los mbororo de la región

---

<sup>76</sup> Según Burnham (1996: 105), los fulbe juzgan como inmoral el hecho de que las mujeres mbororo tengan libertad de movimiento –por ejemplo, para ir al mercado a vender derivados lácteos, como el *kosam* (cf. Enguita, 2012: 63-66)-. Precisamente, para Davis (1995: 218) la disminución de esta práctica entre mujeres mbororo casadas es un claro indicador de la influencia del Islam entre aquellas comunidades que paulatinamente van sedentarizándose.

<sup>77</sup> A pesar de ello, la misma autora ha señalado conflictos importantes entre las comunidades agricultoras de los *Grassfields* del oeste camerunés y los grupos de pastores mbororo por el uso de la tierra (Pelican, 2008: 545; véase también Mouiche, 2011: 75). Y de hecho, uno de los proyectos de la citada ONG Mboscuda en las regiones Oeste y Noroeste es, precisamente, la mediación entre ambas comunidades (para ampliar información, se pueden consultar <http://www.mboscuda.org/index.php/our-projects/alliance-farming>).

Noroeste fueron sedentarizándose, reuniéndose en comunidades más grandes y con cada vez más acceso a recursos del estado. En esta línea, Pelican (2012: 115) supone que el clima y las condiciones ecológicas de esa región eran aspectos propicios para el pastoreo que, a su vez, favorecieron la sedentarización a lo largo de la primera mitad del s. XX. En cambio, las ecorregiones de la Sabana y el Sahel propias del centro y norte, y parte del noreste de Camerún, continuarían empujando a la movilidad de los pastores mbororo durante los periodos de sequía. Es por este motivo que, según la antropóloga, es en la región del Noroeste de Camerún donde se encuentra la sección más firme y fuerte de la sociedad mbororo<sup>78</sup>.

Pelican (Ibíd.: 116) también destaca los cambios en la economía productiva de los primeros asentamientos en el noroeste durante la primera mitad del s.XX: dado el sano crecimiento de sus rebaños se fue priorizando la producción de carne sobre la de leche. Asimismo, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, las condiciones económicas y ecológicas de la región empezaron a cambiar, fruto del aumento de la densidad de población y la degradación del terreno, de modo que muchas familias mbororo empezaron a diversificar su economía mediante actividades agrícolas o de cría de ganado (Ibíd.: 117-118). De igual modo, en general, parecen surgir inseguridades, sobretodo fruto de diversos periodos de sequía que azotan todo el territorio entre 1973 y 1996 (cf. Seignobos, 2010: 4), pero también a causa de la deterioración del ganado a raíz de enfermedades bovinas (cf. Boutrais, 1999c: 602-607), que hacen acelerar decisiones y replantear el nomadismo y trashumancia (Kossoumna Liba'a, 2012: 80), dando paso a otras actividades económicas. En este sentido, el testimonio de Yacouba<sup>79</sup> es bastante explícito:

Mon papa, il avait beaucoup de bœufs, mais il y a eu une maladie de bœufs qui es venu en 1984, donc c'est quand les bœufs se sont morts. Il y avait dans le 300-quelque. Donc nous tous, dans ce temps-là, on était au village, mais comme la maladie des bœufs est venue, tous les bœufs sont morts, il restait quelque dizaine, c'est quand nous les enfants qu'on était plus grands ont commencé à partir (Entrevista Yacouba).

### ***2.2.1. Cambios de una vida sedentaria***

Ciertamente, y a pesar de que su movilidad pastoral ya los situaba en entornos siempre cambiantes, el proceso de sedentarización entre los mbororo implicó cambios significativos en su estilo de vida, sobretodo en su actitud en relación a la tierra (Pelican 2011: 427). De hecho, parte de los informantes, en su mayoría miembros de la ONG Mboscuda, inciden en que uno

---

<sup>78</sup> De hecho, para Pelican (Ibíd.: 116-117) es relevante observar el proceso de reorientación identitaria entre las comunidades mbororo de los *Western Grassfields* en el marco de la sedentarización y su progresiva islamización.

<sup>79</sup> Yacouba, de 42 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Yaoundé.

de los principales problemas que afecta a la comunidad es el acceso a la tierra: primeramente, a causa de no contemplar la propiedad como opción, fruto de su tradición nómada, especialmente ahora entre los grupos semi-nómadas o asentados de las zonas más rurales; segundo, por la persistencia de ese supuesto desarraigo, en tanto que “extranjeros”, aparentemente sin derecho real de acceso a la tierra, hecho que se agrava aún más con la conflictividad con los grupos agricultores:

Les mbororo n'ont pas l'esprit d'acheter un terrain. Ils ont toujours pensé que la terre ce n'est pas une chose de si valeureux, au point de payer des millions [...] tout le monde peut s'installer (entrevista Daouda).

There's also another issue of eviction of the Mbororo people from their lands. Some rich individuals they just come because they see this big grazing land, and they think they can invest on it! And because they don't respect the Mbororo people (entrevista Sira)<sup>80</sup>.

Tu sais que le Mbororo est d'abord éleveur et cela crée des problèmes avec les agriculteurs, qui ont leur champ, et les animaux qui partent détruire leur champ, et l'animal c'est quelque chose que tu ne peux pas maîtriser à 100% (entrevista Awa).

En este sentido, el papel de la ONG Mboscuda en el fomento de la sedentarización de los grupos mbororo es más que destacable. Si bien es cierto que se constata un proceso de sedentarización casi irreversible, acelerado por cuestiones medioambientales (Kossoumna Liba'a, 2012: 80), éste también fue impulsado por los regímenes coloniales y postcoloniales (Pelican, 2011: 432) Así, tanto los coloniales alemanes, los franceses como los ingleses<sup>81</sup> implantaron mecanismos de “reagrupación” y de desarrollo de nuevos reglamentos en relación a la actividad pastora –y así sacar provecho de la riqueza ganadera de los mbororo- (cf. Kossoumna Liba'a, 2012: 77). Pero también la administración camerunesa ha llevado a cabo políticas de asentamiento –no siempre exitosas (Mouiche, 2011: 74). Aun así, la intervención de la ONG Mboscuda en el impulso hacia la sedentarización parece de lo más significativa:

[*Sobre si sus padres habían nacido en el mismo lugar que él*] Mmm, non... Tu sais, à l'époque, on n'avait pas de village, les mbororo n'avaient pas de village, c'est maintenant, après un certain temps, surtout après la mise en place de Mboscuda, qu'on a commencé à s'installer, mais on était des nomades (Entrevista Tidiane).

---

<sup>80</sup> Sira, de 29 años, mbororo, nacida en Camerún. En el momento de la entrevista, vivía en Soa, pequeña *commune urbaine* cerca de Yaoundé, habitada principalmente por estudiantes del campus de la Universidad de Yaoundé II.

<sup>81</sup> En relación a la historia colonial, Camerún ofrece una interesante particularidad y es que sufrió la intervención colonial de tres potencias europeas: Alemania, Francia e Inglaterra. En el siguiente capítulo, se darán más detalles pero, resumidamente, de acuerdo a Deltombe, *et al.* (2016: 45-48) después de la Conferencia de Berlín en 1884-85, los alemanes se impusieron en la costa occidental del territorio camerunés, y en 1916. Con el Tratado de Versalles (1919), al fin de la Primera Guerra Mundial Camerún acaba administrado por Francia –controlando cuatro quintas partes del territorio- y Gran Bretaña –mandataria de dos regiones limítrofes con Nigeria-. (Para información más detallada sobre el periodo colonial, véase Deltombe *et al.*, 2016: 45-133; Lee & Schultz, 2012: 7-13).

Como señalan varios autores (Davis, 1995: 216; Konings & Nyamnjoh, 2003: 8-9; Pelican, 2011: 433) la década de los 90 implicó un cambio en la política postcolonial camerunesa<sup>82</sup>: ante presiones internas y externas, el aún hoy presidente Paul Biya cedió a la liberalización política<sup>83</sup> y al multipartidismo, permitiendo la libertad de asociación, momento a partir del cual proliferaron asociaciones de elites regionales y otros partidos políticos (cf. Konings, 1996: 28; Mouiche, 2012: 152). Dado este contexto de (supuestas) nuevas libertades y de (dudosa) apertura democrática<sup>84</sup>, muchos grupos empezaron a establecer asociaciones de tintes culturalistas o regionales, que actuaban como representantes hacia el Estado y significaban nuevas formas de organización política popular (Davis, 1995: 216; Pelican 2009: 57).

De acuerdo a Pelican (2008: 546) es en este momento que los mbororo tuvieron la posibilidad de implicarse en la escena política camerunesa, fundando en 1992 la asociación Mboscuda<sup>85</sup>, impulsada por jóvenes mbororo instruidos de las regiones Oeste y Noroeste<sup>86</sup>, como respuesta a la crisis económica e identitaria vivida por la comunidad (Hickey, 2011: 37; Pelican, 2012: 118). Tanto Davis (1995: 224-226), Hickey (2011: 36-42), Mouiche (2011: 86-88) y Pelican (2008; 2012; 2015) dedican análisis detallados sobre la trayectoria, el funcionamiento y las actividades llevadas a cabo por la asociación desde su fundación. Mouiche (2011: 87) también destaca las campañas para el fomento de la sedentarización, como medidas para el acceso a los derechos de ciudadanía (cf. Kossoumna Liba'a: 2012: 82) hecho que no siempre fue bien acogido entre algunos sectores de la población mbororo, entre otros aspectos (cf. Pelican, 2015: 101). Todas estas aportaciones ponen énfasis en el papel de Mboscuda como agente social que movilizó y redefinió un sentido identitario que puso en valor la herencia cultural mbororo en tanto que pueblo pastor así como la capacidad de repensar esa identidad colectiva en términos de derechos humanos y civiles<sup>87</sup>.

Es obvio que el proceso de sedentarización y lo que conlleva (*“ils ont compris l'importance de l'éducation et ils sont restés, et sont eux qui sont en train de sensibiliser les autres pour les demander aussi rester, et développer l'élevage sur place, et envoyer les enfants à l'école”*, entrevista Moctar) no sólo implicó el

---

<sup>82</sup> En el siguiente capítulo se hará más hincapié sobre el desarrollo de la política camerunesa post-independencia.

<sup>83</sup> Un contexto de apertura política más o menos generalizado en África, tal y como destaca Sarró (2009:11)

<sup>84</sup> Se valora esta democratización de forma relativa, pues ha sido un proceso marcado por relaciones clientelares y de dominación del gobierno del todavía presidente Paul Biya, en el poder desde 1982 (Hickey, 2011: 31). De hecho, siguiendo a Nyamnjoh (1999) detrás de una política de equilibrio étnico, se da una descentralización despótica que se traduce en un sistema totalitario. El mismo autor también ve el multipartidismo como una falsa pantalla que esconde una democracia cosmética (Nyamnjoh, 2002).

<sup>85</sup> *Mbororo Social and Cultural Development Association*

<sup>86</sup> A su vez, zonas que fueron el foco de la oposición política a principios de los noventa, hecho que la autora asocia a la politización de dichos grupos y asociaciones que surgieron en la región (Pelican, 2012: 118). En el siguiente capítulo se explorarán con más detenimiento los conflictos políticos regionales.

<sup>87</sup> En el capítulo 4 se dará especial énfasis a esta cuestión.

asentamiento de grupos dispersos, formando agrupaciones alrededor de núcleos urbanos, grandes o medianos, sino que se constata una inserción dentro de la vida urbana, como en el caso de la familia de Daouda, con un testimonio bastante paradigmático:

Mon père s'est installé à Bertoua dans les années 84/85, mais avant il est quitté de Tibati, il est venu à Meiganga, après, avec les bœufs... Et ce n'est même pas en ville... Il passait, il faisait le nomadisme, il quittait d'un lieu à un autre, avec le bétail. Après Meiganga il est allé à l'Est, à côté de la frontière avec la RCA, après Batouri. Et quand il a fini et qu'il est passé un temps, il est rentré à Bertoua mais pas en ville, il est d'abord passé beaucoup de temps dans les environs de Bertoua et Mandjou (petit village), parce que avec les veaux on ne peut pas rester en ville ni dans les villages. Donc, c'était dans la savane de Mandjou, c'était à l'écart de Mandjou. Et donc, après quelques années il a décidé de laisser la vie de nomade, la vie d'éleveur avec le bétail, tous les jours en brousse, il a décidé d'arrêter ça et de rentrer s'installer avec sa famille à Mandjou et de garder le bétail et mettre des gens pour garder, juste pour surveiller (Entrevista Daouda).

### **2.2.2. *La vida en contexto urbano***

Asimismo, esta migración campo-ciudad es bastante generalizada en Camerún, ya identificada en el periodo colonial: “rural-to-urban migration became a consistent phenomenon which, today, is again gaining momentum in a chain of movement from village to town to city to abroad” (Pelican, 2013b: 240). Esta migración hacia la ciudad también es llevada a cabo por otros grupos nómadas fulani de otros países, como los WoDaaBe<sup>88</sup> de Níger, tal y como reporta Loftsdóttir (2002, 2004). La antropóloga destaca que, en este caso, la diversificación de actividades era bastante común como estrategia de supervivencia, de modo que combinar el pastoreo con la agricultura era habitual (Loftsdóttir, 2002: 9-10). Es así que los “WoDaaBe migrant workers” que se desplazan a grandes urbes como Niamey, no ven esta nueva actividad de manera vergonzosa, que los aleje de los ideales identitarios, sino al contrario, se asimila con orgullo, puesto que permite mantener a sus familias y la economía pastoral en el campo (Loftsdóttir, 2004: 63-65).

En cierto modo, el paso de la vida de campo a la vida urbana tampoco fue vivida con vergüenza por los informantes mbororo y sus familias, aunque tampoco hay que obviar dificultades, ya sea por lo que generó el contacto con la población local (de otros grupos étnicos), o por la opinión del resto de mbororos que priorizaron la vida trashumante y que concebían el

---

<sup>88</sup> En este caso, hacer referencia a los WoDaaBe resulta significativo para la presente investigación. Además de lo citado anteriormente, la situación de los WoDaaBe en Níger se asemeja a las condiciones de los mbororo, tanto por la forma de vida, como por la marginalidad, además de por la relación recelosa que mantienen con otros fulani (cf. Loftsdóttir, 2004: 56). A pesar de ello, hay que recordar que en Camerún, los wodaabe constituyen un subgrupo, como los aku y jafun, dentro de la categoría mbororo. Todo ello no hace más que hacer hincapié en la fluidez que envuelve la etnicidad peul en general (Ibíd.).

hecho de instalarse en la ciudad como una decisión radical. Por ejemplo, uno de los informantes, Moctar, contó que su padre fue uno de los primeros mbororo en llegar a Mandjou e instalarse, hecho que generó bastante sufrimiento en la familia, a causa de ciertas limitaciones económicas iniciales, pero además también indicó que su hermano y él vivieron mal los primeros años de escuela porque el resto de compañeros se burlaban de ellos (Diario de campo, Bertoua, 18/08/2014). Otro informante, Dauda, también recuerda ciertas dificultades y prejuicios ante este cambio:

Je félicite beaucoup mon papa par rapport à ça (*les avoir inscrits à l'école*), parce que tous ces amis avec qu'il était en brousse, ils sont venus de Tibati jusqu'à faire tout le tour-là, et il était le seul à prendre, vraiment, une décision radicale comme ça, de dire qu'il sacrifie sa richesse, il sacrifie son identité et il entre au village, il entre en ville et inscrit ses enfants à l'école. C'était inimaginable à l'époque, beaucoup de ces amis là... Pour eux, c'était un sabotage, parfois ces amis passaient, ils venaient dans le village là, à Mandjou mais ils ne mettaient pas pied chez-lui parce que ils disaient que lui, il a décidé de changer son mode de vie (Entrevista Daouda).

Gran parte de los informantes, residentes en Camerún o no, mujeres y hombres, forman parte de lo que se podría definir como la primera generación de mbororo que creció en ámbito urbano, sean pueblos medianos, pequeñas ciudades o capitales de provincia. Es decir, que la generación anterior, la de sus padres, es la que representa ese cambio “radical” que tan bien ejemplifica el testimonio anterior. Esto tiene varias implicaciones, como es la escolarización. Aunque también hay que decir que algunos informantes, especialmente los/as mbororo originarios de las regiones anglófonas, manifiestan que incluso sus padres pudieron formarse durante la etapa adulta, a diferencia de lo expuesto por los informantes de las regiones francófonas. Este detalle no es baladí, si además recordamos lo señalado por Pelican, respecto a que en las zonas del Noroeste –anglófonas- se encuentran las secciones más firmes de la sociedad mbororo, así como la cuna de la asociación Mboscuda<sup>89</sup>.

En todo caso, y de forma general, exceptuando algunos casos –como Yacouba, que tuvo que trabajar muy pronto; Falala, que prefirió abandonar de muy jovencita, y dedicarse al *foyer*; o Baba<sup>90</sup>, que no tuvo mucha continuidad, y priorizó la escuela coránica- todos los informantes fueron a la escuela, incluso las mujeres, que en su mayoría han llegado a acceder a estudios superiores: de hecho, Fatoumata afirma ser la primera mujer mbororo que accedió a la

---

<sup>89</sup> Estas diferencias de tipo regional son relevantes, y serán analizadas en el siguiente capítulo.

<sup>90</sup> Baba ronda la veintena. Es mbororo pero se autodefine como “*peul qui habite avec des animaux, mais moi, j'ai habité en ville*”. Nació en República Centroafricana, creció en Camerún (en Mandjou) y actualmente es solicitante de asilo en Francia.

universidad<sup>91</sup>. Precisamente, en relación a aquellos informantes residentes en Camerún<sup>92</sup>, el acceso a la universidad y su continuidad laboral es la causa de que la residencia habitual de muchos de ellos sea Yaoundé, capital del país<sup>93</sup>. Otros, como ejemplifican Samba, Khadim<sup>94</sup> y Alassane<sup>95</sup> fueron estudiantes en los campus universitarios de Yaoundé y ahora viven en otros núcleos urbanos de tamaño mediano como Bertoua o Meiganga. Además, se constata –y su vida en la gran ciudad lo demuestra– que ninguno de los informantes residentes en Camerún se dedica al pastoreo ni a la cría de ganado (aunque puede que mantengan pequeños ranchos en sus pueblos de origen), y gozan de trabajos por cuenta propia (sastrería u otros comercios) o ajena (trabajos en asociaciones, ONG o en empresas de comercio), e incluso algunos ostentan cargos en la función pública.

A diferencia de lo presentado por Loftsdóttir (2004: 60), según la cual “in the city, several WoDaaBee families usually live in the same area (...), they associate mostly other WoDaaBee families”, este factor de repliegue no es demasiado relevante entre los mbororo residentes en Yaoundé y según los datos etnográficos obtenidos, no se podría afirmar tan claramente esta condición. Aunque, por otra parte, también es cierto que de alguna manera todos ellos canalizan su experiencia como colectividad a través de la asociación Mboscuda u otras asociaciones (hecho que no es señalado en el caso de los WoDaaBee en Níger). Sin embargo, en algún momento a lo largo del trabajo de campo en Camerún, se identificó el barrio de Étoudi, como un posible foco de población mbororo en Yaoundé: no sólo es una de las localizaciones donde se reúne la sección centro de la asociación Ajembo-Est, sino que también resulta el lugar de residencia de Daouda, Falala, Cellou<sup>96</sup> (éstos, con vínculos familiares entre sí) y Kadijatou, más concretamente en una área alrededor del matadero. Así, se barajó la idea de que incluso la cercanía con la actividad bovina podía hacer de esa localización un lugar casi simbólico, o que, gracias a la existencia de un mercado de bueyes de extrarradio<sup>97</sup> en el mismo barrio, éste fuera un lugar con una cierta historia en la instalación de grupos mbororo en contexto urbano.

---

<sup>91</sup> Este hecho es destacable considerando que uno de los problemas que sufre la comunidad mbororo y que los informantes identifican de manera transversal es la baja escolarización o el abandono escolar entre la población femenina y que relacionan con la práctica del matrimonio precoz, aún presente en zonas rurales.

<sup>92</sup> Obviamente, los informantes residentes en Europa han seguido otra dinámica y será expuesta en el siguiente subapartado.

<sup>93</sup> Exceptuando a Issa, de 51 años, mbororo, nacido en Camerún, autónomo, dedicado al turismo cultural, con una larga trayectoria en la región Oeste y actualmente residente en la bulliciosa Bafoussam.

<sup>94</sup> Khadim, de 31 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Meiganga (Adamaoua, Camerún).

<sup>95</sup> Alassane, de 31 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Bertoua.

<sup>96</sup> Cellou, de 21 años, es mbororo de República Centroafricana, solicitante de asilo en Yaoundé.

<sup>97</sup> Se realizó una visita al mercado de bueyes del barrio de Étoudi en 2011 (Anexo IX). No ha sido un elemento suficientemente relevante en el desarrollo de la investigación como para retomarlo como parte del trabajo de campo llevado a cabo en Camerún en 2014 y 2015. Sin embargo, merece cierta mención.

Nada más lejos: a parte de los sujetos nombrados, el resto viven en barrios distintos, dispersos entre ellos y no cercanos al centro neurálgico de la ciudad –exceptuando a Yacouba, instalado en el barrio de Etoa Meki-. Es más, también es destacable que ninguno de ellos viva en la Briquetterie, el barrio musulmán por excelencia en Yaoundé, coronado por la *Grande Mosquée*, lleno de callejuelas con tiendas de ropa norteña (y musulmana, como *bubús* para los hombres y *pagnes* delicados para las mujeres); tiendas de alfombras de rafia y pequeñas regaderas de plástico para las abluciones previas a la plegarias; el habitual *Allah Akbar* retumbando por cada esquina; restaurantes de *cons-cons*... En definitiva, todo lo que recuerda al gran norte peul. Puede que el hecho de no vivir en ese barrio exprese una voluntad de marcar cierta distancia con *lo fulbe*. Aunque también hay que decir que la oficina de Mboscuda en Yaoundé se encuentra en una de las vías de entrada a la Briquetterie.

Volviendo al caso de los WoDaaBe de Níger, parece que la migración a la ciudad, tanto de mujeres y hombres, tiene más similitud con las motivaciones de la generación “paterna” de la mayoría de informantes mbororo en Camerún, respondiendo a la necesidad de mejora económica con el objetivo de ir manteniendo las reses de ganado en el pueblo (Loftsdóttir, 2004: 60). Así, estos “migrant workers” se ven insertos en la vida urbana, desarrollando trabajos relacionados con la artesanía y el folklore, que la antropóloga interpreta como estrategia para sacar beneficio del mundo globalizado y el turismo (Ibíd. 61). En este sentido, Loftsdóttir afirma que el apego cultural y la identidad son mantenidos y renegociados, incluso exaltados en un marco de relación con otros grupos étnicos de la gran ciudad (Ibíd. 62).

Ciertamente, hay un cierto paralelismo con el caso mbororo en Camerún. Varios trabajos han relacionado los cambios en el entorno y en el contexto sociopolítico con cambios en la conciencia étnica colectiva (cf. Davis, 1995: 214; Enguita, 2012: 95, 99; Pelican, 2009: 57; 2012: 116-17). Sin embargo, en contextos urbanos, la renegociación identitaria no pasa por la exaltación de rasgos culturales, si no que más bien, dado que “they no longer saw themselves as marginalized pastoralists but as an empowered Cameroonian minority” (Pelican, 2009: 57), se potencian referentes que los empoderan en términos de igualdad, hecho que alguna vez he interpretado como una *fulanidad* fluida y en reconstrucción, que paradójicamente se acercaría más a *lo fulbe* que a *lo mbororo*<sup>98</sup> (cf. Enguita, 2012: 101-104). De hecho, a pesar de lo mencionado

---

<sup>98</sup> Se hace referencia aquí al concepto de *fulbeización*, señalado por Schultz (1984) y profundizado por Burnham (1991, 1996), explicado en el capítulo anterior. Hay que recordar que se trata de una dinámica que iría más allá de la conversión a un Islam ortodoxo (cf. Burnham, 1996: 106-107), y que de hecho, como indica Schultz (1984: 49) se trataría de un fenómeno urbano. De este modo, recordamos que entre fulbes y mbororos hay acusaciones bidireccionales: como se ha señalado, los fulbe consideran a los mbororo como “salvajes”, no instruidos y poco rectos en la práctica musulmana; a su vez, los mbororo consideran que los fulbe han perdido los valores de la *fulanidad* a causa de una larga vida sedentaria en la ciudad (“ils sont restés sur place, ce qu'ils ont fait... il a fallu qu'ils



sobre la exaltación de ciertos rasgos culturales, Loftsdóttir identifica una cierta flexibilidad en la aplicación de normas y valores sociales entre los WoDaaBé que viven en la gran ciudad: “The city (...) creates situations where the ‘normal’ code of behaviour are often not possible (...). Simply speaking: life in the city is different, giving rise to situations that would never arise in the bush” (Loftsdóttir, 2004: 67). Del mismo modo, entre los mbororo en Yaoundé,

On peut faire le *pulaaku*, mais ce n’est pas comme le mbororo de village, c’est différent, au village c’est plus fort qu’ici-là. (Entrevista Falala).

When you stay in the city, you tend to live like the other people, city-life demands you to adapt in a certain way, I think my parents adapted to that way of life (Entrevista Kadijatou)

Some people, no matter how they stay in town, they will maybe act the same. But others, when they stay here, and go back home, they would pretend that they don’t hear the dialect, they don’t eat the food, they want cheese for breakfast!!!! (*rié*) They want coffee in the morning... There’s no coffee in the village! C’est la *bouillie*!<sup>99</sup> It’s true that when you stay in the city, your way of thinking and looking at things changes, but some changes are positive (Entrevista Kadijatou).

Dado este entorno cambiante, y a pesar de una cierta voluntad de “adaptación”, para Loftsdóttir (2004: 67) resulta erróneamente simplificador ver estas situaciones como un mero contraste entre la vida de campo y la de ciudad, insistiendo en que la llegada de los WoDaaBe a la ciudad tiene que situarse como estrategia económica que implica una constante interacción con “otros étnicos”. En esta línea, se reafirma que los sujetos deben ser vistos *à la Bourdieu*, bajo el prisma del *habitus*, como agentes que crean y recrean una determinada manera de ser, una identidad concreta en proceso constante de negociación, (cf. Bourdieu, 2008: 86, 90). Es así que, toda esta fluidez identitaria que envuelve al proceso de sedentarización y al fenómeno de la migración campo-ciudad entre los mbororo de Camerún –o los WoDaaBe de Níger- se debe ver desde la perspectiva de la performatividad de la *fulanidad*, donde la alteridad toma todo su valor (cf. Virtanen, 2003: 20-21).

### 2.3. Movilidad transnacional mbororo y residencia en Europa

Visto lo expuesto anteriormente, el componente asociativo, representado principalmente por la asociación Mboscuda, ha sido catalizador en el desarrollo de acciones de reivindicación socio-

---

*marient toutes les familles qu’ils trouvent à côté. Donc, ils sont un peu mélangés, ils ont changé la langue un peu*”, entrevista Yacouba). Todo ello es mucho más complejo, y aunque se haya introducido aquí, se profundizará más detalladamente en próximos capítulos.

<sup>99</sup> *Bouillie* es una comida que acostumbra a formar parte del desayuno en las comunidades rurales, y entre los grupos migrantes. Su composición es muy básica y energética, y se trata de una mezcla de cacahuets machacados con agua, que se hierve hasta coger cierta consistencia, momento en el que se le añade azúcar (Tourneux, 2005: 295).

política y de reconfiguración identitaria entre sus miembros. Se ha constatado que Mboscuda ha aglutinado –no sólo en las regiones del oeste, donde tuvo su origen, si no en el resto de regiones del país- una experiencia de marginalidad y discriminación extendida entre las distintas comunidades del país. Asimismo, como explicita Pelican (2012: 120), Mboscuda llevó a cabo campañas informativas sobre derechos y responsabilidades en tanto que ciudadanos y brindó asistencia legal en casos de abusos u otros conflictos; actividades, a la vez, destacadas por varios informantes:

Le rôle de Mboscuda c'est de sensibiliser, d'abord, la population Mbororo, pour les faire comprendre qu'ils ont les mêmes droits que les autres camerounais (...) et aussi, on est en train d'élargir, si un mbororo est victime d'un abus, Mboscuda est obligé d'intervenir parce que on ne peut pas rester indifférente (Entrevista Moctar)

S'il y a les Mbororo qui ont les problèmes à leur niveau (...) et si ça les débordent, les dépassent, c'est quand ils vont me contacter, qui vont aussi me toucher, si c'est un problème à notre niveau que nous allons voir arranger, c'est possible et s' c'est un problème qui va au-delà qui peut intervenir par l'administration, là il faut voir le préfet du Département (Entrevista Hassan).

Lo relevante de esta cuestión es que, no sólo Mboscuda canalizó un discurso identitario y unas estrategias de reconocimiento sociopolítico entre los mbororo, llegando a ser declarados como pueblo indígena en Camerún (ACHPR-IWGIA, 2006: 15; Pelican, 2008: 551) sino que a la vez, fomentó la creación de una elite Mbororo educada (Pelican, 2011: 434) que, gracias a la actividad de la entidad y a los vínculos con organismos internacionales en el marco de programas de desarrollo –especialmente relacionados con la educación de mujeres y jóvenes- ha podido gozar de nuevas oportunidades:

I feel that I'm happy to be Mbororo. Why? Because we have this unique identity, that many people envy to be like. And secondly, because I think me, being Mbororo has helped me to go to school, like to get this opportunity to this NGO. Maybe if I was not Mbororo, I would not have the opportunity to travel around the world, to attend conferences, and so on. So, for me, being Mbororo is more advantageous on my side (*rîé*), that's my own opinión (Entrevista Sira).

De este modo, y a pesar de una aplicación dudosa de las políticas de protección de las minorías indígenas por parte del gobierno camerunés (cf. Kossoumna Liba'a, 2012: 202-203; Pelican, 2013: 14, 16), y de algún cuestionamiento sobre la autoidentificación como indígenas – pues muchos ya no son pastores nómadas- (Pelican, 2009: 58; 2012: 121)<sup>100</sup>, los mbororo

---

<sup>100</sup> “[Durante el discurso del presidente nacional de Mboscuda en la ceremonia del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, 8ª edición, celebrada en el Hôtel de Ville de Yaoundé, el día 10 de agosto de 2015] Después, el presidente ha hecho mención a un tema interesante que, más tarde, también ha salido en una corta entrevista que un periodista ha hecho a Daouda. Ha señalado que la elite mbororo es acusada de aprovecharse de este estatus de comunidad vulnerable, cuando hay un gran número de mbororos que han sido (y son) instruidos. De hecho, el periodista ha preguntado a Daouda sobre qué reclaman cuando lo ven a él vestido con traje y corbata, trabajando en el ministerio; o el mismo presidente nacional de Mboscuda, que es senador” (Diario de campo, Yaoundé, 10/08/2015).

constituyen un grupo reconocido internacionalmente. Pero además, tal y como destaca Mouiche (2011: 92), a diferencia de otros grupos indígenas como los baka o bagyeli –que, según el autor, no están suficientemente formados como para poder crear un movimiento asociativo- parece que los mbororo han alcanzado una buena posición económica, social e institucional, pues además algunos de ellos forman parte de órganos de gobierno y del partido en el poder. Asimismo, según Pelican (2008: 553; 2011: 434), y como confirma el testimonio anterior de Sira, el estatus de “población indígena” ha reportado ciertos beneficios ya que algunos, a título individual o como representantes de Mboscuda han gozado de formaciones avanzadas o de viajes al exterior.

Para Pelican (2011: 433) esto supone considerar nuevas formas de movilidad entre los mbororo, fomentada por una elite mbororo, educada, expuesta a la vida urbana e implicada políticamente. Y aunque haya un factor económico relevante (pues, el salto hacia una vida urbana, también ha requerido afrontar gastos de escolarización<sup>101</sup>), y a pesar de la implicación de algunos miembros en partidos políticos, ciertamente no se puede generalizar que dicha elite forme parte de las clases económicas y políticas del país. Así, en este sentido, se debe hacer referencia al capital social y cultural para identificar esta elite mbororo, de la misma manera que es identificada por Kónya (2017: 98) en el caso de la comunidad Csángó, minoría católica-romana de Moldavia, para quien “understanding the use of cultural elements of the past as capital and legitimation form, is central in the presentation of the major interests and conflicts of the Csángó elites”. En efecto, hay un componente cultural e intelectual que caracteriza un particular estrato social de la comunidad mbororo, y que resulta determinante para el movimiento asociativo que ha posibilitado un reconocimiento social y un cierto desarrollo socio-cultural:

[*Sobre por qué en Camerún los mbororo son indígenas y en otros países no*] P: *The other Fulani people from other countries, do they really know what are you fighting for?* R: Well, I think that the issue of being indigenous... even people in Nigeria don't have this... But I think that maybe the reason is that they don't have a strong association which have highly intellectual members. So, having people who have the capacity to raise up our problems, at a national level... Seeing the UN criteria, we found ourselves there, we are there, so that's why we are now fighting for our rights, we can benefit, it's our right (Entrevista Kadijatou).

---

<sup>101</sup> Ciertamente, algunos informantes destacan dificultades económicas. Por ejemplo, tanto Abou como Tidiane tuvieron que compaginar, o interrumpir la escolarización en ciertos periodos para poder sufragar los gastos de escolarización. A su vez, Daouda indica que su padre tuvo que pedir dinero prestado. En el resto de casos, se infiere que las familias eran más pudientes (sea porque mantenían otras actividades o porque tenían suficiente ganado como para obtener rédito de la venta de reses).

### 2.3.1. *Viajes de ida y vuelta*

Estas nuevas formas de movilidad identificadas por Pelican (2011: 434) se concretan en viajes internacionales que, gracias al vínculo de Mboscuda con el movimiento indígena, se traducen en la participación en reuniones, seminarios o formaciones de diversa índole relacionadas con los derechos humanos y el empoderamiento comunitario. Es así que la mayoría de aquellos informantes implicados en Mboscuda han realizado algún viaje relacionado con la actividad asociativa y de interés comunitario. Aunque lo que resulta relevante es que, de entre todo este grupo de informantes, absolutamente todas las mujeres mbororo residentes en Camerún e implicadas en Mboscuda han realizado viajes de este tipo, no sólo dentro del mismo continente, sino también en el exterior, sea Europa o América<sup>102</sup>. La excepción que confirma la regla es Falala, que además es la única que manifiesta no participar de ninguna asociación (a diferencia de su marido). Hay que considerar que ella es originaria de República Centroafricana, aunque, como ha señalado en alguno de sus testimonios, este detalle para ella no es significativo, ni es entendido como “viaje”.

Así pues, en línea a lo indicado por Pelican (Ibíd.) Mboscuda ofrece “becas” a mujeres, en el marco de programas de promoción de su vida laboral y como parte, además, de la agenda de los programas de cooperación al desarrollo. Paralelamente, también existen programas de formación financiados por organismos internacionales<sup>103</sup> o embajadas. Así, de manera más detallada<sup>104</sup>:

- Awa, implicada en proyectos de empoderamiento femenino en Mboscuda, afirma que ha viajado a muchos países, el más reciente, a Estados Unidos, para seminarios y estudios;
- Sira, también vinculada a proyectos comunitarios de empoderamiento económico femenino, especialmente en una ONG camerunesa centrada en todas las poblaciones

---

<sup>102</sup> Hay que decir que muchas de ellas continúan realizando este tipo de viajes en la actualidad, que en alguna ocasión son de suficiente larga duración como para llegar a considerar que residen fuera de Camerún. Son hechos que se añaden a modo de complemento, gracias a la oportunidad que brindan las redes sociales para hacer seguimiento de los informantes a día de hoy y mejorar las relaciones con ellos/as, obteniendo nueva información incluso sin estar en terreno (Pelckmans, 2009: 30). Pero hay que dejar claro que durante el periodo de trabajo de campo, más o menos delimitado en el tiempo –en los momentos de entrevistas y envíos de cuestionarios complementarios-, algunos de estos datos no aparecieron.

<sup>103</sup> En el portal web la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, se encuentra accesible el testimonio de una mujer mbororo beneficiaria de una “*indigenous fellow*” (a pesar de ser un documento público, no se indica el link para mantener la privacidad de dicha persona).

<sup>104</sup> Para evitar identificaciones y mantener el anonimato (a excepción de Mboscuda, que es omnipresente en casi todo/a mbororo en Camerún) no se explicará en qué asociaciones y redes alternativas participan y qué cargos mantienen estas mujeres. Alternativamente, las nombraré aquí, sin asociarlas a ninguna de ellas, para su verificación: REPALÉAC (*Réseau des Populations Autochtones et Locales pour la Gestion des Ecosystèmes Forestiers d’Afrique Centrale*), Leleval Foundation, AIWO (*African Indigenous Women’s Organization*)

indígenas de Camerún, ha estado en Asia (Filipinas), África (p.ej. en Kenia, Burundi), Europa (p.ej. Ginebra), América Latina (Perú, Cuba) y del Norte (Estados Unidos – New York, Washington D.C, Los Ángeles), y Australia, para asistir a conferencias, seminarios, encuentros y programas de formación.

- Fatoumata, de mayor edad y con cargo en la ejecutiva de Mboscuda, además de miembro de una red de mujeres indígenas en África, ha realizado viajes dentro del continente.
- Kadijatou, colaboradora en programas de empoderamiento femenino en Mboscuda, ha estado en Sierra Leona, Burkina Faso, Estados Unidos, e Inglaterra, tanto para formaciones en liderazgo y empoderamiento personal, como para visitas familiares.
- Ezima, miembro de Mboscuda, y de otras plataformas indígenas relacionadas con el medio ambiente y acceso a la tierra, ha estado en América, India, Nigeria, Kenia, Ghana, Costa de Marfil, para asistir a formaciones y a conferencias como representante indígena, además de vacaciones.
- Yeleen, mbororo de Chad, con fuertes vínculos con miembros de Mboscuda, muy implicada en cuestiones relacionadas con el cambio climático y los pueblos indígenas, ha participado en foros internacionales en París o Nueva York, entre otros.

Comparativamente, y a pesar de tener una muestra de informantes masculinos de mayor envergadura, la proporción de hombres mbororo implicados en este tipo de viajes no es tan significativa, y sólo destacan:

- Khadim, miembro de Mboscuda y Mboyascam<sup>105</sup>, ha visitado Suiza, Turquía, Francia, Congo y Chad, en viajes de corta duración, para atender reuniones y simposios, en general por razones de trabajo.
- Daouda, miembro de la ejecutiva de Mboscuda, ha estado en Noruega para asistir a conferencias sobre pueblos indígenas. Por razones exclusivamente laborales también ha estado en Nigeria, Chad, India y China (este último destino, en una estancia de un año de duración).
- Samba, miembro de Mboscuda pero no tan implicado, ha residido de forma puntual en Noruega, Holanda y Alemania por formación académica.
- Issa ha hecho turismo y visitas familiares a Nigeria, Guinea – Conakry, Mali y Senegal

Ciertamente, estas estancias, especialmente las realizadas por mujeres en el marco de programas de empoderamiento femenino, pueden ser categorizadas como *viajes de ida y vuelta*, de

---

<sup>105</sup> *Mbororo Youths Association of Cameroon.*

duración no definida, puesto que tienen una repercusión sobre la comunidad de origen en Camerún y refuerzan aún más la experiencia de una identidad étnica colectiva:

Yes, I make restitution, I empower Community members, because you can also share it with others (Entrevista Khadim).

You can learn about diversity in cultures and similarities between indigenous people around the world. I have restituted most of my learnings and it has improved our works and empowered more women (Entrevista Ezima)<sup>106</sup>.

It has been so useful because I have worked a lot with the communities on the field and I have trained so many girls in my community on the subject I have learnt (Entrevista Sira).

Yes I use my knowledge and experience to make more impact in my community (Entrevista Kadijatou).

En efecto, todos estos viajes que se pueden enmarcar en el ámbito asociativo y de cooperación tienen un efecto evidente, no sólo a nivel personal –pues se constata que muchos de estos informantes, sobre todo las mujeres, acaban haciéndose cargo (normalmente de forma voluntaria) de ciertos proyectos de Mboscuda sobre terreno, en áreas rurales-, sino a nivel comunitario, en lo que destaca una transmisión de conocimiento y un valor hacia una red global facilitada por su participación en el movimiento internacional indígena. Aunque estas “nuevas movilidades” parecen ser sólo accesibles a una pequeña elite mbororo –retroalimentándola y potenciando aún más diferencias en el interior de la sociedad mbororo-, esta repercusión sobre la comunidad de origen, a nivel local, sitúa a los mbororo en el ámbito internacional, potenciando la construcción de una identidad global como pueblo indígena (cf. Niezen, 2003: 217). A su vez, tampoco hay que obviar que este hecho los legitima como interlocutores frente al gobierno (Pelican, 2011: 435).

### **2.3.2. Migración transnacional hacia Europa**

A pesar las palabras utilizadas por Pelican (Ibíd. 434) al referirse a estas oportunidades de viaje al extranjero entre los mbororo como “nuevas movilidades”, es necesario abrir un poco la perspectiva y pensar que la movilidad, en Camerún, tampoco es tan nueva (ni exclusiva para la comunidad mbororo). En este sentido, como defienden Mberu y Pongou (2012: 101), no hay que obviar que los estudios sobre el fenómeno migratorio interno o internacional en África al Sur del Sáhara, en general, han tendido a asociarlo con transiciones económicas y políticas, con la urbanización y el desarrollo, cuando lo interesante es enfatizar las estrategias de subsistencia

---

<sup>106</sup> Ezima, de 33 años mbororo, nacida en Camerún, vive en Yaoundé.

y la dimensión *intrínseca* del desarrollo personal y social, que refleja las decisiones racionales de miles de migrantes buscando “new opportunities interconnections of structure, agency and consciousness” (Ibíd.). De hecho, considerando la larga migración interna en Camerún y la gran trayectoria histórica de movimientos e interacciones en el continente (cf. Amselle, 2010: 23-24) existe una relación entre esta parte intrínseca con lo dicho inicialmente sobre la movilidad como característica transversal en la vida social africana (cf. De Bruijn, van Dijk y Foeken, 2001: 2).

Asimismo, la misma Pelican (2013b: 239) indica que “the country has an extended history of mobility both within and across its national borders. Since the pre-colonial period, participation in trade networks, as well as pastoral mobility”; aunque también se identificarían situaciones de movilidad involuntaria, como tráfico de esclavos y los trabajos forzados en época colonial (Ibíd.). Mberu y Pongou (2012: 104) reafirman que la migración interna en Camerún tiene una larga historia, determinada por migraciones intra-provinciales y hacia grandes ciudades como Yaoundé o Douala. En este sentido, tanto Pelican (2013b: 239) como Mberou y Pongou (2012: 101), coinciden en decir que Camerún es un país aparentemente sin grandes conflictos violentos y con cierta estabilidad, aunque la antropóloga también apunta a que desde el gobierno se ha fomentado y transmitido una visión de estabilidad antes que de movilidad, ocultando intereses políticos (Pelican, 2013b: 239). Esto también debería ser visto bajo el marco de las políticas de pertenencia y la creación de asociaciones de élites regionales, alentadas por el gobierno (cf. Geschiere, 2012: 71, Nyamnjoh & Rowlands, 1998: 325, Page, Evans & Mercer, 2010: 348).

Well there are countries with a culture of going out, for example, Senegal, we found them in almost all countries, whether is abroad or within Africa, just you have a culture to go, and you go..! (...) So, Cameroonians I think is a recent phenomenon about moving out, looking beyond Cameroon borders (Entrevista Demba)<sup>107</sup>.

Igualmente, para Mberou y Pongou (2012: 101) la emigración camerunesa es más bien regional, hacia los países limítrofes (Ibíd. 109). También Pelican (2013b: 240) indica que gran parte de la movilidad transnacional en Camerún se da en el mismo continente (Chad, Gabón, Guinea Ecuatorial...), tratándose de una migración laboral o a causa de otras actividades informales con motivaciones económicas. También se señala una cierta movilidad vinculada a peregrinajes musulmanes o formaciones en centros islámicos (como Nigeria, Egipto o Sudán)<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Demba, de 43 años, mbororo, nacido en el Noroeste de Camerún. Vive en Inglaterra.

<sup>108</sup> Pelican (2013b: 240) también sitúa a Camerún como país receptor, nombrando casos de clérigos musulmanes y emprendedores nigerianos, pero también a refugiados de Chad y República Centroafricana. La autora también debería nombrar otros flujos de inmigración, como empresarios europeos u otros actores del sector de la cooperación, así como la inmigración china. Asimismo, en relación a población refugiada, también olvida los refugiados nigerianos afectados por Boko Haram (ver informe de la UNHCR de mayo de 2018, <http://www.refworld.org/country,,UNHCR,,CMR,,5b0828e34,0.html>, consultado el 24/07/2018). Por último, en

A pesar de ello, también se destacan destinos fuera del continente africano. De acuerdo a Pelican (2013b: 240) la movilidad transcontinental está relacionada con el pasado colonial del país, implicando a países como Alemania, Francia o Gran Bretaña. Sin embargo, según la información aportada por Mberou y Pongou (2012: 109) “the top non-African destinations for Cameroonian emigrants include France, the USA, Germany, Italy, the UK, Switzerland, Belgium, Canada, Pakistan and Spain”. De todos modos, en varios trabajos, Pelican (2013b: 240; & Tatah, 2009: 233-234; *et al.*, 2008: 119-120) señala que el fortalecimiento de las fronteras y las cada vez más duras restricciones de entrada en la Unión Europea y Estados Unidos ha alentado la elección de otros destinos alternativos, como Suráfrica, Emiratos Árabes o China. Sin embargo, también señala que la persistencia de Occidente como destino preferente, hace que en ocasiones algunos cameruneses tomen la determinación de llegar a Europa por las rutas de migración irregular, tomando un “dangerous passage” (Ibíd.).

Avant des années, il n’y avait pas un peul en Europe, hein ? Je suis le 3ème pour venir en Europe. Il y avait deux qui étaient en Amérique qui sortaient de Sabga, c’est moi le 3ème. Après c’était l’autre qui est en Angleterre, après il y a eu un autre en Bruxelles (Entrevista Bello).

Como se ha explicitado en un capítulo anterior, la investigación se ha centrado en aquellos mbororo residentes principalmente en territorio europeo. A partir de ahí, y después de un seguimiento en red –considerando conexiones offline y online<sup>109</sup>–, se obtuvo un conjunto encadenado de contactos, poniendo de manifiesto un *campo* multilocal, no como un compuesto de localizaciones a comparar, sino como un campo enlazado y *translocal* (Hannerz, 2003: 206). De modo que el conjunto de informantes se completa con sujetos localizados en Francia, Bélgica, Inglaterra, Alemania y Suecia<sup>110</sup>. Además, por el propio desarrollo natural de la investigación, se han valorado otras localizaciones extra-europeas (como Suráfrica), así como a

---

términos de emigración, también se debería actualizar la información en relación a los desplazados a causa del conflicto vigente en las regiones anglófonas de Camerún (ver informe de OCHA de junio 2018, [https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/cameroon\\_-\\_bulletin\\_humanitaire\\_8\\_special\\_edition\\_on\\_north-west\\_south-west\\_crisis\\_-\\_june\\_2018.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/cameroon_-_bulletin_humanitaire_8_special_edition_on_north-west_south-west_crisis_-_june_2018.pdf), consultado el 24 de julio de 2018).

<sup>109</sup> Ver “Metodología y trabajo de campo”, Capítulo 1.

<sup>110</sup> Obviamente, esto no significa que sean los únicos destinos de residencia fuera de Camerún. De hecho, a través de grupos de Facebook, que reúnen ciertos colectivos mbororo, y donde se ha tenido acceso por vínculos de “amistad” (por ejemplo, el grupo público *Sabga Muslim Youths Association*, que aúna jóvenes de Sabga, un pueblo fundado por mbororos de la región Noroeste de Camerún, y que constituye uno de los focos de reivindicación política de la comunidad mbororo en Camerún [cf. Pelican, 2015: 210-214]), se ha comprobado que hay miembros de la sociedad mbororo que viven en Suráfrica, Turquía, Emiratos Árabes y, en una gran proporción, en Estados Unidos. Estas localizaciones no han constituido parte del objeto de estudio, ya sea por el diseño de la investigación o porque en algunos casos la interacción no ha sido posible.



otros peul no-mbororo, cameruneses o de otras nacionalidades, igualmente residentes en territorio europeo (Bélgica, Portugal y Polonia)<sup>111</sup>.

Se combinan esas callejuelas antiguas, como de centro de Londres, con tochos marrón húmedo, antiguos, y los letreros típicos de las calles londinenses, lleno de locales de restauración muy vario pintos, con pequeños centros comerciales de construcción grisácea y luces de neón, fuera de lugar... Me pregunté qué tendría esta ciudad que hubiera llevado a un mbororo de Camerún y a su familia a vivir aquí. (Diario de campo, Inglaterra, 19/11/2016).

Es cierto que, como señala Roca (2007: 40), ha habido una tendencia –a veces infantilizadora por parte de Occidente- a listar las causas de las migraciones africanas en términos negativos –fruto de “negaciones y ausencias (pobreza, falta de democracia, dependencia...)”-, cuando también deberían ser explicadas “en positivo” y de “forma poliédrica”. En este sentido, el trabajo de campo y las entrevistas realizadas con los informantes en Europa ha reportado un contexto migratorio, en efecto, polimórfico y entrecruzado, entre lo que se dice, lo que se hace y lo que los otros dicen de ellos/as. Lo que es innegable, según lo analizado, es este impulso en positivo. Incluso en aquellos casos en los que se ha optado por lo que se conoce como ruta irregular o “dangerous passage” (cf. Pelican, 2013b: 240) hacia Europa, como es el caso de Baba<sup>112</sup>.

De tal modo, ante el falso mantra de que un mayor desarrollo local en África, reduciría la emigración a Europa (cf. Roca, 2007: 33-34), el hecho de observar el estilo de vida y los motivos que han empujado a los informantes mbororo a residir fuera de Camerún confirma que un cierto estatus o desarrollo económico no tiene por qué limitar la migración, sino que la fomenta, puesto que facilita la logística del viaje en sí, además de que potencia perspectivas de desarrollo personal (Saul & Pelican, 2014: 9). Algunos autores son bastante más directos: “It’s too expensive for poor people to migrate to Europe” (Barou, Aigner & Mbenga, 2012: 18). En este sentido, del mismo modo que antes se ha determinado la existencia de una cierta elite mbororo, que es la protagonista de los *viajes de ida y vuelta*, en este contexto migratorio se identifica una continuidad de dicha elite. Igualmente, como se ha señalado, no se trata de una elite económica, de modo que en (casi) ninguno de los casos se podrían identificar individuos pertenecientes a una clase económico-social alta, al menos en sus lugares de residencia actuales.

De esta manera, la capacidad económica no resulta un marco suficientemente significativo para explicar estos movimientos migratorios entre los mbororo; no es significativo, o al menos,

---

<sup>111</sup> Ver “Listado de informantes citados”, en el anexo, para más detalle.

<sup>112</sup> Este tipo de movimiento migratorio no entra dentro del objeto de estudio de la presente tesis doctoral. Sin embargo, es un fenómeno real y que, sin pretenderlo, se ha hecho presente en el transcurso del trabajo campo. Su caso, ha resultado igualmente significativo, pero por razones obvias, será tratado de manera especial.

único, contrariamente a los modelos clásicos que analizan la migración bajo determinismos económicos (Nyamnjoh & Rowlands, 2013: 140) y bajo los conceptos de “pull & push” (Saul & Pelican, 2014: 5-6); modelos que centran el análisis en las causas macroeconómicas y dotan de poca capacidad de decisión al individuo migrante (Ibíd. 6), y que se representa como empujado por la pobreza y el hambre (Kaplan, 2007: 155). Así pues, de manera general, el marco en el que se ha producido el movimiento migratorio objeto de análisis tiene que ver con la formación académica, con independencia de la franja de edad. Si bien es cierto que, a diferencia de los más jóvenes como Aissatou<sup>113</sup> (en Francia), Dalanda<sup>114</sup> (en Alemania) o Djibril<sup>115</sup> (entre Francia y Bélgica) que mantienen su estatus actual de estudiantes en dichos países, otros ya lo han perdido, manteniendo una actividad laboral como continuación de una carrera académica en esos países donde llegaron, como es el caso de Demba, Mamadou<sup>116</sup> y Oumar<sup>117</sup> (todos en Inglaterra), Hajara<sup>118</sup> (en Suecia) o Binta (en Suráfrica)<sup>119</sup>. Esta prioridad de la vida académica es identificada por Saul & Pelican (2014: 10) entre parte de los africanos sursaharianos que viven en Europa o América del Norte, y es interpretada como *brain drain*, lo que implica iniciar una carrera de estudios superiores y contemplar la posibilidad de alargar la residencia legal en el país de destino (Ibíd. 12).

Asimismo, se ha especificado que las causas migratorias deben verse de manera polimórfica, y en el marco del trabajo de campo, no ha sido evidente determinar una sola causa de manera única y exclusiva. De modo que otras de las motivaciones esgrimidas por los informantes, como puede ser la mejora laboral (Hamma<sup>120</sup> y Suleyman<sup>121</sup>, en Bélgica; Bello<sup>122</sup>, en Francia; o incluso Baba, en Francia) y la reagrupación familiar –no expresada en estos términos y sólo identificadas entre las informantes mujeres- (Djenabou<sup>123</sup> en Inglaterra; Mariama<sup>124</sup>, en Francia.), se pueden entrecruzar. Por ejemplo, Aissatou vive en Francia, junto a su padre, Bello, que quiso que estudiara ahí, de modo que la reagrupación familiar junto con la motivación académica parecen juntarse; en la misma línea, los informantes Demba, Mamadou o Oumar que continuaron su

---

<sup>113</sup> Aissatou, de 20 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Francia.

<sup>114</sup> Dalanda, de 22 años, mbororo, nacida en Camerún., vive en Alemania.

<sup>115</sup> Djibril, de 28 años, mbororo, nacido en Camerún. En el momento de la entrevista residía en Bélgica. Actualmente reside en Francia.

<sup>116</sup> Mamadou, de 49 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Inglaterra.

<sup>117</sup> Oumar, de 37 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Inglaterra

<sup>118</sup> Hajara, de 27 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Suecia.

<sup>119</sup> Binta, de 29 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Suráfrica.

<sup>120</sup> Hamma, tiene entre 40 y 50 años, mbororo aunque se autodenomina peul, nacido en Camerún, vive en Bélgica.

<sup>121</sup> Suleyman, de 42 años, mbororo, nació en Camerún, vive en Bélgica.

<sup>122</sup> Bello, de 48 años, mbororo, nacido en Camerún, vive en Francia.

<sup>123</sup> Djenabou de 41 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Inglaterra.

<sup>124</sup> Mariama, de 32 años, mbororo, nacida en Camerún, vive en Francia.

carrera académica con la profesional, a la vez expresando la voluntad de una mejora laboral, también demuestran que el contexto y/o las motivaciones no son únicas.

Por último, hay otro elemento a destacar, aunque por su naturaleza delicada, no se ha podido delimitar muy claramente, y es el exilio. De hecho, Pelican (2011: 435) señala que hay refugiados políticos mbororo, principalmente en Estados Unidos. Aunque muchos de los informantes ostentan la nacionalidad del país de destino<sup>125</sup>, ninguno de los entrevistados ha explicitado su estatus oficial en este sentido –exceptuando a Baba, que espera la resolución de asilo, si bien, no ha salido del país por razones políticas-. Sin embargo, es cierto que al relatar ciertos episodios de sus vidas, algunos manifestaron haber sufrido situaciones de amenazas de distinta naturaleza. Así, Mamadou, durante una conversación informal en una ciudad inglesa, explicó que su implicación en el movimiento anglófono y en el partido político principal de la oposición –originario, también, de las regiones anglófonas-, le costó amenazas a él y a su familia. Sin embargo, durante la entrevista formal, no hizo referencia a nada de esto, afirmando que llegó a Inglaterra como estudiante.

J'ai quitté le Cameroun parce qu'il n'y avait plus des activités, et aussi on était trop menacé avec Baba Danpullo, on avait plus la liberté, et c'est ça qui m'a fait quitter (Entrevista Suleyman).

Esta situación vivida por Suleyman ilustra unas circunstancias de abusos hacia los mbororo que ya son descritas por Hickey (2011: 36) cuando explicita que el gran empresario multimillonario Alhadji Baba Danpullo tiene dominadas algunas de las comunidades mbororo del Noroeste, en base a relaciones clientelares, y en ocasiones desalojándolas para apropiarse las tierras de pasto y sus ganados, además de otros abusos instigados especialmente hacia la población femenina. Tanto en el trabajo de campo llevado a cabo en Camerún como en Europa, muchos de los informantes ya alertaron<sup>126</sup> al respecto, señalándolo como uno de los principales problemas:

The major conflicts are land grabbing issues, with a particular person, a multimillionaire that has created his ranch... *I think I've heard about him...* Yeah... He's Baba Danpullo (Entrevista Fatoumata).

---

<sup>125</sup> Manifestando que Camerún no permite tener doble nacionalidad.

<sup>126</sup> Casi el 80% del total de los informantes, en Camerún y Europa, han hecho referencia al personaje de Baba Danpullo, líder de una supuesta asociación sin ánimo de lucro, SODELCO, relacionada con el desarrollo sociocultural peul de la región Noroeste, propietario una compañía de telefonía móvil y uno de los 50 africanos más influyentes, según un reportaje de la versión digital de la revista *Jeune Afrique* de mayo 2018 (<http://www.jeuneafrique.com/mag/553591/economie/les-50-africains-les-plus-influents-41-baba-danpullo/>, consultado el 25 de julio de 2018). No se transcribirán más testimonios de los informantes en relación a esta cuestión puesto que es un elemento que se sale de los objetivos de la investigación.

Para concluir, hay que decir que la migración y residencia permanente en Europa entre los mbororo parece un proceso bastante reciente y no muy generalizado, exceptuando a Mamadou, Demba y Bello, que llevaban 20, 16 y 14 años respectivamente viviendo fuera de Camerún en el momento de la entrevista. Tanto las razones, como su adscripción al grupo mbororo han sido elementos complicados de analizar en contexto migratorio. De hecho, hay ciertos vínculos familiares entre ellos que no han sido manifestados de entrada. Incluso algunas de las personas contactadas, rehusaron hacer entrevistas al iniciar conversaciones sobre estas cuestiones (convirtiéndose en informantes-no-informadores, porque de algún modo su actitud ha sido más que significativa para la investigación). En este sentido, y a diferencia de los *viajes de ida y vuelta*, esta movilidad no tiene un “efecto retorno” tan claro, en términos de vínculos comunitarios y reivindicaciones identitarias, a pesar de que hay cierta actividad en las redes sociales. Sin embargo, las relaciones con la comunidad de origen parecen desvanecerse o, en todo caso transformarse. En definitiva, resulta una combinación de varios elementos: raíces, orígenes, identidades, identificaciones... Todos ellos se entrecruzan y dialogan, “allí” y “aquí”, entre Camerún y Europa, entre la *comunidad* mbororo y una supuesta diáspora; un conjunto que será explorado en los siguientes capítulos.

## 2.4. Conclusiones

En el presente capítulo se ha querido focalizar sobre las formas de movilidad transnacional entre los miembros de la comunidad peul mbororo en Camerún. Para ello, se ha acontecido relevante tomar una mirada hacia su identidad que tiene en el nomadismo y la actividad pastora uno de sus referentes culturales más recurrentes en los discursos alrededor de la *fulanidad*. Asimismo, se han recogido algunos de los elementos de su trayectoria histórica que han sido reconstruidos desde narrativas académicas, y que ponen precisamente el énfasis en la figura ancestral del pastor nómada peul. Todo ello, fomenta la idea de una dispersión del pueblo peul, movida por una cultura del movimiento. Es por este motivo que se ha considerado adecuado considerar el concepto de *regímenes de movilidad* (Glick Schiller y Salazar, 2013: 185-190) para poder aportar un marco de análisis más amplio que permita analizar el movimiento en su plenitud. Es así que se ha optado por reflexionar sobre una conexión entre esta cultura del movimiento y los distintos movimientos migratorios que la sociedad mbororo en Camerún ha llevado a cabo.

Igualmente, y en contexto camerunés especialmente, se observa una especie de desdoblamiento identitario, estableciendo dos categorías étnicas opuestas pero que se retroalimentan, que son los fulbe, peul sedentarios, y los mbororo, los peul nómadas. Así,

también se ha puesto atención hacia el proceso de migración campo-ciudad entre los mbororo, como fenómeno que ha potenciado una clara consciencia identitaria. En este sentido, el movimiento asociativo mbororo en Camerún, liderado por una elite alfabetizada y educada en ámbito urbano, ha sido un elemento clave en el progresivo proceso de sedentarización, así como en la configuración de discursos identitarios y de reivindicaciones socioculturales, que ha permitido conexiones internacionales gracias al impulso y unión con el movimiento internacional de los pueblos indígenas.

Este contexto ha facilitado nuevas formas de movilidad transnacional y transcontinental, como por ejemplo, *viajes de ida y vuelta* en el marco de programas de desarrollo y cooperación, dirigidas a la población indígena y especialmente a las mujeres. De este modo, muchas de las mujeres mbororo implicadas en movimientos asociativos en Camerún gozan de nuevas oportunidades y nuevas relaciones en el exterior. Este tipo de movilidad, por su naturaleza y su duración, tienen repercusión sobre la sociedad de origen, fomentando aún más el activismo como pueblo indígena y fortaleciendo una construcción identitaria en términos comunitarios.

Por último, dentro de estas nuevas modalidades de movilidad, se ha destacado la migración y residencia en territorio europeo, dando cierta continuidad a esa elite mbororo instruida. Las motivaciones para la migración han resultado ser polimórficas, si bien, destaca la formación académica, seguida de motivaciones laborales, y en menor medida, la reagrupación familiar (identificada sólo entre las mujeres contactadas). Se insinúan también procesos de refugio y exilio político que no han podido confirmarse con exactitud. En todo caso, este tipo de movilidad no tiene los mismos efectos comunitarios en la sociedad de origen que los *viajes de ida y vuelta*, sacando a la luz elementos importantes en términos de identidad y etnicidad en contexto migratorio.

## Capítulo 3

### Miradas cruzadas: los mbororo vistos por los mbororo.

#### Identidad, política y estrategia

*La tan consabida cláusula “divide et imperas”, que hizo aparecer durante los procesos independentistas las diferencias étnicas y tribales como algo indeseable (porque debilitaba la lucha popular), arrastra hoy consecuencias deletéreas y complica el debate sobre los derechos multiculturales y colectivos.*  
Ester Massó, “Estado y Política en África” (2009: 92)

En el capítulo anterior se ha hecho referencia a que, durante el trabajo de campo, la búsqueda y selección de informantes mbororo *residentes* en Europa tuvo un efecto encadenado, si bien es el turno ahora de indicar que dicho proceso no estuvo exento de dificultades. Se volverá a ello más adelante, pero antes de continuar se considera relevante explicar el porqué del énfasis sobre la condición de *residente*. De hecho, en el transcurso del trabajo de campo, y seguimiento de las relaciones en red, sorprendió encontrar lo que aparentemente se mostraba como una clasificación de diferentes tipos de migrantes: “*il s'est retrouvé en Europe à travers l'immigration*” (Conversación Daouda). Ello dio a entender que el resto de miembros de la sociedad mbororo en Europa no habían llegado por la misma vía, cuando en definitiva, se supone que todos ellos/as podrían ser catalogados como *inmigrantes*, atendiendo a la definición establecida por la ONU, por la cual un migrante es “a person who is living in a country other than his or her country of birth”<sup>127</sup>.

Sin embargo, está claro que ya sea por el discurso potenciado en los medios de comunicación o por creencias populares, la inmigración no es conceptualizada de forma tan neutral por parte de la población de los países receptores (cf. Castles, 2010: 52). Es así que, en ocasiones, surge una categoría paralela, la de “expatriado/a” que sin tener una definición muy clara, como revela Klekowski von Koppenfels (2016), parece hacer referencia a esos migrantes del “Global North”, y más que manifestar un estatus económico o educacional elevado respecto

---

<sup>127</sup> En un informe se hace referencia a *international migrant*: “by definition, an international migrant is a person who is living in a country other than his or her country of birth” (UN, 2015: 4). Se infiere, pues, que *inmigrante* y *emigrante* son categorías basadas en esta misma idea partiendo del punto de vista del país de destino o de origen.

a los otros “inmigrantes”, expresan una relación de poder entre dos países. De este modo, puede ser habitual percibir que,

A Turkish kebab store owner in Berlin or a Ghanaian cardiac surgeon at a London hospital will be called migrants. A Canadian banker in London, on the other hand, is more likely to be called an expat, as is an American in Paris, teaching English by the hour (Ibíd.).

Igualmente, el término “inmigrante” tiene una aplicación variable en el tiempo y en función de las políticas del país. Así, tal y como ejemplifican Lafleur y Marfouk (2017: 20-22), tomando la Unión Europea como referente, el criterio del lugar de nacimiento establecido por la ONU, puede verse relegado o combinado al de nacionalidad –entendiendo que uno/a puede llegar a adoptar la nacionalidad del país de destino, de modo que pueden surgir otras categorías, como la de extranjero nacional, por ejemplo-; además, la libre circulación de personas en territorio europeo también genera variaciones en la categorización de aquellos sujetos migrantes nacidos en países que con posterioridad han pasado a formar parte de la Unión Europea (los autores ponen el ejemplo de Polonia). Asimismo, estos autores también se hacen eco del uso del término “expatriado/a”, advirtiendo que denota una voluntad de diferenciar socioeconómicamente a los inmigrantes de un país dado:

Indépendamment des caractéristiques sociales, économiques ou éducatives d’un individu, en lui imposant le qualificatif d’expatrié ou d’immigré, on crée une hiérarchie artificielle entre des flux considérés comme désirables et censés être bénéfiques à la société d’accueil et d’autres flux dont la contribution à la société d’accueil est constamment remise en question (Ibíd. 22).

El tono diferenciador que va adquiriendo el término “inmigrante” se desprende de la citada conversación con Daouda, al referirse a Baba, uno de los informantes mbororo en Europa que había llegado a través de la “vía de la inmigración”. Durante la preparación del trabajo de campo, esta cuestión –el cómo es concebido el hecho migratorio, y los valores que de ello se derivan– no había resultado un elemento a destacar, estableciendo, por defecto, un marco aparentemente neutral en base a la noción de *inmigración*, probablemente siguiendo el criterio de las Naciones Unidas. Pero después del encuentro con Baba, quien se encuentra en Europa por la vía de la llamada migración “irregular”<sup>128</sup>, que en este caso corresponde a la ruta “establecida” que transita

---

<sup>128</sup> Como se ha indicado anteriormente, este tipo de flujo migratorio no entra en los objetivos de la presente investigación, puesto que merecería otro tipo de análisis, incluyendo otros ejes de estudio. Aunque no por ello debe obviarse, y se hará referencia ocasionalmente. En tal caso, se seguirán las adecuadas indicaciones de Castles (2010: 52) que apuesta por el uso de “migración irregular” como el término más neutral –aunque no del todo satisfactorio “pues ninguna persona es «irregular», dado que todas tienen dignidad y derechos humanos que deben ser respetados”-, huyendo de otros calificativos como “ilegal” o “clandestina”, al considerarse demasiado politizados, y que además implican valorar a una persona como “ilegal o no lícita” (Ibíd.). En la misma línea, y cuando sea necesario, se preferirá denominar a las personas que han seguido este tipo de rutas migratorias como “migrantes sin papeles” o “en situación irregular”, puesto que sólo hace referencia a su situación administrativa en un momento preciso del trayecto migratorio (Lafleur & Marfouk, 2017: 23).

por Níger y Libia (cf. Puig, 2017: 212), se ha visto necesario señalar cómo es identificado por los propios informantes un contraste respecto a la situación de otros mbororo, de lo que se infiere que el trayecto “irregular”, además de implicar un “dangerous passage” (cf. Pelican, 2013b: 240), denota una inferioridad de recursos y estatus administrativo que a la vez, parece fomentar una categoría distinta dentro de una jerarquía de valor que sitúa a la población migrante en función de estos aspectos –más allá de lo que implica a nivel de derechos humanos, y que ciertamente lo hace difícilmente comparable a otros movimientos migratorios-.

Es importante señalar esta distinción que aportan los datos etnográficos, puesto que también responde a un imaginario popular que, especialmente desde Occidente, criminaliza la ruta migratoria irregular y ve en el migrante irregular –o, directamente, en el inmigrante- como integrante de esos “grupos de personas cruzando el mar en pequeñas embarcaciones que llegan a playas desiertas, caminan por desiertos o trepan vallas” (Castles, 2010: 62). No se quiere obviar que esta imagen es dramáticamente real, pero lo que se pretende señalar aquí es la valoración distintiva que toman los diversos flujos migratorios, en detrimento de lo señalado como migración irregular. De este modo, dado que se ha tenido preferencia por la perspectiva marco de los *regímenes de movilidad* (cf. Glick Schiller y Salazar, 2013), que recoge y considera diversas formas de movimiento de personas (migración, turismo, estudios...), en la presente investigación se ha optado por hablar de mbororos *residentes* en Europa, atendiendo a que el término puede incluir diversas formas de movilidad, a la vez que no categoriza el estatus administrativo de los individuos, y tampoco refiere necesariamente a una permanencia larga en el tiempo.

Dicho esto, como se ha indicado en un inicio, la búsqueda de informantes se concibió como una matriz en red, pero la realidad del trabajo de campo puso de manifiesto un sistema de relaciones entre los mbororo residentes en Camerún y los residentes en Europa inicialmente muy poco evidente. De hecho, no quedaba claro si realmente existían conexiones, llegando incluso a pensar si el hecho de preguntar por conocidos que vivieran en Europa resultaba, de algún modo, incómodo o sospechoso. En una ocasión, fue sorprendente constatar que uno de los primeros informantes contactados en Europa, a pesar de haber facilitado muy amablemente más contactos de mujeres “implicadas” en el movimiento asociativo en Camerún y Estados Unidos, indicara que no conocía a ningún mbororo más viviendo en Europa; cuando, a medida que se fue avanzando en el trabajo de campo, y se fueron estableciendo más contactos con mbororos residentes en Europa, se pudo verificar que casi todos parecían conocerse.

Efectivamente, en un primer momento, entre los mbororo en Europa se detectó un cierto clima de desconfianza, aunque también desde Camerún, pues no resultó fácil ir estableciendo



esas conexiones en red, a pesar de que aparentemente muchos sabían que había mbororos viviendo fuera del país: “*Oui, il y a beaucoup des Mbororo dans la diaspora, mais moi personnellement je n’ai pas de relation avec eux*” (Entrevista Moctar). Todo ello empezó a cuestionar la fortaleza del vínculo comunitario que, ciertamente, se detectaba en Camerún y que tenía en el mundo asociativo su máxima expresión. De hecho, en alguna ocasión, algún informante indicó que todo mbororo de nacimiento formaba parte de Mboscuda, estuviera inscrito formalmente o no (Entrevista Yacouba). Ahora bien, mirando hacia el exterior, este vínculo se desvanecía.

En el desarrollo del trabajo de campo también se contactó con otros peul cameruneses no-mbororo residentes en Europa, como es el caso de Diallo<sup>129</sup>, que aportó ciertas perspectivas que facilitaron la construcción de un nuevo eje de análisis. Durante los primeros encuentros, y a lo largo de conversaciones informales, explicitó que él no era mbororo, pero que sentía afinidad y sensibilidad por su causa, participando incluso en acciones dirigidas a los refugiados mbororo de República Centroafricana lideradas por algunas asociaciones de la región Este de Camerún. Dado su conocimiento de la comunidad mbororo en Camerún, además de su implicación en la transmisión de la cultura peul desde Bélgica –es uno de los impulsores de la plataforma online *Tabital Pulaaku Europe*–, resultó un informante más que relevante para contrastar ciertos detalles del trabajo de campo, incluso pudiendo acordar algunos términos de la investigación de una forma colaborativa<sup>130</sup>. Además, según comentó, creía difícil encontrar mbororos en Bélgica y, en todo caso, los que hubieran migrado se encontrarían en países anglófonos, relacionándolo con el hecho de que eran las regiones anglófonas de Camerún donde las diferentes generaciones de mbororo iniciaron más pronto los estudios de manera continuada, a diferencia de otras zonas más menospreciadas y menos desarrolladas del país (Diario de campo, Bélgica, 16/01/2016)

A pesar de no estar absolutamente en lo cierto –ya que durante el trabajo de campo se contactaron informantes mbororo residentes en países europeos francófonos–, Diallo señaló una cuestión que, de hecho, iba tomando forma a medida que el trabajo de campo avanzaba: en efecto, la mayoría de informantes mbororo de Camerún residentes en Europa son originarios de las regiones anglófonas del país, especialmente del Noroeste. Contrariamente, y debido a la selección de las localizaciones del trabajo de campo en Camerún, la mayoría de informantes mbororo con quien se contactó son originarios de las regiones francófonas del país. Es cierto que en un inicio pareció un detalle anecdótico considerando cómo se vive el sentido comunitario mbororo en Camerún, y en tanto que la identificación como pueblo indígena abarca todo el

---

<sup>129</sup> Diallo tiene unos 40 años, vive en Bélgica, es de origen camerunés y se autoidentifica como peul yllaga.

<sup>130</sup> Acordar o negociar (cf. Lassiter, 2005: 94) partiendo de una etnografía colaborativa como “opción metodológica comprensiva que garantiza un mayor compromiso y la posibilidad de entender mejor el mundo social” (Larrea, 2011: 20).

territorio nacional sin distinciones regionales. Sin embargo, las pocas relaciones entre los miembros de la sociedad mbororo de Camerún y del exterior hicieron que esta cuestión pasase de ser un mero detalle a ser un eje a cruzar con otras variables, como es el contexto político del país. Es así que el presente capítulo explorará, en primer lugar qué percepciones se configuran alrededor de la comunidad mbororo, cruzando miradas desde Camerún y Europa, desgranando poco a poco las divergencias que surgen en el interior de la comunidad, y así reflexionar hasta qué punto la situación política del país supone una variable que puede cuestionar el vínculo comunitario y las bondades del movimiento asociacionista mbororo en Camerún.

### **3.1. *Ceux qui partent*. Percepciones sobre el mbororo migrante**

Algunos trabajos se hacen eco de la auto-representación del migrante como “aventurero”, especialmente para aquellos/as que han seguido rutas de migración irregular atravesando el continente africano, pues llevan asociados valores vinculados al heroísmo y la persistencia (Bondanini, 2017: 74). De hecho, el relato de Baba –en el que narra su recorrido desde Bertoua (Camerún), pasando por Nigeria, Níger, Libia, el Mediterráneo e Italia, hasta una pequeña ciudad francesa donde reside actualmente, a la espera de obtener asilo y regularizar su situación– desprende cierto tono de satisfacción –que se desvanece por momentos–, sobre todo al mostrar las imágenes del día en que inició el viaje. Ciertamente, en ellas se reconoce esta actitud aventurera, como figura heroica; figura que, a su vez, para la comunidad mbororo en Camerún supone un referente peligroso para los jóvenes con menos recursos (“*Parce qu’il va inspirer beaucoup d’autres jeunes au pays, tu sais que beaucoup de nos jeunes ne rêve que de voyager sans savoir les dangers qu’ils risquent*”, conversación Daouda). Es más, a través del mantenimiento del vínculo con los informantes mediante las redes sociales, se ha podido observar en Baba una continuidad en esta actitud heroica, publicando imágenes llenas de objetos y arquitecturas “a la occidental”, a las que parece asociar un valor positivo que ejemplifica un final de trayecto aparentemente exitoso, aspecto que se estima interesante para valorar la auto-construcción de la imagen pública del migrante “sin papeles”<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Se considera una temática pertinente para poder ser abordada en un futuro, especialmente desde una perspectiva *goffmaniana* o en el marco de la presentación social del cuerpo (cf. Martí, 2010).

### 3.1.1. *Entre heroicidad y decepción*

El valor heroico parece asociarse al proceso migratorio en general, independientemente de la “regularidad” de los caminos llevados a cabo. De hecho, según Pelican (2013b: 238) los cameruneses –en general- consideran la migración, sea a Estados Unidos, Europa, Asia e, incluso, a África como una alternativa a la inmovilidad y al fracaso en el hogar; por lo tanto, sería entendida como un mecanismo de superación. En esta línea, algunos trabajos centrados en los *Western Grassfields* de las regiones anglófonas evidencian el uso popular del término *bushfaller*, para referirse a “the most recent current of migrants who have left Cameroon in search of a better existence elsewhere and away from their personally defined marginality in the Grassfields” (De Bruijn, 2008: 7). De acuerdo a Pelican y Tatah (2009: 232), proviene del *pidgin english*, lengua franca de las regiones anglófonas en Camerún y,

As the etymology of the term shows, *falling bush* implies going to the bush to hunt, gather or harvest; i.e. one never returns from the bush with empty hands. But *bush* has a double connotation: on the one hand it is associated with wilderness and backwardness; on the other with places of enrichment –thus the US and Europe equally qualify as *bush* (Ibid. las cursivas son de los autores).

Contrariamente, el trabajo de campo desarrollado en Camerún no ha reportado en ningún caso la referencia a la figura del *bushfaller*, en tanto que personaje de éxito, y de hecho ha puesto en evidencia un valor ambivalente en relación a cómo los mbororo consideran a aquellos/as que han salido del país. Así, mientras que algunos/as valoran positivamente su acción desde el exterior,

Yes, they act as Ambassadors of the Mbororos. They still assist the communities in terms of looking for opportunities for other mbororo youths and also source for funding of some community development projects (Entrevista Kadijatou).

They continue working with us back home through social networks (Entrevista Ezima).

Oui, les Mbororo de l'étranger travaillent pour la communauté et sont très actifs à travers les réseaux sociaux notamment WhatsApp (Entrevista Alassane).

otros/as la observan con suspicacia y desconfianza:

La majorité de gens, quand ils vont à l'étrangère, par exemple, en Europe, ils ont tendance à laisser leurs traditions. Moi, je n'apprécie pas ça bien parce qu'ils ont perdu complètement leur... on n'a pas de leur nouvelles, ils ne sont pas très utiles à la communauté, parce qu'ils pouvaient apporter un plus ! C'est difficile de compter sur eux... Ils viennent ici, ils ne savent plus comment ça se passe. Je trouve ça un peu dérangeant. Quand ils partent là-bas, ils changent subitement, peut-être ils se sont intégré là-bas, les conditions..., mais ils ne font pas l'effort d'aider (Entrevista Daouda).

Je pense que quelques-uns continue de le faire mais la majorité n'y si intéresse pas (Entrevista Awa).

You see people talking on the internet, on social networks, and not everybody is into it, people of another generation are not more into it.... People come into it, you don't know exactly what are their intentions, their own objectives, but everybody is talking in the name of mbororo people, you don't know if it's really true (Entrevista Fatoumata).

Desde Europa también se observa una cierta desconexión y desvinculo comunitario, incluso por parte de informantes peul no-mbororo, como Diallo (“*En général ils sont solidaires, mais c'est insuffisant et très timide, parfois mal organisé*”), y que los propios informantes mbororo en Europa llegan a achacar al modo de vida europeo (“*due to time consuming, time constraint, it becomes difficult, it becomes isolated*”, entrevista Oumar) o incluso a valores enraizados en la cultura peul, tal y como parecía expresar Mamadou durante una conversación: ante la observación de que más allá de Camerún, parecía que los mbororo no se agrupaban ni hacían red (ya no para *lobbying*, si no para crear un círculo de solidaridad como mínimo), Mamadou respondió que así era, pero que ciertamente el individualismo era una faceta inherente en la vida de los pastores nómadas porque, según creía, era incompatible llevar a cabo una vida pastoral y, a la vez, “crear comunidad” o formar de redes (Diario de campo, Inglaterra, 20/11/2016).

Asimismo, y a pesar de algunas percepciones positivas, resulta interesante observar cómo para algunos informantes en Camerún se produce un cierto “abandono”. Además, hay que considerar que parte de los mbororo residentes en el exterior entrevistados son reconocidos – por ellos mismos como por los informantes en Camerún- como los “padres” fundadores de la asociación Mboscuda y, por lo tanto, líderes del movimiento asociacionista mbororo en su momento. Sin embargo, algunas ideas generadas al respecto entre la comunidad mbororo en Camerún pueden interpretarse como traición por parte de esa elite mbororo migrante. Para Kónya (2017: 104) algo similar sucede con la comunidad minoritaria Csángó en relación a aquellos que han emigrado de Moldavia, identificados como elite intelectual y cultural. Según los resultados de su investigación, los Csángó valoran que los sujetos escolarizados y presentes localmente reportan más beneficios a la comunidad que los que desarrollan una carrera en el exterior, y resulta significativo que se considere que “all Csángós, regardless of residence, have the duty to do everything for their community”, a la vez que “in order to be seen as elite by the community, one has to be locally present or to be in regular contact with the local community”.

Las conclusiones relativas a la comunidad Csángó resultan sugerentes en relación a la comunidad mbororo en Camerún, en cuanto señalan el sentido de *deber* hacia la comunidad, ya no sólo en referencia a las elites que exploran nuevas oportunidades fuera del país de origen,

sino también respecto a la comunidad misma. Es así que, desde los mismos parámetros, algunos/as mbororo en Camerún manifiestan decepción o abandono respecto a los/as que han migrado, por considerar que dejan de trabajar para la comunidad –valorando, en ocasiones, la actividad en las redes como insuficiente o con desconfianza-, teniendo en cuenta el hecho de que se piense que todo mbororo, sólo por serlo, forma parte de Mboscuda, como se ha indicado anteriormente.

En fait, moi ce que je considère quelqu'un comme un Mbororo, vraiment, c'est quelqu'un avec qui on peut travailler, quelqu'un qui s'intéresse à sa communauté, parce que quand tu fréquentes, et tu trouves un travail à l'étrangère, est-ce que tu dois devenir une autre personne ? Tu devais en principe rester toi-même... Et ta tradition, tes origines... tu ne dois pas les rejeter (Entrevista Daouda).

En esta línea, el valor hacia el *replieque* comunitario que se desprende de estas apreciaciones podría relacionarse con el análisis del rol del grupo migratorio en las agrupaciones pastoras. A pesar de lo afirmado por Mamadou en relación al individualismo inherente en la vida pastoral – y que supuestamente explicaría la falta de vínculos, especialmente en el exterior-, Dupire (1970) tiene un exhaustivo trabajo etnológico comparativo entre distintos pueblos peul, en el que propone el término de grupo migratorio como concepto para el análisis de la organización social de dichas comunidades, nómadas o sedentarias (Ibíd.: 227). Tal y como hace notar Burnham (1991: 87), esta propuesta resulta útil para comprender las dinámicas de integración de miembros en las distintas comunidades y grupos peul, más allá de filiaciones agnáticas, destacando así la importancia de la *alianza* para dichos grupos. En esta línea, pues, el sentido de deber hacia la comunidad puede aprehenderse en términos de alianza entre los miembros, de modo que, consecuentemente, la percepción sobre el cambio de actitud en contexto migratorio puede llegar a ser vista como falta de compromiso.

A pesar de ello, los/as mbororo residentes fuera de Camerún se ven a sí mismos/as como referentes para la comunidad, valorando que mantienen cierto rol (o que lo pueden llegar a tener) en el desarrollo socioeconómico y educativo de los mbororo en Camerún, sobretodo en términos empoderamiento femenino, pero también individual y comunitario, en general:

There are things that keep me interacting. Obviously, you know, sharing messages, getting to know more people, getting to know me as well, people that have heard about me but haven't actually met me.... Just community people. So, I'd say that yes, it has its impact, because sometimes just ideas or sharing strategies or ways of being (...). There's a lot of things that go on, different things, little things, connecting people, different opportunities to meet up. So, it has its impact (Entrevista Mamadou).

They go to Cameroon and organise workshops... So, Mbororo people in the diaspora can continue working and supporting initiatives, not only in social media but also practically (Entrevista Mamadou).

The fact that I am investing in myself will encourage more female ladies to want to be like me. In addition having same opportunity like the male child is a great empowerment as the community will start treating women in the same manner as men (Entrevista Binta).

As soon as I return, I would like to encourage more girls to go to school (Entrevista Dalanda).

So I think, with the examples from Mboscuda and girls having gone to school, for example like us, now, we are being looked at as role models, because we've been to school, we live abroad, we are positive examples (Entrevista Djenabou).

I needed to do a master and a PhD, because for us, mbororo people, there are practically few. I know one who has a PhD, presently a lecturer in the University of Dchang, and we have one medical doctor too. After that one, I'm one of the mbororo people who studied again, medical sciences. I think I'm the first one who did Laboratory Sciences... We try to be role models for the ones coming behind, when they see us, they'll say: yeah, I wanna be like him (Entrevista Djibril).

Considerando que la mayoría de informantes en Europa provienen de las regiones anglófonas del país, también es significativo decir que “high esteem attributed to education, however, seems a particularity of Anglophone Cameroonians, and shapes their expectations of migration” (Pelican 2013b: 245). En efecto, como se ha señalado al principio, el componente regional –en base al eje territorial anglófono/francófono- constituye una variable a tener en cuenta al analizar la configuración de discursos político-identitarios en relación al grupo mbororo. Asimismo, la percepción de la migración también debe verse desde este prisma.

### **3.1.2. *Divergencias políticas y territoriales***

Como se ha mencionado en el anterior capítulo, Camerún convive con un triple legado colonial, fruto de la acción de tres potencias coloniales: Alemania, Francia e Inglaterra (cf. Deltombe *et al.*, 2016: 45-133; Lee & Schultz, 2012: 7-13; Pelican, 2013b: 241). De forma resumida, hay que tener presente que Camerún fue constituido protectorado alemán durante la Conferencia de Berlín y, posteriormente, después de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, la administración del territorio fue repartida entre Francia e Inglaterra (Yenshu Vubo, 2003: 596). Varios autores coinciden en que esta historia colonial ha tenido sus efectos en las dinámicas de la política postcolonial (Lee & Schultz, 2012: 42-44), así como en la cultura e identidad de los cameruneses en las dos partes del país (Pelican, 2013b: 241). De hecho, la unificación de los territorios franceses e ingleses después de la independencia –primero bajo un formato federalista, y después unionista-, no estuvo exenta de dificultades en su gestión, llegando a facilitar la configuración de una consciencia identitaria anglófona, en el marco de lo

que se ha acabado llamando “problema anglófono” desde la administración estatal camerunesa (Konings, 1996: 25).

De acuerdo a De Bruijn (2008: 7), el área de los *Western Grassfields* de la zona anglófona del país “has always been disadvantaged in the national politics of Cameroon”.<sup>132</sup> Según Pelican (2013b), este factor también tiene sus efectos sobre la concepción de la migración internacional. En base a un trabajo donde compara estas percepciones en Bamenda –capital de la provincia anglófona del Noroeste- y en Yaoundé –capital administrativa del país y de la provincia francófona del Centro-, complementado con un análisis de los medios de comunicación de ambos territorios, además de un trabajo de campo en Dubái con migrantes cameruneses, concluye que la falta de atención hacia las áreas anglófonas por parte del gobierno, genera pocas perspectivas y oportunidades entre la población, de modo que la migración es vista como una alternativa con futuro, remitiendo al personaje de *bushfaller* (Ibíd. 241-242). Contrariamente, en Yaoundé, el discurso sobre la migración se vuelve más crítico. Para la antropóloga, aunque la vida en la capital también es percibida como complicada, y hay críticas en torno a la corrupción del gobierno (Ibíd. 247), Yaoundé, como centro de la política nacional, ha revisado su política migratoria, apostando por promocionar un discurso crítico hacia la migración –en tanto que alternativa arriesgada-, que Pelican asocia a una voluntad de control del flujo migratorio como parte de pactos bilaterales entre países (Ibíd. 247-248). Asimismo, estas percepciones diferenciadas sobre la migración también son identificadas en los medios de comunicación anglófonos y francófonos, estos últimos muy influenciados por el discurso del gobierno, las embajadas europeas y la Organización Internacional para las Migraciones (Ibíd. 245).

Este trabajo de Pelican podría encajar, de algún modo, con los resultados del trabajo de campo realizado para la presente tesis doctoral. De hecho, se ha insinuado la posible influencia del eje anglófono/francófono, considerando que los informantes contactados son originarios de uno u otro lugar. En este sentido, se han puesto de manifiesto algunas críticas hacia los “compatriotas” mbororo migrantes que, precisamente, provienen de las regiones francófonas de Camerún, hecho que confirmaría la tesis establecida por Pelican (2013b). Sin embargo, éstas

---

<sup>132</sup> El llamado “problema anglófono” y la percepción de vivir en condiciones de desventaja por parte de la población de las regiones anglófonas del Noroeste y Sureste continúan siendo de rigurosa actualidad, y constituyen la base del sangriento conflicto actual, confirmando que se trata de un problema aún no resuelto, llegando incluso a declarar la independencia del territorio anglófono en 2017, bajo el nombre de Ambazonia. Más adelante, se darán algunos detalles sobre la relación entre ambos territorios, pero para ampliar información sobre el estado del conflicto actual, se recomienda consultar informes de organismos humanitarios internacionales ([https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/cameroon\\_-\\_bulletin\\_humanitaire\\_8\\_special\\_edition\\_on\\_north-west\\_south-west\\_crisis\\_-\\_june\\_2018.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/cameroon_-_bulletin_humanitaire_8_special_edition_on_north-west_south-west_crisis_-_june_2018.pdf)) u otras fuentes documentales (<https://www.irinnews.org/special-report/2018/06/12/cameroon-s-anglophone-war-part-1-rifle-only-way-out>; <https://www.theguardian.com/global-development/2018/may/30/cameroon-killings-escalate-anglophone-crisis>, consultados el 6 de agosto de 2018)

no van hacia la misma dirección, sino que vienen marcadas por un cierto clima de desconfianza, que puede definirse en términos de “traición” comunitaria. Paralelamente, el hecho de que los informantes contactados en Europa sean todos originarios de las regiones anglófonas del país, podría confirmar también la tesis de la autora, dado que las condiciones que se viven en la región empujarían más a emprender estos trayectos.

Aunque se considera más que acertado destacar dichas diferencias regionales, también es cierto que parece excesivo generalizar lo que sucede en dos ciudades, como Bamenda y Yaoundé y que ello pueda ser representativo de las percepciones que hay respecto a la migración. Sin ir más lejos, tanto Séraphin (2000: 200) y De Rosny (2002: 623-624) se hacen eco del auge de la migración y el deseo de irse entre la población joven de Douala, capital de la provincia francófona del Litoral. Es obvio que, dadas las características de la que es la capital económica y, a su vez, la ciudad más grande del país, el análisis sobre la percepción de la migración requiere de otros elementos más allá de su situación en una región francófona, y precisamente la hace poco comparable a lo que sucede en Yaoundé, en los términos expuestos por Pelican (2013b).

Así, lo que se pretende exponer es que ciertamente, el carácter político de ambos territorios –el anglófono y el francófono- y sus respectivas herencias coloniales, tienen su efecto en el desarrollo de ciertas dinámicas sociales y políticas (cf. Aixelà, 2015). Pero se echa en falta un análisis más “micro”, que también considere el factor étnico como elemento que, en efecto, tiene un papel protagonista en las relaciones intergrupales en Camerún (cf. Burnham, 1991: 76). Del mismo modo que Burnham (Ibíd.: 75, 83, 98) ha criticado las tesis de Bayart en relación al papel que éste le da a la etnicidad en las relaciones de poder, la configuración de las clases dominantes y las populares estrategias de extraversion, se considera igualmente relevante cruzar el factor étnico con el factor político en términos de la división anglófono/francófono para poder comprender, precisamente, qué papel juega este eje territorial en las relaciones sociopolíticas entre los distintos grupos e, incluso, en el interior de una misma comunidad. Se considera, pues, que Pelican no erra en analizar este eje como fuente de diferencias regionales, pero puede que deba prestar más atención a las realidades étnicas sobre las que éste también se desarrolla; en este caso los mbororo representan una realidad étnica que se performa como nacional –o compacta en tanto que pueblo indígena-, y es en el hecho de adoptar una mirada más concreta sobre las dinámicas políticas del país, que se aprecia, efectivamente, el carácter político de ambas áreas territoriales, apreciando divergencias en el interior de la propia comunidad. Porque, además de todas las críticas en relación a la actividad de los mbororo desde el exterior, en alguna ocasión, un informante en Camerún añadió con desagrado que “*certaines font de l’activisme politique*” (entrevista Daouda). Así, también hay que valorar si el clima de



desconfianza respecto a los “compatriotas” migrantes no esconde una diferencia de posicionamiento político en términos anglófono/francófono. Este trasfondo político también sale a reducir de algún modo en las percepciones de los mbororo residentes fuera de Camerún, tal y como se comprobará al final del siguiente apartado.

### 3.2. Cuestionamientos desde el exterior

En general, y especialmente en relación a los fulbe en Camerún, los mbororo son “souvent cités en exemple comme réservoir de traditions linguistiques et culturelles peules” (Burnham, 1991: 84). Ciertamente, existe una retórica de la *autenticidad* respecto a los valores, tradiciones y cultura de la *fulanidad* de la que muchos informantes mbororo en Camerún alardean:

Tout Mbororo est Peul, Fulbe, mais pas tous les Fulbe sont Mbororo. (...) Ça c’est qu’on appelle dernièrement le Fulbe parce qu’il parle la même langue, ils ont presque les mêmes coutumes mais si non, ce qui diffère aussi le Mbororo c’est qu’ils sont des gens qui ont conservé leur coutumes, qui vive encore en brousse, bien vrai que maintenant ils s’installent progressivement en ville, mais ils ont beaucoup de relation avec la brousse, avec leur bétail, avec leur tradition un peu c’est dans ce cadre-là que c’est facile d’identifier un Mbororo (Entrevista Alioune).

Nous par exemple, qui sommes déjà en ville, il y a une modification de notre mode de vie... Mais il y a nos frères qui sont restés intact dans leur manière de faire (Entrevista Tidiane).

Esta disputa alrededor de la *fulanidad* –entendida “en tant que conscience d’une identité durable, conscience unissant les *Fulbe*” (Boesen, 1999: 83, las cursivas son de la autora)- gira en torno a distintos artefactos que definen una manera supuestamente “pura” de *ser peul*. En este sentido, es interesante observar cómo desde los distintos trabajos e investigaciones se ha potenciado una imagen del pueblo peul como poseedores de una gran personalidad étnica (Dupire, 1962: 2) y que es representada en un continuum de *fulanidad*, que va de lo más o menos “puro” y, paralelamente, de lo más o menos nómada, de lo más o menos musulmán, etc., en base al cual se pueden colocar las distintas categorías mediante las que nombrar a los diversos subgrupos peul<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> Etnónimos que se dividen entre los *town fulbe* y los *cattle fulbe*; o los *peul sédentarisés* y los *peul nómades*. Véase el apartado “Aclaraciones terminológicas” del capítulo 1.

### 3.2.1. Los “pilares” de la fulanidad

Lo que subyace en las aproximaciones académicas es el prototipo del que Amselle (2010: 95) ya alertó: “Le Peul pur, le vrai Peul, c’est le Peul nómade rouge, Bodaado aux cheveux laineux qui se considère comme Blanc et qui pratique le *pulaaku*, c’est-à-dire la manière de se comporter en Peul”. Este comportamiento ideal, lo que define el *ser peul*, parece definido en base a dos aspectos principalmente. Dognin (1987: 32) considera que cualquier peul se debe a todo un conjunto de actitudes y prescripciones derivadas del lenguaje fulfuldé y del *pulaaku*. En la misma línea, Guichard (1990: 30) observa que la reconstrucción del sentido de *fulanidad* de los *FulBe siire* de Benín, los peul sedentarios y alfabetizados, se basa en la reivindicación del fulfuldé y el *pulaaku*.

Con respecto al fulfuldé, aunque podría ser cuestionable relacionar las fronteras lingüísticas con las fronteras de un grupo étnico determinado, como es el caso peul (Breedveld & De Bruijn, 1996: 813), es habitual observar que supone uno de los pilares de la *fulanidad*<sup>134</sup>. Ciertamente, no es exclusivo del grupo peul considerar la lengua como eje fundamental en la definición de etnicidad, pues ésta puede constituir un marcador identitario distintivo y visible para muchos otros grupos (cf. Aixelà, 2013: 82). En este sentido, el valor étnico vinculado al lenguaje es en cierto modo señalado por Burnham (1991: 78) en relación al ya citado proceso de *fulbeización* en el marco de los Estados Fulbe de los siglos XIX y XX en el norte de Camerún. Precisamente, el uso del fulfuldé fue uno de los mecanismos de incorporación al estado y parte del proceso de *fulbeización* (Burnham, 1996: 48). Igualmente, Schultz (1984: 53-54) ya indicó que, en el marco de este proceso, los fulbe y los no-fulbe veían el lenguaje como un criterio de etnicidad fundamental y añade que “the Fulbe place their own language, Fulfulde, in a superior position”.

Ahora bien, la revisión de la literatura y estudios alrededor de las comunidades peul, sea cual sea el país donde se enmarquen, sitúa al *pulaaku* como aspecto fundamental de la *fulanidad* y de la propia representación de la identidad étnica del grupo peul<sup>135</sup>. Este concepto, que deriva de la misma raíz que *FulBe* –del singular, *Pullo-* (Loftsdóttir, 2007: 10) no está exento de debate, y a pesar de que se pueden encontrar definiciones tan abstractas como “l’ensemble des valeurs socio-culturelles identitaires des Fulbe” (CERCP, 1998: 7) o “qualities appropriate to the Fulani” (Riesman, 1977, en Loftsdóttir, 2007: 10), la lógica academicista ha tendido a analizar el *pulaaku*

---

<sup>134</sup> Ver el artículo “Les 10 piliers de la "pulanité"” del 18 de Marzo de 2013 de la revista *Jenne Afrique*, (<http://www.jeuneafrique.com/138136/societe/les-10-piliers-de-la-pulanite/> consultado el 29 de abril de 2017)

<sup>135</sup> Para un estudio profundo y actualizado sobre el *pulaaku*, se recomienda una lectura atenta de las tesis doctorales de Tea Virtanen (2003) y Almudena Mari Sáez (2012).

bajo una óptica descriptiva muy exhaustiva con pretensión universalista, hecho que se puede comprobar mediante otras fuentes testimoniales:

Tout Mbororo sait bien de quoi il parle en invoquant le poulakou. C'est une manière de vivre ; c'est ce qui est bienséant, convenable, poli. Et si on insiste pour savoir quelles sont les qualités qui font le Peul, on s'entend presque invariablement répondre : pulaaku woni hakkiilo, munyial, semtende, c'est-à-dire : bon sens, maîtrise de soi et réserve (Ndoudi Oumarou en Bocquené, 1986: 311).

A pesar de la variabilidad de realidades ante las que pueden encontrarse las diferentes comunidades y pueblos peul, parece que las múltiples investigaciones llegan a las mismas conclusiones, tal y como observa Boesen (1999: 85), que en cierto punto sorprendida reconoce detectar aspectos en común en los distintos análisis aportados. De este modo, siguiendo a Stenning (1955 en Boesen, 1999: 85 y en Ogawa, 1993: 129), y de acuerdo con la cita anterior, las actitudes que conformarían esta manera de *ser peul* responden a *semteende* (vergüenza, pudor, contención), *munyial* (paciencia, fortaleza) y *hakkiilo* (inteligencia, reflexión). Otros autores (Dupire, 1981 en Ogawa, 1993: 129; Riesman 1977, en Breedveld & De Bruijn, 1996) también referencian otros aspectos como *cuusal* (coraje) o *teddengal* (respeto).

De manera menos exhaustiva, Burnham (1996: 53) considera que se trata de un código moral, ético y de conducta, que desprende un sentido de distinción y superioridad cultural, y abarca comportamientos muy diversos, desde la cría del mejor ganado a la contención conductual, la inteligencia, la herencia cultural y la adhesión consciente a las costumbres fulani. Asimismo, hay un seguido de investigaciones que aportan una perspectiva más práctica y fenomenológica, como la de la misma Boesen (1999: 95), que concibe el *pulaaku* como forma estética de expresión de la *fulanidad*; Virtanen (2003: 27) habla de una actitud corporal de comportamiento en público; Regis (2003: 21-22) considera que, como código moral, éste es *incorporado* –en el sentido de *embodiment*– en el marco de la participación cotidiana en la sociedad fulbe, y como parte de la performatividad del ser; Mari Sáez (2012: 26) defiende que el *pulaaku* debe aprehenderse en tanto que ideal simbólico y práctico; y Enguita (2014: 8) se refiere a él como un conjunto actos performativos que edifican un sentido de *fulanidad*<sup>136</sup>.

Finalmente, también parece haber dos elementos de enorme importancia que giran en torno a la identidad peul, que son el Islam y la vida ganadera. De hecho, en el proceso de *fulbeización* durante el periodo precolonial y colonial en el norte de Camerún, la moral musulmana y las costumbres fulbe estuvieron popularmente asociadas (Burnham, 1996: 49). Del mismo modo,

---

<sup>136</sup> Desde estas perspectivas, se ha dado relevancia a la dimensión corporal y a las técnicas sobre el cuerpo –la gestualidad, la decoración, belleza, marcas corporales, etc.–, a menudo relacionadas también con valores e ideales de la *fulanidad* (cf. Dupire, 1962: 5-6; Guilhem, 2008: 14).

como se ha analizado en el capítulo anterior, la trashumancia, el pastoreo y el ganado constituyen símbolos ancestrales de la mitología peul (cf. Dupire, 1962: 34). Así, más allá del discurso de la autenticidad étnica –o cómo éste se puede haber construido desde élites fulbe en el poder o cómo es reclamada por otros subgrupos como los mbororo (cf. Ndoudi Oumarou a Bocquené, 1986: 309)- parece que ambos elementos continúan ahondando en los estereotipos mediante los cuales se ha construido una identidad étnica peul. Si bien, es cierto que, en el marco de la oposición fulbe-mbororo en Camerún, es habitual que los fulbe consideren ciertas prácticas entre los mbororo como anti-musulmanas (Burnham, 1991: 84); por su parte, como reportan varios de los informantes, los mbororo considerarían que los fulbe han olvidado parte de su identidad al priorizar una vida urbana en detrimento de la una vida ganadera.

### **3.2.2. Algunas objeciones a la fulanidad**

La lectura que hace Burnham (1991: 97) sobre el valor del *pulaaku* entre los mbororo resulta significativa pues lo considera como discurso cultural construido en base a dos aspectos: una lógica de superioridad innata de los mbororo sobre otros grupos, y una consciencia de riesgo de pérdida de su estilo de vida a causa de fenómenos de aculturación. Estos aspectos se ven concentrados en esta respuesta de Kadijatou, en la que habla de los fulbe:

They have been acculturated... Yes, even the dressing, their habits, even the way they bring up their children, and many don't speak fulfulde in the house, so kids don't even know their mother tongue. Pulaaku is not there too (Entrevista Kadijatou).

La aportación de Burnham es coherente con la retórica de autenticidad cultural que los informantes mbororo en Camerún acostumbran a expresar, a pesar de reconocer, como se ha visto en los testimonios de algunos de ellos, que su vida actual en entornos urbanos los ha hecho cambiar algunos aspectos de su estilo de vida. Asimismo, los mbororo residentes en Europa en ocasiones dudan, en tal caso, de que se pueda continuar reivindicando este sentido de pureza y autenticidad:

People live in permanent places. There are hardly Mbororo compounds you will go to where you don't see a farm of beans, onions, potatoes, bananas... That isn't Mbororo authenticity. Because if you think of Mbororo people on horseback for example, you see Mbororo people now on motorbikes! (Entrevista Djenabou).

I don't think the Mbororo people are the most authentic. The Mbororo people have intermarried, to start with, intermarried with non-Mbororo people (...). Now... Authenticity? Now, probably, I would say that the 80% of the Mbororo people don't keep the culture anymore because they are all farmers! No cattle, those things that they used to do... marriages, they don't do that anymore; naming ceremonies for

children when they were born, they don't do them anymore... those things, those traditional cultural things that they did and don't anymore. (Entrevista Djenabou).

So, I think everyone will gonna blow the trumpet and say "we are the best, we are the most authentic" (...). But I think, with me, I'd classify under two areas: they are Muslims; they are Fulanis. I'll stop in those areas. I don't care who is the best or who is authentic... So, I think they are all the same people, the same culture, we should not marginalise other tribes, or we should not take other tribes above other tribes (Entrevista Oumar).

No obstante, desde el punto de vista de los mbororo que residen en Europa, se reconoce el mantenimiento de ciertas prácticas entendidas como tradicionales, o que derivan de un estilo de vida pastoral (como podría ser la falta de escolarización, especialmente en la población femenina) entre la sociedad mbororo en Camerún. Pese a algunas mejoras potenciadas por la acción sensibilizadora de diversas asociaciones, dichas prácticas son evaluadas como obstáculo para un desarrollo socioeconómico y empoderamiento comunitario y, consecuentemente, resultan las causantes de que se continúe viviendo en condiciones de marginalidad:

The attachment to our culture is keeping us behind such as high illiteracy rate, early marriages, religion, dependence on cattle render us even poorer as that is our only source of livelihood (Entrevista Binta).

They are very independent of their world, and their selves. They are so independent and I think it's why they keep having some problems, they don't wanna leave their culture, so that pride is still there, but at the XXI century, we need to sacrifice a bit. We need to come up with those strategies where we can develop things, and change things out (...), in terms of education, in terms of agricultural and farming and grazing modernisation (Entrevista Oumar).

Les Mbororo ils sont trop en retrait. Par exemple, les Mbororo sont les derniers qui envoient les enfants à l'école. (...) Ç'a commencé à changer, et ils les amènent à l'école pendant longtemps, mais il n'y a pas beaucoup qui font ça (Entrevista Mariama).

I think there isn't enough Mbororo children in certain positions, for example, in jobs, in government offices, in private offices, in public offices, they need to have a lot more Mbororo people, who will stand up and speak out for Mbororo people (Entrevista Djenabou).

Durante el trabajo de campo también surgió otro aspecto cultural cuestionado que, de manera sorprendente, parecía tener un valor ambivalente incluso para algunos/as mbororo residentes en Camerún: el *pulaaku*. En efecto, partiendo de la idea de que se trataba de un elemento casi definidor de la etnicidad peul y uno de los pilares que sustentan la retórica de la autenticidad cultural entre los mbororo, fue inesperado observar que en ocasiones era considerado como una tradición negativa<sup>137</sup>:

---

<sup>137</sup> Durante las primeras entrevistas realizadas en la fase inicial del trabajo de campo en Camerún, al describir las vulnerabilidades de la comunidad mbororo, los informantes empezaron a categorizar algunas tradiciones y

Bon, il y a un aspect que moi, je n'apprécie pas, que c'est ce qui fait l'identité d'un Fulbé. C'est-à-dire, peut-être, il peut arriver chez toi, il a faim, mais il te dit qu'il n'as pas faim, alors qu'il y a à manger, il va te dire, je n'ai pas faim. Cette stigma, cette...  
P: *Est-ce que c'est le pulaaku?* Oui, le *pulaaku*. C'est un aspect négatif et au même temps positif, parce que c'est ça qui fait l'identité, mais c'est un aspect négatif pour moi parce qu'il faut essayer d'améliorer. Tu vois, quelqu'un a besoin de quelque chose mais il a peur de s'exprimer et moi, je me dis, ce n'est pas bien (Entrevista Awa).

Antes se han detallado los componentes que configuran el discurso cultural del *pulaaku*, tal y como se analiza en diversos trabajos. Todos los aspectos destacados entorno al *pulaaku* acaban definiendo lo que puede aprehenderse como código moral que determina valores relacionados con la contención, la vergüenza, el respeto... En definitiva, la complacencia hacia el *otro*. En este sentido, se puede considerar que el "*pulaaku* serves as an indication of otherness" (Pelican, 2015: 105), remarcando la importancia de la alteridad en la configuración de discursos étnicos (cf. Barth, 1976), que en este caso encontraría en el *pulaaku* la gramática social para desarrollarse. Sin embargo, ese *otro* empieza a verse sin temor<sup>138</sup>, de modo que pese el valor cultural que posee el *pulaaku*, algunos/as mbororo de las nuevas generaciones lo ven como entorpecedor de la comunicación directa y la resolución de problemas (Davis 1995: 219). Es así que varios informantes en Camerún declaran como negativo el hecho de "*not saying what they have in mind*" (entrevista Kadijatou) o el no quejarse ante los abusos recibidos por otros, porque "*quand on te fait quelque chose de mal, il faut réclamer tes droits aussi*" (Entrevista Yacouba).

Resulta interesante plantearse si esta tendencia a complacer al otro, a no quejarse, etc., propia del *pulaaku*, se relaciona con el acercamiento a los órganos de gobierno por parte de Mboscuda, como parte de la estrategia política de reconocimiento y superación de la situación de marginalidad. Ciertamente, durante los encuentros con los informantes mbororo en Europa –informantes que, además, fueron de los primeros fundadores de Mboscuda- éstos señalaron que en su momento aceptaron la estrategia de reforzar a miembros mbororo de la asociación que a su vez pertenecían al RDCP (*Rassemblement Democratique du Peuple Camerounaise*), el partido en el gobierno<sup>139</sup>, admitiendo que esto supuso avances a nivel de la asociación y reconocimiento

---

costumbres como negativas. En entrevistas posteriores se decidió continuar preguntando por este elemento tal cual era usado por los informantes, obteniendo diversas respuestas que serán expuestas en el siguiente capítulo, y bajo el prisma de la reformulación de la tradición (cf. Hobsbawm, 1992).

<sup>138</sup> Hay que tener en cuenta que "chez les Fulbe, on parle beaucoup de la crainte des regards. Non pas de la peur du 'mauvais oeil' mais plutôt de chaque oeil" (Boesen, 1999: 91).

<sup>139</sup> Antes, UNC (*Union Nationale Camerounaise*), que en 1985 fue rebautizado por Paul Biya, presidente de Camerún desde 1982 (cf. Bayart, 196: 17; 1999: 239, 295)

de la comunidad<sup>140</sup>. Y ciertamente, se destaca un cambio de rumbo y de visión en el seno de la asociación Mboscuda:

The objective of the association at the beginning was mostly solidarity, mostly to develop, enhance the culture. But at any time, when people starts emancipating, people start knowing more things (...) In fact, many things shifted from the firsts objectives of the association (Entrevista Fatoumata).

Lo aportado por los informantes confirma lo detallado por Hickey (2011: 39-40) al relatar la dinámica asociativa de Mboscuda a finales de los 90: concretamente, explicita el punto de inflexión de la relación entre los mbororo y el estado al aprovechar la participación del Vice-Presidente de Mboscuda en el partido del poder. Según el autor, esto permitió reestablecer los vínculos entre la comunidad mbororo y el estado –no sin ciertas tensiones entre los miembros de Mboscuda opuestos al partido del gobierno, y que a la vez temieron por la potencial falta de autonomía de la asociación- (Ibíd.). La vinculación de los mbororo con el RDPC también es reportada por Mouiche (2012: 167), y además es leída como estrategia de captación de votos por parte del gobierno (Ibíd.: 169), hecho que también se percibe entre la población no-mbororo en Camerún, como en una ocasión relató Simon<sup>141</sup>, para quien existe una cierta protección política hacia los mbororo por parte del gobierno. Según él, hay un favoritismo electoral y los mbororo son utilizados para buscar votos, concluyendo que son privilegiados en relación a los grupos hegemónicas.

Igualmente, desde las voces mbororo en Europa, ciertamente, se aprecia un cambio de visión o estrategia a nivel asociativo, y se identifica una clara expansión de los mbororo en la vida pública y la esfera política (hecho que incluso hace dudar de la supuesta marginalidad de la comunidad mbororo en Camerún):

So, you can see the road, from zero to now, for the first time, the national president of Mboscuda is the Vice-Minister of Livestock<sup>142</sup>. It's the first time that an Mbororo person, despite the fact of being traditional herders, it's the first time that an Mbororo person has access to that post, and increasingly there are more and more of them in the Government, and then there is more and more of them are led to education. So, now they are finding the mechanism to engagement, so I think

---

<sup>140</sup> Hay que recordar que, tal y como se ha indicado en el capítulo anterior, alguno de estos informantes en Europa, formó parte de uno de los partidos históricos de la oposición, el anglófono SDF (*Social Democratic Front*).

<sup>141</sup> Simon es camerunés, de 30 años, del grupo étnico bamoun.

<sup>142</sup> Según el informe de la organización IWGIA (2017: 462): “On the special instructions of the President of the Republic of Cameroon, which state that indigenous peoples should be appointed to government positions, an Mbororo leader (Dr. Ibrahim Manu) was appointed as Officer of Special Duties in 2016, in the department of the Prime Minister. This appointment follows that of the National President of MBOSCUDA (Mr. Manu Jaji) as Secretary General of the Ministry of Livestock and Fisheries in early 2016. These appointments have raised expectations among the Mbororo people that their situation may improve in relation to accessing jobs, being admitted into professional schools and having their human rights abuses resolved”.

marginalisation is only in terms of... not really marginalisation, but maybe wanting to retain your unique culture (Entrevista Demba).

Paralelamente, esta situación de cercanía al partido de gobierno ofrece el contexto en el que interpretar ciertas críticas sobre el activismo político de los mbororo que residen en el exterior de Camerún, a la vez que correlaciona con la lógica de contención requerida por las directrices del *pulaaku*, en términos de complacencia, pero a la vez suponiendo que ese “hacer ruido” desde el exterior, por ejemplo, usando las redes como medio de expresión de quejas y denuncias sobre la política gubernamental –maquillada de democracia (cf. Nyamnjoh, 2002)-, actuaría en contra de los preceptos definidos por el propio *pulaaku*.

Igualmente, esta dinámica vuelve a situar el eje anglófono/francófono –o si se quiere, el “problema anglófono” (cf. Konings, 1996)- en el foco del análisis sobre la estrategia de reivindicación político-identitaria de la comunidad mbororo en Camerún. En este sentido, se identifica una divergencia en el seno de la asociación, que puede expresarse en forma de tensión “between a push for *inclusion* within the state on the one hand, and seeking to advance democratization through a discourse of *rights* on the other” (Hickey, 2011: 40, las cursivas son del autor). Así, por un lado, hay un impulso hacia la participación de los mbororo dentro de los órganos del gobierno, como táctica de presión en términos de aplicación de lo explicitado por la constitución<sup>143</sup>, por ejemplo, además de un posible beneficio ante la ejecución de ciertos proyectos o de medidas de protección de ciertos grupos mbororo ante abusos de grandes empresarios<sup>144</sup>. No obstante, esto podría llegar a interpretarse a la manera de Bayart (1999: 14), es decir, como “política del vientre”, en tanto que refiere a “actividades de acumulación que propician el ascenso social”; o incluso, considerando el estatus de Mboscuda, se podría pensar en lo que el autor también denomina como asimilación recíproca de las élites (Ibíd. 239), “que supone la fusión de los grupos sociales potencialmente competitivos para formar una sola clase centrada en el control del Estado”, y a través de “ámbitos cotidianos de socialización” (Campos Serrano, 2002). En este sentido, tampoco parece casual detectar ciertas decepciones entre los miembros de la sociedad mbororo en Camerún, afirmando que ciertas personas aprovechan su rol en Mboscuda para su propio interés y ganar poder en otras instituciones (Conversación con Samba, diario de campo, Bertoua, 15/08/2014).

---

<sup>143</sup> “La libéralisation politique des années 1990 au Cameroun s’est singularisée par une réforme constitutionnelle en date du 18 janvier 1996 qui institue un Etat unitaire décentralisé, reconnaît les droits des autochtones et protège les minorités (...) L’article 57 (2) dispose en effet que le Conseil régional, qui est l’organe délibérant de la région, doit refléter les différentes composantes sociologiques de la région” (Mouiche, 2012: 7).

<sup>144</sup> En el capítulo anterior se ha citado al empresario Baba Danpullo, las acciones del cual parecen constituir un claro abuso hacia algunos grupos mbororo en Camerún.



Contrariamente, desde Europa el discurso activista se vuelve más inclusivo: revisando las palabras de Mamadou, quien a pesar de aceptar los beneficios del acercamiento al RDPC por parte de Mboscuda, apuesta por una estrategia que abarque la atención a los Derechos Humanos en general, incluyendo otras realidades étnicas no hegemónicas y no trabajar sólo por los derechos de los mbororo. Más allá de lo acertado o no de ambas posiciones, es pertinente reconocer en la postura de Mamadou un punto de vista propio de alguien situado en el polo opuesto del abanico político, que en Camerún tiene su máxima expresión en el clima político actual, en el que la región anglófona reclama su posición de marginación política respecto al gobierno central, dominados por una elite francófona que ignora las especificidades de las regiones Noroeste y Suroeste, y que tiene en Bamenda la capital de la principal oposición política (Pelican, 2013b: 241-242).

At this time, it's not so popular to be an anglophone, but it's not also popular being a francophone in Bamenda (...) So, I'd say that it's not practicing your culture or religion in Cameroon, or me, practicing my culture and religion in Cameroon, but there are other issues like racism, like discrimination, like stereotyping, and marginalisation from the state also. So, there are other underlying issues that happen in Cameroon society (Entrevista Mamadou).

### **3.3. Coordenadas políticas del discurso identitario mbororo**

A lo largo del presente capítulo, además de presentar ciertas dinámicas que se acontecen en el seno de la comunidad mbororo y que afectan tanto a las percepciones del fenómeno migratorio como a los efectos de éste sobre la comunidad en Camerún, se ha ido forjando otro contexto de análisis que, se cree, tiene su efecto en estas divergencias internas, que es el contexto político que rodea la división territorial entre las regiones anglófonas y las francófonas. Esta división debe ser leída más allá de diferencias lingüísticas, puesto que resulta de herencias coloniales distintas y, precisamente, es lo que hace de Camerún un territorio particular en relación a la política postcolonial.

De entrada, ya se ha comentado que entre la población que habita las regiones anglófonas, se perciben dichos territorios como carentes de oportunidades, especialmente en el Noroeste (Pelican, 2013b: 242) y de hecho, según De Bruijn (2008: 7) “the Grassfields in Cameroon are an example of the political margins. This Anglophone part of Cameroon has always been disadvantaged in the national politics of Cameroon”. En esta línea, parece lógico, pues, que el impulso migratorio entre la población anglófona sea más aceptado y manifiesto, como ha analizado Pelican (2013b: 242). Paralelamente, no es menos interesante recoger lo presentado

por De Bruijn (2008: 7), cuando indica que la diáspora camerunesa, en Europa y Estados Unidos, hace una importante contribución a la oposición política local. En conjunto, parece que diversos fenómenos se unen en el caso de la comunidad mbororo: la migración, la oposición política y el origen anglófono.

De todos modos, hay que decir que la región del Noroeste<sup>145</sup> goza de ciertas ventajas en términos de desarrollo económico. La misma Pelican (2013b: 241-242) destaca que el Noroeste es un gran proveedor de productos agrícolas, que abastece a las grandes urbes del país, incluyendo Yaoundé. Añade que también es conocida por poseer una educación de calidad y buenos servicios médicos. Los informantes residentes en Europa, originarios de dicha región, también hacen referencia a las bondades del Noroeste: “Demba afirmó que el *North West* es más avanzado, y esto tiene implicaciones políticas en la división interna entre anglófonos y francófonos” (Diario de campo, Inglaterra, 19/11/2016). Es así que a pesar de la riqueza de la que pueden disfrutar estas regiones,

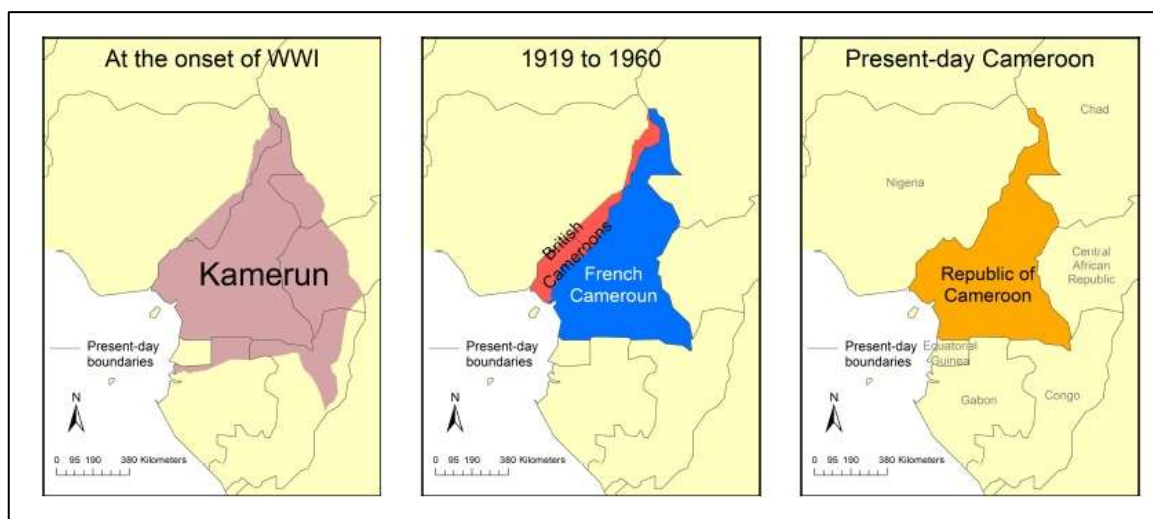
At the same time, most north-westerners are convinced that, as Anglophones, they are politically marginalised and thus largely excluded from government positions. They contend that, while Cameroon is supposedly a bilingual country, the language of administration is French, thus disadvantaging Anglophones. In addition, they criticise that the region in general, and Bamenda in particular, lacks strong industrial and service sectors where the abilities and knowledge of their young people could effectively be put to use (Pelican, 2013b : 241-242).

En efecto, este contexto ha determinado tanto el surgimiento de la asociación Mboscuda en sus inicios –que como se ha indicado en el capítulo anterior, fue fundada por jóvenes mbororo de las regiones Oeste y Noroeste (Hickey, 2011: 37; Pelican, 2012: 118)-, como la configuración de un discurso étnico e identitario en términos de derechos y reconocimiento político, y su desarrollo en el ámbito de la política postcolonial camerunesa. Asimismo, el eje territorial anglófono/francófono resulta un marco adecuado para comprender las diferencias detectadas en el interior de la comunidad mbororo, y es por ello que debe contextualizarse más detalladamente.

---

<sup>145</sup> Los trabajos a los que se está haciendo referencia, están localizados en la provincia Noroeste, aunque el llamado “problema anglófono” abarca también la otra provincia anglófona del Suroeste. Ciertamente, el Noroeste es una zona bastante rural, y puede que sea el motivo por el que recibe más énfasis en términos de marginalidad política; en cambio, el Suroeste, dada su proximidad a la gran capital económica, Douala, o por ser Buea, capital de provincia, uno de los focos de la región, por su localización en puntos turísticos del país (como la zona de la costa o el Monte Camerún) y sede de una de las universidades del país, tenga otro tipo de consideración socio-económica.

### 3.3.1. Contexto histórico-político y legado colonial

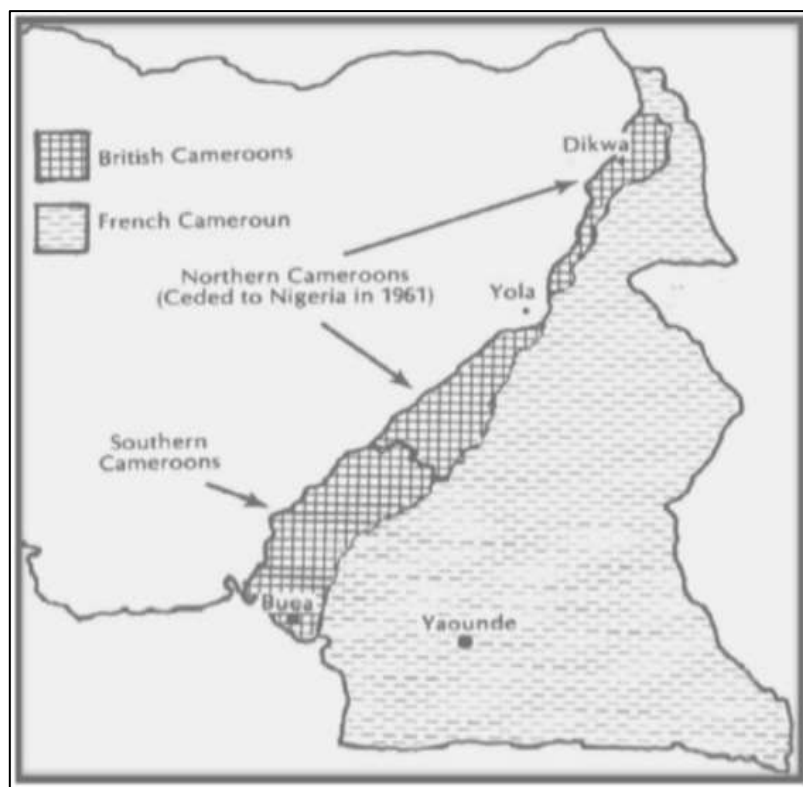


Mapa 7 Evolución de las fronteras de Camerún

Fuente: Dupraz (2017: 9)

Anteriormente se han dado algunos datos sobre la historia colonial de Camerún, que resulta interesante puesto que sufrió la intervención colonial de tres potencias europeas. Como se ha indicado, de acuerdo a Deltombe, *et al.* (2016: 45-48) después de la Conferencia de Berlín en 1884-1885, los alemanes se impusieron en la costa occidental, tomando el territorio al que llamaron *Kamerun* –a raíz de *Rio dos Camarões*, acuñado por los portugueses que exploraron el estuario del río Wouri, alrededor de 1472 (Nana, 2016: 168)–. Según Lee & Schultz (2012: 7) los alemanes adquirieron el territorio más por prestigio que por interés económico, y para ejercer un cierto contrapeso entre la influencia británica en el Delta del Níger y la francesa en el Sahel y el Bajo Congo. Después de incursiones en el interior del territorio, extendiendo su dominio hasta el Chad, en 1916, al fin de la Primera Guerra Mundial, Alemania queda derrotada y tanto Francia como Gran Bretaña toman el control de la colonia germana. Ratificado en 1919 por el Tratado de Versalles y bajo supervisión de la Sociedad de Naciones, Camerún fue administrado por Francia –mandataria de cuatro quintas partes del territorio– y Gran Bretaña –mandataria de dos regiones limítrofes con Nigeria– (Deltombe *et al.*, 2016: 48; Lee & Schultz, 2012: 7; Yenshu Vubo, 2003: 596)<sup>146</sup>.

<sup>146</sup> Según Nana (2016: 174), el Camerún francés ocupaba unos 432,000 km<sup>2</sup> y el británico unos 272,725 km<sup>2</sup>.



Mapa 8 División territorial entre *British Cameroons* y *French Cameroon*

Fuente: Nana (2016: 174)

El Camerún francés consiguió la independencia el 1 de enero de 1960<sup>147</sup>, con el fulbe Ahmadou Ahidjo como primer presidente favorecido por Francia (cf. Beti, 2010: 45, 47-65) hasta 1982, cuando fue sucedido por el aún hoy presidente Paul Biya, de su mismo partido (Geschiere, 2009: 40). De acuerdo a Konings (1996: 25-26), en 1961 las elites políticas de los territorios franceses e ingleses acordaron promover un estado federal y, bajo tutela de las Naciones Unidas, ese año se celebró un referéndum de autodeterminación en el Camerún británico, resultando en la anexión del *Southern Cameroons* (actuales provincias Noroeste y Suroeste) a Camerún –y convirtiendo el país en la República Federal de Camerún– y la anexión del *Northern Cameroons* a Nigeria<sup>148</sup>. Según Lee & Schultz (2012: 13), como parte del acuerdo de

<sup>147</sup> Dupraz (2017: 12) señala, de manera un tanto superficial, que la transición hacia la independencia en el Camerún francés no fue nada pacífica: en 1955 el gobierno francés disolvió el partido anti-colonialista UPC (*Union des Populations du Cameroun*), que reclamaba la independencia y la reunificación de Camerún en sus fronteras alemanas. Para Konings y Nyamnjoh (2003: 4) la represión e intervención de los franceses fue indicativo de que Francia sólo se conformaría con una independencia simbólica que no molestara sus intereses. Y, ciertamente, hubo una escalada de violencia después de que, en 1955, las protestas de los militantes del UPC fueran reprimidas por un gran despliegue de las fuerzas militares francesas; un conflicto lleno de claroscuros que duró incluso después de la independencia, y que supuso la acción desde el maquis, el exilio o la muerte de grandes líderes anticolonialistas como Ruben Um Nyobé. Para más detalles sobre el asunto, véase Deltombe *et al.* (2016) y Beti (2010).

<sup>148</sup> Según Konings & Nyamnjoh (2003: 12-13) los resultados de dicho referéndum sorprendieron a Ahidjo, que esperó que el *Northern Cameroons*, dominado por la elite fulbe, votara a favor de la reunificación con el Camerún francófono, confiando en los vínculos étnicos.

reunificación, “Cameroon was made a federal state, with Westerners granted substantial autonomy”. Posteriormente, bajo el ideal ultranacional del régimen autoritario y centralizado de Ahidjo, se celebró en 1972 otro referéndum el resultado del cual confirmó la unión del territorio anglófono, suprimiendo el sistema federal y dando paso a la República Unida de Camerún, renombrada por Paul Biya en 1984 como República de Camerún, apelativo actual (Konings, 1996: 25-26)<sup>149</sup>.

Hay cierto interés en explorar las consecuencias de una doble administración colonial en Camerún. Ciertamente, son conocidas las diferencias en la ejecución del modelo colonial francés, y el modelo colonial de la *indirect rule* británico (cf. Bayart, 1999: 93; Lee & Schultz, 2012). De todos modos, Burnham (1996: 179, nota 8) destaca la particularidad de la acción colonial francesa en la parte norte de Camerún bajo su dominio, de gestión más indirecta, contando con la complicidad de los *chefs traditionnels* fulbe, a diferencia de lo acontecido en el sur camerunés, de administración directa y presencial. Asimismo, se detectan diferencias que, para Dupraz (2017: 9), se concentran en tres áreas distintas: la educación, la relación con las autoridades tradicionales y el trabajo forzado.

Por un lado, la administración británica en Camerún aplicó el modelo de la *indirect rule*, permitiendo a los *chiefs* nativos mantener parte de sus funciones, hecho que en el *Northern Cameroons* fue bastante fácil puesto que, también, el área estaba controlada por los fulbe en el ya establecido Emirato Fulani, a diferencia del *Southern Cameroons*, una amalgama de grupos étnicos sin ninguna institución de poder centralizada (Lee & Schultz, 2012: 11; Nana, 2016: 176). Asimismo, según Lee & Schultz (2012: 11), después de 1945 los británicos fortalecieron las autoridades locales amalgamándolas en unidades más grandes y dotándolas de más autonomía. Por otro lado, dichos autores (Ibíd.) señalan que la política colonial francesa apostó por una integración más cercana de las colonias con la metrópoli, cuyo mecanismo fue la asimilación, “by which Africans who had received a western education (*évolués*) were granted French citizenship and the legal rights of Frenchmen”. Por oposición, la mayoría de personas no asimiladas quedaron bajo la *loi de l'indigénat*, muy impopular por autorizar el trabajo forzado, iniciado por los alemanes y prohibido por los ingleses (Nana, 2016: 180).

Ciertamente, la intervención colonial diferenciada no supuso una homogeneización de sistemas después de la independencia. Por ejemplo, el sistema judicial heredado del periodo

---

<sup>149</sup> Para profundizar sobre la historia política de Camerún –la transición hacia la independencia, con la aparición de los primeros partidos anticolonialistas; los regimenes de Ahidjo y Biya; el paso del régimen de partido único al multipartidismo; la complicada relación (aún hoy visible) entre las regiones anglófonas y francófonas - se recomienda revisar los trabajos de Bayart (1986; 1999); Beti (2010); Burnham (1991: 82-84; 1996: 38-42); Deltombe *et al.* (2016: 135-222); Geschiere (2009: 39-65; 169-211); Konings (1996); y Nyamnjoh (1999).

colonial se ha mantenido, de modo que en el Camerún francófono el sistema se basa en el Código Civil Francés, y el Camerún anglófono, en el sistema de la *common law* británica (Lee & Schultz, 2012: 12) –sin olvidar que, durante el periodo colonial, en ambos territorios convivieron dos sistemas legales, la ley colonial y la ley consuetudinaria, aplicada en base a la jerarquía social y racial establecida por la propia estructura colonial (cf. Mamdani, 1996: 654)-. Igualmente, las dos partes del país retienen sistemas educacionales distintos (Lee & Schultz, 2012: 13), solamente a lo largo de la educación primaria y secundaria, ya que hay un único modelo de enseñanza superior universitaria (Dupraz, 2017: 12-13).

No obstante, algunos trabajos identifican que los sujetos nacidos en el Camerún anglófono son más proclives a finalizar la enseñanza secundaria y continuar con los estudios universitarios, dividiendo alguna diferencia en la aplicación y herencia de los sistemas educativos coloniales (Ibíd. 24). Este hecho también se desprende de las palabras de algunos informantes mbororo:

When we were at the university, what I discovered is that the majority of the students came from the North West. And I think there's a factor: when you are literate, when you go to school, you discover a lot of things. So, the majority of students are from the North West, meaning that the majority of literate mbororo youths are coming from the North West (Entrevista Djibril).

De acuerdo a Dupraz (2017: 33), los documentos públicos de la época muestran que en 1930, en el Camerún colonial, los ingleses invirtieron más en educación que los franceses – aunque parece que esta tendencia se revierte a partir de los años 50-. Sin embargo, es destacable señalar ese interés de los ingleses por la educación de los “nativos”. De hecho, según Nana (2016: 175), la política de educación británica en África estaba basada en la idea de la “education for life”, es decir, “training the Africans to fit within their place in the colonial machinery (...) to address what was regarded as their ‘backwardness’ and should give priority to agricultural training”. En esta línea, el testimonio presentado por Fatoumata resulta bastante paradigmático:

My father used to work in what they called an experimental station, it was founded by the colonial masters, left away to the government after independence, and that was a system... the colonial masters instituted this mixed farming so that they could educate mbororo people on how to do other things, to farm, to do cattle, to do other things so that they don't depend only on cattle wealth. So that it was an experimental station... So my father was there, and he was the one who brought mbororo people, who recruited mbororo people to come and learn on how to do mixed farming (...). It was instituted during the British colonial period and then, later, it was handed over to the government of the Cameroon: it is now called IARD -Institute of Agronomic research for Development- (Entrevista Fatoumata).

Todo ello aporta una visión interesante sobre la que analizar algunos de los datos etnográficos.

Por un lado, ya se ha indicado que la mayoría de los mbororo contactados en Europa son originarios de la zona anglófona: este hecho invita a pensar sobre la trayectoria educativa de los mbororo migrantes que, exceptuando el caso de Baba, todos han emprendido el viaje desde una cierta comodidad económica e intelectual, de modo que es inevitable señalar un vínculo entre la vida educativa y un cierto estatus económico-social que, precisamente, es el que facilita el movimiento migratorio (cf. Saul & Pelican, 2014: 9). Por otro lado, al revisar las trayectorias familiares de los informantes de origen anglófono, residan en Camerún o en Europa, se constata que la generación anterior, la de sus padres, en su mayoría habían sido escolarizados:

My dad did, he had the primary education, which, to be honest, it's far above primary education, it was the colonials to call them Standards. His thrill level of education would come closer to somebody who got to as far as what they call High School (Bach), maybe not achieving Bach, but he studied up to this level. (...) Well, these were the schools that probably the government of Cameroon inherited, but my father went to school when the system was not really modified, it's not the current system. (Entrevista Demba).

My parents didn't go to school, but my father went to the..., in those days what they called Standard, during colonial period, they used to teach the the Standard School, It was not like the primary school that we have now, but they used to called it Standard, it was the colonial school. So my father can read, he can write on Standard English a little bit (Entrevista Sira).

Y aunque se detecta que las madres no gozaron de esta opción, es cierto que las informantes mujeres anglófonas tuvieron acceso a la educación –entiendo que la escolarización de sus padres facilitó que las hijas hubieran seguido este camino–.

Dans mon cas, je n'ai pas eu ce problème parce que mon papa est allé à l'école, donc, il connaît ce que c'est l'école, donc pour lui ça a été normal d'envoyer les enfants à l'école, nous sommes tous allés à l'école (Entrevista Awa)<sup>150</sup>.

My parents didn't go to school, but my father had contact with Europeans very early, when he was young, he started working with them, with the British colonial masters, maybe around the 30's/40's. He had this experience, the colonial masters told him it was good to send his children to school, school is very important, because the cattle wealth is going to disappear one day, and school will be the only thing that would remain for the children. (...) He did some adult literacy education: read a little bit, write a little bit... but he didn't really go to a formal school (Entrevista Fatoumata).

It was my dad's decision to send me to school (...) Boys were more accepted to go to school, rather than girls. So, it was a bigger decision to send me to school than it was to send my brother. So, when I finish primary school, my parents were very supporting, especially my mum, she would cook for us, because culturally, girls are meant to help their mothers to look after the house (Entrevista Djenabou).

---

<sup>150</sup> La entrevista con Awa se realizó en francés, sin embargo, ella creció en Buea, capital de la región del Suroeste, zona anglófona.

Obviamente no se pretende mostrar la existencia de supuestas bondades de la política colonial inglesa, igual de racista “com ho foren totes les polítiques colonials” (Nerín, 1998: 43) y en tanto que régimen colonial, parte de un sistema donde la soberanía consistía en el ejercicio de poder, control y segregación (cf. Mbembe, 2003: 22.23). Ni tampoco ahondar en el argumento clásico de que la colonización inglesa produjo mejores resultados que la llevada a cabo por los franceses, en términos de riqueza económica, servicios públicos y corrupción (cf. Lee & Schultz, 2012: 2). No obstante, se constata que el legado colonial de ambas administraciones es visible (cf. Aixelà 2015; 2018), y sus diferencias se detectan en la dinámica sociopolítica del Camerún actual. De este modo, la importancia dada a la escolarización en los *British Cameroons*, ha tenido un efecto en el acceso a la educación entre la comunidad mbororo residente en dichas regiones, con todo lo que conlleva a nivel de desarrollo comunitario, y en comparación al resto de grupos mbororo de las regiones francófonas.

There are more and more girls in school, if we compare the numbers 30 years ago, we can see that something has been done. (...) In some areas it is more developed, like in the North West, there was a program for girls, fellowships... But in other regions, like in the East or in the North, the process is far behind (Entrevista Fatoumata).

Lots of girls going to school are coming from Bamenda, not from the other regions (Entrevista Djibril).

De este modo, se podría explicar por qué, como afirma Pelican (2012: 115) es en la región del Noroeste de Camerún donde se encuentra la sección más firme y fuerte de la sociedad mbororo, hecho también señalado por ciertos informantes (“*So, you see, the dynamism was mostly coming from the North West. And that’s why you see the difference between Mboscuda-North West and all the other regional branches*”, Entrevista Djibril).

### **3.3.2. Los mbororo y su “despertar” político**

A pesar de ello, se ha remarcado que la trayectoria de la comunidad mbororo en todo el territorio camerunés los ha situado lejos de la política estatal. De hecho, ya desde las primeras décadas del Camerún postcolonial, y bajo el sistema de partido único instaurado después de la independencia (1966-1990/91), se considera que los mbororo mantuvieron su posición en los márgenes –limitada al pago de impuestos por la circulación del ganado–, confirmando que ni el gobierno camerunés necesitaba a los mbororo ni los mbororo necesitaban al estado (Davis, 1995: 220; Mouiche, 2011: 72). Contrariamente, los fulbe pudieron gozar aún de ciertos privilegios, fuera en periodo colonial como postcolonial, pues el primer presidente, Ahmadou Ahidjo, fulbe de Garoua, hizo del norte su base (Burnham, 1991: 82) y construyó la idea de un



norte poderoso y unitario (Bayart, 1999: 87). A pesar de ello, y bajo el lema de la unidad nacional en el marco del régimen de partido único y la política del *equilibrio regional* (cf. Geschiere, 2009: 39, 61), Pelican (2008: 546; 2009: 57) señala que con Ahidjo los mbororo fueron oficialmente calificados como *ciudadanos* cameruneses –aunque indica que en el Noroeste continuaron siendo discriminados por las comunidades vecinas–.

Según Geschiere (2009: 40-45), los primeros años de Paul Biya en el poder no fueron muy distintos que los de su antecesor, llevando a cabo una política autoritaria de control que preservara la unidad nacional. Pero en la liberalización democrática en 1990 el mismo régimen empezó a alentar movimientos autóctonos. Ante presiones internas y externas, Biya cedió al multipartidismo, permitiendo la libertad de asociación, momento a partir del cual proliferaron asociaciones de elites regionales y otros partidos políticos (cf. Konings, 1996: 28; Mouiche, 2012: 152). Asimismo, son pertinentes e interesantes las aportaciones que señalan la apertura democrática y el multipartidismo de Biya como un arma de doble filo, pues el fomento de sentimientos etnoregionalistas tuvo el objetivo de debilitar el movimiento federalista anglófono (Konings: 1996: 32). No sólo esto, sino que la estrategia de base persiguió dividir a la oposición en general, instrumentalizando a las elites regionales para beneficios electorales (cf. Nyamnjoh & Rowlands, 1998: 325, 334; Page, Evans & Mercer, 2010: 346).

Dado este contexto de supuesta apertura democrática<sup>151</sup>, muchos grupos empezaron a establecer asociaciones de tintes culturalistas o regionales, que actuaban como representantes hacia el Estado y significaban nuevas formas de organización política popular (Davis, 1995: 216; Pelican 2009: 57). Pelican (2008: 546) considera que es en este punto cuando se creó en 1992, la asociación Mboscuda, impulsada por jóvenes mbororo instruidos de las regiones Oeste y Noroeste, como respuesta a la crisis económica e identitaria vivida por la comunidad (Hickey, 2011: 37; Pelican, 2012: 118), dando un paso más en el terreno político y en las relaciones con el estado. Tanto Davis (1995: 224-226), Hickey (2011: 36-42), Mouiche (2011: 86-88) y Pelican (2008; 2012; 2015) destacan el papel de Mboscuda como agente social que movilizó y redefinió una experiencia identitaria colectiva que puso en valor la herencia cultural mbororo y que construyó una retórica política en base a discursos sobre derechos humanos y autoctonía.

Esta cuestión es relevante si se considera la lejanía de la comunidad mbororo de la escena política estatal. De hecho, “politically, the Mbororo are generally characterised by their apathy, acknowledged as much within the communities as outside of them” (Mouiche, 2011: 77). Es

---

<sup>151</sup> Democratización relativa, marcada por relaciones clientelares y de dominación del gobierno del todavía presidente Paul Biya, en el poder desde 1982 (Hickey, 2011: 31). Si bien, sería más adecuado hablar de de sistema totalitario (Nyamnjoh, 1998).

más, a pesar de lo indicado en términos socioeducativos durante el periodo colonial y postcolonial, Davis (1995: 229) afirma que entre los mbororo de la provincia Noroeste existía una reticencia tradicional [sic.] a implicarse en una actividad económica agresiva o en luchas de poder regional o nacional, hechos que ella explica como consecuencia del estilo de vida pastoral o del *pulaaku*. Con todo, cabe recordar que las áreas del Noroeste, donde se impulsó la creación de Mboscuda, a su vez fueron el foco de la oposición política a principios de los noventa, hecho se asocia a la politización de dichos grupos y asociaciones que surgieron en la región (Pelican, 2012: 118).

En este sentido, hay autores que afirman que la gran vitalidad de las instituciones políticas locales en la zona oeste camerunesa es debida al efecto de la *indirect rule*, en tanto que las autoridades locales que quedaron en la zona tuvieron la capacidad de reunir a los habitantes y potenciar el desarrollo local, lo que condujo a una mayor participación a nivel de la comunidad, contrariamente al Camerún francés, donde las políticas asimilativas de la era colonial condujeron a la creación de menos asociaciones y menos activas (Lee & Schultz, 2012: 11-12). Puede que esto tuviera su efecto en términos de cultura asociativa en el periodo postcolonial, y a su vez no hay que olvidar la movilización política en la región, generada por la “frustration anglophone face à un État camerounais dominé par les francophones explique l’émergence du principal parti d’opposition dans cette zone, le SDF (Social Democratic Front), fondé en 1990 à Bamenda” (Konings, 1996: 27). En efecto, los anglófonos son considerados una minoría frente a un país predominantemente francófono (Dupraz, 2017: 13). Según Lee & Schultz (2012: 14) esta condición se ve agravada por lo percibido por los anglófonos como discriminaciones en relación a las dificultades en el acceso a puestos de trabajo públicos o servicios públicos. Para los mismos autores esta política discriminatoria se intensificó con la llegada de Paul Biya, tendente a un claro favoritismo hacia el lado francés (Ibíd.)<sup>152</sup>.

En esta línea, Konings y Nyamnjoh (2003: 51-73) son bastante claros al hablar del desarrollo de una consciencia anglófona a lo largo de las siguientes décadas después de la independencia. Por su parte, Konings (1996: 28-29) da cuenta del papel ejercido por el SDF, la influencia del cual fue rápidamente extendida hacia la provincia Suroeste, incluso transformando “la région anglophone en foyer de rébellion ouverte en organisant plusieurs confrontations avec le pouvoir, en particulier pendant l’opération *villes mortes* de 1991”. Igualmente, también subraya la liberación política de los 90 como facilitadora del surgimiento de muchas asociaciones y

---

<sup>152</sup> Ante esta situación, Lee & Schultz (2012: 14) no dudan en cuestionar la hipótesis de que las colonias británicas han tenido mejores resultados a nivel institucional y socioeconómico, hecho que se ve reforzado por la presencia de los centros de la actividad económica en el lado francés: Yaoundé, capital del país, y Douala, ciudad portuaria y capital económica, a su vez conectadas por el único canal ferroviario.

grupos de presión más agresivos sobre la cuestión anglófona, y reclamando un retorno al estado federal o, entre algunos sectores, directamente la independencia (Ibíd.).

A esta movilización política en la zona anglófona, junto con el impulso del movimiento asociativo, hay que sumar el hecho de que Biya llevara a cabo una reforma constitucional en 1996, en la que explícitamente se reconocían los derechos de los pueblos autóctonos y la protección a las minorías y la necesidad de que todos los “componentes sociológicos” de las distintas regiones se vieran representados en las estructuras de gobierno (Mouiche, 2012: 7). Ante tal contexto, parece pertinente considerar que se dieran las condiciones necesarias para la creación de Mboscuda, como entidad precursora<sup>153</sup> del movimiento asociativo de la comunidad Mbororo en Camerún, liderada por una joven élite mbororo escolarizada, proveniente de pequeñas o grandes urbes, y que constató una discontinuidad cultural, también agravada por la percepción popular negativa del término “mbororo” (Hickey, 2011: 37). Es así que el escenario político dota a la región anglófona de una gran cultura reivindicativa, hecho que también impregna a la asociación Mboscuda:

In the North West branch, which has the NGO component... I know Mboscuda North West and it's a highly credible organization. The results are there, if you go to the field, you can see those women, those kids who have scholarships, in fact they sponsored me during the first year of university (Entrevista Kadijatou).

Oui, c'est parce que la majorité de Mbororo qui accepte qu'ils sont de Mbororo et qu'ils ont une association Mboscuda, l'origine c'est Bamenda... (...), ils sont fières de dire qu'ils sont des Mbororo, et ils viennent de Bamenda. (...) À Bamenda, tout le monde est fière de dire qu'ils sont Mbororo (Entrevista Suleyman).

Tal y como destacan Hickey (2011: 37, 41) y Pelican (2008: 547), Mboscuda pronto se convirtió en la asociación más eficaz para representar a los mbororo ante el estado y las agencias internacionales. De hecho, fomentó el vínculo entre los subgrupos mbororo y los diferentes asentamientos, creando una visión unitaria de la comunidad como fundamento de estrategias de reivindicación colectivas (Pelican, 2012: 119). De acuerdo a Pelican (Ibíd.), Mboscuda diseñó programas de revitalización cultural, de promoción de la educación infantil y de mejora de la situación socioeconómica de las mujeres mbororo. Además, se establecieron vínculos con otras asociaciones fulani de otros países en vista de construir una identidad étnica pastoral (Pelican, 2012: 120).

---

<sup>153</sup> Actualmente, según lo observado durante el trabajo de campo, existen múltiples asociaciones, de tipo más regional o sectorial: Mboyascam (*Mbororo Youths Association of Cameroon*), Ajembo-Est (*Association des Jeunes Mbororo de l'Est*), Ajema (*Association des Jeunes Mbororo de l'Adamaona*)... Todas ellas, sin embargo, se sitúan bajo el paraguas de Mboscuda como referente nacional.

De todos modos, Mboscuda no sólo acabó redefiniendo una identidad colectiva, sino que a través de sus actos de sensibilización despertó una consciencia política entre los miembros de la sociedad mbororo (Mouiche, 2012: 173). En efecto, Pelican (2015: 101) remarca que hacia finales de los 90, Mboscuda reorientó su objetivo, “from redefining Mbororo identity to asserting Mbororo political and legal status”. Así, Mboscuda supo gestar un discurso de reconocimiento político-identitario que apelaba a la ciudadanía nacional (Pelican, 2008: 550), hecho que garantizó su participación e integración en el terreno político (Mouiche, 2011: 88). Por todo lo mencionado, este “despertar político” del pueblo mbororo en Camerún (Mouiche, 2012: 152), ha implicado dinámicas de reivindicación socio-política y de reconfiguración identitaria entre sus miembros.

A pesar de ello, parece que en los inicios Mboscuda tuvo un rol más bien cultural (“*the objectif of the association at the beginning was mostly solidarity, mostly to develop, enhance the culture*”, entrevista Fatoumata), destinada a la sensibilización y sin asociarse a partidos políticos (Mouiche, 2011: 87). Pero, como se ha relatado a lo largo del presente capítulo, hubo un cambio de estrategia en este sentido, de modo que “by involving traditional and administrative authorities (...) as it does in its meetings, the MBOSCUDA’s presence guarantees the political integration of the Mbororo” (Ibíd.). Y, ciertamente, se constata que la asociación está dominada por élites burocráticas establecidas en Yaoundé que, en efecto, apoyan al partido de gobierno (Ibíd. Nota 14). De hecho, durante el trabajo de campo, algunos informantes en Europa describen a Mboscuda como asociación politizada.

En conjunto, se observa en Mboscuda un viraje de estrategia y de foco territorial, pasando de un tono culturalista y comunitario desde las regiones anglófonas del noroeste, hasta un discurso políticamente táctico, cercano al partido de gobierno en búsqueda de la participación política desde la capital. En esta línea es interesante la aportación de Konings y Nyamnjoh (2003: 11) quienes resuelven que la responsabilidad original del llamado “problema anglófono”, no sólo es exclusiva de la elite política francófona, que ignora las quejas y demandas de la población anglófona, sino que también señalan a las elites anglófonas, en base al fenómeno de alianza hegemónica, detallado por Bayart (1999: 239), en tanto que asimilación recíproca de las elites, que implica “una amplia alianza entre los distintos segmentos regionales, políticos, económicos y culturales de la elite social”. Ante este escenario, se podría interpretar el cambio de estrategia de Mboscuda en estos mismos términos, planteando que la elite mbororo anglófona, mediante el movimiento asociativo liderado por Mboscuda, ha acercado su postura hacia las elites políticas francófonas, estableciendo y reforzando vínculos con el RDPC de Biya. De esta manera, se ha asegurado la participación de la comunidad mbororo en los órganos políticos del país,

respondiendo a una de las demandas históricas de la comunidad –una demanda que, precisamente, también es reclamada desde esa consciencia anglófona por parte los habitantes de dicha región-. Es obvio que ello no resulta satisfactorio para aquellos/as mbororo originarios de las regiones del Noroeste o Suroeste, explícitamente politizados, y con una trayectoria activista contra el autoritarismo y centralismo francófono de los gobiernos de Ahidjo y Biya. Todo ello hace cuestionar el valor comunitario de la experiencia identitaria mbororo y pone de relieve el legado colonial de las dinámicas políticas del estado postcolonial, y su influencia en los movimientos de reivindicación étnica.

### 3.4. Conclusiones

El presente capítulo ha pretendido abordar las representaciones y percepciones locales entre los mbororo, cruzando miradas desde Camerún y desde Europa, contrastando, por un lado, las visiones que se configuran de aquellos/as mbororo migrantes, residentes en Europa, y por el otro, con las que se mantienen sobre los mbororo en Camerún, en tanto que protagonistas de un movimiento de reivindicación identitaria. El análisis de dichas representaciones ha implicado el cuestionamiento de una narrativa colectiva y común, partiendo de la constatación de una rotura de vínculos entre los mbororo residentes en Camerún y los residentes en Europa, y ahondando en la idea de una red colectiva dudosa.

Así que, primeramente, se ha constatado que los mbororo residentes en Camerún, localizados en las provincias francófonas del Centro o el Este, construyen una percepción ambivalente de sus compañeros en el exterior: por un lado, su acción es valorada positivamente por algunos/as informantes, apoyando su tarea de sensibilización desde las redes sociales, por ejemplo; por otro lado, su posición ajena al país y a la comunidad misma es vista con desconfianza, en un tono que desprende cierta “traición”, y en ocasiones esas acciones se tildan de activismo político. En paralelo, la autopercepción de los mbororo en Europa configura una imagen como de modelo o referente comunitario.

En segundo lugar, los mbororo residentes en Europa identifican un apego a los valores culturales de la *fulanidad*, entre la comunidad mbororo en Camerún; apego que, en ocasiones, es percibido como obstaculizador de un adecuado desarrollo socioeconómico. Igualmente, dudan de la persistencia de la retórica de la autenticidad cultural que se desprende del discurso de reivindicación étnica mbororo. También se ha destacado la crítica al *pulaaku* como elemento que facilita actitudes de contención, y que han sido interpretadas a modo de complacencia hacia el

otro. Esto ha dado pie a explicar la estrategia política de acercamiento al partido de gobierno por parte de la asociación Mboscuda, resaltada por los mbororo en Europa como táctica para resolver los problemas de marginalidad y falta de participación política.

Con todo ello, partiendo de estas imágenes y percepciones entre unos/as y otro/as, se han identificado ciertas críticas bidireccionales interpretadas desde una divergencia política, y que ha llevado a analizar en conflicto político existente entre las regiones anglófonas y francófonas del país, teniendo en cuenta que los informantes mbororo residentes en Europa son originarios de las regiones anglófonas en su mayoría, contrariamente a los mbororo contactados en Camerún, residentes en (y mayormente originarios de) localizaciones francófonas. Así, a modo de resumen, se constata que el eje territorial, bajo una perspectiva de dinámica política, y el conflicto derivado en base a un legado colonial que ha configurado dos áreas con carácter político distinto, es relevante para interpretar como se ha ido conformando el discurso de reivindicación étnica y política en la comunidad mbororo en Camerún. Igualmente, la presencia del conflicto territorial, y el desarrollo de una consciencia anglófona hacen cuestionar la existencia de un discurso comunitario mbororo compacto, detectando ciertos recelos entre los mbororo originarios de ambos territorios. Este detalle se ha podido observar, precisamente mediante las percepciones locales, desde Camerún y desde Europa, que los propios mbororo construyen al respecto de sus “compatriotas”. En definitiva, este “detalle” ha conducido el análisis hacia la dinámica sociopolítica del país, y da el contexto para detectar ciertos matices en el discurso supuestamente comunitario de la sociedad mbororo en Camerún, y que, en efecto está marcado por estrategias políticas divergentes.



## Capítulo 4

### *Les mbororo, peuls de brousse. Reconstrucción identitaria y vuelta al mito*

*Quant à la pure tradition peule, notamment religieuse  
et initiatique, elle s'est perpétuée chez les seuls  
Peuls pasteurs de la « haute brousse », c'est-à-dire  
vivant loin des villes et villages.*

Amadou Hampâté Bâ, “Amkoullel, l'enfant Peul” (1991: 24)

De forma general, se ha tendido a caracterizar a las sociedades pastoras del continente africano de un modo esencialista. Roca (1999: 131-132) da cuenta de ello al discutir el modelo del *cattle complex* propuesto por Herskovitz, quien interpretó la práctica ganadera de las sociedades pastoras –especialmente del este africano- bajo una lógica antiutilitarista, es decir, sin una finalidad económica aparente, y dando peso a otros valores culturales y tradicionales. A pesar del éxito de la teoría, Roca (Ibíd. 132) constata que colaboró en la concepción de las sociedades pastoras como grupos al margen y consecuentemente manipulables, como “conjuntos cerrados y autocráticos”, de modo que ese “aislamiento, favorecido por la aridez de sus hábitats, incapaces de acoger otro sistema de producción de alimentos, habría permitido la supervivencia de los modos pastoriles como verdaderos fósiles socioeconómicos, lo que coincidiría con el primitivismo que ciertas teorías les achacaban”.

Todo ello confluye en presentar a los pueblos pastores o nómadas de una manera encapsulada, en amplia armonía con el medio natural, como una suerte de representantes de una vida primigenia. Paralelamente, el ya citado Babiker (2006: 177) sugiere que el error está en considerar el pastoralismo como un estilo de vida y no como una actividad económica, dando paso a pensar las sociedades pastoras desde el cambio y la heterogeneidad. Y es que las evidencias históricas muestran que “los grupos pastores son diversos y heterogéneos, intra e intersocialmente” (Roca, 1999: 137). Y, ciertamente, uno/a se puede preguntar “why should the people we label pastoralists remain pastoralists?” (Babiker, 2006: 185). Aunque evidente, en términos de identidad étnica, resulta sugerente para plantearse la tendencia a encapsular realidades étnicas bajo identidades inamovibles. ¿O es que acaso las comunidades peul deben mantenerse siempre tras las vacas en los prados del Adamaoua camerunés?



Del mismo modo, las distintas aproximaciones al estudio del pueblo peul que se han tratado en capítulos anteriores, en la práctica, ponen de manifiesto la dificultad en configurar una construcción unitaria de sus rasgos culturales. Ciertamente, dichos trabajos están plagados de descripciones sobre el *ser peul*, aunque como se ha visto, y ante una clara realidad diversa, se han acabado construyendo descripciones más o menos definidas que se sitúan a lo largo de un *continuum* de lo que se ha llamado *fulanidad*. Incluso desde los estudios literarios, Seydou (1993: 166, las cursivas son mías) señala que “le domaine du conte présente un tout autre type de problèmes. Genre universel, présent dans toute l’aire peule, le conte se prête particulièrement bien à une réflexion *sur l’unité et la diversité du monde peul*”. De este modo, es a través de la búsqueda de la uniformidad que se encuentran las muestras heterogéneas de una quimera, así que incluso la configuración de estereotipos que sitúan a los peul en distintas posiciones y subgrupos no deberían transformarse en divisiones tan categóricas. Como afirma Boutrais (1999: 32), dada la ubicuidad del pueblo peul y su manifestación en distintas comunidades a lo largo de un vasto territorio, en contacto con diferentes grupos culturales y adaptaciones contextuales, es remarcable que las sociedades peul se caractericen por una gran plasticidad. De hecho, Bayart (1999: 88), siguiendo a otros autores, duda incluso de la apelación “fulbe” en tanto que significativo étnico, pues resulta tan maleable, que sería preferible hablar de “población de cultura peul [...] formada por grupos heterogéneos”.

Es así que varios autores han cuestionado ciertos aspectos que, casi de manera inequívoca, han acabado por definir una figura mítica y ancestral del peul pastor. De entrada, Bierschenk (1999: 195) denuncia la atención que ha tomado el nomadismo en los estudios etnológicos sobre las sociedades llamadas fulbe: señala que la fijación por el Sahel –más bien, las condiciones de vida en la llamada crisis del Sahel- ha descentrado la mirada de investigadores, olvidando que ha habido movimientos migratorios peul hacia el sur y el este del continente africano, el modo de vida de los cuales no ha resultado tan atractivo en comparación a la representación de los peul del Sahel nómadas y pastores en tanto que “l’être peul authentique”. En este sentido, Boutrais (1999: 36) constata que en algunas regiones, los peul son cultivadores o mezclan ambas actividades.

Hay más aportaciones que ahondan en el hecho de que la actividad económica no tiene por qué resultar ilustrativa de un capital cultural determinado tal y como ha sido representado, poniendo énfasis en la hibridación en el desarrollo de prácticas económicas. Por ejemplo, en su estudio de la región de Fouladou, en la Alta Casamance de Senegal, Fanchette (1999: 167) se encuentra con una sociedad sedentaria y “poulophone”, que ha sabido mantener rasgos de la cultura peul, como es el interés por la ganadería, a pesar de ser una sociedad fruto de la

integración de varios grupos, y de consecuentes préstamos culturales y matrimonios interétnicos<sup>154</sup>. Con la misma voluntad, Bierschenk (1999: 196) presenta los poco estudiados peul de Borgou, en el norte de Benín: aunque su existencia en la zona sea histórica, se trata de una población marginalizada y sujeta a distintos cambios políticos, que no reclama un particularismo ni una “ancestralidad” peul, son sedentarios y dedicados a una agricultura manual y una ganadería menor. Por último, Azarya (1993: 38, 41) afirma que la agricultura fue una ocupación más o menos habitual en los hogares fulbe, compartida con un pastoreo que no daba lo suficiente para subsistir; y, es más, afirma que en algunos casos, cuando la sedentarización supuso un avance económico, los fulbe tenían más opciones de preservar su identidad, pudiendo adquirir ganado y así mantener su apego identitario.

Asimismo, y desde otro eje, para Boutrais (1994: 137) tampoco resultan suficientemente descriptivos ni los mapas etno-demográficos publicados por el IFAN-Dakar durante los años 50 y 60, ni los documentos cartográficos que mapean la extensión de la lengua peul en África Occidental publicados por el CNRS a principios de los 50. Como se ha señalado anteriormente, no es nada evidente que se produzca un encaje entre los límites geográficos de un grupo étnico y “su” correspondiente mapa etno-lingüístico, y menos aún en el caso peul. De hecho, hay algunos grupos, como los peul de Wasolon, que priorizaron el uso de otras lenguas (cf. Amselle, 1987: 479). Contrariamente, hay poblaciones que adoptaron la lengua peul a conveniencia, como ilustra el hecho de que el fulfuldé sea considerado lengua vehicular en el norte del Camerún actual (Boutrais, 1994: 138).

Igualmente, los límites de la categoría “peul” y sus correspondientes avatares y estereotipos asociados pueden identificarse en el propio concepto de *pulaaku*, entendido como el símbolo de la *fulanidad* por excelencia. Al respecto, en el capítulo anterior ya se han expuesto las distintas concepciones y las descripciones efectuadas desde la Academia, pero a pesar de la naturaleza esencialista de algunas de sus descripciones, éstas no remiten a una fuente de tradición peul o un decálogo de conductas culturales permitidas, sino que “elle laisse voir, dans sa reconnaissance des variations microscopiques de la coutume peule, les processus de transformation et d'adaptation qui façonnent la culture peule” (Burnham, 1991: 79).

No obstante, a pesar de que dichos planteamientos nos aportan una mirada crítica más que necesaria, no hay que olvidar el bagaje cultural detrás de una categoría étnica operativa en un entorno social dado. Dicho de otro modo, se puede discutir (y hay que hacerlo) sobre la

---

<sup>154</sup> Cantrelle y Dupire (1964: 551-552, 556) analizan la práctica matrimonial de los peul del Fouta Djallon, determinando una preferencia por la endogamia de linaje (y una exogamia familiar), que es interpretada en términos de perpetuación cultural.

esencialidad de las categorías étnicas y, en este caso, hay que tener presente la gran complejidad que envuelve la categoría étnica peul (cf. Loftsdóttir, 2004: 56). Sin embargo, nadie cuestiona la *fulanidad* de Macky Sall o Muhammadu Buhari<sup>155</sup>, actuales presidentes de Senegal y Nigeria respectivamente, aunque no se dediquen a la pastura o cría de bueyes y vacas<sup>156</sup>. En este sentido, para evitar descripciones encapsuladas, se apuesta por una perspectiva situada que explicite el contexto sociohistórico en el que se desarrolla una experiencia étnica determinada, considerando la diversidad de relaciones con el entorno y con el resto de agrupaciones, y así “incorporer la spécificité dans le temps historique et l’espace géographique” (Breedveld & Bruijn, 1996: 815).

Dicho esto, ante este conglomerado étnico peul, se ha identificado en Camerún –y en otros países limítrofes- una categoría distintiva, relativa al subgrupo peul mbororo, y es precisamente la relación interétnica entre los grupos peul lo que resulta relevante para el presente trabajo. En esta línea, hay que recordar que es precisamente el contacto el que favorece la construcción de las diferencias entre grupos vecinos (Barth, 1976: 10), siendo ampliamente conocido que el foco de atención crítico es el análisis, no tanto de los contenidos culturales de los diferentes sistemas socioculturales, sino de las líneas contendoras (cf. Burnham, 1996: 161).

Los aspectos analizados hasta ahora han proporcionado ciertos parámetros que han permitido ir desgranando cómo se ha ido construyendo la categoría étnica distintiva “mbororo” de forma fluida y relacional. Así, el fenómeno migratorio transnacional en la sociedad mbororo en Camerún ha llevado a reflexionar sobre una movilidad enraizada y presente en las narrativas identitarias, así como a observar el papel de una élite que, por un lado, se aleja de una imagen exótica y primitiva del peul nómada y pastor, y que, por el otro, utiliza estos aspectos para configurar un discurso de reivindicación política y comunitaria. De igual modo, las divergencias en el interior de la comunidad mbororo, bajo el prisma de la política colonial y postcolonial, ponen de manifiesto un sentido de agencia y definición consciente de un repertorio de signos culturales (cf. Comaroff & Comaroff, 2011: 65). A pesar de todos los “desajustes” observados, y desde una mirada crítica, es necesario exponer qué trayectoria ha seguido la comunidad mbororo en Camerún para poder ser identificada como categoría étnica distintiva dentro del gran pueblo peul.

---

<sup>155</sup> Ver el artículo “À la découverte de la planète peule” del 18 de Marzo de 2013 de la revista *Jeune Afrique*, disponible online (<http://www.jeuneafrique.com/138139/societe/la-d-couverte-de-la-plan-te-peule/>) consultado el 27 de abril de 2017).

<sup>156</sup> No se dedicarán al pasturaje pero, como gran parte de los informantes mbororo, sedentarios y alejados cotidianamente de la vida rural, puede que mantengan un ganado de mayor o menor tamaño en un pequeño rancho en sus pueblos de origen y lo defiendan a modo de exaltación de sus raíces, tal y como se detallará posteriormente.

No obstante, este discurso identitario mbororo que se presenta fortalecido y enmarcado de una manera muy concreta en Camerún, no parece tener su traslación en otros contextos, tal y como se ha observado en el trabajo de campo realizado entre los mbororo actualmente residentes en Europa. De hecho, en el anterior capítulo ya se han expuesto algunas divergencias entre las percepciones de unos/as y otros/as, dando pistas sobre lo que se ha entendido como la manifestación de una rotura de vínculos comunitarios que ciertamente colapsa con el fortalecimiento del discurso identitario de los mbororo en Camerún. Esto será trabajado en los próximos capítulos y desde una perspectiva situada en Europa, sin embargo, se ha acontecido importante exponer previamente qué trayectoria ha llevado a la comunidad mbororo a desarrollar tal discurso, y en base a qué parámetros. Así, en los apartados que siguen, se tratará de recapitular y concretar el recorrido sociohistórico que ha determinado la configuración de un discurso étnico mbororo, a la vez que se observará cómo éste ha sido redefinido, y cómo, paradójicamente, ha acabado revirtiendo sobre el estereotipo que se pretende replantear, lo que parece visibilizar una lucha entre la movilidad y la inmovilidad de la etnicidad.

#### **4.1. “Etnicización” de la categoría mbororo**

Visto lo expuesto en la sección anterior, puede parecer paradójico intentar dedicar un apartado a los mbororo como grupo étnico delimitado, pues es indudable que ninguna etiqueta queda definida de forma clara y sin matices. Pero ciertamente se trata de una categoría étnica que es operativa desde varias instancias y, por ello, no puede obviarse. Así, tal y como se ha remarcado, la representación de la etnicidad peul se ve contrastada con una experiencia identitaria mbororo, delimitada por unos parámetros culturales en diálogo constante con un contexto étnico y sociocultural determinado, y que en Camerún define una distinción entre los fulbe y los mbororo. En este sentido, como se ha señalado previamente, no es desdeñable el papel del movimiento asociativo mbororo en Camerún –liderado por la asociación Mboscuda– en la activación y reconfiguración de un discurso político-identitario, proporcionando un mecanismo de empoderamiento ante los otros grupos peul.

Sin caer en tendencias esencialistas, será necesario ver qué elementos se han señalado como constituyentes de dichas categorías diferenciadas que, a su vez, han movilizadounos discursos étnicos determinados, como es el caso de los mbororo en Camerún, vinculados, por un lado, al pastoralismo y a una retórica de la autenticidad y, por el otro, al indigenismo. Discursos que evocan unas representaciones también señaladas por Loftsdóttir (2012: 190) al identificar las dos vertientes que configuran la identidad de los peul WoDaaBé en Níger, indicando que “d’une

part, ils sont considérés comme des éleveurs (ou producteurs de bétail) et, d'autre part, comme peuple autochtone<sup>157</sup>”.

#### 4.1.1. *Del estigma a la reivindicación político-identitaria*

Para empezar, es importante tener presente que la “Mbororo identity has undergone considerable transformations over the past twenty years: from being regarded as ‘uncivilized cattle herders’ to claiming the status of an ‘indigenous people’” (Pelican, 2012: 113). De hecho, no son pocos los trabajos que se han hecho eco de estos cambios a nivel identitario que, ciertamente, han permitido poder hablar de una *comunidad*<sup>158</sup> mbororo en Camerún, haciendo hincapié en las relaciones con el entorno –sociopolítico, económico u ecológico– como fundamento de una creciente conciencia étnica colectiva.

Desde la perspectiva de la Antropología del Cuerpo, Enguita (2012) exploró los tatuajes y las escarificaciones faciales entre los mbororo de Camerún en tanto que prácticas corporales en desaparición. Frente a este hecho, y considerando el rechazo que generan estas prácticas corporales incluso entre los mbororo, Enguita (Ibíd.: 105-107) concluyó que esa desaparición gradual del tatuaje y la escarificación es una metáfora de la desaparición de la imagen estereotipada del mbororo nómada y pastor, dando paso a una reconfiguración identitaria colectiva. Todo ello, según lo mencionado por otras investigadoras (cf. Davis, 1995: 214; Pelican, 2009: 57; 2012: 116-17), se asocia a unos cambios en el entorno y en el contexto sociopolítico que a su vez han movilizad cambios en la conciencia étnica colectiva, entendidos bajo la idea de una *gestión corporal de la etnicidad* (Enguita, 2012: 95, 99). En conjunto, esas marcas faciales constituyen marcas de estigma (Enguita, 2014: 4); un estigma que se materializa en distintos problemas que giran en torno a una situación inicial de marginalidad, fomentada por una representación social que define a los mbororo como seres primitivos en contraposición a los fulbe (Burnham, 1996: 97), pero que también es fruto de la relación de poder establecida

---

<sup>157</sup> En documentos oficiales, el concepto de *peuples autochtones* parece que es equivalente al de *peuples indigènes* o *indigenous peoples*, siendo traducidos de manera directa. La diferencia entre estos términos no es banal, y será discutida en posteriores capítulos.

<sup>158</sup> Geschiere (2009: 77) sitúa la idea de “comunidad” al nivel que el concepto de “autoctonía”, en términos de naturalización y *self-evidence*, es decir ““traditional” given”. Su uso en el presente trabajo no escapa de este planteamiento de alerta, teniendo en cuenta, además, su papel central en el discurso del desarrollo en África (Ibíd.), como *stakeholder* de ciertos programas institucionales (Ibíd. 81) y de cooperación. Ahora bien, es precisamente en base a estos ejes que se considera la presencia y la configuración de un sentido comunitario mbororo, en tanto que fenómeno paralelo a una reapropiación de ciertos elementos identitarios como parte de un empoderamiento colectivo. De este modo, se tendrá presente que la noción de comunidad “always has a specific situationally determined history, and is subject to constant (re)construction” (Geschiere, 2009: 77).

entre ambos, que tiene sus implicaciones vis-a-vis con las estructuras de estado –precoloniales, coloniales o postcoloniales- así como con sus comunidades vecinas.

Como se ha reiterado a lo largo de capítulos anteriores, el pueblo peul ha gozado de posiciones de poder en distintos países y momentos de la historia. En lo que se refiere a Camerún, la fortaleza étnica de los fulbe no puede desprenderse del establecimiento del estado peul de Adamawa en el s. XIX. Es pertinente recordar a Bayart (1999: 86) al comprender la estructura política del norte camerunés bajo “la hegemonía de un bloque en el poder, cimentado culturalmente por el *islamic way of life* pero étnicamente heterogéneo, pues en él encontramos, además de los grandes notables fulbé, comerciantes hausa y ‘elites’ convertidas de origen kirdi”. También para Regis (2003: 4) “ethnicity in Northern Cameroon is based in the distinction between pagan and muslim. As a rule, all Muslims are considered to be Fulbe”<sup>159</sup>.

Ante este contexto, se comprende que los mbororo no encajaran en la construcción histórica de la categoría “fulbe” en Camerún –en tanto que pastores nómadas, al margen de las instituciones del estado, ciudades y pueblos e, incluso, vistos por los mismos fulbe como inferiores (cf. Virtanen, 2003: 86-87) y poco ortodoxos en su práctica del Islam (Burnham, 1991: 84)- y su condición marginal también debe comprenderse bajo esta lógica. Es más, Burnham (1996: 130) resuelve que el proyecto colonial de la *indirect rule* perpetuó las relaciones desiguales entre fulbe y mbororo; pero también las relaciones entre los mbororo y otros grupos vecinos, como ejemplifica Pelican (2009: 57) en el caso de las comunidades *Grassfielders* de la región Noroeste, para quienes los mbororo, aunque bienvenidos a la región, no eran más que extranjeros, y así fueron tratados por la administración colonial británica, como subordinados a las “‘native’ Grassfielders authorities”<sup>160</sup>.

Esta posición de desigualdad y subordinación de los mbororo se ejemplifica mediante sistemas fiscales especiales que les fueron impuestos de modo clientelar. Así, a cambio de ser respetados y bienvenidos en ciertos territorios, los mbororo debían tributar por la circulación de ganado a los líderes fulbe de la región de Adamaoua (Burnham, 1991: 85) o a los *grassfielders chiefs* del Noroeste (Pelican, 2015: 83). Ambos autores también destacan la recaudación de impuestos de los mbororo por parte de las administraciones coloniales francesa y británica, respectivamente, para sacar rédito del influjo de ganado y con el objetivo de diversificar la economía de las regiones bajo su control (Burnham, 1996: 36; Pelican, 2015: 83). Este tipo de situaciones, fruto de una condición de marginalidad aún presente entre algunos sectores

---

<sup>159</sup> Esta afirmación también puede interpretarse bajo el marco del proceso de *fulbeización* (cf. Burnham, 1991: 78; 1996: 106-107), al que se ha ido haciendo referencia anteriormente, y que se trabajará en el siguiente capítulo.

<sup>160</sup> Guichard (1990: 20) también reporta situaciones de desventaja similares en el caso del pueblo peul en Benin.

mbororo, parecen perdurar en la actualidad y son concebidas como abuso y desprecio por algunos informantes en Camerún:

Vous savez la majorité du peuple Mbororo n'ont pas été inscrits. Ils ne savent pas leurs droits, c'est donc à travers de cette piste que les uns et les autres profitent à propos de plusieurs choses sur le peuple Mbororo (...) quelqu'un peut venir imposer, en disant, peut-être, s'il faut faire ce pâturage, il faut payer (Entrevista Hassan).

Bon, il y a certaines communautés qui minimisent les mbororo, ils voient les mbororo comme des gens qui ne sont pas allés à l'école, qui ne connaît rien, qui n'ont pas le droit à titre foncier, qui sont « comme ça » (Entrevista Yacouba).

Vista la trayectoria de los grupos mbororo en Camerún que los ha posicionado en un lugar, ciertamente subalterno (cf. Spivak, 2003), resulta importante también hacer hincapié en las implicaciones del uso del etnónimo “mbororo” y sus connotaciones. Para empezar, en anteriores capítulos ya se ha indicado que el término “mbororo” expresaba una distinción, en tanto que apelativo mediante el cual establecer una diferencia con otros peul (Enguita, 2012: 86; 2014: 2), y como varios autores han destacado, hace referencia a los *fulbe ladde* –en fulfuldé (Baba, 2004: 30)- o *peul de brousse* –es decir, a los peul “de campo”, nómadas y pastores- (Burnham, 1996: 12, 97; Loftsdóttir, 2007: 5; Pelican, 2006: 4; Virtanen, 2003: 1). Una distinción vivida directamente, y de forma negativa, por la misma sociedad mbororo, tal y como expresan algunos informantes en Camerún:

When we used to go to school, people they referred to us in common terms like Mbororo, they just called you the name Mbororo to make you feel that you're not the same like them, and you shied away, because you think it's evil or negative to be Mbororo and you feel uncomfortable (Entrevista Sira).

De hecho, el etnónimo “mbororo” tiene una connotación peyorativa<sup>161</sup>. En efecto, es el vocablo mediante el cual los fulbe describen a sus hermanos fulani nómadas y pastores. Dognin (1981: 140) señaló que el término era rehusado por aquellos a quienes designaba y, en general, evocaba un rechazo hacia lo desconocido<sup>162</sup>. Asimismo, Loftsdóttir (2007: 5, nota 11), aludiendo a Virtanen, indica que en Camerún, la etiqueta “mbororo” se consideraba “degrading, referring to backwardness”. Paralelamente, es relevante indicar que la palabra “mbororo” etimológicamente significa vaca o buey en fulfuldé (Enguita, 2014: 3) y a su vez Loncke (2015: 23, nota 1) afirma que *bororo* hace referencia a la raza de bueyes que comúnmente crían los

---

<sup>161</sup> De acuerdo a Seignobos (2011b: 14, nota 1), “mbororo” sólo es peyorativo en el uso que hacen de él los fulbe en Camerún. Por su parte, Loncke (2015: 23, nota 1) indica que el apelativo *bororo* era usado de forma despreciativa por los hausa y otras poblaciones del Oeste y del centro nigeriano para referirse a los *wodaabe* de Níger.

<sup>162</sup> En este sentido, es interesante que según Davis (1995: 218) “[a] corresponding aura of mystique has grown around them and the way that the Mbororo have been constituted from outside. They have become the subject of myths and folk tales among the other inhabitants of the North West Province”.

pastores nómadas peul. A pesar de que puede tomarse como referente identitario de una vida atada exclusivamente al ganado, también es cierto que la asimilación a un animal evoca una consideración primitiva, como de “no-humanos”, coincidiendo con los adjetivos negativos con los que los fulbe acostumbran a hablar sobre los mbororo (Enguita, 2012: 86-87).

Chez nous là, à Ngaoundal, mbororo est une insulte. Mais ça dépend de la région, parce quand vous arrivez à Maroua, les gens de Maroua ne reconnaissent pas le mbororo, ils connaissent seulement les peul, les fulbe, ils font la distinction entre les fulbe de la ville et les fulbe de la brousse, ils nous appelaient seulement les fulbe de la brousse. Mbororo est une branche de bétail, ce n'est pas une ethnie, c'est la vache mbororo, une race, qui a les longues cornes (Entrevista Tidiane).

Aun así, a partir de la revisión de la producción científica en relación a los pueblos peul, se identifica una terminología distinta entre los peul nómadas y los sedentarios<sup>163</sup>, sin embargo dicha nomenclatura parece ser más bien descriptiva de un hábitat determinado o incluso de una actividad económica diferenciada. No obstante, es habitual hacer alguna referencia a divisiones subclánicas dentro de los grupos peul, como los WoDaaBe, que de por sí parecen constituir un grupo diferenciado (cf. Dupire, 1962: 2), por ser asociados a las formas de ganadería tradicional y al nomadismo (Loftsdóttir, 2012: 27) y, precisamente, en ocasiones son designados como *mbororo* o *bororo*, por ser el tipo de buey criado por dicho subgrupo peul (Loncke, 2015: 23, nota 1)<sup>164</sup>. De todos modos, resulta interesante observar que es en Camerún donde el término “mbororo” parece coger una valoración identitaria distintiva, con entidad propia, y no sólo asociado a un solo subgrupo peul, sino también a los aku y a los djafun<sup>165</sup> (cf. Dupire, 1970: 16; Burnham, 1996: 98-99).

De este modo, a diferencia de otros países donde resulta un apelativo más referido a los *peuls de brousse*, e incluso mezclándose con otras denominaciones subclánicas, parece que el trato que recibe el etnónimo “mbororo” en Camerún es destacable, aludiendo a un grupo distintivo, ante la capacidad “fagocitadora” que el etnónimo “fulbe” ha tenido a lo largo de la historia en Camerún –y que tiene su máxima expresión en el ya citado proceso de *fulbeización*-, pero también

---

<sup>163</sup> Véase “Aclaraciones terminológicas” en el capítulo introductorio.

<sup>164</sup> A su vez, Loncke (2015: 23, nota 1) indica que el origen del etnónimo wodaabe, en referencia al grupo subclánico peul –apelativo mediante el cual el grupo autodenomina-, es una declinación de la raíz *wod-*, que significa “ceux qui sont l'object d'un interdit” y, de hecho, los otros peul consideran a los wodaabe como seres proscritos, como la gente de lo prohibido, de costumbres primitivas y paganas (Ibid.: 23, 29). A pesar de que el paralelismo no acaba de ser exacto (ya que el término “mbororo” en Camerún refiere a otros grupos subclánicos además de los wodaabe), este detalle resulta interesante puesto que el uso de “mbororo” en Camerún parece activar las mismas valoraciones que “wodaabe” en Níger, y pues, es relevante pensar que, al ser apelativos equivalentes en Níger, la etimología de éste último pase a dotar el mismo significado al término “mbororo”.

<sup>165</sup> En Camerún, dentro del mismo grupo étnico mbororo, parecen haber tensiones y celos entre los miembros de dichos subgrupos, siendo los wodaabe “les plus broussards des broussards” (Ndoudi Oumarou a Bocquené, 1986: 229). Las relaciones entre los djafun y los aku han sido exploradas exhaustivamente por Michaela Pelican (2015: 82). Por otro lado, la monografía de Bocquené expone, desde un punto de vista vivencial, las percepciones que hay entre Djafun y Wodaabe (1986: 228-230).



ante el potencial transnacional de la categoría “peul” a nivel global. Es así que “mbororo” se convierte en *etnónimo*, denominando a un colectivo peul determinado en Camerún, pasando de ser un apelativo que denotaba desprecio, a una categoría étnica que define a un colectivo que reivindica su estatus como población minoritaria (“*Les mbororo sont traités comme des sous-hommes. C’est la réalité. Mais, les choses évoluent, et surtout avec Mboscuda, ça a réveillé les consciences*”, Entrevista Abou).

En efecto, ya se ha reiterado el papel de la entidad Mboscuda en la activación de una experiencia colectiva mbororo. Ciertamente, varios elementos confluyeron en un contexto que facilitó su aparición, ya fuera por procesos de sedentarización inevitables (cf. Kossoumna Liba’a, 2012: 8) o fruto de políticas estatales (Mouiche 2011: 74), además de lo explicitado sobre la apertura al multipartidismo y asociacionismo en el marco de los procesos “democratizadores” en la década de los 90 en algunos países del continente. Todo ello, dio pie a que un grupo de jóvenes mbororo del noroeste, ya escolarizados y asentados en pequeñas o grandes urbes crearan en 1992 dicha asociación, respondiendo a la crisis económica e identitaria vivida por la comunidad (Hickey, 2011: 37; Pelican, 2012: 118), y expresando una discontinuidad cultural, también agravada por la percepción popular negativa<sup>166</sup> del término “mbororo” (Hickey, 2011: 37).

Con todo, Davis (1995: 226) señala la voluntad inicial de la asociación de vincularse con el pastoralismo para frenar la dominación fulbe y distanciarse de posibles procesos de *fulbeización*. En la misma línea, Pelican (2012: 118) destaca que los fundadores de Mboscuda pusieron el acento en su identificación como pastores fulani, reapropiándose del término “mbororo” para bautizar su asociación<sup>167</sup>, dándole un nuevo significado y manifestando así su particularidad y problemática distintiva respecto a los fulbe o *town fulani*. Una problemática que Mouiche (2011: 76) resume diciendo que “by observing the extent of the Mbororo ethno-cultural area, one quickly detects a lack of social infrastructure, especially in health and education”.

Todos estos motivos son lo que permiten afirmar, como se ha ido esbozando a lo largo de los capítulos anteriores, que el movimiento asociativo liderado por Mboscuda ha sido determinante en la definición de una experiencia colectiva mbororo, basada en una toma de consciencia sobre sus condiciones de marginalidad y discriminación, y que a su vez supo trasladar a las diversas agrupaciones del país, más allá de las regiones del oeste, donde se creó la

---

<sup>166</sup> Ciertamente, los mbororo continúan manteniendo cierta mala fama. Simon, uno de los informantes no-mbororo, indicó a lo largo de varias conversaciones, que no todos los mbororo eran ganaderos, y que muchos se dedicaban a robar y eran bandidos.

<sup>167</sup> En efecto, la asociación “decided after much heated discussion to change its name from what was previously called a 'Fulani' social and cultural organisation, to a purely Mbororo one” (Davis, 1995: 226).

asociación. Es destacable, además, la aparición de otras asociaciones, vinculadas a Mboscuda, pero focalizadas en un nivel de acción más local y regional, como es el caso de Ajembo-Est<sup>168</sup>:

Ajembo est partie, depuis 2003, parce qu'à cette époque-là, i n'y avait aucun bachelier mbororo dans toute la région de l'Est. Donc, il fallait revoir la situation, il fallait arranger vraiment la situation puisque le monde évoluait, la région était en expansion, ça évoluait aussi et il fallait que la communauté mbororo puisse participer aussi à ce développement, à cette évolution (Entrevista Alioune).

Así, gracias a iniciativas de revitalización cultural potenciadas por Mboscuda (cf. Pelican, 2012: 119) y de empoderamiento –especialmente a través de acciones de sensibilización sobre educación-, el asociacionismo mbororo desarrolló una acción política en términos de derechos de ciudadanía, luchando contra la idea expandida de que los mbororo son extranjeros (*“l’homme mbororo est traité toujours d’étranger, de nomade. À l’Est, même si un mbororo fait 30 ans on dit toujours qu’il n’est pas chez lui”*, entrevista Moctar) y reclamando igualdad en tanto que ciudadanos cameruneses –de ahí también la continua insistencia en incentivar la sedentarización y en sensibilizar sobre procesos administrativos, como la obtención de documentos de identidad-. Efectivamente, estas cuestiones son expresadas por los informantes mbororo implicados en el movimiento asociativo en Camerún:

They don't have birth certificate, at the end, when they give birth to these children, the child will grow up without this document, and not identifying you as a citizen of this country, no birth certificate, no legal documents, and it's another problem for Mbororo people (Entrevista Sira).

On sensibilise le Mbororo beaucoup plus dans l'éducation, et aussi d'avoir le document d'état civil, parce sans document d'état civil, l'Homme n'existe pas, les Mbororo n'ont pas trouvé l'importance de faire le document d'état civil mais nous, au niveau de Mboscuda, c'est de les sensibiliser et les faire comprendre pourquoi il faut avoir un acte de naissance, pourquoi il faut avoir un acte de mariage et aussi, envoyer les enfants à l'école (Entrevista Moctar).

En definitiva, se observa que Mboscuda definió una identidad colectiva aunando las distintas experiencias de discriminación y marginalidad en paralelo a un “despertar político” (cf. Mouiche, 2012: 173), construyendo un discurso de reconocimiento político-identitario que apelaba a la ciudadanía nacional (Pelican, 2008: 550), hecho que garantizó su participación en la escena política camerunesa (Mouiche, 2011: 88). De hecho, la expansión del movimiento asociativo y la creación de múltiples entidades muestran el éxito de las estrategias de reivindicación político-identitaria. Tanto es así que Mouiche (2012: 173) destaca cómo el tono peyorativo del calificativo “mbororo” da lugar actualmente a una fortaleza que gira en torno a una identidad étnica desacomplejada.

---

<sup>168</sup> *Association des Jeunes Mbororo de l'Est.*

[*Sobre que la llamaran “mbororo” en la escuela*] During the secondary school period, I also faced a little bit of that, but it didn't make me not to go to school, because sometimes they said that... I feel bad though, but I just take it like that, “I'm Mbororo, so what?” (Entrevista Sira).

#### **4.1.2. Los Mbororo: reconocimiento y éxito de la causa indígena en África**

Ciertamente, el rol político de las asociaciones de elites regionales en Camerún ha sido explorado en distintos trabajos, en los que se resalta su capacidad de reinventar y establecer vínculos y lealtades étnicas, ganando espacio en la escena política no institucional y demostrando una “more explicit recognition of the political ambitions of these social movements” (Nyamnjoh & Rowlands, 1998: 324). Esta acción política también se ha valorado de forma ambivalente, pues engrosó las ansias de control del RDPC, el partido de Biya en el poder (Ibíd.), aunque otras reflexiones también se centran en los logros de estas “hometown associations” a nivel de cohesión y derechos políticos (Page, Evans & Mercer, 2010: 348), en el marco del auge de las políticas de pertenencia derivadas de la liberación política en el continente durante los 90 (Geschiere, 2012: 71).

Hay algunos trabajos centrados en la asociación Mboscuda, como los de Davis (1995), Hickey (2011) o Mouiche (2011) que analizan la progresiva trayectoria de la entidad desde sus reivindicaciones sociales a nivel local hasta su implicación en la escena nacional, pasando de la marginalidad hasta la plena participación política. Pero es especialmente Pelican (2008, 2009, 2012, 2013, 2015, 2015b, 2015c) quien ha dedicado gran parte de su trabajo a estudiar no sólo las dinámicas regionales de Mboscuda en su reconfiguración de discursos político-identitarios, sino también sus vínculos a nivel internacional, situando a los mbororo en la agenda del movimiento internacional indígena.

De entrada, ya se ha ido reseñando el rol de la entidad en potenciar una consciencia de ciudadanía entre la sociedad mbororo en Camerún, y llegando a autoidentificarse como una “empowered Cameroonian minority” (Pelican, 2009: 57). De este modo, siguiendo la tendencia de las asociaciones regionales que extendieron sus redes a nivel internacional (cf. Nyamnjoh & Rowlands, 1998: 324), Pelican (2012: 120) destaca que, hacia finales de los 90, el fortalecimiento del estatus político-legal entre los mbororo llevó a Mboscuda a buscar apoyo en organizaciones internacionales pro-Derechos Humanos y, también, a tejer alianzas con el movimiento indígena, dando un paso más en la redefinición de la identidad mbororo. Así, “in line with the proclamation of the decade of ‘indigenous peoples’ (1995-2004) by the United Nations, Mboscuda promoted the Mbororo as an ‘indigenous minority’ whose cultural survival had to

be protected” (Pelican, 2008: 551). Aún más, Pelican (2012: 120; 2015: 102) afirma que en 2005, Mboscuda adquirió el rol de consultor especial por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas y, paralelamente, los mbororo fueron reconocidos por la OIT y la ONU como población indígena en Camerún junto a los baka y bagyeli (comúnmente llamados “pigmeos”)<sup>169</sup>.

De hecho, ya en los trabajos previos a la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007<sup>170</sup> de organismos como la Comisión Africana para los Derechos Humanos y de los Pueblos –ACHPR, dependiente de la Unión Africana- o el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas –IWGIA- (cf. Hodgson, 2009: 17-18; IWGIA, 2017: 33-34) se identifican en Camerún dos grupos categorizados como pueblos indígenas: por un lado, los cazadores-recolectores baka, bagyeli y bedzam (los mal llamados “pigmeos”); y por el otro, los pastores mbororo (ACHPR-IWGIA, 2006: 15)<sup>171</sup>. También en estudios pilotos de la OIT sobre Camerún en 2006, se afirma que ambos grupos cumplen los criterios de la Convención 169 de la OIT<sup>172</sup> y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (cf. Pelican, 2015b: 40) que son: la marginalidad, la discriminación, la distinción cultural respecto otras formas hegemónicas y, la auto-identificación –siendo ésta una de las condiciones primordiales- (ACHPR-IWGIA, 2006: 10-11; ILO, 2015: 12-13; Mouiche, 2012: 18; Pelican, 2015b: 40). Según se desprende de documentos oficiales, esta distinción y trato exclusivo, en tanto que minoría indígena de pastores mbororo, sólo toma forma en contexto camerunés, además de en Chad y República Centroafricana (ACHPR-IWGIA, 2006: 15-16; MRGI, 2016: 84). Con todo, la inclusión de los mbororo en la categoría “indígena” y los discursos asociados, no está libre de polémica porque, tal y como advierte Pelican (2009: 58; 2012: 121) “the question emerges on how the Mbororo, while locally perceived as ‘strangers’ or ‘allogènes’, on the international level qualify as an ‘indigenous people’”.

En esta línea, hay que subrayar que la adecuación del término “indígena” en contexto africano<sup>173</sup> ha sido debatida ampliamente (cf. Hodgson, 2009: 8, 15-16; Igoe, 2006: 400-401, 402;

---

<sup>169</sup> Hecho que, según la misma autora, no fue muy bien recibido entre los mbororo más pudientes, como muestra de cierta superioridad respecto a los “pigmeos del bosque” y, también, al asociar el concepto “indígena” a pobreza y atraso (Pelican, 2015: 103).

<sup>170</sup> Camerún, como la mayoría de los países miembros, votó a favor (ver <http://unbisnet.un.org:8080/ipac20/ipac.jsp?profile=voting&index=VM&term=ares61295>, consultado el 1 de abril de 2018).

<sup>171</sup> El informe *The Indigenous World* (2016) editado por IWGIA también incluye las comunidades kirdi de los montes Mandara del norte de Camerún.

<sup>172</sup> A pesar de haber aprobado la Declaración de las Naciones Unidas, Camerún, como casi todos los países africanos (excepto República Centroafricana) aún no ha ratificado la Convención 169 de la OIT de 1989, en la que se establecen los parámetros de protección de los derechos de los pueblos indígenas (ILO, 2015: 20).

<sup>173</sup> Para ampliar información sobre la trayectoria del movimiento indigenista en el continente africano, véase Hodgson (2009), IWGIA (2017: 33-41), Ndahinda (2014).

Ndahinda, 2014: 26, 30-31, 33, 36-37), ya que a pesar de parecer incuestionable en América o en las regiones del Pacífico, resulta compleja<sup>174</sup> cuando es aplicada a territorios del continente africano, dada la historia de migraciones, asimilaciones y conquistas (Pelican & Mayurama, 2015: 50), y por lo tanto la gran trayectoria de movimientos e interacciones entre diferentes grupos sociales (cf. Amselle, 2010: 23-24). Es precisamente el ser “aborigen” o “nativo”, que históricamente conformaba la definición de base de los pueblos indígenas en referencia a “socio-cultural communities that are the original inhabitants of specific lands or territories” (Ndahinda, 2014: 26) lo que es puesto en cuestión, y parece no resultar un elemento significativo para detectar situaciones de dominación y desposesión que en África no sólo están asociadas al colonialismo (ACHPR-IWGIA, 2006: 10). Es así que la prioridad en el tiempo fue finalmente excluida de la definición de pueblo indígena (Pelican, 2009: 56).

De acuerdo a Igoe (2006: 402) el ensanchamiento de la categoría “indígena” es consecuencia de la creciente diversidad de realidades que podían ser caracterizadas como tales, provocando que el movimiento global de los derechos de los pueblos indígenas fuera definido en términos de *distintividad cultural*. Precisamente, el hecho de que ciertas comunidades del continente africano compartieran con otros pueblos indígenas de todo el mundo las experiencias de subyugación, marginación, discriminación y/o desposesión, hizo incluir a África en el movimiento internacional indígena (Ndahinda 2014: 24), dotándolo de un carácter más inclusivo (Hodgson 2009: 23), y poniendo énfasis sobre poblaciones no hegemónicas y distintivas culturalmente. Se confirma, pues, que el movimiento indígena en África va encaminado a una lucha por los derechos y el reconocimiento colectivo de las minorías por parte de los gobiernos ante situaciones de marginalidad y vulneración, más que a una crítica al colonialismo e imperialismo europeos (Pelican & Mayurama, 2015: 51).

Sin embargo, “from a critical anthropological perspective, however, the Mbororo’s claim to ‘indigeneity’ is ambiguous, as it collides with local conceptions of ‘autochthony’ (Pelican 2012: 120). Ciertamente, en el marco de la liberación “democrática” y la introducción del sistema multipartidista en Camerún, las nociones de autoctonía y pertenencia constituyeron discursos regionalistas de gran calado que generaron dinámicas de exclusión y debates en torno a los criterios de participación política entre *allogènes* y *autochtones* (cf. Geschiere & Nyamnjoh, 2000: 423-425, 428). Hay que considerar, también, los cambios introducidos en la Constitución de 1996, en la que se señala la responsabilidad del estado en la protección de las minorías y

---

<sup>174</sup> La noción de “pueblo indígena” no sólo ha sido polémica en su expansión hacia tierras africanas, sino que desde su concepción original generó cierto debate en tanto que puso en evidencia la retórica esencialista del movimiento indígena (véase Kuper, 2003). Se volverá a ello posteriormente.

preservación de los derechos de las poblaciones indígenas (*peuples autochtones*, en francés); categorías que, de hecho, ningún organismo camerunés se ha esforzado en definir (Geschiere, 2009: 51). En esta línea, hay que subrayar que, a pesar de su postura oficial e institucional<sup>175</sup>, el gobierno nunca apoyó la categorización de los mbororo y los baka y bagyeli como pueblos indígenas (Pelican, 2015c: 145), prefiriendo el término “poblaciones marginales” y así abarcar otros grupos necesitados de apoyo (Pelican, 2013:14).

Todo ello resulta significativo en términos de derechos y acceso a los recursos, pues parece que el enfoque del gobierno hacia la *indigeneidad* prioriza el arraigo y se imbrica con las concepciones locales de autoctonía<sup>176</sup>, contrariamente a la posición adoptada por las Naciones Unidas y la OIT, que desvincularon el concepto de *indigenous peoples* de la noción de aboriginalidad y continuidad histórica (Pelican, 2009: 59). De hecho, la misma Pelican (2009: 58; 2012: 121-122) ve paradójico que ninguna de las comunidades de los *Grassfields* del Noroeste, que se consideran nativas y autóctonas, no reclamen el mismo estatus que los mbororo, llegando a afirmar que “[i]nternational and local interpretations of ‘indigeneity’ are irreconcilable”.

A pesar de la dudosa actitud del gobierno camerunés respecto a la protección de las minorías indígenas, tal y como marca la citada reforma constitucional de 1996 (cf. Kossoumna Liba’a, 2012: 202-203; Pelican, 2013: 14, 16), y de algunas suspicacias respecto a su identificación como población indígena por su progresivo abandono del pastoralismo nómada (Pelican, 2009: 58; 2012: 121), los mbororo constituyen un grupo reconocido internacionalmente, siendo Mboscuda el actor más eficaz en representar la comunidad a nivel nacional e internacional (cf. Hickey, 2011: 37, 41; Pelican, 2008: 547). Además, su acción y su grado de participación social y política destaca por encima de los baka y bagyeli, los otros grupos identificados como indígenas (cf. Mouiche, 2011: 92). Ambos grupos son los protagonistas de los actos organizados en Yaoundé –y en otras localidades- durante el Día Internacional de los Pueblos Indígenas, cada 9 de agosto, pero ciertamente, se manifiesta un desequilibrio de empoderamiento discursivo, ya sea por el grado de alfabetización entre ambos grupos o, también, por la cercanía de algunos miembros de Mboscuda a los órganos de gobierno, cuya palabra parece dotarse de un cierto

---

<sup>175</sup> Como parte del compromiso constitucional y muestra de su adhesión a la Declaración por los Derechos de los Pueblos Indígenas, la acción del gobierno parece limitarse a la oficialización del Día de los Pueblos Indígenas, instaurada en Camerún desde 2008 y celebrada cada 9 de agosto (cf. Enguita, 2017: 139, nota 5; Pelican, 2013: 14).

<sup>176</sup> Es relevante la aportación de Pelican (2013: 14) al señalar que la reticencia del gobierno en adoptar la categoría de “pueblo indígena” tiene relación precisamente con la consideración de dichos grupos como “pueblos autóctonos”. Así, la adquisición de derechos de propiedad de la tierra especiales como “pueblos indígenas” entraría en conflicto con las concepciones regionalistas, pudiendo llegar a perder apoyos políticos en determinadas áreas en caso de concesiones territoriales preferentes hacia dichos grupos; pero también pondría en riesgo el potencial beneficio por derechos de explotación de diversas tierras, de los que oficiales del gobierno también se aprovechan.

prestigio inevitable, tal y como se constató durante la asistencia a dichos actos en sus ediciones de 2014 y 2015 en el marco del trabajo de campo desarrollado.



Imagen 1: Mujeres mbororo vendiendo *kossam* en la muestra de entidades y de actividades “tradicionales” durante la celebración del Día de los Pueblos Indígenas el 9 de agosto de 2014 en Yaoundé (foto propia).

A escala internacional, y en comparación con otros grupos indígenas en África, también se constata el éxito de los reclamos de la *indigeneidad* mbororo. En Pelican & Mayurama (2015) se hace una comparativa entre la trayectoria de los san de Botswana y los mbororo de Camerún. Asimismo, Pelican (2015b, 2015c) también recoge la información aportada por Hodgson sobre los masai en Kenya, uno de los grupos más decisivos en la participación de África en el movimiento global de los pueblos indígenas (cf. Hodgson, 2009: 4-5; Ndahinda, 2014: 28-29). Ciertamente, los tres casos reportan trayectorias con algunos éxitos y otras decepciones respecto a las expectativas de la adhesión al movimiento indigenista y al papel de los organismos internacionales como mediadores a nivel nacional en la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas (cf. Pelican, 2015c: 142, 143, 145; Pelican & Mayurama, 2015: 69). Aunque, de acuerdo a Pelican (2015c):

While in the Mbororo case indigeneity has remained a viable category of identification, the Maasai in Tanzania were obliged to shift from an indigenous rights discourse to a pastoralist livelihood discourse. Meanwhile the San in Botswana have largely withdrawn from the political sphere and have concentrated on coping strategies at the local level (p. 46).

Los factores de estos resultados divergentes son de diversa índole, sin embargo se señalan el grado de pobreza experimentado por los diversos grupos, destacando los mbororo en un más alto poder económico. Pero también la posición de los gobiernos nacionales en relación a las

poblaciones indígenas y derechos de las minorías, pues, como se ha visto, Camerún se ha mostrado relativamente más sensible hacia la construcción de una nación multicultural (Pelican, 2015b: 41-42; 2015c: 146). Es de este modo que se puede afirmar que el caso mbororo marca una diferencia y un éxito dentro del movimiento indigenista en África.

## 4.2. Redefinición de “*lo mbororo*”

Partiendo de lo descrito anteriormente, se constata que la comunidad mbororo ha redefinido sus márgenes a nivel nacional –demarkando y reclamando su estatus como ciudadanos, y retando las concepciones populares que los sitúan como eternos extranjeros-, y a nivel internacional –conectándose con el movimiento indígena, y siendo reconocidos como población con un estatus distintivo-. Pelican (2008: 553; 2011: 434) ya ha resaltado los beneficios que ha reportado el estatus de población indígena –por ejemplo, la posibilidad de viajar fuera del país en el marco de programas formativos-, de lo que se desprende un sentido de estrategia (“*I can say that it was a very wise decision*”, entrevista Mamadou), y de hecho, entre algunos de los/as informantes contactados/as a lo largo del trabajo de campo, tanto en Camerún como en Europa, se identifica un lenguaje en términos de resultados y beneficios, apelando a la operatividad y eficacia de la categoría *indígena* para la comunidad mbororo en Camerún<sup>177</sup>.

Igualmente, también se ha reiterado que estas dinámicas sociopolíticas no deben desvincularse de un ejercicio de reconstrucción identitaria, potenciado desde un movimiento asociacionista que ha estructurado un discurso de reivindicación político-identitaria basado en potenciar unos vínculos de pertenencia comunitaria a partir de la identificación de experiencias de discriminación y de la reactivación de ciertos elementos culturales. Lo étnico y lo político se entrecruzan y retroalimentan, de modo que la configuración de un discurso identitario ha sido posible gracias a las estrategias políticas reivindicativas y, a la inversa, la implicación en la escena política e internacional ha permitido dirigir una mirada hacia la identidad étnica:

This indigenous people.... I mean there's a set of knowledge that comes from there, so Mbororo people are able to talk about their indigenous knowledge, for example, culture, traditional medicines, traditional ways of doing things, they are able to use this platforms to talk about these things in a more constructive way. So, in other words they use it to conserve their culture and their practices and to preserve them. (...). So Mbororo people have begun to think about their Fulfulde and how to add

---

<sup>177</sup> En un sentido parecido, Loftsdóttir (2002: 9; 2012: 194-195) señala cómo los WoDaaBe de Níger sacan provecho del interés suscitado en Occidente por los pueblos indígenas –aunque como grupo no se reconozcan como tal-, en tanto que supuesta imagen de autenticidad. Así, la venta de productos artesanales a los turistas occidentales en Niamey resulta una actividad mediante la que obtener ingresos en un contexto urbano.



value to the language and to keep it growing to this movement, without which they don't have access to these resources, basically (Entrevista Mamadou).

Del comentario de Mamadou, uno de los miembros fundadores de Mboscuda residente en Europa actualmente, resalta una cuestión que se acontece relevante, y es esta forma de “introspección colectiva”, esa mirada hacia las propias expresiones culturales y poder ponerles nombre. Y ya no sólo eso, sino también pensarlas, valorarlas y reconfigurarlas en nuevos contextos espacio-temporales. En efecto, se trata de la (re)definición de los parámetros en base a los que se va construyendo una narrativa identitaria y que, de hecho, pone de manifiesto la existencia de una *etnicidad agente*, no estanca, basada en una *mimesis práctica* (Bourdieu, 2008: 118) y que sitúa esa experiencia colectiva de la identidad bajo la lógica del *habitus*, es decir, como aquella,

“capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada) unos productos (...) que siempre tienen como límite las condiciones históricas y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Ibíd.: 90).

De este modo, en este apartado se explorarán aquellas prácticas que constituyen el imaginario de *lo mbororo* y que, ciertamente, ante los cambios en el entorno y las dinámicas de reafirmación político-identitaria son reformulados y renegociados en el seno de la comunidad en contraposición a *lo fulbe*. En este punto, habrá que remarcar el papel de una elite mbororo que, en efecto, lidera la trayectoria sociopolítica de la comunidad –siendo el motor del movimiento asociacionista mbororo en Camerún- y que, consecuentemente, parece demarcar, *à la bourdieu*, la forma y expresión de *lo mbororo*. No obstante, también se planteará si la continua referencia a unas formas culturales *originales* lleva a reconocer la persistencia de la figura ancestral y mitológica del peul pastor, como referente inevitable. Todo en su conjunto se acontece necesario de clarificar para poder comprender cómo esta narrativa contrastará con la que se ha (de)construido una vez en Europa.

También se dará énfasis al papel de la mujer en este proceso de redefinición identitaria, yendo más allá de visiones que continuamente las sitúan en una posición de subordinación respecto al hombre, especialmente en relación a las sociedades musulmanas (cf. Adlbi Sibai, 2016: 134). Así, teniendo claro, como afirma Aixelà (2008: 155) que “la dominación masculina se ha presentado como un universal que ha emergido, en la mayoría de los casos, en la esfera familiar” y que “esta perspectiva ha dado mayor preponderancia a los hombres que a las mujeres en todas las sociedades”, se apuesta por huir de perspectivas androcéntricas y situar el papel protagonista de la mujer mbororo en ciertas dinámicas sociopolíticas –en este caso, en lo relativo

a la (re)definición de una experiencia colectiva de la etnicidad-, sin obviar, por supuesto, las posiciones de desigualdad en las que, en efecto, generalmente están situadas (cf. Aixelà, 2009: 51).

#### 4.2.1. *Revisando y reconstruyendo “la tradición”*

De acuerdo a Davis (1995: 226), los miembros de Mboscuda ponen mucho énfasis en los problemas que vive la comunidad mbororo en tanto que pastoralistas, para así distanciarse de la dominación fulbe. Ciertamente, durante las entrevistas realizadas con los miembros de Mboscuda u otras asociaciones en Camerún, la referencia a los problemas que sufren los mbororo es continua:

Les Mbororo ont souvent les problèmes d’espace pastorale, là où ils doivent élever leur bœufs et tout et tout, cela... puisque maintenant, l’espace est réduit (Entrevista Alioune).

Nous avons aussi les problèmes de vulnération des droits de l’homme parce que quand tu es ignorant et que tu ne connais pas revendiquer tes droits on peut te baffer, et ce n’importe comment, c’est aussi un véritable problème. Nous avons le cas des jeunes filles, de mariage forcé, on t’oblige à faire certain choses sans ton avis, à cause de l’ignorance (Entrevista Awa).

They also have problems of health facilities, this is due to the location of their homes where they’re staying because of their way of life, the cattle breeding, they don’t stay in towns, and they stay on the hills far away of the towns. And it’s difficult for them to send their children to school because these schools are in the major cities, the major villages around, but for them up there in the hills, trekking for a long distance to go to school, it’s a major challenge (Entrevista Sira).

[*Sobre los problemas que detecta entre la comunidad*] Éducation et insertion dans la fonction publique et leur implication à la gestion de la chose publique, accès à des postes électifs (Entrevista Issa).

Sin embargo, “it is faintly paradoxical that many of the founding members of Mboscuda could indeed be seen as ‘town Fulani’ of sorts; they live in the towns and do not own cattle themselves” (Ibíd.). En efecto, en línea a lo comentado por Pelican (2009: 58; 2012: 121) sobre las dudas que genera su condición de pueblo indígena dada la progresiva reducción del pastoralismo nómada, la constante referencia a las problemáticas que vive la comunidad contrasta con unas prácticas y un estilo de vida que no se corresponde con dichas protestas, tal y como muestran todos los entrevistados, especialmente los miembros de la asociación Mboscuda, pues ninguno de ellos/as (ni sus familiares) actualmente practica el nomadismo, casi todos/as ellos/as han ido a la escuela (continuando con estudios superiores en su mayoría), algunos/as han accedido a puestos de trabajo en la función pública y en algún caso, ostentan

puestos de relevancia en ayuntamientos locales<sup>178</sup> –sin olvidar, además, aquellos/as que han gozado de formaciones en el exterior del país e, incluso, que han tenido la capacidad económica para establecerse en otros países fuera del continente, como se ha visto-.

Con todo, no sería correcto obviar esos elementos que forman parte del discurso identitario mbororo, entendiendo que la expresión de dichas problemáticas viene asociada a ciertos marcadores que la propia comunidad interioriza –y exterioriza- como identificativos. Es así que es pertinente alinearse con Burnham (1996: 156-157) al afirmar que “not all cultural knowledge is ethnically marked” y al recordar a Barth, cuando éste indica que, a pesar de que las categorías étnicas implican diferencias culturales, los elementos que se toman en consideración no son una suma de diferencias objetivas sino solo aquellas que los mismos actores consideran significantes (Barth, 1976: 15), en función del contacto con otros grupos y en un entorno dado (Ibíd. 10, 15). En línea a estos planteamientos, el aspecto relacional de la identidad también es puesto en evidencia en el caso del subgrupo peul WoDaaBe, para el cual, según Loftsdóttir (2001: 282), su “conceptualization and utilization of their environment, being linked with their ethnicity, grounds their own understanding of identity in a concrete and physical experience”; es más, “WoDaaBe expression of their ethnic identity is thus often explained by juxtaposing themselves in relation to other ethnic groups” (Ibíd. 283).

Siguiendo con el aspecto relacional de la identidad étnica, es interesante ahondar en el trabajo de Loftsdóttir (2002, 2004), al abordar el proceso de migración urbana entre los WoDaaBe de Níger en términos de reconfiguración identitaria, puesto que también saca a relucir la existencia de aquellos aspectos “étnicamente marcados” el significado de los cuales, precisamente, son renegociados ante un cambio de contexto, contrariamente a la idea de que lo que sucede es la transformación de los elementos de la cultura dominante en la gran ciudad (Loftsdóttir, 2004: 53). Para la autora, la migración hacia la ciudad es de tipo laboral, fruto de la necesidad de diversificar la actividad económica de los pastores WoDaaBe, ante complicados periodos de sequía y pérdida de reses de ganado, con el objetivo de obtener otras fuentes de ingresos para la adquisición de más vacas y bueyes (Ibíd. 59), sin embargo, “they render meaningful the process of urban migration” (Ibíd. 53). De este modo, un grupo que define su etnicidad en torno a su relación con los animales y a una economía pastoral, ha hecho de la migración urbana un proceso de adaptación y creatividad (Loftsdóttir, 2002: 9), convirtiendo esta migración laboral en una nueva forma de movilidad, como característica propia de sus raíces

---

<sup>178</sup> Se omiten los nombres (aun con pseudónimo) para poder evitar posibles identificaciones y así mantener el anonimato y la privacidad de los informantes.

nómadas<sup>179</sup>. De modo que, en vez de sentir que lo sedentario de instalarse en la ciudad los aleja de sus referentes identitarios, “many WoDaaBe migrant workers emphasise migrant work as a part of the mobility and flexibility that is so crucial to pastoralists’ survival” (Loftsdóttir, 2004, 54) y que, además, les permite continuar la actividad pastoral en un futuro.

Este caso es destacable, no tanto por similitud con el caso mbororo, sino porque destaca la dinámica mediante la cual los aspectos que los propios grupos étnicos resaltan como “tradicionales” o culturalmente distintivos (y exclusivos) son resignificados, valorados o, incluso, activados ante un cambio de contexto, y posteriormente reapropiados por la propia comunidad. Así, del mismo modo que un proceso de migración urbana podría ser concebido como negativo –por ejemplo, como forma de abandono del pastoralismo en tanto que práctica entendida como “tradicional”- y, en cambio, es resignificado por los WoDaabe en Níger como manifestación de una movilidad culturalmente intrínseca, ya se ha visto que los mbororo hacen suyos otros aspectos negativos, como es la apropiación del término “mbororo”, de uso originalmente denigrante, pero asimilado como etnónimo identificativo ante otros grupos peul, en este caso. La forma en que lo relata uno de los informantes en Inglaterra, antes muy implicado en Mboscuda, es bastante descriptiva:

We, then, appropriated it and made it more positive. For them it’s like an insult in Cameroon. But now, if someone calls another “Mbororo”, it’s no more an insult, so we appropriated it (Entrevista Mamadou).

Retomando el caso de la comunidad mbororo en Camerún, no es baladí revisar el papel de la élite intelectual en la resignificación de costumbres y tradiciones. Otra vez, el caso de los Csángó de Moldavia expuesto por Kónya (2017: 98) reporta el papel activo de la elite<sup>180</sup> en el reaprendizaje de ciertas tradiciones y las formas en las que ciertos elementos culturales se deben entender. En esta línea, algunos/as informantes mbororo en Camerún han resaltado la existencia de “tradiciones negativas” dentro del repertorio cultural asociado a *lo mbororo*. Por ejemplo, en el anterior capítulo ya se ha introducido el valor ambivalente hacia el *pulaaku*, que de manera sorprendente es visto negativamente por algunos informantes (también desde aquellos que residen en el exterior) por implicar unos valores de contención e introversión que limitan la capacidad de expresión de los individuos, a pesar de que paralelamente es categorizado

---

<sup>179</sup> En el capítulo 2, en el marco de procesos migratorios de distinta índole, ya se ha introducido la concepción de movilidad como elemento inherente en la experiencia identitaria peul vinculada a las prácticas nómadas o trashumantes del pastoralismo.

<sup>180</sup> En este caso, se trata de una elite migrante que redefine ciertas prácticas y discursos desde el exterior. Entre los mbororo no sucede exactamente lo mismo, pues los miembros que podríamos identificar como parte de una elite intelectual y educada actúan desde el propio país, y en todo caso a partir de una migración urbana. Contrariamente, esa elite mbororo migrada tiene un exíguo papel en la redefinición de la experiencia identitaria mbororo, hecho que se explorará en el siguiente capítulo.

como uno de los pilares de la *fulanidad*, en tanto que sistema de valores e ideal de comportamiento. Asimismo, hay otras cuestiones que no son vividas con aceptación, como el propio nomadismo:

Les Mbororos quittaient chaque fois les coins, voilà, les migrations, ça c'est une tradition des Mbororo mais ce tradition elle est mauvaise (Entrevista Hassan).

Nos traditions négatives... c'est le nomadisme, parce que quitter de l'Est pour le Nord-ouest, quitter le Nord-ouest pour le Nord... ça... ce n'est pas parce qu'il n'y a pas le pâturage, c'était une tradition, c'est un truc qu'on a trouvé de nos aïeux et nous continuons à le faire, mais ça a rendu notre communauté dernière dans toutes les 258 ethnies du Cameroun, on se trouve dans les deux dernières ethnies. Tout ça, parce qu'on n'était pas stable. Si l'indépendance avait trouvé les Mbororo stable dans un endroit précis, les Mbororo ne devaient pas être à ce niveau aujourd'hui. Ça c'est une tradition que nous sommes en train de faire tout moyen pour bannir (Entrevista Moctar).

Esto también es compartido por otros fulani no-mbororo de otros países como es el caso de Yusuf<sup>181</sup>, quien considera que el nomadismo es el único aspecto de su cultura que no desea transmitir a sus descendientes (“*All culture is important, except nomadism*”, entrevista Yusuf). Asimismo, hay algunos planteamientos interesantes, como lo expuesto por Awa en Camerún, para quien el nomadismo no resulta un problema, sino más bien la respuesta del gobierno hacia la protección de ciertos grupos y sus estilos de vida:

[Il faut] que le gouvernement adapte l'éducation par rapport à leur mode de vie, c'est comme le pygmée que tu ne peux pas l'empêcher de faire ça chasse, ou bien tu ne peux pas empêcher un bantou de faire son champ, donc c'est leur mode de vie, ce n'est pas un aspect négatif, c'est très positif, mais il faut juste adapter... on adapte la situation. C'est un problème de politique (Entrevista Awa).

Otra práctica o costumbre entendida como “tradicción negativa” es la falta de escolarización de los jóvenes, especialmente de la población femenina, aparentemente sujeta a la vida hogareña. En muchas ocasiones, la reticencia a escolarizar a las hijas (o la tendencia a evitar que continúen estudios secundarios o superiores) es debida a la persistencia del matrimonio precoz y forzado<sup>182</sup>. Hay que decir que algunos/as informantes, hombres y mujeres, usan ambos conceptos de manera intercambiable. Según las trayectorias vitales de algunos/as de ellos/as, se podría incluso hablar de matrimonios acordados entre familias. Asimismo, algunas de las informantes hablaron sobre que los padres les dijeron de “ir al matrimonio” –usando la expresión *aller en mariage*- pero que finalmente se negaron, apostando por una continuidad en los estudios, y sin suponer un

---

<sup>181</sup> Yusuf, de 31 años, es fulani, nacido en Nigeria. Actualmente, reside en Polonia.

<sup>182</sup> El uso y el concepto de matrimonio forzado puede ser complejo (véase el informe sobre el matrimonio forzado elaborado por la Xarxa de Consum Solidari y el CEAI, [http://www.xarxaconsum.net/mm/file/matrimoniforc%CC%A7at\(1\).pdf](http://www.xarxaconsum.net/mm/file/matrimoniforc%CC%A7at(1).pdf)), de modo se ha preferido mantener lo expresado textualmente por los/as informantes.

estigma para ellas (como sí ocurre en otras situaciones). A pesar de resultar un fenómeno interesante a analizar en su práctica y percepción, no ha podido formar parte de los objetivos de estudio, sin embargo, es importante indicar que constituye un aspecto bastante recurrente como ejemplo de dichas “tradiciones negativas”:

The key to mbororo people's development is to understand that they have to send their kids to school, the girls or the boys. Education is the key to our problem (Entrevista Kadijatou).

Même au village, il y a des gens qui veulent aller à l'école, mais il n'y a pas l'argent. Parfois ils refusent, ils ne veulent pas que les enfants vont à l'école (Entrevista Falala).

En général, la communauté mbororo est d'accord sur ça... Sauf que les femmes, arrivées à un certain âge, il faut aller en mariage. Mais nous qui sommes en ville, qui avons vu les conséquences de ça, il faut les encourager à laisser les filles aller à l'école (Entrevista Yacouba).

Le mariage précoce. Pour nous, on considère ça comme une tradition mais c'est une tradition négative (...) le mariage forcé, l'enfant n'a pas encore l'âge d'aller en mariage, l'enfant n'a pas le libre choix de son époux. Même les hommes que nous sommes, que nos parents nous laissent le libre choix de choisir nos futures épouses (Entrevista Moctar).

Por otro lado, también es relevante observar cómo hay otras prácticas que se resaltan y se reformulan ante un contexto de sedentarización y una vida en la gran ciudad, y es que el apego por el pastoralismo continúa presente en las vidas de los informantes –no así el nomadismo–, de modo que se refuerza aún más esa identificación con la vida ganadera –que también se desprende del propio etnónimo mbororo, como se ha visto-. De hecho, el pastoralismo se reconoce como elemento identitario en algunos grupos peul, aunque sean sedentarios (Loftsdóttir, 2012: 96-97). Así, en línea a lo afirmado por Davis (1995: 226) en relación a Mboscuda y a los mbororo sedentarios que la componen, “the significance of cattle is, however, a central element in all their discussions and one of the organisation's main *raison d'être*”, y precisamente la mayoría de informantes, a pesar de no tener una vida rural, mantiene o desea mantener un pequeño rebaño en su pueblo de origen, que generalmente es mantenido por otros mbororo pastores (no nómadas).

Mais pour tout Mbororo c'est d'avoir le bétail, c'est ça la coutume. Il est vrai que maintenant je n'ai pas de bétail, mais j'ai envie de n'avoir toujours, un petit troupeau même de 50, 100... (Entrevista Alioune).

We don't have to depend on cattle, we can still keep little cattle, for cultural reasons (Entrevista Kadijatou).

J'aimerais avoir le bétail, mais pas de la même façon que mon papa... Maintenant c'est difficile mais... le bétail chez nous est quelque chose de culturel, mais c'est

difficile maintenant, il faut avoir les troupeaux, le terrain enclos, avoir un berger qui puisse s'occuper (Entrevista Abou).

Igualmente, a pesar de ser percibidos como lejanos de aquello que define a *lo mbororo*, como se ha señalado en el capítulo anterior, algunos informantes residentes en Europa también han resaltado el ganado como algo relevante a mantener en sus tierras de origen –aunque ciertamente, no es un deseo muy generalizado entre los informantes en Europa-:

It's very important to have cattle, and it's also... upside down. Having them it's good, but in the 21<sup>st</sup> century now we need to cope with the changes, we need to change the way we use to handle the cattle, the way we graze them (...) it's time, we the Fulanis, the Mbororo, we need to come up with new strategies (Entrevista Oumar).

We have cows until now! But one thing you have to understand is an irony that you wouldn't believe... Most people who had cows and did not go to school, they're losing their cows and today they have practically lose everything. People who have gone to school and buy cows and keep it... So you see the irony! (...) So a lot of people who are having cows, people who have gone to school, they get jobs, they buy cows and keep. You see, the point of keeping cows and not using them to send your children to school is pointless... I know our cows, I have notes on them, I have the number of births, and the number that die per year, there's a good accountability, because I've gone to school (Entrevista Djibril).

A partir de lo obtenido a lo largo del trabajo de campo, se puede tomar aquí la perspectiva de Hobsbawm (2000: 4), en relación a la (invención de la) tradición como proceso de “formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition”. Su visión resulta sugerente por cuanto, como se ha visto al inicio del capítulo, las sociedades pastoras son inherentemente diversas, del mismo modo que las sociedades peul son complejas y no todas ellas han practicado de forma exclusiva ni el pastoralismo ni el nomadismo. En este sentido, y como se ha ido señalando a lo largo de los capítulos precedentes, hay un cierto orgullo cultural<sup>183</sup> que se desprende del discurso identitario mbororo, mediante el cual se presentan como “guardianes de la tradición” (“*les mbororo sont des gens qui ont conservé leur coutumes*” entrevista Alioune), como aquellos peul que han sabido mantener los rasgos culturales, costumbres y prácticas que los identifican, y que deben mantenerse:

D'abord, le pulaaku. Deuxièmement, la façon de se comporter à la maison. Après, parler la langue mbororo, le bétail c'est très important, parce que c'est leur richesse depuis des siècles. Un mbororo doit toujours avoir les bœufs, et de faire l'élevage, même s'il travaille (Entrevista Cellou).

---

<sup>183</sup> Roca (1999: 138) afirma que “el orgullo y la autosatisfacción de los pueblos pastores es un tópico tan extendido como el de su libertad o el de su carácter guerrero”, añadiendo que “la presencia de una lógica excluyente es innegable y muchos autores –como frecuentemente los propios pastores o los ‘nacionales’ de los pelajes más diversos- la compatibilizan con la lógica igualitaria reservando la primera a los extraños y la segunda a los miembros del propio grupo”. En el caso mbororo se identifica un cierto tono exclusivista, sin embargo las fronteras étnicas tienden a la fluidez como se expondrá en posteriores capítulos.

Es así que la narrativa identitaria mbororo puede aprehenderse asociada a la reactivación y valoración de elementos convertidos en *tradición*, en el sentido de Hobsbawm (Ibíd. 1), en tanto que tradiciones “inventadas”, construidas e instituidas, más o menos cercanas en el tiempo, “which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past”. Es decir, en palabras de Wallerstein (1991: 122) “la dimensión temporal del pasado es un rasgo esencial e intrínseco del concepto de pueblo”. Según Hobsbawm (2000: 2), las tradiciones son invariables, a diferencia de las costumbres o rutinas, forman parte de un pasado cuyo significado se hace presente. A modo de ejemplo, si bien es cierto que las citas de los informantes mbororo en relación al pastoralismo remarcan una voluntad de cambio, a su vez hacen referencia a una práctica muy concreta. Es decir, la reformulación y resignificación se produce porque la *tradición* pastoral se producía de una manera concreta (a la manera de los padres, como indica Abou); en definitiva, una práctica pasada que se reformula en el presente, y hay reformulación porque esa tradición –el pastoralismo nómada– es invariable en su definición –que no en su práctica–. Posiblemente, pues, “it may be suggested that where they are invented, it is often not because old ways are no longer available or viable, but because they are deliberately not used or adapted (Hobsbawm 2000: 8); inventadas o imaginadas en el sentido de Anderson (2002: 19), por ser compartidas por múltiples sujetos que pueden no conocerse, y no como falsedad o fabricación (Ibíd. 19-20).

Burnham (1996: 164) parece no estar de acuerdo con la visión de Hobsbawm, pues no le parece aplicable a ciertos contextos sociales “as it deflects our analytical attention away from the sources of social continuity and legitimacy which derive from actors’ historically constituted cultural knowledge as expressed in their everyday practices”. Más que hablar de “invención” Burnham (Ibíd. 164-165) apuesta por una visión creativa, constructiva y constante del pasado, desde una posición de continuidad cultural, o situando a los actores étnicos en un lugar en la historia:

What I’m emphasising here (...) is the importance of taking the cultural content of ethnic projects seriously and not discounting this factor through excessively presentist analyses (Peel 1989, *cita del autor*). Although I would certainly not deny, and indeed I have emphasised, the significance of tactical manipulation of ethnic identities and categorisations in situations of cultural pluralism, these are not created from nothing. There’s a cultural stock of knowledge, ontology, myth, common-sense and so on from which they are drawn and within they are reproduced (Ibíd. 166).

De este modo, sin obviar el aspecto táctico de las identidades étnicas y el papel de las élites, hay un bagaje cultural que tiene continuidad, y que sin conexión con la experiencia presente, su reactivación sería imposible. Ciertamente, esto es así en el caso de los mbororo y la reconfiguración de su discurso identitario. Según lo observado a lo largo del trabajo de campo,



ambos planteamientos resultarían útiles, y se considera importante no tomar la propuesta de Hobsbawm de forma exclusiva, sin plantear un recorrido sociohistórico que conforma la experiencia de la identidad étnica, como sugiere Burnham, y que en el caso mbororo es más que pertinente dada su trayectoria histórica y la construcción de una narrativa identitaria por oposición –a lo fulbe-. Aun así, es obvio que remitir al pastoralismo o al nomadismo no sale de la “nada”, sin embargo, su reformulación práctica dentro de un nuevo contexto –espaciotemporal y sociohistórico-, da pie a pensar en las formas en las que ciertas prácticas o valores son recuperadas, resignificadas y reivindicadas por los mbororo, como actores de una etnicidad agente, y que en relación a sus “otros étnicos”, se ponen al servicio de un “proyecto étnico” –usando las palabras de Burnham-, que apela a una colectividad o *comunidad*, a pesar de que, en efecto, representa una realidad interna muy diversa, tal y como se ha ido detallando hasta ahora.

Incluso parece relevante resaltar cómo las divisiones clánicas a las que anteriormente ya se ha hecho referencia se desvanecen –o no se activan, identitariamente hablado- ante el “proyecto” de una colectividad mbororo en Camerún. Durante las distintas estancias de campo, los informantes han hecho referencia a la existencia de tres subgrupos mbororo: aku, djafun y wodaabe<sup>184</sup>. En algunos casos, de manera natural, los informantes han expresado su pertenencia a alguno de los subgrupos<sup>185</sup> (especificando en ocasiones algunas adscripciones clánicas dentro de cada subgrupo: los ngoshi originarios de Sabga dentro de los djafun; o los bahaye, de los aku), pero no es una identificación que se manifieste de manera general, ni en Camerún ni en Europa y, de hecho, Abou señaló que indicar el subgrupo mbororo sólo era importante para la familias conservadoras. En el marco de la configuración del discurso identitario y en la resignificación de elementos culturales –en un contexto de reivindicación política-, este ejemplo toma todo su valor, puesto que pone de manifiesto la voluntad de crear un sentido identitario colectivo que apela a *lo común* y puede que sea en este punto donde se deba situar *lo mbororo* como “imaginado” –término que no resulta tan malinterpretable como “inventado” ya que sugiere un carácter más constructivo- y reconstruido, recordando el valor desacomplejado de que goza el término actualmente (cf. Mouiche 2012: 173)<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Anteriormente también se han dado referencias teóricas y documentales.

<sup>185</sup> Ninguno de los informantes contactados pertenece al subgrupo wodaabe, a pesar de que son catalogados como parte de los mbororo.

<sup>186</sup> Es importante mantener esto en mente puesto que, como se verá en el siguiente capítulo, la redefinición de *lo mbororo* como determinante de un sentimiento de comunidad perderá fortaleza en contextos migratorios.

#### 4.2.2. *La mujer mbororo: objeto y sujeto de cambio*

De toda la información etnográfica obtenida en relación al proceso de redefinición identitaria expresado por la comunidad mbororo en Camerún, la posición de la mujer en la estructura social –no sólo en la propia comunidad, sino en la realidad nacional donde está inmersa- es uno de los focos de atención que parece indicar el grado de empoderamiento y estatus de toda la comunidad; es decir, la mujer representa ese cambio colectivo anhelado mediante la reformulación del discurso identitario en términos de derechos de ciudadanía. En este sentido, este papel trasciende fronteras y también es divisado por el grupo de informantes mbororo residentes en Europa: por un lado, en el capítulo anterior se ha constatado que las propias mujeres mbororo en Europa se autoperciben como modelos y referentes de superación; por el otro, la relevancia de su rol también es reconocida por otros: “*when you educate a girl, you educate the whole community*” (Entrevista Oumar).

De manera transversal, parte de las citadas “tradiciones negativas” indicadas por los informantes implican directamente a la población femenina, como se identifica también en otras sociedades pastoras (cf. Flintan, 2008: 19-20). En otras palabras, son el *objeto* de cambio, de modo que cambiando su situación y capacidad de acción, se daría un paso más hacia el empoderamiento de la comunidad. De hecho, se produce un paralelismo entre el discurso que se construye a su alrededor y las problemáticas identificadas en la comunidad mbororo en general: abusos, violencias, analfabetismo o capacidad de expresión limitada.

Nous avons aussi les cas de violences faites aux femmes, les femmes en général. La femme autochtone en particulier, puis qu'elle est d'abord ignorante, elle n'est pas allée à l'école, elle n'arrive pas à parler, donc pour qu'elle parle il faut essayer de lui convaincre de dire ce qu'elle suivit dans son foyer (Entrevista Awa).

Uno de los aspectos destacados en la sección anterior, es la baja tasa de escolarización entre la población mbororo, especialmente entre mujeres, y casi en la mayoría de testimonios es un fenómeno señalado como causa de un “retraso” global de la comunidad con respecto a otros grupos, y que los ha situado en los márgenes de la sociedad:

Comment le monde fonctionne... c'est l'école qui t'append tout ça. Donc, les mbororo ont longtemps vécu comme ça, en désordre. Vraiment, envoyer les enfants dès le bas âge derrière les bœufs, toute la journée, c'est comme ça qu'ils ont grandi (Entrevista Daouda).

A lo largo de las secciones y capítulos precedentes ya se ha ido indicando que existe una preferencia por escolarizar a los hijos y mantener a las hijas en el hogar, o parar su trayectoria educativa hasta el fin de lo que sería la educación primaria, para poder ocuparse de las tareas del hogar (“*because culturally, girls are meant to help their mothers to look after the house*”, entrevista

Djenabou), además, como se ha visto, en el marco de un posible enlace conyugal precoz (*“quand la fille a 10-12 ans, on commence à penser en le mariage, il faut que tu te maries, il faut que tu fasses ton foyer, et voilà, donc elles arrêtaient l'école”*, entrevista Mariama).

Sin embargo, se detecta en las últimas décadas un aumento de la tasa de escolarización entre el sector femenino (*“There are more and more girls in school, if we compare the numbers 30 years ago, we can see that something has been done”*, entrevista Fatoumata). Y de hecho, es significativo que todas las informantes mbororo, tanto en Camerún como en Europa, han desarrollado una vida académica larga, incluso hasta la universidad. En su mayoría, el acceso a la educación ha sido una decisión motivada familiarmente, y en otros, a pesar del apoyo materno, ha causado ciertas reticencias entre los padres (e incluso enfados, como manifestó Sira), especialmente en relación a la continuidad con estudios superiores. De entre todas ellas, solamente destacan los casos de Falala –que fruto de su propia decisión detuvo sus estudios de muy pequeña (en contra de la voluntad familiar), y ahora los retoma en lo que sería una escuela nocturna de adultos en Yaoundé- y Mariama –a la que sus padres sacaron de la escuela a la “edad de matrimonio”, a diferencia de sus hermanas menores, y la volvieron a inscribir posteriormente al ver los positivo de la escolarización del resto de sus hijas; una vez en Francia, complementó sus estudios con una formación profesional-. Sea como sea, ellas representan ese juego de fuerzas entre lo que los/as propios/as informantes llaman la “tradicción” y lo que consideran estrategias de adaptación a los tiempos actuales, tal y como se desprende de la anterior cita de Daouda (*“Comment le monde fonctionne”*). Su formación, pues, se lee en paralelo a la educación de toda la comunidad, es el objeto de cambio, observarlas a ellas permite observar el grado visibilidad y participación social de la comunidad en términos de igualdad ciudadana.

Ahora bien, quedarse ahí sería fortalecer la visión de la mujer “sujeta a” y subordinada, propia de una caracterización del género basada en un parentesco patriarcal, como sistema que estructura las relaciones y actividades de hombres y mujeres (cf. Aixelà, 2000: 127, 129) –que, en este caso, como acostumbra a caracterizar a las sociedades peul, se basa en la patrilinealidad y la patrilocalidad (cf. Cantrelle & Dupire, 1964: 531)-. En este sentido, la propuesta de Aixelà (2000: 129) en definir el parentesco en Marruecos como androcéntrico –considerando que el término patriarcal “dificulta la visibilidad de las aportaciones de las mujeres al parentesco” y “oculta el poder, la participación y las estrategias cotidianas de las mujeres en la vida familiar”- es interesante y pertinente en el caso de las mujeres mbororo. Ciertamente, no hay que soslayar la posición de subordinación en la que las mujeres mbororo se puedan encontrar cotidianamente. Sin embargo es necesario hacer hincapié en que el abordaje de su papel en el seno de la sociedad se hace desde un androcentrismo que invisibiliza sus acciones, no sólo en el

ámbito familiar –al que parecen “naturalmente” adscritas- sino también en otras esferas. En definitiva,

El fet de dubtar del dinamisme de les dones africanes (present fins i tot en contextos adversos a una concepció d'equitat sexual) en les activitats que aquestes desenvolupen com a reproductores socials, en la subsistència del grup, en la mobilització col·lectiva, com també en la seva responsabilitat familiar en cas de migració transnacional dels seus marits, només minimitza les accions individuals i col·lectives que duen a terme (Aixelà, 2008b: 19 2008).

Bajo esta perspectiva, se puede situar la acción de las mujeres mbororo en Camerún desde un punto de vista más amplio. Para empezar, en el ámbito rural, se podría matizar el dominio masculino del espacio público, como se presenta en otros casos (cf. Mari Sáez, 2008: 247). Ciertamente, como ocurre entre los WoDaaBe de Níger, hay una clara división del trabajo que responsabiliza del ganado a los hombres y, a las mujeres, de la casa, pero también de lo relativo a la leche (Loftsdóttir, 2012: 101). Según lo observado a lo largo de las estancias de campo en Camerún, para las mujeres mbororo esto implica acercarse a núcleos más o menos urbanizados para dedicarse a la venta de leche u otros derivados como el *kosam*<sup>187</sup>, actividad que anteriormente ya se ha señalado como ejemplo de libertad de movimiento entre las mujeres –y que es juzgada como inmoral por los grupos fulbe, supuestamente más islamizados (cf. Burnham, 1996: 105). De hecho, Loftsdóttir (2012: 107) también remite a una cierta autonomía y libertad al afirmar que las mujeres WoDaaBe tienen la reputación “d’être sans peur et sans attachement particulier aux autres”, e incluso independientes de ciertas ataduras matrimoniales en ocasiones (Ibíd. 159).



Imagen 2: Un grupo de *pulloh kossam* –mujeres mbororo vendedoras de *kosam*- en la entrada del mercado de la ciudad de Garoua, capital de la provincia Norte. Abril de 2012 (foto propia)

---

<sup>187</sup> Yogur o leche cuajada.

De este modo, en contextos más rurales se identifica entre las mujeres mbororo una clara colaboración en la economía doméstica y manutención del grupo, como también sucede en otras sociedades de África central (cf. Aixelà, 2009: 57). Por lo que respecta a contextos urbanos, Loftsdóttir (2004: 60) observa que tanto las mujeres como los hombres WoDaaBe que han migrado a la ciudad se implican en actividades remuneradas diversas, más o menos formales. El caso de las mujeres mbororo contactadas en Camerún es ligeramente diferente puesto que ellas ya han crecido en ámbito urbano de modo que su vida educativa suele seguir con una carrera laboral más o menos estable<sup>188</sup> –exceptuando el ya mencionado caso de Falala-.

Asimismo, no hay que obviar la implicación de las mujeres mbororo en el activismo indígena<sup>189</sup> y el movimiento asociacionista. Casi todas las informantes mbororo han participado de un modo u otro en Mboscuda u otras asociaciones, como AIWO-CAN<sup>190</sup> (y en el caso de las mujeres residentes en Europa, lo hicieron en el pasado antes de migrar). De hecho, algunas de ellas<sup>191</sup> tienen un papel muy destacable a nivel internacional, y están muy presentes en cimeras y foros internacionales, especialmente vinculados al movimiento indígena, tal y como se ha indicado al comentar los *viajes de ida y vuelta* en el capítulo 2. Ciertamente, esto no es exclusivo de las mujeres mbororo (cf. Aixelà, 2008b: 23), sin embargo, dada la trayectoria de la comunidad mbororo en Camerún, se puede afirmar que, además de ser el objeto –entendiendo, como objeto, que son el foco de decisiones de otros, como podría ser la familia- son en realidad el *sujeto* del cambio,

Well in my community, women are very dynamic, they are not in conflict with any development... On the contrary, it is even the women who have brought many changes to the community. You see, women are at the back point of Mboscuda. It is the women that we used to bring this community to light, effective changes! Because if you go to those communities, it is the women who have activities, it's women who have women groups, not men! You won't find any man's group. Women are the people who affected the changes in our community (Entrevista Fatoumata).

Women can play a great role, because, me, I think women are the agents of development. Why? Because women are more concerned with the daily life of the family (Entrevista Sira).

ya que parecen representar un papel a caballo entre “dos mundos”, precisamente ese lugar donde lo étnico y lo político se cruzan, donde la identidad étnica puede redefinirse y reconstruirse para

---

<sup>188</sup> Se quiere especificar que esto también se da entre las mujeres mbororo residentes en Europa, pero será en el siguiente capítulo donde se abordará su situación en dicho contexto.

<sup>189</sup> En el siguiente enlace ([http://www.gitpa.org/Dvd/peul\\_intro.html](http://www.gitpa.org/Dvd/peul_intro.html)) se encuentran documentadas las participaciones de dos mujeres mbororo representando a sus asociaciones en el primer congreso de la coordinación francófona del Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas (GTPA-IWGIA) celebrado en Marruecos en 2006.

<sup>190</sup> *African Indigenous Women Organisation Central African Network*

<sup>191</sup> Para mantener su anonimato y evitar posibles identificaciones, no se darán sus nombres (aun con pseudónimo).

actuar como un motor de reivindicación política y de cambio social, y así se desprende desde los/as informantes dentro y fuera de Camerún:

On se dit que c'est la femme qui gère le foyer. Elle n'est pas allée à l'école, la majorité de nos femmes, elle a acquis beaucoup plus de connaissances traditionnelles que les hommes. (...) C'est comme s'il y avait deux mondes. Elles ont gardé ce lien-là, et ça permet de transmettre la valeur culturelle mbororo (Entrevista Daouda).

I think women can keep the culture more than the men, because first of all, as a girl child, when you grow up, mothers build you up, give you this training that you have to know. You can't actually go out from it immediately or totally, there are still some aspects that you keep too (Entrevista Sira).

Il ne faut pas laisser les filles de côté, faire le ménage... Ça ne sert à rien, ça ! Il ne faut pas dépendre de son mari, elle doit avoir son travail (Entrevista Aissatou).

I feel very strongly about us the mbororo woman to take charge of our lives, break the barriers by taking our destiny in to our hands and most especially protect our girl children (Entrevista Binta).

Dicho todo esto, hablar de “los mbororo”, pues, da cuenta de una realidad diversa y segmentada, desigual en su interior y que remite a una experiencia identitaria, en efecto, “generizada” (*gendered*). Se puede tomar aquí la misma lógica que Burnham (1991: 75) aplica al criticar a Bayart sobre su conceptualización de la “sociedad civil” camerunesa con respecto a la dominación de la clase hegemónica en *L'État au Cameroun*. Según Burnham, Bayart resulta demasiado simple, haciendo un “usage très rapide de la notion de domination ancestrale des aînés sur les cadets sociaux” y omite “les relations complexes de domination et de subordination dans le domaine hétérogène de la société civil camerounaise contemporaine”. En definitiva, Bayart redundante en desvalorar la etnicidad como sistema que diversifica esa “sociedad civil” (Ibíd.), la cual Burnham sitúa en un lugar central en el análisis de las relaciones políticas en Camerún (Ibíd. 76). Todo ello lo lleva a sugerir que si Bayart tuviera en consideración la etnicidad como eje estructurador de la sociedad camerunesa, entendería que la sociedad civil no se puede “masificar”, y que existe una diversidad interna, que no sólo refiere a jóvenes y mujeres como subordinados ante la clase hegemónica, pues los mbororo en su totalidad, estarían en dicha posición, independientemente de su jerarquía interna (Ibíd. 98).

Ciertamente, la presente tesis aboga por el planteamiento de Burnham, apostando siempre por una perspectiva sociohistórica que dé cuenta de la diversidad cultural presente en las relaciones sociales, pero puede que a su esquema se deba añadir el sistema de género como estructura transversal de todos los segmentos sociales, que en tal caso, correspondería aplicar a categorías basadas en la etnicidad. Al obviarlo, se reproduce el silencio del subalterno o, en palabras de Spivak (2003: 328) “si en el contexto de la producción colonial el subalterno no

tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas”. De ahí que resulte relevante valorar el rol de las mujeres más allá de la visión que las analiza en subordinación. Y de hecho, lo que denotan los testimonios aportados por los/as informantes mbororo en relación a las mujeres en la redefinición de la etnicidad en el marco de una reivindicación de derechos sociopolíticos hacen tomar en consideración lo afirmado por la nigeriana Amina Mama en ocasión de una entrevista: “L’anàlisi de com les identitats de gènere poden mitigar o consolidar les identitats ètniques seria molt instructiva” (Salo, 2010: 16)<sup>192</sup>. Esta idea resulta sugerente al ser visualizada en el proceso de redefinición identitaria en Camerún, pero es importante pensarla aplicada en Europa, tal y como se resolverá en los próximos capítulos.

#### **4.2.3. Reificación del estereotipo del peul nómada y pastor**

A pesar de todo el proceso de redefinición y/o fortalecimiento de unas fronteras étnicas que han delimitado la experiencia colectiva de una etnicidad mbororo, hay que reparar en que lo que continúa alimentando este proceso en el marco de una estrategia de reivindicación de derechos es precisamente la imagen que la comunidad, en cierto modo, quiere alejar: la del mbororo nómada y pastor al margen de toda participación en la sociedad hegemónica: “*il faut être comme les autres*” según un testimonio mbororo en Camerún (Enguita, 2012: 97). Sin embargo, esta imagen es transversal desde varios actores e instancias<sup>193</sup>.

Primeramente, varios trabajos hacen referencia a la construcción estereotipada y exótica de los peul nómadas en los medios, especialmente publicitarios, o formando parte de promociones en agencias de viaje. Loftsdóttir (2012: 28-30) denuncia las imágenes promocionales de los WoDaaBe de Níger, igual que Loncke (2015: 16-17), que se centra más en la mediatización de la popular danza *Geerewol*. Ambas reportan la “exotización” de los WoDaaBe mediante representaciones visuales que los figuran como un grupo de prácticas ancestrales e insólitas. Actualmente en redes sociales esta imagen es redundante en varios perfiles (hombres WoDaaBe de caras pintadas y exaltadas), y es usada como reclamo en mensajes promocionales de agencias de viaje. Junto a éstas, un *post* de un perfil público de Facebook de una agencia de viajes dice literalmente: “Los bororo (wodaabe) son pastores nómadas que se desplazan con las estaciones

---

<sup>192</sup> El análisis de cómo se desarrolla el papel de la mujer en las diversas esferas que constituyen los parámetros de la identidad étnica mbororo, y desde una perspectiva performativa que contemple el fortalecimiento de la etnicidad en el marco de una migración campo-ciudad se estima un tema interesante a investigar en un futuro.

<sup>193</sup> En el presente apartado se esbozarán algunos elementos que, en el próximo capítulo se acabarán de reforzar, viendo cómo impactan desde la visión de los informantes mbororo en Europa.

en busca de buenos pastos. También son altos, estilizados y dan mucha importancia a la belleza corporal”<sup>194</sup>. Esta misma imagen de belleza ancestral vinculada a una suerte de existencia atávica también se señala en otros medios de comunicación en relación a las mujeres mbororo de Camerún (Enguita, 2017: 137).

Igualmente, hay otros estereotipos que se reproducen sistemáticamente, como las entrevistas aportadas en un amplio reportaje dedicado al “*Planète peul*” de la revista *Jeune Afrique*: “Ailleurs (...) le pastoralisme perdure. Il y a même une peuplade, les Mbororos, qui continue de «marcher derrière les boeufs» entre le Niger, le Tchad, le Cameroun et la Centrafrique. Pas de brassage, pas de pied-à-terre : ils seraient purs, croit-on savoir dans certains milieux” (Carayol, 2013). Todo en conjunto devuelve a las advertencias de Amselle (2010: 95) sobre el ideal de pureza que se esconde en las narrativas académicas sobre los pueblos peul. En este caso, reluce el mismo fundamento: una descripción simple, estereotipada y de tinte evolucionista del ser peul, como nómada, símbolo de un “estadio evolutivo” anterior, “casi incivilizado”, en armonía con la naturaleza, y ello se refleja en la imagen de un ser puro y bello por su resistencia al contacto con otras agrupaciones y culturas (cf. Loftsdóttir, 2012: 30). También es pertinente recordar que las descripciones físicas en los trabajos académicos han tendido a clasificar a los fulbe “comme « presque blanc »” (Breedveld y De Bruijn, 1996: 793).

No obstante, todas estas referencias también son reproducidas por los mismos informantes mbororo. En efecto, puede que motivado por un orgullo cultural que habitualmente se achaca a ciertas comunidades pastoras (cf. Roca, 1999: 138), elementos propios del estereotipo físico del mbororo bello y esbelto son catalogados como manifestaciones de su distinción:

Je suis fier d'être mbororo! Je suis fier que le gens reconnaisse ça! Bon, tu sais que les mbororo, on les reconnaît parce qu'ils sont brun, ils ont des nez un peu pointue, avec les cheveux noir, même la taille, ils sont mince (Entrevista Cellou).

Un Mbororo est identifié d'abord par sa, je veux dire, par sa forme, sa silhouette, naturellement. Ils ne sont souvint pas grandes, ils sont mince (Entrevista Alioune).

Si on me regarde on sait que je suis Mbororo, pour le teint, je suis mince, je suis brune, même les cheveux aussi. On sait que c'est les Mbororo qui a les longs cheveux, et ce sont les Mbororo qui sont brune, et mince (Entrevista Falala).

Igualmente, hay otros elementos recurrentes que forman parte del imaginario mbororo tal y como se ha descrito y que, a pesar de los supuestos cambios en el estilo de vida, continúan

---

<sup>194</sup> En la página web corporativa de la empresa el cartel promocional está disponible <https://www.culturafricana.com/F-2018/NIG-1-NIGER-Gerewol-y-sur%20de-Niger-10dias-16sep-2018.pdf> (accedido el 24/8/2018).



presentes en las narrativas identitarias y que permiten identificar al *ser mbororo* de manera indiscutible, y remarcar su distintividad ante terceros:

From my physics, I feel I'm mbororo. From my language, my dialect, my variation of my own fulfuldé is different, that is language identity that makes me feel I'm mbororo, I identify myself with my animals, with my cows (Entrevista Fatoumata).

It's is self-identity first of all that we have, our physical appearance differs, we don't have the same look with the other communities. There are many ethnic groups in Cameroon, but if I tell you "this is ewondo, this is eton", you'll never know, if they don't tell you. But if I come in between those two, easily you will identify me as someone different from those two communities (Entrevista Sira).

We are different from other ethnic groups, in fact we already know that we don't belong to them. So, when they see us, from the physical traits, and the cattle, and where we live, because we always live far as we need grazing land to raise our cattle, so the identification is also automatic! You don't need to explain! Even you, I guess you can also recognise some mbororo! (Entrevista Kadijatou).

De acuerdo a Simon, uno de los informantes no-mbororo entrevistados en Camerún, los mbororo son delgados y se pueden reconocer por el rostro. Las mujeres llevan trenzas "raras", siempre andan en fila, y se atan los niños a la espalda, de manera especial, además de llevar las uñas pintadas y peinados extraños –elementos estéticos de una corporalidad femenina sujeta a determinadas técnicas del cuerpo, tal y como reporta Guilhem (2008) en relación a los peul djeneri de Mali-. Ciertamente, se identifica una reificación de la figura casi mitológica del *peul de brousse*, que parece no sucumbir a los cambios contextuales, rodeado de un halo de misterio y extrañeza, totalmente alejados de la sociedad *mainstream*. Algunas informantes mbororo residentes en Europa también transmiten esas concepciones en sus testimonios:

Mais vraiment c'est le peuple qui a resté le plus naturel... je ne sais pas, plus centrés dans eux même pendant des années (Entrevista Mariama).

But the Mbororo for me are the people who live in the countryside, where there are many basic amenities, they live the Amish way of life, very basic, not a lot of luxuries, all they are worried about is their animals, not a lot of them would even sent their kids to school (...) Culturally, Mbororo people tend to get married within the families, you know, you marry your cousin, or somebody within the family who is sort of quite close (Entrevista Djenabou).

Esta imagen "exotizada" que sitúa a la comunidad mbororo en un estadio primitivo de manera invariable también está presente en la misma *macrocomunidad peul*, en la que se reconoce al subgrupo mbororo como una de las facciones más arraigadas a lo más ancestral de cultura peul. Como se ha indicado, durante el trabajo de campo se contactó con otras personas peul de otros países residentes en Europa. Esos informantes, como impulsores de plataformas y asociaciones peul desde Europa resultaron interesantes para poder contrastar la imagen que hay de los mbororo en otras localizaciones y ver si tienen algún lugar en sus acciones de promoción

cultural. De entrada, Ahmed y sus compañeros, impulsores de *Tabital Pulaaku Portugal*, no parecían tener muy presente la situación de los mbororo en Camerún, e incluso parecieron justificar las reacciones de discriminación de los grupos fulbe en Camerún manifestando cierta reticencia hacia la figura del peul pastor, entendida como símbolo de retraso en una comunidad peul cada vez más global, y que busca más poder. Con todo, la reconocen como propia si bien queda como una figura atávica y lejana, y en cierto modo es lo que quieren evitar (Diario de Campo, Lisboa, 15/12/2017). Más desconocedores se mostraron Pathé<sup>195</sup> y Yero<sup>196</sup>, de la asociación *Lekki Pinal Fulbe* en Bruselas, que “algo habían oído hablar” de aquellos peul que aún eran pastores (Diario de campo, Bruselas, 01/10/2015).

Asimismo, durante la exploración de las redes sociales como parte del trabajo de campo, se encontró el siguiente *post* sobre los mbororo del perfil público de una de las plataformas de promoción de la cultura peul llamada *Zone Fulbe*, del que se destaca parte del texto<sup>197</sup>:

“Ils sont un groupe complètement nomade, 100% nomade Fulani, sont complètement endogame (...) ils pratiquent des très vieux rites peuls (...). Ils sont sans doute quelques-uns des plus graves problèmes sociaux de tous les groupes peuls, en raison de leur mode de vie nomade dans un monde en mutation” (*Zone Fulbe*, Facebook, 14/01/2014).

Se comprueba que, en efecto, la imagen del mbororo como *peul de brousse* está presente en los discursos de distintos actores y, paradójicamente, se identifica una reificación del estereotipo que no es tan evidente si se confronta la realidad mbororo en Camerún. Esto no quiere decir que el mbororo nómada y pastor no exista<sup>198</sup>, aunque ciertamente es cuestionable que sea una actividad suficientemente representativa. Todo ello dirige a pensar sobre la capacidad de aprovechar ciertas imágenes “etnificadas” y el éxito de los discursos indigenistas en Occidente para contextualizar las dinámicas de reivindicación social y demarcar el camino para el acceso a recursos (cf. Loftsdóttir, 2012: 197). De igual modo, “associations were headed by Fulani elites who used the image of the Fulani nomad as a vehicle to fight their own causes. Freedom and beauty have become important parts of the defense strategy of the elites and their associations” (De Bruijn, 2015: 142). En este sentido son pertinentes los debates<sup>199</sup> que han cuestionado los discursos indigenistas por tender a esencializar realidades que deberían ser abordadas de manera crítica (cf. Kuper, 2003: 389), sin embargo, la idea es que la lucha por los derechos y el reconocimiento resulta efectiva, de modo que habría que pensar en “the potential of ethnicity

---

<sup>195</sup> Pathé es peul nacido en Senegal, y actualmente reside en Bruselas.

<sup>196</sup> Yero es peul nacido en Mauritania y actualmente reside en Bruselas.

<sup>197</sup> Ver anexo X.

<sup>198</sup> Ver anexo XI

<sup>199</sup> En capítulos posteriores se darán algunos detalles al respecto.

as a political resource” (Pelican, 2015: 4). Así, todo en conjunto, ha permitido elaborar todo un conjunto de narrativas e imágenes, redefinidas a la vez que reificadas, que debían ser tratadas para poder evaluar hasta qué punto éstas se enlazan con la experiencia de la etnicidad mbororo en Europa.

### 4.3. Conclusiones

En el presente capítulo se ha puesto el foco en comprender las dinámicas que han rodeado la configuración de un discurso identitario mbororo, basado en una etnicidad distintiva en el marco de un reconocimiento político y social desde un lenguaje vinculado a los derechos humanos. Esto se acontece relevante atendiendo a la tendencia esencialista de las narrativas académicas en sus estudios sobre los pueblos peul. Al fin y al cabo, se ha comprendido la incapacidad de describir de manera clara las prácticas culturales de un vasto pueblo esparcido por el continente africano que, obviamente, está sujeto a relaciones interétnicas diversas y contextuales. Es en este sentido que resulta importante destacar cómo se ha construido una categoría étnica delimitada en referencia al subgrupo peul mbororo en Camerún, definida entorno a una experiencia identitaria colectiva y que se comprende por oposición a otros grupos peul dominantes en la región, como los fulbe.

Así, se ha querido mostrar el recorrido que la propia comunidad ha realizado en la configuración de una experiencia étnica distintiva, y que ha sido facilitada por un potente movimiento asociativo. Dichas asociaciones han sabido aunar todas las experiencias de discriminación sufridas por las distintas agrupaciones mbororo, en campo y ciudad, para transformarlas en mecanismos de lucha y reivindicaciones de sus derechos en términos de ciudadanía. En esta línea, su implicación el movimiento internacional indígena ha facilitado su visibilización y empoderamiento, y ha llevado a su reconocimiento en el ámbito nacional camerunés.

Todo ello ha implicado una redefinición de los parámetros mediante los cuales los mbororo habían sido (auto)definidos, en algunos casos reapropiándose de referentes culturales asociados al mundo peul, como el pastoralismo, el *fulfuld* o el *pulaaku*, expresados con un lenguaje de autenticidad y originalidad; y en otros casos, desactivando prácticas que supuestamente los definen, como el nomadismo, y que marcaría su oposición con los fulbe, los peul sedentarios. Estos aspectos han sido leídos en términos de tradiciones imaginadas (Hobsbawm, 2000 [1983]), entendiendo que, desde una elite vinculada al movimiento asociacionista, se ha reconstruido una

experiencia identitaria colectiva basada en la revaloración de ciertas prácticas culturales peul para convertirlas en tradiciones propias de lo mbororo.

Asimismo, se ha dado hincapié al papel de la mujer en la construcción de esta narrativa identitaria, identificando que por un lado, resulta el objeto de cambio de algunas “tradiciones” que la comunidad considera necesario “adaptar” a los nuevos tiempos; y por el otro, se ha constatado que las mujeres constituyen los verdaderos sujetos de ese cambio, pues lideran parte de las iniciativas, y son sus acciones las que de hecho determinan la dirección de dichos cambios, y las estrategias reivindicativas a seguir. De hecho, se ha considerado que representan el cruce entre lo “tradicional” y lo “empoderado”. Por último, a pesar de todas estas dinámicas de cambio y las tensiones generadas por la inserción en lo que la comunidad mbororo indica como la *mainstream society*, la figura mítica y ancestral del pastor mbororo continúa presente. De hecho, se considera el fundamento del discurso indigenista, alimentando un discurso étnico distintivo, de superioridad cultural, y que permite mantener el estatus de indígena, a pesar de que, ciertamente, gran parte de la comunidad mbororo no se asimila a la imagen del *peul de brousse*.



## Capítulo 5

### Los/as mbororo en Europa: experiencias de una identidad étnica diluida

*Cuando una persona emigra,  
el contexto de su texto identitario cambia,  
y su identidad se continúa escribiendo,  
en otro contexto.*

Julieta Piastro, “Experiencias de la inmigración.  
El impacto amoroso de la inmigración” (2009: 101)

En el capítulo anterior, se han expuesto los procesos mediante los que la narrativa de una identidad étnica mbororo en Camerún se ha construido en base a unos parámetros culturales definidos y fortalecidos en contraposición a otros grupos peul –los fulbe-. Además, se ha pretendido exponer cómo la vinculación con el movimiento indígena ha facilitado, no sólo un reconocimiento nacional, sino internacional, aunque todo ello deba enmarcarse en un contexto dado, como es el Camerún postcolonial, donde los derechos y las libertades deben ser cuestionados como muestra de una falsa democracia (cf. Nyamnjoh, 1999, 2002). Es así, que los mbororo han construido un sentido de comunidad (cf. Geschiere, 2009: 77) en el que la apelación a una etnicidad distintiva puede ser interpretada como mecanismo y estrategia política de reconocimiento de derechos de ciudadanía (cf. Pelican, 2015: 4), ante una situación inicial que los informantes mbororo identifican como de marginalidad respecto la sociedad hegemónica.

Asimismo, a lo largo de los capítulos precedentes también se han identificado discrepancias en el interior de la comunidad mbororo en Camerún, que se han resuelto en términos de diferencias políticas regionales fruto de herencias coloniales divergentes, además de identificar el género como categoría necesaria en el análisis de la redefinición del discurso identitario mbororo. A pesar de ello, el imaginario de *lo mbororo* parece construido como un todo, cuya efectividad en Camerún y reflejo en los vínculos con la comunidad internacional parece indudable, aunque remita a la figura ancestral del peul pastor que, aun estereotipada, ha sido reapropiada, convirtiéndose en un referente de orgullo cultural.

Ante esta fortaleza y voluntad de reconocimiento en la arena sociopolítica del país, la idea de una translación del discurso reivindicativo mbororo fuera de las fronteras camerunesas

constituyó un hecho viable a esbozar en las primeras fases del trabajo de campo realizado. En efecto, los primeros contactos con miembros de la comunidad mbororo en Europa fueron motivados por el interés en analizar cómo se traducía ese “activismo mbororo” en contextos migratorios, y en qué términos se construía la gramática de *lo mbororo* desde Europa, como espacio en el que supuestamente el discurso de minorías indígenas podía ser mejor recibido – por alojar sedes de grandes ONG u otras instituciones internacionales de defensa de los derechos de los pueblos indígenas- y, por tanto, entendiendo que la acción activista mbororo desde el exterior podía llegar a tener mayor impacto en la sociedad de origen.

En esta línea, hay ejemplos que manifiestan el fortalecimiento de la sociedad civil fruto de procesos migratorios transnacionales, como el caso de los guineoecuatorianos, especialmente en España, tal y como expone Aixelà (2011: 49). Es así que entre los guineoecuatorianos migrados se identifica una cierta consciencia comunitaria reforzada desde el exterior en un clima de activismo político –a pesar de algunos miedos ante posibles repercusiones por sus posicionamientos políticos frente a las dictaduras de Macías y Obiang (Ibíd. 101)-. Es más, según destaca Aixelà (Ibíd. 141) uno de los efectos de la migración transnacional ha sido el sobreponer la adscripción étnica por encima de la identidad nacional, como reacción de lucha ante la construcción de una Guinea Ecuatorial apoyada sobre una identidad guineana basada exclusivamente en la etnia fang (Ibíd. 140-141). Este asunto resulta de lo más interesante para comprender cómo, desde un contexto de migración transnacional, las identidades étnicas, ensalzadas en un marco de reivindicación sociopolítica, pueden verse reforzadas en el exterior, gracias al establecimiento de vínculos transnacionales en base a afinidades étnicas, ya de cierta relevancia en el país de origen.

Sin embargo, como ya se ha ido explicitando paulatinamente, el mantenimiento de lazos comunitarios entre los mbororo en Camerún y los residentes en Europa ha sido puesto en duda por los propios informantes –de un lado y otro del territorio camerunés-, y no sólo eso, sino que, como también se ha ido insinuando, la narrativa identitaria mbororo no parece tener su reflejo en territorios europeos. Es así, que los planteamientos iniciales de la presente investigación se vieron cuestionados casi desde el primer momento, viendo la ya citada dificultad en establecer dichos contactos con informantes autoidentificados como mbororo y en hacer seguimiento de unas relaciones en red que parecían desvanecerse a pesar de constituir vínculos familiares o comunitarios en el país de origen. Es decir, se identificó una pérdida de contacto, que sorprendió ante el alcance de las dinámicas sociopolíticas de la comunidad mbororo en Camerún, y la fortaleza de su discurso identitario en términos de indigenismo, distintividad e, incluso, orgullo cultural.

Por otro lado, dada la rápida expansión de la tecnología *Wireless* en África mediante el teléfono móvil (De Bruijn, 2010: 108), junto con el auge de la nueva tecnología móvil y las nuevas conexiones de internet de alta velocidad en el continente, especialmente en centros urbanos (De Bruijn, 2015: 140) –que se aprecia en el hecho de que incluso en las zonas más remotas es difícil encontrar comunidades nómadas fulani sin acceso a teléfonos móviles (Ibíd. 142)- no hay que olvidar las ventajas que este contexto digital aporta como canal mediante el cual (re)establecer vínculos comunitarios. De hecho, todas las asociaciones mbororo en Camerún mencionadas en capítulos anteriores hacen un uso continuado de las redes sociales como mecanismo tanto de denuncia de ciertos abusos hacia los mbororo, como de transmisión cultural, tal y como se ha podido comprobar en distintos momentos del trabajo de campo.



Imagen 3: Post sobre los orígenes peul, publicado en el perfil público de Facebook de la asociación *Mboyascam*. 03 de julio de 2018

Asimismo, no son pocos los trabajos que destacan la movilización asociativa de los migrados africanos en países europeos. Por ejemplo, Kaplan (2007: 164) hace referencia al nivel asociativo de la migración senegambiana en España, abarcando distintos sectores y con varias funciones. En la misma línea, Massó (2013: 130) afirma que “la dinámica asociativa de la comunidad senegalesa en el Estado español es de las más importantes del conjunto de la inmigración extracomunitaria, y la más numerosa entre la migración subsahariana”, igual que Crespo (1999) al destacar el asociacionismo de los inmigrados subsaharianos [sic.] en Cataluña. Tomando otras localizaciones, también se observa el alto grado de participación asociativa por parte de migrantes ruandeses en Europa y Estados Unidos, como muestra Dusabe (2017) ejemplificando el caso de la diáspora ruandesa en Bélgica.

De este modo, sin ser un mecanismo imperativo –como se verá- no resulta fuera de lugar pensar en la función social de las asociaciones de migrantes de origen africano en términos de



acogida y apoyo en los países de destino (cf. Kaplan, 2007: 164), entendidas desde un sentido de hospitalidad cosmopolita (cf. Massó, 2013: 115-116), además de constituir una forma de apego cultural a pesar de la lejanía y como expresión de lazos transnacionales (cf. H. Nyamnjoh & Rowlands, 2013: 142, 150-152). Es así que, dada la internacionalización y el éxito del movimiento asociativo mbororo en Camerún, la posibilidad de la formación de asociaciones mbororo del mismo estilo –o recreación de “filiales”- fuera del país o incluso plataformas online aprovechando la capacidad de alcance de las redes online, era un elemento que se pensó como obvio, considerando además la fuerte presencia de otras plataformas y asociaciones peul, como las citadas *Lekki Pinal Fulbe* o *Tabital Pulaaku Belgique*, *Tabital Pulaaku Portugal*, etc.

Contrariamente a estas suposiciones y dinámicas llevadas a cabo por distintos colectivos migrados, los primeros informantes mbororo contactados en territorio europeo mostraron una nula sensibilidad étnica hacia *lo mbororo*, y consecuentemente, tampoco se identificó ninguna voluntad asociativa –al menos, en los términos explicitados-. Ciertamente, tal y como se ha detallado en el capítulo 2, no todas las formas de movilidad llevadas a cabo por los miembros de la elite mbororo en Camerún generan el mismo efecto, pues lo que se ha identificado como *viajes de ida y vuelta* –de protagonismo eminentemente femenino- tienen una clara repercusión sobre la comunidad en origen en términos de fortalecimiento de lazos comunitarios, al tratarse de viajes formativos en el marco del movimiento indígena –y, por tanto, posibilitan la transmisión de conocimientos político-jurídicos en relación a los derechos de ciudadanía y al empoderamiento comunitario, especialmente de la mujer indígena-. De manera opuesta, las residencias permanentes en Europa no parecen generar el mismo resultado, hecho que se ha identificado en las voces de los/as informantes mbororo en Camerún, así como en el trabajo de campo realizado en países europeos. El presente capítulo, pues, tratará de identificar qué elementos han sido activados, desactivados o transformados de la narrativa identitaria de los/as mbororo residentes en Europa, en contraste con lo que sucede en Camerún. Asimismo, se intentarán señalar qué variables pueden ser útiles para analizar las formas en las que se expresa dicha narrativa y cómo se traduce en términos de experiencia identitaria en contexto europeo.

Con todo, no se pretende apoyar las teorías clásicas sobre la asimilación e integración de la población migrante en los países de destino (cf. De Haas, 2008: 40), sino que, como ya se ha especificado<sup>200</sup>, se apuesta por la lectura de Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton (1992: 1) en relación a la migración entendida desde el transnacionalismo –convirtiéndose el migrante en

---

<sup>200</sup> Ver el apartado “Marco teórico” del capítulo 1.

transmigrante-, siendo útil para comprender los datos etnográficos obtenidos a lo largo del trabajo de campo, de modo que,

Such migrants compose a mobile labor force within a global economic system. This is a labor force that acts and reacts in ways that emphasize, reinforce, or create cultural differentiation and separate identities (...) Through these seemingly contradictory experiences, *transmigrants actively manipulate their identities* and thus both accommodate to and resist their subordination within a global capitalist system (Ibíd. 12, las cursivas son mías).

## 5.1 Expresión de la etnicidad mbororo en Europa: una identidad desarticulada

En anteriores apartados, ya se han citado algunos los trabajos –individuales o colectivos- de Pelican (2011; 2011b; & Tatah, 2009; *et al.*, 2008) respecto a la migración transnacional de cameruneses, focalizados sobre la llamada migración sur-sur o sur-este (Saul & Pelican, 2014: 2-3; Pelican, 2011b), concretamente hacia países africanos –como Gabón o Suráfrica-, China o países del golfo pérsico –Emiratos Árabes o Arabia Saudí-. En ellos, la autora ha tratado sobre las percepciones de la migración transnacional en origen, así como el grado de comunicación con las familias por parte de los sujetos migrantes. También ha analizado las redes establecidas en los países de destino, considerando que esas migraciones han sido catalogadas como laborales o religiosas (como en el caso de países árabes). Igualmente, dada su trayectoria investigadora entre la comunidad mbororo en Camerún, Pelican (2011: 433-438) también ha abordado la incipiente migración internacional mbororo destacando nuevas formas de movilidad –más allá del pastoralismo en sí- por parte de una élite próspera y educada, centrándose en las oportunidades brindadas por la participación en la asociación Mboscuda, además de destacar el creciente número de mbororo que apuestan por estudiar y trabajar en el exterior (Ibíd.). En tales casos, ha revisado el intercambio de información en relación a dichas experiencias de movilidad entre algunos sujetos en Camerún y el exterior concluyendo que,

Most significantly, while pastoral mobility has been a feature of Mbororo society in general, it is mainly members of the more prosperous and educated elite who now venture abroad. Although they live in very different geographical and social contexts, they *share an interest in the heritage and development of their people, the Mbororo.* (...). Increased international mobility and new opportunities for travel and tourism in the context of development seminars have contributed to a growing *interest among Mbororo in their own history, identity and cultural heritage* (Ibíd. 438, las cursivas son mías).

Hay que decir que sus conclusiones pueden considerarse, cuanto menos, arriesgadas, puesto que parece mezclar distintas formas de movilidad que, como ya se ha señalado, tienen consecuencias distintas. Es cierto que estas movilidades surgen de una élite educada que en

Camerún ha alcanzado ciertas oportunidades relacionadas con una mejora a nivel educacional como laboral. Sin embargo, a diferencia de lo que aquí, en el presente trabajo, se ha catalogado como *viajes de ida y vuelta* –que, efectivamente, sí contribuyen a fomentar el interés por la propia identidad colectiva (lo que Mamadou, uno de los informantes mbororo residente en Inglaterra, ha definido como un interés por el conocimiento indígena, en el marco de la categorización de los mbororo como tal)<sup>201</sup>, los movimientos migratorios en forma de residencia más o menos permanente, al menos en Europa, no han mostrado tal interés<sup>202</sup>. De hecho, en dicho trabajo, Pelican (Ibíd. Nota al pie 9) reconoce someramente que los intercambios comunicativos del foro de internet que analiza tampoco tienen tanta continuidad. Asimismo, en otro trabajo sobre migrantes musulmanes cameruneses –sobre todo fulbe, según sus palabras<sup>203</sup>- en Gabón y Emiratos Árabes, Pelican (2011b) remarca que el contacto con los familiares y comunidad en origen puede debilitarse, hecho que achaca a una cierta reticencia por parte de los migrados en mostrar que su vida no ha sido tan exitosa económicamente hablando, resolviendo que la experiencia migratoria acaba siendo personal.

Ciertamente, la presente investigación sugiere puntos de desacuerdo con los citados trabajos de Pelican (2011, 2011b), especialmente en lo relativo al supuesto interés por la comunidad mbororo en origen, aunque también es cierto que el foco de dichos trabajos está más centrado en la experiencia migratoria en sí, sin cruzar otros ejes que aquí se han considerado importantes –ante lo observado en Camerún-, como el grado de relevancia de la adscripción étnica entre los/as mbororo residentes en Europa y el mantenimiento (o no) de lazos comunitarios en términos de fortalecimiento de una experiencia identitaria colectiva. En tal caso, la cuestión comunicativa es más que relevante, y el trabajo de Pelican es ineludible en este sentido, aunque también hay que reconocer que, dado el avance de las nuevas tecnologías de comunicación, sus conclusiones deben ser leídas con precaución, pues no es lo mismo analizar intercambios de información más o menos puntuales –que en determinada época pueden ser interpretados de forma exitosa-, que observar el mantenimiento de vínculos transnacionales ante el auge y el fácil acceso actual a las redes sociales.

---

<sup>201</sup> Ver capítulo 4.

<sup>202</sup> O no en un sentido culturalista, sino en términos de derechos humanos que podrían enmarcarse en un activismo político más general fruto de una “democracia” autoritaria llevada a cabo por Paul Biya, tal y como se ha visto en el capítulo 3, en relación al posicionamiento político de algunos de los mbororo residentes en Europa.

<sup>203</sup> Resulta confuso que en esta ocasión, Pelican (2011b) hable específicamente de migrantes fulbe, pues en otros trabajos, se ha centrado específicamente en los mbororo en contexto internacional o, en ocasiones, no ha hecho mención al grupo étnico (entendiendo que no era una cuestión relevante en el trabajo presentado, focalizado en la migración camerunesa en general –véase Pelican, 2013b; Pelican & Tatah, 2009-). En la lectura de dicho artículo, no se reconoce si se refiere al grupo fulbe o está haciendo un uso genérico del etnónimo (hecho que, como se ha constatado, en Camerún tiene su especificidad). Asimismo, la adscripción étnica no parece relevante, pues al analizar otros casos, no hace mención alguna sobre el grupo étnico de los otros migrantes.

Dicho esto, el trabajo de campo se inició en Europa con un contraste, más que significativo, entre la idea casi indudable de que los mbororo mantendrían su fuerte discurso identitario en un contexto de migración transnacional, y la realidad que, por sí sola, se alejaba de esa suposición. Todo ello confluyó en una de las localizaciones del trabajo de campo, Bruselas. Por un lado, durante los encuentros con Diallo, *peul yllaga* —es decir, no-mbororo—, se continuó perpetuando la idea de que la fortaleza de la identidad étnica mbororo era incuestionable y, según sus palabras, un mbororo en Europa no escondería su adscripción étnica puesto que de entrada se siente orgulloso de ser lo que es (Diario de campo, Bélgica, 16/01/2016). Por otro lado, esta percepción —creada desde fuera, pues él no se adscribe al grupo mbororo— resultó diametralmente opuesta a lo percibido en un encuentro anterior con otro informante, Hamma, quien tuvo desde el inicio una actitud esquiva hacia *lo mbororo* a pesar de que se llegó a contactar con él a través de miembros de la asociación Mboscuda en Camerún, reformulada en este punto del trabajo de campo como una fuente “fidedigna” de obtención de informantes en Europa reconocidos como mbororo. Es así que la supuesta fortaleza del discurso étnico mbororo identificada en Camerún parecía no trasladarse en Europa, denotando una cierta debilidad de los vínculos comunitarios a nivel transnacional.

### 5.1.1. *Vínculos desdibujados*

En general, los diversos trabajos sobre migraciones africanas transnacionales hacen hincapié en los vínculos culturales que se establecen entre los sujetos migrados, especialmente en relación a la formación de asociaciones, como se ha mencionado, pero también en relación a los vínculos que se establecen con las comunidades de origen. Parece un hecho obvio, pues, que el “cultural attachment is maintained despite being away from home” (H. Nyamnjoh & Rowlands, 2013: 142). Este apego cultural en la lejanía del “hogar” presuponía, en el caso de los mbororo residentes en Europa, encontrar muestras de ese sentimiento de pertenencia comunitario basado en una experiencia colectiva de la identidad mbororo. Sin embargo, el encuentro con Hamma, aun decepcionante, resultó iluminador por cuanto puso en duda la capacidad de la comunidad mbororo en Camerún de trascender fronteras nacionales.

Así pues, a pesar del vínculo con algunos sujetos de la asociación Mboscuda, Hamma no se auto-adscribe como mbororo, considerándose un “*peul moderé*” y no entendiendo la diferencia entre “mbororo” y “peul”. Según sus palabras, hacer dicha distinción es propio de gente no abierta de miras, y para él esas cuestiones resultaban una “tontería”. Frente a esa postura, se entendió también que afirmara que no conocía a ningún mbororo viviendo en Bélgica (Diario

de campo, Bélgica, 25/11/2015). Hay que decir que, como ha sucedido con algún otro informante, el contacto con Hamma no fue mucho más allá<sup>204</sup> y no resultó ser muy fructífero, pero no por ello no fue significativo, pudiéndose catalogar como informante-no-informador, tal y como se ha sugerido en el capítulo 2. Su actitud, de hecho, fue de lo más relevante pues, finalmente, mediante el contacto con otros informantes mbororo residentes en Bélgica, se constató que, en efecto, entre ellos se conocían, llegando a saber que Hamma no estaba para nada interesado en las cuestiones que se le plantearon durante el primer encuentro y, por ello, fue cortando paulatinamente el contacto. De una forma similar, Sekou<sup>205</sup> fue eludiendo la posibilidad de mantener un encuentro formal en Alemania para tratar las cuestiones planteadas, a pesar de mantener con él un contacto fluido en las redes sociales.

Moi, j' imagine et je me trouve que c'est le nom qu'ils n'aiment pas. Mbororo ça veut dire quoi ? Parce qu'à l'époque, au niveau d'Afrique, quand on dit Mbororo, on se moque de toi, on dit, « il habite en brousse, avec les vaches... ». On se moque de toi, c'est pour cela que les gens ne veulent pas dire qu'ils sont des Mbororo, parce que les gens vont se moquer d'eux, alors qu'ils sont des Mbororo (Entrevista Suleyman).

Lo afirmado por Suleyman, mbororo residente en Bélgica, empezaba a tomar cierta forma. Y, de hecho, resultaba una cuestión que se acontecía problemática en términos de trabajo de campo pues no parecía obvio encontrar a informantes mbororo que se pudieran auto-identificar como tal, de modo que se optó por acudir a redes de relaciones que pudieran confirmar la pertenencia a dicho grupo étnico de futuros informantes. Así, se apostó por un reconocimiento de pertenencia por parte de terceros, para contrastar, posteriormente, de qué modo se identificaban étnicamente los sujetos, en caso de que lo hicieran. Por un lado, se optó por preguntar a informantes mbororo de Camerún, obteniendo un conjunto de contactos que actualmente residían en Europa, pudiendo confirmar de paso la pertenencia a Mboscuda antes de iniciar su trayecto migratorio. A partir de ellos, también se fue ampliando la red de contactos desde Europa –no obstante, el establecimiento de relaciones una vez allí parecía debilitarse, como se observó durante los encuentros con Mamadou en Inglaterra, quien también afirmó que no conocía a ningún mbororo en Europa, hecho que con posterioridad resultó no ser así-. Por otro lado, se procedió a observar la participación en redes sociales y en grupos de Facebook de

---

<sup>204</sup> Se fue manteniendo el contacto mediante el programa de mensajería instantánea WhatsApp, aprovechando la oportunidad que brindan las nuevas redes en el seguimiento de informantes a distancia (cf. Pelckmans, 2009: 30). Sin embargo, en las diferentes estancias en Bélgica durante el trabajo de campo, fue bastante explícito que Hamma huía de cualquier tipo de encuentro.

<sup>205</sup> Sekou es mbororo y vive en Alemania.

temática específica<sup>206</sup> que aunaran a sujetos mbororo, y se entró directamente en contacto con algunos informantes.

En conjunto, la mayoría de los informantes mbororo residentes en Europa no reniegan de la identificación como “mbororo”, exceptuando el caso explícito de Hamma. En otros casos, hay una referencia clara hacia *lo peul* (sin menospreciar *lo mbororo*) como el caso de Hajara, que desde Suecia se identifica como *pullob*<sup>207</sup>, o Baba, que durante una conversación en Francia afirmó que él era un “*peul qui habite avec des animaux, mais j’ai habité en ville*”, pero el resto afirmaron ser mbororo o peul mbororo. Con todo, se reconocen ciertas ambivalencias y dudas respecto al trato distintivo de los mbororo dentro del vasto grupo peul:

Moi, je ne dis pas souvint Mbororo, je dis Peul, mais moi, je ne sais pas, j’aime bien Peul (Entrevista Mariama).

P : *Mais toi, tu te dis à toi-même que tu es mbororo.* R : Oui, mais, bon, pour moi, mbororo c’est peul, c’est la même chose, ça ne change pas, c’est juste peut-être le nom qu’ils ont fait par rapport aux peuls... Pour moi, peul ou mbororo, c’est la même chose. (Entrevista Aissatou).

P : *Est-ce qu’il y a des différences entre les Peuls et les Mbororo ?* R : Non, aucun (Entrevista Hajara).

En anteriores apartados, ya se ha mencionado que inicialmente el término “mbororo” era sólo una etiqueta que pretendía distinguir y establecer una diferencia entre los peul sedentarios y los nómadas en Camerún. Así, es cierto que muchos informantes mbororo, tanto en Camerún como los residentes en Europa, señalan que en el fondo no hay diferencia entre ambos grupos, y que todos son peul, si bien es cierto que desde la comunidad mbororo en Camerún se ha manifestado la necesidad de marcar dicha distinción dada la trayectoria desigual de ambos grupos, y es así que la categoría “mbororo” fue adquiriendo un valor étnico de manera progresiva. De todos modos, los testimonios en Europa parecen devolver la etiqueta a su estado original, como se infiere de las citas anteriores.

Sea como sea, los elementos que estructuran la narrativa identitaria de *lo mbororo*, detallados en el capítulo anterior, se sitúan en la lejanía –algunos de forma evidente, como es el mantenimiento de ganado-, y ciertamente se percibe una distancia respecto a la pertenencia al grupo mbororo y un consecuente desapego cultural:

If I identify to any ethnic group... I’ve always referred to myself as Mbororo, that’s our ethnic background, that is who we really are, but in terms of being strongly linked with Mbororo, with the ethnic group, I’m not really that much anymore.

---

<sup>206</sup> Por ejemplo, el grupo *Sabga Muslim Youth Association*, de bastante relevancia pues, el pueblo de Sabga, constituye uno de los bastiones mbororo más conocidos de la provincia Noroeste de Camerún (cf. Pelican, 2015: 210).

<sup>207</sup> *Pullo* es la forma singular de *fulbe* (Loftsdóttir, 2007: 1).

Before now, I used to strongly say “I’m very very Mbororo”, but I don’t really think I am now. And I think the reason is because life has moved on in such a way that... For example, my children none of them speak Mbororo, 100% fluently. And me, I don’t really live the Mbororo way of life, if you see what I mean. So, I do identify being Mbororo but it isn’t a very important thing for me to stand and say “I’m Mbororo”, and strongly defend it. I think I am who I am as an individual (Entrevista Djenabou).

Considerando, como ya se ha mencionado, que los informantes mbororo contactados en Europa, como los de Camerún, forman parte de las primeras generaciones mbororo que han crecido en ámbito urbano –accediendo a estructuras educativas y gozando de nuevas oportunidades de movilidad transnacional-, se podría decir que la mayoría de informantes residentes en Europa formaría parte de la primera generación de mbororos que han iniciado un trayecto migratorio, dado que, además, todos/as ello/s nacieron y crecieron en Camerún. De esta forma, los testimonios anteriores entran en contradicción con algunos trabajos en los que se afirma que “the first generation attempts to integrate the opposite positions of belonging by recreating communities in the receiving countries that resemble the communal relatedness characteristic of their African homelands” (Roos, Cook *et al.*, 2012: 83), hecho que respondería a las dinámicas asociativas de otros colectivos ya mencionadas; aunque también se reconoce que “those migrants who feel they belong to the receiving country are less inclined to maintain links with their countries of origin” (Ibíd.), y es en esta línea que se pueden situar los datos etnográficos obtenidos:

My thinking is that for me, an Mbororo living in the UK should feel as much British as possible and participate, because there’s nothing blocking you for participating, participate actively, become mayor, become Member of Parliament, to each level that you wanna go. And if an Mbororo were living in Spain, or in France, I want them to do that, at the primary, because I find a contradiction living in a society and thinking that I belong to that other society. No, I think it’s good to start where you are, and then say “I belong here, but I also belong there”, rather than “I’m living here but I belong there”. I moved away from that a long time ago (Entrevista Demba).

Ciertamente, se aprecia una debilidad de la “comunidad imaginada” (Anderson, 2002: 19), entendida como una esfera de relación entre origen y diáspora<sup>208</sup> (Van Hear, 2015: 34), aunque la distancia respecto a la comunidad mbororo no se traduce en rotura de vínculos familiares, que es de hecho lo único que se mantiene, y que se ha llegado a denominar como “esfera de la familia extensa” –muy relacionada, en ocasiones, con el sustento económico de las familias en el país de origen (Ibíd. 32-33)-, supuestamente tan enraizada en la dinámica social africana que

---

<sup>208</sup> Como se irá desgranando, el uso del concepto “diáspora” como marco de análisis de las dinámicas migratorias de la comunidad mbororo puede ponerse en duda. En el próximo capítulo se dará cierta atención.

tiene su traslación en la estructura de sus redes sociales, incluidas las migratorias (cf. Crespo, 2007: 102).

Quand je suis venu rester, j'ai dit à ma maman, bon, je ne reviens pas, si tu as besoin de quelque chose, tu me demandes et je vais t'envoyer de l'argent, c'est tout ce que je vais faire (Entrevista Bello).

Apart from not having any connect with Cameroon, apart from my dad, my mum is dead, my dad is alive and I go to Cameroon straight from the airport to my village to see my dad. From the village, straight back to the airport, and I leave Cameroon. I don't have any connect with the place, and I find things that I see that annoy me in Cameroon (Entrevista Djenabou).

De forma general, todo/as ello/as manifiestan mantener contacto familiar, mediante visitas a sus pueblos de origen, como en el caso de Djenabou, y también como manifiestan explícitamente Mariama y Hajara, que viajan a Camerún desde Francia y Suecia, respectivamente, una vez cada año o dos (el resto de informantes parecen espaciar más las visitas, posiblemente limitados por su capacidad adquisitiva). Obviamente, el contacto con familiares y amistades –en Camerún, o en otros países donde puedan residir puesto que, de hecho, algunos de los informantes residentes en Europa comparten lazos familiares más o menos cercanos- es fácilmente mantenido mediante los programas de mensajería instantánea y videollamadas como WhatsApp o Facebook Messenger, tal y como manifiestan Dalanda, desde Alemania, y Binta, desde Suráfrica<sup>209</sup>. Estos nuevos canales de comunicación mediante internet son altamente apreciados a nivel de contacto familiar puesto que resulta un medio económico y fomenta la proximidad (“*Il n’y a plus de distance?*”, entrevista Mariama).



Imagen 4: Una de las informantes mbororo residente en Francia manteniendo una conversación por videollamada de WhatsApp con un familiar residente en Inglaterra. 10/06/2017 (foto propia).

---

<sup>209</sup> Como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, se consideró positivo contactar con otros sujetos mbororo que, a pesar de no residir en Europa, podían aportar información valiosa para la investigación.



En esta línea, durante el trabajo de campo, la misma Mariama reveló la existencia de un grupo de WhatsApp creado específicamente para el clan ngoshi, originario de Sabga (provincia Noroeste de Camerún), cuya finalidad es aproximar a sus miembros. Además, declara que en Camerún también tiene su repercusión a nivel comunitario, sensibilizando para escolarizar a las niñas y niños, y formar a las mujeres del pueblo, y que de hecho el grupo se está formalizando como asociación. Ciertamente, se podría suponer que se trata de una forma más de vínculo comunitario, sin embargo es un grupo muy demarcado en términos de parentesco, que no pretende ir más allá de la acción en el área de Sabga:

Il faut être vraiment Mbororo du Sabga, c'est vraiment la famille 100%. Si tu n'es pas minimum 50% de Sabga, parce que Sabga c'est le nom du premier Mbororo qui arrivait à Sabga, donc c'était mon arrière-arrière-grand-père, donc il faut être vraiment descendant direct pour être dans le groupe. Ça fait partie des règles qu'ils ont mises en place, on appelle ça, le ngoshi, c'est le nom de la tribu (Entrevista Mariama).

A pesar de ello, se observa cómo la prioridad no es la acción comunitaria a nivel nacional, y la participación en el grupo de los miembros residentes fuera de Camerún no implica mucho más que el mantenimiento de vínculos familiares. En todo caso, se trata de un ejemplo excepcional, pues de manera general no parece constituir un patrón entre el resto de mbororos residentes en Europa, y el interés por la comunidad mbororo en origen, en términos de activismo, es más bien exiguo. Es posible, siguiendo los testimonios citados, que los motivos sean la lejanía evidente ante la imposibilidad de llevar a cabo las prácticas socioculturales que, como se ha explicado en el capítulo anterior, se han redefinido como pilares del *ser mbororo*.

[*Sobre si transmite, y cómo, los orígenes mbororo a sus hijos en Inglaterra*] Now it's being British, British culture and British way of doing things. I won't force it. I think that when they grow up, they might want to find out, or not... I don't know, it's the consequence of migration, we lose part of... you know... Also, there are things that doesn't make sense for them: people doing *pulaaku*, you know... (Entrevista Mamadou).

En conjunto, pues, se identifica un sentido de pérdida respecto a los lazos culturales con la comunidad mbororo que se percibe como consecuencia de un cambio de forma de vida. Y no sólo eso, sino que tampoco surge un interés en reagruparse o generar sinergias con otros miembros de la comunidad residentes en Europa, aprovechando, como se insiste, el potencial relacional que ofrecen las redes sociales online actualmente:

Do you know something? It depends on what it is that they are coming together to do. It's fifty-fifty for me, if it is beneficial for my participation and it would generally make a difference, then yes, if the opportunity comes at the right time, I will. But if it's just a "come-together" because you are Mbororos who live abroad, I don't think I would be bothered about that (Entrevista Djenabou).

Por otro lado, también hay que resaltar que, a excepción de Baba<sup>210</sup>, todos ellos/as parecen llevar una vida<sup>211</sup> bastante autónoma: mujeres y hombres, con estudios superiores, con trabajo estable por cuenta ajena, dentro del sistema del país donde residen. De las mujeres, Mariama, en Francia, es la única sin trabajo actualmente (pero, según indica, no supone una limitación, pues los ingresos de su marido –camerunés no-mbororo-, permiten alargar esta situación). También los más jóvenes dependen económicamente de otras fuentes de ingresos: Djibril, en Bélgica<sup>212</sup> o Dalanda, en Alemania, reciben becas de estudios; por su parte, Aissatou, está acabando sus estudios en Francia y es su padre, Bello, que trabaja en el sector de la construcción, quien la sustenta económicamente. En general, pues, este grado de autonomía (entendiendo que no hay dependencia de la familia en Camerún) sugiere que, aparentemente, no existen deudas con la comunidad de origen. De hecho, como se ha mencionado en el capítulo 2, la mayoría de los informantes hombres llegaron a Europa por motivo de estudios, al que posteriormente prosiguió la obtención de un trabajo relacionado (las mujeres llegaron por lo que se ha categorizado como reagrupación familiar). En ocasiones, se mencionó algún contacto de acogida camerunés (no específicamente mbororo), como es el caso de Bello y Suleyman, siendo ambos precisamente los que no viajaron por motivo de estudios. Pero por lo general, el grado de independencia económica, puede hacer pensar en la poca necesidad de establecer redes de familiaridad y solidaridad, ya sea en Europa o manteniendo los lazos comunitarios en Camerún.

Asimismo, es paradójico que en otros casos el impulso asociacionista de las comunidades africanas migradas en países europeos sea interpretada en términos adaptativos, como detalla Massó (2013: 129-130), que de forma pertinente, indica que las formas asociativas de los senegaleses en España no constituyen un síntoma de *guetización*, sino al contrario, ya que con sus diversas funciones acaban contribuyendo a la “integración *intragrupal* e *intergrupal*” (las cursivas son de la autora). En el caso presente, está claro que esta dinámica no se da, aunque las voces de los propios informantes se dirigen a manifestar su alto grado de “adaptación” al entorno donde se encuentran, o la voluntad de que así sea. En este sentido, cabe plantearse si la apelación a la “adaptación” al entorno –o, más propiamente, la voluntad de resituarse en un contexto dado, abandonando, si es necesario, las pautas culturales propias-, no forma parte de esa cultura de movilidad intrínseca del nomadismo, del mismo modo que se ha sugerido anteriormente que

---

<sup>210</sup> Se recuerda que Baba está pendiente de resolver su condición de asilo en Francia, y actualmente recibe una pequeña pensión y vive en una casa de acogida de migrantes en situación irregular.

<sup>211</sup> En el anexo IV se adjunta un listado de informantes, en el que se encontrarán algunos datos personales que, siempre bajo el criterio de confidencialidad, ayuden a situar a los sujetos. Asimismo, en los capítulos 2 y 3 se ha mencionado, cuando ha sido necesario, su grado de escolarización o las causas de su trayecto migratorio.

<sup>212</sup> Durante el trabajo de campo, Djibril residía en una ciudad universitaria en Bélgica, donde proseguía sus estudios de máster. Actualmente, vive en otra ciudad francesa, continuando sus estudios.

ello empujaría a la migración. De hecho, Seignobos (2011: 39) afirma que “les Mbororo ont toujours montré une grande capacité à réagir aux changements de milieu”, y es una idea que parece sugerente para comprender la etnicidad mbororo como una identidad diluida, flexible y adaptable a un entorno que cambia continuamente. Es más, ya se ha reiterado anteriormente que la identidad mbororo está fuertemente vinculada al ganado (Pelican, 2015: 89), y por tanto, conduce a pensar la identidad mbororo bajo una lógica inherentemente móvil y no localizada, propia de la *fulanidad*<sup>213</sup> de la que se supone que los mbororo son los máximos detentores, según el imaginario construido en base a un orgullo cultural por oposición a otros grupos peul.

Asimismo, también es útil plantearse el papel del *pulaaku* en términos de performatividad y su *in-corporación* en los actos cotidianos, recordando que es uno de los pilares más significativos de la *fulanidad* que, como se ha indicado anteriormente, es motivo también de distinción por parte de los mbororo con respecto a otros grupos peul sedentarios. Más allá de las representaciones construidas por los investigadores, se ha constatado que el *pulaaku* debe ser entendido como un conjunto de *actos performativos* (cf. Butler, 1990), complicando su definición en prácticas y valores concretos, puesto que, en efecto, se trata del “the Fulbe code of ideal public behaviour” (Virtanen, 2003: 15). No obstante, en general se destaca que las virtudes fundamentales del *pulaaku* están relacionadas con la reserva y una actitud de sobriedad estoica (Van Santen, 2014: 194). Si se toma esto en consideración, y se mantiene la perspectiva performativa del *pulaaku*, a modo de *mimesis práctica* (cf. Bourdieu, 2008: 118), es pertinente pensar en que la desactivación de ciertos rasgos culturales que definen una experiencia identitaria mbororo y la tendencia a desvincularse de toda expresión étnica en Europa se explique por una actitud de reserva y una voluntad de no destacar propia de los valores de contención asociados al *pulaaku*<sup>214</sup>. En esta línea, hay que recordar que parte las reivindicaciones de la comunidad mbororo en Camerún pasan por la búsqueda de reconocimiento social y político, mediante el abandono de las prácticas que configuran la figura marginal y ancestral del mbororo nómada y pastor, en un intento de “ser como los demás”, como se ha especificado en el capítulo anterior. De este modo, siempre y cuando se entienda el *pulaaku* en términos performativos, la expresión

---

<sup>213</sup> La insistencia en la *macrocomunidad* peul, desarraigada y dispersa, también sería muestra de ello (ver anexos VII y X).

<sup>214</sup> Hecho que también hace reflexionar sobre la paradójica necesidad de distinción que se infiere de las dinámicas sociopolíticas de la comunidad mbororo en Camerún. Si bien, es cierto que en el proceso de redefinición de *lo mbororo* en Camerún ha sido habitual cuestionar los valores de contención y reserva a favor de una libre expresión propia de derechos de ciudadanía. Paralelamente, también se ha tomado el *pulaaku* en términos de complacencia hacia el “otro”, como rasgo que ha facilitado la aproximación a los partidos de gobierno en Camerún – precisamente, motivo de desagrado por parte de algunos mbororo residentes en Europa-. Ciertamente, se constata el valor ambivalente del *pulaaku*, tal y como se ha mencionado en anteriores capítulos, y confirma que es la expresión de procesos de adaptación y transformación de la cultura peul (cf. Burnham, 1991: 79). Todo ello, será recogido y reformulado en el próximo capítulo.

de la identidad mbororo en Europa podría ser comprendida bajo esta lógica. Sin embargo, más allá de considerar la *incorporación* de ciertos valores arraigados a la *fulanidad*, el cambio de contexto de residencia implica dificultades para llevar cabo ciertas prácticas que le son asociadas.

### 5.1.2. *Prácticas relegadas y otros ejes de relación*

Mais combien des personnes il faut jusqu'au faire les coutumes... ? Ça sera difficile...  
Il faut aller en Afrique, pour faire les coutumes là-bas, avec la famille... (Entrevista Suleyman).

Los informantes insisten en el hecho de que su lugar de residencia actual, países del espacio europeo en este caso, no constituyen el territorio adecuado para llevar a cabo prácticas marcadas culturalmente y revelan procesos de cierta “aculturación”, como manifiestan los testimonios anteriores en relación a la prioridad de una supuesta *british culture* o el llevar una *vie à la française* (como indica el siguiente testimonio). En tales casos, se explicita una cierta incompatibilidad en llevar a cabo algunos preceptos conductuales definidos por el *pulaaku*, por ejemplo:

P : *Et ici, tu fais le pulaaku ? (Ríe)* R : Non ! Pas du tout. Ici avec mon père... Bon, on vit à la française ! Même si on garde un peu... mais, non, on ne peut pas... Ici, à table, ce n'est pas comme là-bas, on mange tous ensemble,... La mentalité a changé, mais j'aurais toujours la culture que j'ai appris quand j'étais là-bas. Ma mentalité maintenant quand j'ai quelque chose à dire, je le dis. Alors qu'avant, je n'oserais pas le dire. C'est la mentalité qui change tout. Mais si non, la culture, tout qui est avec, ça ne change pas (Entrevista Aissatou).

I think it's difficult but things like *pulaaku*... well, it's in the way you do things, so, it's important in the way I behave with people, and the way I do things, Things related with rearing other cultural practices, no, I don't keep those (Entrevista Mamadou).

En este sentido, se vuelve a incidir en la performatividad de ciertos rasgos culturales de la *fulanidad*, que encuentran en la capacidad performativa del *pulaaku* su máxima expresión. Ciertamente, de acuerdo a lo mencionado, hay valores intrínsecos que pueden explicar el débil discurso identitario, en términos de distintividad cultural, entre los mbororo residentes en Europa. No obstante, no resulta contradictorio pensar en variaciones y modificaciones de ciertas conductas asociadas, tal y como manifiesta Aissatou, en el caso de compartir espacios domésticos que, en la sociedad de origen están separados en base al género: en efecto, y principalmente en áreas rurales –según lo observado en el trabajo de campo en Camerún-, los hombres mbororo comen en espacios separados de las mujeres y niños, aunque sea una práctica que se ve modificada en ámbito urbano en el marco de una migración campo-ciudad (como se

observó también en las familias que actualmente residen en Yaoundé)<sup>215</sup>. Sin embargo, a pesar de compartir espacios físicos en su casa actual en Francia, la actitud de Aissatou hacia su padre resultó de lo más comedida y prudente, según se pudo observar, reservando sus opiniones para momentos en que él no estuviera –manteniendo, pues, una división comunicativa del espacio–.

Igualmente, es evidente que en un contexto urbano, y en Inglaterra, los aspectos relacionados con la cría de ganado se pierden, como menciona Mamadou. Sin embargo, “the Fulbe who came to live in towns and even those who migrated to Europe, try to keep a special relation with cattle” (Van Santen, 2014: 193), y de acuerdo a lo señalado en el capítulo anterior, en ocasiones se encuentran formas de mantener el ganado en la distancia, como muestra de un apego cultural incondicional, tal y como también especificó uno de los informantes, Hamma, que a pesar de no sentirse aludido por cuestiones identitarias, remarcó que mantenía varias reses en Camerún (Diario de campo, Bélgica, 25/11/2015). Es así que,

Although we are here in Europe, we still have cows back home. Presently I have about 19 but I think they have gone up until close to 50. My father has cows too, so he’s the one taking care of everything now. An mbororo person will always have cows, no matter where you are. There’s one identity that we must always have (Entrevista Djibril).

De este modo, se identifica el mismo proceso de redefinición de “prácticas tradicionales”, tal y como se ha descrito en el capítulo anterior. En este caso, la importancia del ganado se manifiesta mediante formas alternativas de tenencia de rebaños en los pueblos de origen y que obviamente, requiere de cierto nivel económico para contratar a pastores u otras personas cuidadoras, además de disponibilidad de tierras delimitadas en dichos territorios. Con todo, esto resulta excepcional y no todos los informantes en Europa parecen tener interés en ello:

*P: Did your family have herds? Would you like to have them?* R: Yes, my family had, but I don’t think I want to have (Entrevista Dalanda).

[*Sobre su familia en Camerún*] They wanted me to use my resources maybe to buy cattle, I don’t know... Hahaha! Because a lot of our people, when they make money, they buy cattle and try to retribute cattle like a status symbol or something, which I haven’t done and I don’t plan to do (Entrevista Mamadou).

Sea como sea, de manera bastante genérica, se afirma una incapacidad de llevar a cabo ciertas prácticas, que es explicada por los informantes a causa de “estilos” de vida distintos o, como parece sugerir Suleyman en la cita al inicio de este apartado, por falta de miembros con quien compartir estas “tradiciones colectivas”, hecho paradójico ante la presencia de otros mbororo en Europa, o en el mismo país, o incluso ante la existencia de otros grupos peul con

---

<sup>215</sup> Loftsdóttir (2004: 67) también hace referencia a lo mismo en el caso de los WoDaaBe que han llegado a Niamey desde áreas rurales.

los que, se supone, comparten ciertos elementos culturales, como el fulfuldè, y que de hecho, su enseñanza y fomento constituye una de las actividades de dichas asociaciones peul, como el caso de *Lekki Pinal Fulbe* en Bruselas, tal y como se pudo constatar durante el trabajo de campo. Todo ello reconduce a pensar en la desvinculación comunitaria vivida y fomentada por los propios informantes.

[*Sobre enseñar fulfuldè a sus hijos*] No, because it's very difficult here... They go to Cameroon once a while, for two or three weeks, they practice, they interact with other children, and keeps things up. But here, being a child, there are parents and teachers, and teaching a language is difficult unless you can practice it, so I wouldn't expect it. It's very difficult unless you are in your community. I'm not too worried about it because I think myself, I haven't paid much attention to it. Also they would forget it (Entrevista Mamadou).

*P: Is it difficult to manage your cultural baggage or religious practices here? R: It is a bit difficult to manage the culture* (Entrevista Dalanda).

Moi je suis fière de mes origines, moi, je conserve mes origines, c'est très important de savoir d'où on vient, et de savoir où on va et j'essaie de les conserver le maximum. Mais ce n'est pas toujours évident ici, (Entrevista Mariama).

To be fair, cultural changes, maybe yes. Having been difficult to change it? I don't think so, simply because, you know when you live in a place, these changes when you are opened to them, they happen naturally, they happen in an organic way, and especially for people who have children, like us, changes happen in such a quite way, that you don't actually know that they have happened or they are happening, until you find yourself in such a position. We are resistant to change? I don't think, we embrace and learn (Entrevista Djenabou).

Todo lo expresado por los informantes mbororo en Europa no parece encajar con las dinámicas señaladas en ciertos trabajos, como se ha mencionado, en los que se resaltan, casi como mecanismo obvio, el (re)establecimiento de vínculos de base comunitaria (étnica o religiosa) entre los grupos migrados en países europeos, así como la reconstitución de éstos con las comunidades de origen. Es más, Van Santen (2014: 207), en su trabajo sobre inmigrantes fulbe<sup>216</sup> en Holanda, originarios de varios países de África occidental, destaca que, en su día a día, entre ellos se reconocen rápidamente “on the basis of their ‘ethnic identity’”. Puede que este reconocimiento se pueda dar, entre los/as mbororo –o entre ellos/as y los otros grupos peul<sup>217</sup>- pero ello no ha sido manifestado por los informantes mbororo y, en todo caso, no ha generado una reacción de aproximación o unión, del mismo modo que tampoco se mantienen relaciones

---

<sup>216</sup> El trabajo de Van Santen (2014: 200) hace referencia al grupo fulbe de manera genérica, sin hacer distinciones referentes a subgrupos. Si bien destaca que en el Norte de Camerún y Nigeria constituyeron un grupo con una posición cultural y religiosa dominante, a diferencia de lo acontecido en la mayoría de países de África occidental. Igualmente, hace mención a los mbororo cuando resalta la existencia de algunas asociaciones de intelectuales fulbe que luchan por ver reconocidas sus demandas políticas. A pesar de estos detalles, en su análisis sobre las dinámicas identitarias fulbe en contexto migratorio, el grupo parece ser tratado como un todo.

<sup>217</sup> Además considerando la continua referencia a las particularidades físicas como motivo de identificación que se han especificado en el capítulo anterior.

comunitarias en origen más allá de la familia. De hecho, hay quien hace notar que “in general, Cameroonian migrants within Africa maintain stronger ties with each other and their homeland than those migrants who live in Europe or North America” (H. Nyamnjoh & Rowlands, 2013: 151).

Ahora bien, puede que también se deba considerar el hecho de que, en Europa, se establezcan redes identitarias y de relación más amplias, sea por razones instrumentales y de supervivencia en los países de acogida, como por sentido de fortaleza y solidaridad (cf. Azarya, 2009: 490). De manera similar, Loftsdóttir (2007) remarca que los WoDaaBe de Níger, a pesar de remarcar habitualmente su distintividad étnica, pueden llegar a identificarse con otras categorías durante sus viajes a Europa para la venta de artesanía:

In a similar fashion, WoDaaBe (probably increasingly) see themselves as Africans; a unity that often exists as a counter-identification to Euro-Americans. Thus, even though in certain situations WoDaaBe would draw a sharp line between themselves and other ethnicities, the same individuals who had stated that WoDaaBe were completely different from their neighbouring groups stressed to me on other occasions that assistance and kindness from individuals from other ethnicities was due to the fact “that he was an African like me”. This identification overlaps with belonging to Islam, and, similarly, exists primarily in an urban context (p.12)

Es así que la autora incluso se sorprende que un hombre WoDaaBe sienta afinidad por otro hombre de origen hausa, apelando al Islam o la nacionalidad nigerina en común y, de modo más general, a una identidad como “africanos” en contraposición a los “europeos” (Ibíd.). Lo importante, y es lo que Loftsdóttir (Ibíd.) resuelve acertadamente, es que no se trata de un abandono de la etnicidad WoDaaBe, sino que se resaltan otras dimensiones de la identidad significativas también para el sentido de pertenencia a la comunidad WoDaaBe como, por ejemplo, puede ser el Islam. En esta línea, lo reportado por la autora es pertinente para poder interpretar la dinámica identitaria de los mbororo en Europa, pues según lo observado y lo mencionado, en pocos casos se reniega de los orígenes o de la pertenencia al grupo mbororo, sin embargo se activan otros aspectos de la identidad étnica que, en contexto migratorio, parecen resultar más funcionales, como es la práctica del Islam<sup>218</sup>:

From a religious point of view, there's no deficiency of religion. From a cultural point of view yes, because there's no community of Mbororo people to be part of physically, there are no other Mbororo people living around or other cultural events, practices or do anything... Well, in terms of religion, I'd say probably there are more opportunities to practice here (...). Yes, because there are Mosques, there are madrassas... So it's a cultural element whereby, if you don't have people or you

---

<sup>218</sup> Loftsdóttir (2007: 12), para explicar la adhesión explícita al Islam en términos identitarios, recuerda que Burnham señala la adecuación del Islam con algunos preceptos de la narrativa identitaria fulbe. Aunque ella no lo cite explícitamente, esto debe entenderse desde el marco del ya se ha mencionado proceso de *fulbeización* (Burnham, 1991, 1996). En el siguiente apartado se dará especialmente énfasis a esta cuestión.

don't have the community that practices that particular culture then you cannot be part of it. From a cultural point of view, there's a deficiency (Entrevista Mamadou)

[*Sobre la transmisión de referentes culturales mbororo a los hijos*] I think, to be honest, it's only Islam that we prioritise as the condition they must study and practice. I wish we could do that for Mbororo identity and *pulaaku* too. In that case, to be honest, I do wonder what, long after we are dead, whether the children would say "Our parents came from a tribe called the Mbororo, but we don't really know anything about them" (Entrevista Demba).

Todo ello resulta de lo más sugerente, y capta la atención a distintos niveles. Por un lado, como se ha reiterado, el caso de los mbororo en Europa, en tanto que grupo peul, no cumple con muchas de las afirmaciones expresadas en varios trabajos sobre migraciones africanas, que no necesariamente están focalizados hacia los grupos peul, pero que a la vez son nombrados como referentes en el mantenimiento de vínculos étnicos. Por ejemplo, Attias-Donfut y Waite (2012: 59), sobre los sentimientos de pertenencia y ciudadanía de comunidades migrantes diversas en algunos países europeos, continúan afirmando que los peul mantienen una fuerte identidad más allá del espacio-tiempo y de los estados donde residen. De igual forma, Massó (2014: 92) en su análisis sobre la diáspora murid senegalesa en España destaca que en ella el factor étnico no juega un rol clave en la organización de la vida, a diferencia de los casos soninké o pulaar<sup>219</sup>, destacando que en ocasiones las lealtades étnicas se ven relegadas ante la filiación espiritual—hecho que, según sus palabras, no sucedería entre las comunidades pulaar (es decir, peul)-. De este modo, parece que los grupos peul en general, y especialmente en relación a aquellos que han migrado, se perciben como un colectivo que prioriza los vínculos étnicos antes que los religiosos—intuyendo un análisis superficial al no considerar la dimensión religiosa como parte, precisamente, de dicha identificación étnica-.

Por otro lado, también se destaca que la reafirmación de la adhesión al Islam de ciertos grupos migrados africanos resulta un mecanismo importante, como el caso de la comunidad soninké en Francia, de la que se indica que su "assertion of Islamic identity has a function of improved self-esteem, more than their ethnic identity, which has less prestige in Western countries" (Attias-Donfut y Waite, 2012: 59). Más allá de que se produzcan contradicciones entre los diferentes trabajos—pues, como se verá más adelante, es un hecho que hace reflexionar sobre la continua presencia de una epistemología que fomenta la generalización en el estudio de las dinámicas socio-identitarias de los colectivos africanos migrados- de acuerdo a la cita anterior, se infiere que en los países occidentales las identidades asociadas a la vida religiosa son más prestigiosas que las afirmaciones étnicas. Dicho argumento no acaba de resultar

---

<sup>219</sup> Habitualmente, pulaar se refiere a la lengua hablada por los peul de África del Oeste, resultando la misma lengua, con sus variaciones dialécticas, hablada por los peul del "este", el fulfuldé (cf. Schmitz, 1999: 19).



convinciente pues ante las claras muestras de islamofobia en la Europa a día de hoy, donde el Islam y los musulmanes representan una “diferencia inquietante” (Moreras, 2013), uno/a puede poner en duda el supuesto prestigio que confiere expresar públicamente la identidad religiosa, en detrimento de la identificación étnica. De este modo, puede que sea preferible hablar de fácil recepción, más que de prestigio, considerando la tendencia de los estados europeos en considerar a los migrantes como culturalmente amenazantes (cf. Stolcke, 1995: 2). De todos modos, como se verá más adelante, la práctica religiosa constituye un elemento de difícil gestión, especialmente entre las mujeres mbororo entrevistadas en Europa.

Así pues, en conjunto, la preferencia por potenciar el Islam entre los informantes mbororo en Europa por encima de otras dimensiones de la identidad étnica es un factor relevante, tanto para cuestionar las representaciones habituales sobre los grupos *peul* (aunque, no por ello, se quiera negar la existencia de lo que se ha llamado, en efecto, *macrocomunidad peul*), como para evaluar de qué forma los sujetos adaptan su experiencia identitaria en los países de destino donde residen. Así, siguiendo la ya mencionada perspectiva de Loftsdóttir (2007), no sería cuestión de plantear que, en realidad, existe una rotura de lazos con una experiencia identitaria mbororo que en Camerún tiene sentido y es operativa, sino más bien de sugerir que dichos lazos se transforman y, en situación migratoria, y en el caso de una residencia distinta del país de origen, se reactivan otros aspectos mediante los cuales los sujetos pueden reestablecer vínculos colectivos. En el caso de los mbororo contactados en la presente investigación será útil reflexionar sobre si la potenciación del Islam como base de una experiencia identitaria colectiva no responde a un acercamiento a *lo peul* –a aquello de lo que en Camerún resulta social y políticamente necesario distanciarse-, y si lo que realmente se da es un proceso de *fulbeización* (Burnham, 1991, 1996) adaptado en otro tiempo y espacio.

## **5.2 ¿Fulbeización? Continuidades y discontinuidades de *lo mbororo* en Europa**

Anteriormente, ya se han ido exponiendo algunas pinceladas de lo que se ha entendido como *fulbeización*, un proceso que en los estudios realizados se ha contextualizado en territorio camerunés. Hay que decir que no hay demasiadas referencias sobre el proceso de *fulbeización* en otras regiones, sin embargo, considerando el uso de distintos etnónimos que denominan los diferentes grupos *peul* puede que haya sido referido mediante otras apelaciones. De hecho, Dupire (1994: 275) habla de los grados de *foulanisation* de los individuos integrados en el estado de Fouta-Djallon, en Guinea. Por otro lado, Botte & Schmitz (1994) ofrecen datos interesantes

respecto a los distintos mecanismos de integración a los diferentes estados peul, desde una perspectiva más general, que relaciona las representaciones identitarias peul y las prácticas de distintos actores (esclavos, sirvientes...), así como las transformaciones de las diferentes sociedades peul. Asimismo, el hecho de que en Camerún se utilice el término *fulbeización* no parece casual, considerando la posición de poder a la que se ha asociado el etnónimo fulbe.

Tal y como se ha esbozado en el capítulo introductorio, dicho fenómeno se asocia a un proceso de conversión étnica o, más bien, se podría decir que se refiere a las dinámicas de oscilación identitaria que envuelven el recorrido sociohistórico del pueblo peul<sup>220</sup>; si bien, el trasfondo de la cuestión es recalcar, una vez más, que las categorías vinculadas al mundo peul no son estancas, propias obviamente de una interacción social (cf. Barth, 1976: 10) en un contexto mutiétnico de partida (cf. Amselle, 2010: 97). Para ello, lo que se ha llamado *fulbeización* responde bien a esta voluntad, y se puede definir de forma muy sintética y general: “the incorporation into the Fulbe ethnic group of individuals whose origins lie outside it” (Schultz, 1984: 48). Hay que recordar que este fenómeno de inserción de distintos sujetos de orígenes y roles diversos a la sociedad fulbe del norte de Camerún debe situarse en el marco de la institución de los estados peul conformantes del emirato de Adamawa durante los s.XIX y XX, que siguieron a la yihad liderada por Usman dan Fodio a principios del s.XIX (cf. Burnham & Last, 1994: 337-342). De manera general, la *fulbeización* es considerada como fenómeno urbano (Schultz, 1984: 49), y se relaciona con patrones y pautas culturales asociados al grupo dominante fulbe, entre ellos la sedentarización o la adopción de un Islam ortodoxo –aunque tenga muchas más implicaciones (cf. Burnham, 1991: 78).

Ciertamente, ya se ha sugerido que la sedentarización paulatina de las diversas agrupaciones mbororo en Camerún ha implicado el abandono del nomadismo y la trashumancia, en paralelo a la adopción de formas alternativas al pastoreo “tradicional” –es decir, mediante un estilo menos extensivo y apostando por una acotación del terreno ganadero- u otras actividades económicas, como la agricultura. Esto ha sido señalado en el marco de una migración campo-ciudad, en la que se han destacado consecuentes cambios a nivel de consciencia identitaria colectiva (cf. Davis, 1995: 214; Enguita, 2012: 95, 99; Pelican, 2009: 57; 2012: 116-17). De hecho, en anteriores capítulos, tales cambios han llegado a poner en duda el estatus de la comunidad mbororo en tanto que pueblo indígena (cf. Pelican, 2009: 58; 2012: 121), puesto que el desarrollo de ciertas prácticas que los han delimitado como grupo étnico distintivo –como el nomadismo,

---

<sup>220</sup> Emily Schultz (1984: 46) hace referencia a algunos autores que han tratado este tema en varios contextos, no sólo del mundo peul. Igualmente, el citado artículo de Botte & Schmitz (1994) resulta una buena fuente para profundizar sobre las oscilaciones del discurso identitario peul desde una perspectiva histórica.

que parte de los informantes sitúan como causa de su condición marginal respecto a la sociedad hegemónica- están cada vez más en desuso, fruto de una inserción social, política, educativa y laboral, dentro de una vida urbana. En este sentido, es significativo que los miembros de la comunidad mbororo en Camerún, especialmente los participantes de asociaciones como Mboscuda, puedan llegar a ser considerados como *town fulani* (Davis, 1995: 226), que, en efecto, es a quienes se refiere el etnónimo “fulbe” en Camerún (Burnham, 1996: 12; Davis, 1995: 217).

A pesar de que en otras ocasiones (cf. Enguita, 2012: 101-104), ya se ha sugerido la posible aplicación del concepto de *fulbeización* al considerar las implicaciones a nivel de estética corporal –en términos de presentación social del cuerpo (cf. Martí, 2010)- de la vida urbana entre la comunidad mbororo en Camerún, fue mediante el diálogo con uno de los informantes mbororo residente en Inglaterra, Mamadou, que surgió la posibilidad de repensar dicho fenómeno en contexto europeo. En efecto, al contrastar con él algunas ideas preliminares de la investigación, y sobre la pista de una etnografía colaborativa (cf. Lassiter, 2005), el concepto de *fulbeización* surgió de los intercambios entre ambos, y de manera natural fue comprendido por él como posible explicación de ciertas reacciones y actitudes que durante el trabajo de campo aparecían entre los informantes mbororo residentes en Europa. Es así que, en base a lo explicitado en el capítulo introductorio, se ha procedido a comprender cómo se puede articular dicho fenómeno con la experiencia identitaria de los mbororo en Europa. Aun así, se matizará de qué forma se puede aplicar dicho concepto, pues ello no implica necesariamente un cambio de adscripción étnica hacia “lo peul” o “lo fulbe”, tal y como se mostrará mediante la observación de algunas actitudes hacia la *macrocomunidad* peul.

### **5.2.1. “Lo mbororo” en Europa como fulbeización**

De entrada, la tríada fulbe – Islam – sedentarismo se detecta claramente y configura, de forma general, las pautas definitorias del proceso de *fulbeización*<sup>221</sup> durante el Camerún precolonial y colonial. Si bien, se debería considerar, como puntualiza Burnham (1996: 106-107) que no se trató de un “simple” proceso de islamización pues, como mecanismo de admisión en la sociedad fulbe, se requería que un individuo fuera competente en tres aspectos: la lengua –el fulfuldè-, la religión –el Islam- y la incorporación de los ideales peul de etnicidad y superioridad

---

<sup>221</sup> A pesar de esta asociación de conceptos, la *fulbeización* debería ser abordada de una manera más profunda pues resulta un proceso complejo y tensionado en el que, por parte de los peul, también podían intervenir prejuicios en relación a actividades económicas como la agricultura, comúnmente ejercidas por poblaciones paganas y esclavas, pero a la vez necesarias para mantener la estructura de los estados peul. A su vez, el rechazo de la vida pastora desde una perspectiva musulmana ortodoxa, dota al proceso de aún más complejidad (cf. Botte & Schmitz, 1994).

cultural (Burnham 1991: 79-81). De hecho, Burnham (Ibíd.: 80) afirma que, considerando las condiciones de “incorporación” o entrada en la sociedad fulbe, lo que se llevó a cabo fue un Islam peul, posibilitando la simbiosis de la lógica cultural del *pulaaku* con la lógica social del Islam. Es en esta línea que defiende la *fulbeización* como un proceso distinto al de la islamización, considerando que la lógica de distinción y superioridad cultural vinculados a los preceptos del *pulaaku* casaban bien con la práctica de un Islam ortodoxo, de modo que ambos se potenciaron y retroalimentaron mutuamente (Burnham, 1996: 106-107).

A pesar de la supuesta “simpleza” que se desprende de este proceso de conversión tal y como está descrito, no hay que errar en aprehender la sociedad fulbe en toda su complejidad, considerando que

We might conceive of Fulbe ethnicity as mapping out a social debate and status competition in which *pulaaku*, concepts of race and descent, different understandings of Islam and control over wealth receive variable emphasis depending on an actor's social position and on the social environment in which the interaction is taking place (Burnham, 1996: 68).

Ello facilita leer la categoría fulbe como variable y diversa internamente, propia de una estructura social jerarquizada y estratificada en base a la competencia de los sujetos en *incorporar* dichos parámetros. En este sentido, vale la pena recordar el valor performativo del *pulaaku*, que más allá de generar una actitud de cierta superioridad cultural, implica cambios y adaptaciones a un entorno mutable. Es así que la *fulbeización*, que lleva consigo la *incorporación* de valores asociados al *pulaaku*, puede entenderse bajo la misma lógica y en simbiosis con la propia dinámica performativa, hecho que reafirma la variabilidad de la propia categoría y su relatividad en función del entorno social.

No obstante, Pelican (2015: 180-181) revisa algunos trabajos críticos con el concepto de *fulbeización*, analizado principalmente por Burnham (1991, 1996) pero también por Schultz (1984). Estas críticas, dirigidas a ambos autores, indican que dicho fenómeno queda desactualizado, y no se puede aplicar a todas las comunidades del norte de Camerún; la misma Pelican (2015: 180-181) también afirma que en algunas comunidades de los *Grassfields* del oeste de Camerún, como los Nso, no todas las conversiones al Islam han significado una conversión identitaria, sea hausa o fulbe. Ciertamente, parece lógico que el proceso de *fulbeización* no pueda desarrollarse de manera uniforme en todas las regiones, teniendo claro a estas alturas la importancia de la alteridad en la delimitación de grupos étnicos (Barth, 1976). Además, también hay que considerar, como se ha mencionado, que el propio proceso es diverso y variable en sí mismo, de modo que tampoco cabría esperar que se diera de forma uniforme en todo el territorio. Igualmente, también es importante prestar atención al hecho de que no debe ser lo

mismo aplicar el concepto a grupos con orígenes étnicos diversos, que a otros subgrupos peul, como los mbororo, donde la ideología de superioridad cultural y étnica que caracteriza la *fulbeización* y la distingue de otros procesos de conversión étnica (Pelican, 2015: 179) ya forma parte de su narrativa identitaria como comunidad actualmente desacomplejada (cf. Mouiche, 2012: 173).

Aunque no se trata de un fenómeno que sólo deba observarse actualmente entre los mbororo. De hecho, el mismo Burnham (1996: 105-108) ya consideró la trayectoria sociopolítica de los jafun, uno de los clanes mbororo, en términos de *fulbeización*. Según el autor, los clanes jafun, llegados a Camerún entre finales del s.XIX y principios del XX (Ibíd. 30), fueron de los primeros mbororo en establecerse en la región de Adamaoua, y dada su larga presencia en la región –considerando que el resto de oleadas mbororo llegaron hacia mitades del siglo pasado– y su consecuente convivencia con las estructuras sociopolíticas fulbe, fueron grupos que tendieron a *fulbeizarse*, e influenciados por los valores musulmanes más ortodoxos de los fulbe –fuertemente establecidos en la región–, fueron propensos a cambiar prácticas culturales para acercarse hacia dicho modelo (Ibíd. 99). Burnham afirma que los mbororo jafun se fueron sedentarizando a lo largo del s.XX, como respuesta a las ventajas políticas que podían obtener al crear asentamientos permanentes, puesto que ello llevaría a que los *ardo'en*<sup>222</sup> pudieran ser reconocidos como jefes locales por el gobierno camerunés, al mismo nivel que los jefes de otros grupos que poblaban la región (Ibíd. 100).

Partiendo de estos hechos, las aspiraciones de los líderes mbororo implicaron más contacto con los fulbe, cuyas concepciones sobre el liderazgo político estaban directamente relacionadas con los valores del Islam, juzgando como inmorales ciertas prácticas culturales<sup>223</sup> y aspectos de la vida móvil llevados a cabo por los mbororo (Ibíd. 105). Por este motivo, los líderes mbororo fueron presionando para abandonar dichas prácticas, y así acercarse “towards Fulbe models of a proper mode of Muslim life” (Ibíd. 106). Paralelamente –y es lo que hace especial el proceso de *fulbeización*– se mantuvo la lógica de distinción y superioridad cultural propia del *pulaaku*, en tanto que los líderes mbororo continuaron viendo a los sedentarios fulbe con cierto recelo, sin aceptar que estos últimos pudieran adherirse a una versión superior del *pulaaku*, que supuestamente habrían perdido (Ibíd. 107). En definitiva, pues, Burnham (Ibíd.) afirma que ese comportamiento *fulbeizado* situó a los líderes jafun en una posición ambivalente, especialmente frente a los sectores más jóvenes.

---

<sup>222</sup> Los *ardo'en* (sing. *ardo*) son los líderes de los grupos migratorios mbororo. Su función es de tipo social y política.

<sup>223</sup> Burnham (1996: 105-106) nombra el *soro*, un concurso de lucha con palos; la libertad de movimiento de las mujeres; o el *koobgal*, referido al matrimonio entre primos paralelos.

Dicho esto, el proceso de *fulbeización* resulta significativo en relación a la trayectoria sociopolítica de la comunidad mbororo en Camerún, tal y como ha sido descrita, a pesar de que efectivamente no se dé un cambio de adscripción étnica verbalizado y que, como se ha detallado en el capítulo anterior, incluso hubiera esfuerzos entre la élite mbororo que lideró el movimiento asociativo por distanciarse de la figura fulbe, potenciando el pastoralismo y el nomadismo como tradición ancestral, a pesar de que, en efecto, los miembros fundadores de Mboscuda vivían en ciudades y no se dedicaban al pastoralismo (Davis, 1995: 226). De fondo, en el marco de una migración del campo a la ciudad y más allá de la configuración de una narrativa identitaria que ha delimitado una posición étnica distinta con un objetivo de reivindicación sociopolítica, la práctica conduce inevitablemente a pensar en la *fulbeización* no tanto como fenómeno de cambio identitario –pues ha quedado claro que, incluso, la apelación a *lo mbororo* se ha resignificado y ha ganado valor en un entorno multiétnico–, sino como fenómeno urbano, tal y como han destacado los trabajos antes mencionados; fenómeno urbano que se basa, en efecto, en una práctica más ortodoxa del Islam, acompañado del uso del fulfuldé y la incorporación de los valores del *pulaaku*, ambos elementos como referentes de autenticidad cultural ostentada por los mbororo, según se comprobó durante el trabajo de campo en Camerún, en oposición a los fulbe –cuyo largo contacto con otros grupos hubiera generado una pérdida en las competencias de la *fulanidad*.

Llegados a este punto, el discurso identitario de los mbororo residentes en Europa, tal y como se ha ido desgranando, ¿podría ser planteado en términos de *fulbeización*? Para empezar, es obvio que el modo de vida actual de dichos informantes está completamente inserto en el ámbito urbano –del que, en efecto, ya provienen en Camerún–. Consecuentemente, el pastoralismo queda relegado a un segundo término en el mejor de los casos, o como se ha visto, incluso puede no generar el menor interés, por ejemplo, al no manifestar la voluntad de mantener ganados en los pueblos de origen, y reafirmando aún más una distancia hacia ciertos aspectos vinculados a la vida móvil tradicionalmente mbororo.

Bon, avant, c'était la manière de s'habiller, de se coiffer, ils avaient les vaches blanches, ils partaient avec les vaches à chaque fois, ils ne restaient jamais sur place, ils partaient, ils faisaient de petites maisons... C'est pour ça qu'on dit les « vrais peuls », les vrais peuls mbororo sont eux, parce que nous... On a la même culture sauf que nous on a resté dans un village (Entrevista Aissatou).

También es destacable que no se dé prioridad a casarse con miembros del grupo étnico mbororo, hecho que muchas veces ha sido catalogado por los mismos mbororo en Camerún como fuente de pérdida de lazos culturales con la *fulanidad* por parte de los fulbe, cuya vida

urbana los habría unido a otros grupos étnicos, tal y como especificó uno de los informantes mbororo en Camerún,

Ils sont restés sur place, ce qu'ils ont fait... il a fallu qu'ils marient toutes les familles qu'ils trouvent à côté. Donc, ils sont un peu mélangés, ils ont changé la langue un peu nous, on restait un peu distraits, on avait nos bœufs dans la brousse, on ne marie pas les autres races, n'importe comment on ne veut pas ce qui est compliqué. C'est pour cela que notre identité n'a pas trop changé. À nos jours, maintenant, comme même, il y a les mbororo qui marient les autres, mais ça n'arrive pas à 1% (Entrevista Yacouba).

Contrariamente, parece que en contexto europeo, algunos informantes (lo/as que no están casados/as, puesto que el resto, en efecto, están casados con sujetos mbororo desde Camerún, y antes de establecer su residencia en los países actuales) han manifestado lo irrelevante de casarse con alguien que también sea mbororo, optando por otras uniones matrimoniales, como Aissatou, quien afirma que se quiere casar con un camerunés pero no necesariamente mbororo; o Djibril, que considera que hay que tener un “*open point of view*” y prefiere casarse “por amor”, sin importar si su cónyuge es mbororo o no. Igualmente, lo expresado por uno de los informantes en Bélgica, resulta bastante explícito:

Non, ça ne me dérange pas de me marier n'importe qui. C'est à l'époque qu'on ne savait pas, on se disait qu'il faut que je me marie seulement qu'avec mon race. Mais maintenant le monde a changé, je peux me marier à une blanche, une noir, une peul, n'importe qui (Entrevista Suleyman).

Por otro lado, la lógica de superioridad cultural del *pulaaku* puede que no se identifique en los mismos términos antes explicitados, si bien, puede expresarse de otras formas —no necesariamente como manifestación de superioridad—. Primeramente, hay que recordar que en el capítulo 3 se han analizado las diferentes percepciones bidireccionales que surgen entre los mbororo en Camerún y en Europa, de entre las cuales, destaca el origen anglófono mayoritario de los mbororo migrados, en contraposición a los mbororo en Camerún. Ello ha sido explicado en términos de una trayectoria educativa más pronunciada y, en ocasiones, también ha sido explicado por los mismos informantes como símbolo de “avance” de las comunidades mbororo del noroeste con respecto al resto de regiones —especialmente en relación al número de mujeres escolarizadas—; del mismo modo que es ahí donde se impulsó el movimiento asociativo mbororo. Asimismo, a pesar de reconocer la pérdida de “autenticidad” de parte del colectivo mbororo en Camerún —al no llevar el estilo de vida que les sería propio—, desde los informantes en Europa también se ha insistido en el atraso de algunos sectores mbororo en Camerún (“*Les Mbororo ils sont trop en retrait*”, entrevista Mariama)<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> Ver el resto de citas del capítulo 3.

Seguidamente, hay otro aspecto que resulta importante y que, a su vez, está relacionado con el propio proceso de *fulbeización*, y es la preponderancia del Islam por encima de otras dimensiones del imaginario identitario:

So, we should not forget where we come from, I still believe I'm a Fulani, we call it the Mbororo, from Bamenda, from Sabga, that's my origin. Then... from being a "Sabgarian", I'm a Cameroonian, I'm a British citizen, and I think I'm a global citizen as well. And don't forget I'm a Muslim as well, I think the priority is that I'm a Muslim, then everything that comes under (Entrevista Oumar).

En efecto, es uno de los elementos más destacados del proceso de *fulbeización*, y se constata, en esta cita (pero también en anteriores a lo largo del capítulo), que es el elemento más destacable de la configuración identitaria mbororo en Europa. Pero lo que también resulta significativo, en el caso de los mbororo, es que precisamente siempre ha resultado uno de los elementos más criticados por parte de los fulbe u otros grupos peul, recordando que "from the Fulbe point of view, numerous features of the mobile life of the Mbororo are considered to be conducive to immorality or to outright paganism" (Burnham, 1996: 105), y es que, en general, en los trabajos clásicos han sido presentados como los grupos peul menos islamizados (cf. Loftsdóttir, 2007: 5)<sup>225</sup>. Con todo, esta tendencia se ha revertido, y de hecho también se observa una formalización de la práctica musulmana entre los mbororo en Camerún bajo el contexto de una migración campo-ciudad<sup>226</sup>, dado que, además, la pertenencia a la gran comunidad musulmana puede cobrar más sentido en ámbito urbano que en contexto rural, donde la religión puede constituir un asunto de ámbito privado (Loftsdóttir, 2007: 11-12).

Por dicho motivo, el fortalecimiento de la práctica musulmana en Europa, además de fomentar otro tipo de pertenencia transnacional, podría leerse bajo una lógica de superación y de distinción en el caso mbororo –en contraposición a las percepciones sobre su mala praxis-, e incluso llegando "elitizar" su práctica apostando por una enseñanza reglada del Islam (especialmente dirigida a sus hijos/as, ya nacidos en Europa), hecho que no siempre se ha identificado entre los informantes mbororo en Camerún<sup>227</sup>. Así pues, los informantes mbororo en Europa tienen una clara preferencia por priorizar el Islam, su práctica y su estudio:

---

<sup>225</sup> De igual forma que los WoDaaBe, de quienes se dice que "maintiennent leurs distances vis-à-vis de l'islam, religion de la majorité, et préservent leurs propres croyances religieuses anciennes et leur système du monde" (Bovin, 1985: 69).

<sup>226</sup> Ello también ha sido identificado por Loftsdóttir (2007: 11) en el caso de los WoDaaBe en Niamey.

<sup>227</sup> La mayoría de ellos/as afirman haber asistido a la escuela coránica, igual que algunos de sus padres. Las escuelas coránicas en Camerún han sido catalogadas como mecanismo de *fulbeización* del saber islámico, especialmente en periodo precolonial (Adama, 2008: 5-6), adaptando los saberes y traduciendo los textos al fulfulde. Actualmente, y desde la independencia, ha habido un fomento de la enseñanza del Islam en el país, potenciado y financiado desde países árabes. Asimismo, se han realizado reformas escolares de modo que se ha ido introduciendo el aprendizaje de la lengua árabe tanto en algunas escuelas públicas como privadas (Ibíd.: 11). De todos modos, la escuela coránica



Actually, I enjoy my religion, my son goes to learn Arabic Studies. He finishes school late, and Arabic Studies starts at 4.30, there isn't that leeway for him to actually come back and get ready and go... he's always late, he's always running. So, we would love for him to dedicate time to do that but there's just simply no time! What is most important is his education or his Islamic studies? So, we tried to balance the 2 together, but, it isn't easy in that sense. (Entrevista Djenabou).

[*Sobre aspectos culturales mbororo que desea transmitir a sus hijos*] I think I'm encouraging him to go and study to the highest level, on education and Islam, to have a balanced life, he can debate. Unfortunately, I'm not well educated in Islamic area, that's a handicap, but I think it's not late for me to go back to class one and learn. I had that for the past 3 years, but due to time constraints I didn't do it, but I'll do it (Entrevista Umar).

De este modo, resulta importante reiterar que lo observado durante el trabajo de campo se opone a ciertos trabajos que inciden en que algunos grupos étnicos en contexto migratorio, como los peul (u otros originarios del África sur-sahariana) priorizan las identificaciones étnicas antes que las religiosas, especialmente en relación a comunidades musulmanas y a diferencia de aquellas cristianas, fruto de la poca acogida del Islam en Europa:

Because of the prevailing negative sentiments towards Muslims in Europe and because of their limited collective access to political structures that can effectuate change, West African Muslim coping strategies often seem to centre around foregrounding ethnic and cultural rather than religious belongings in the public domain. Where Adogame (*cita de la autora*) postulates that West African Christians emphasize their religious identities and international/global aspirations in European migration contexts, West African Muslims seem to choose a different strategy. They highlight their ethnic identities, presenting themselves as Fulani, Dagomba or Serer, or use larger identity constructions such as Senegalese, Ghanaian or (West) African. The underlying presumption seems to be that cultural diversity, unlike religious divergence, is not perceived to be a (significant) threat to European values; rather, cultural representations are presumed to evoke positive sentiments, such as curiosity, appreciation and approval (Frederiks, 2014: 223).

No hay que negar que, ciertamente, existe una manifestación casi exagerada de *lo peul*, que se ha catalogado como *macrocomunidad* que se expresa mediante asociaciones de ámbito transnacional, y especialmente en plataformas online, como se ha ido mencionando a lo largo del presente trabajo. Sin embargo, en ciertos análisis la identidad étnica y la identidad religiosa parecen desdoblarse, y se obvia que, al menos en el caso del grupo étnico peul, la dimensión religiosa es indisociable de la etnicidad; es decir, *lo peul* es musulmán, de modo que al remitir la prioridad de los lazos étnicos se oculta que, en efecto, hay una referencia a la dimensión religiosa. Otra cosa es que, como muestran los datos etnográficos sobre los mbororo residentes en Europa, se reactive la práctica musulmana antes que otras dimensiones (con todos los matices y percepciones que se han especificado), hecho que en este caso debería ser leído como el

---

continúa siendo una institución complementaria donde, se entiende, no se ofrece un estudio árabe muy pormenorizado, según lo expresado por algunos informantes.

mecanismo que da *continuidad* a la etnicidad mbororo en un contexto distinto del país de origen, como es Europa.

En esta línea, siguiendo a Massó (2014: 90), se reconoce una tendencia en homogeneizar “lo musulmán” en Europa, atribuyéndole una condición conflictiva, y como reporta su trabajo sobre las plataformas musulmanas senegalesas en la diáspora, se identifica que éstas constituyen un mecanismo de afirmación cultural y social, más allá de lo puramente religioso. De este modo, se reafirma la idea de que las comunidades musulmanas de origen sursahariano en Europa no sólo se apoyan en redes de adscripción étnica, sino también religiosa y, en todo caso, ambos aspectos pueden estar tan imbricados que no resulta útil atribuir una vivencia por separado. Sea como sea, se constata la destacable diversidad de los sujetos migrantes en Europa (cf. Vertovec, 2007), de modo que sería conveniente poder concretar de forma más fiel y contingente las distintas expresiones de la experiencia identitaria de las comunidades migradas<sup>228</sup>.

Por otro lado, e incidiendo en esta tendencia homogeneizadora sobre “lo musulmán”, puede que también se deban considerar las percepciones que la sociedad receptora mantiene en su imaginario. La misma Massó (2014: 89) afirma que la ciudadanía española ve con mejores ojos a las personas de originarias de países africanos sur-saharianos, considerándolas “mejor adaptables” que a las provenientes del Magreb, a pesar de que muchas de ellas también son musulmanas. En este sentido, es relevante destacar que en una ocasión durante el trabajo de campo en Bélgica, uno de los informantes mbororo reusó realizar un encuentro en un bar regentado por personas de origen árabe o magrebí porque, según sus palabras, estaba lleno de “*bad muslims*” (Diario de campo, Bélgica, 16/08/2016)<sup>229</sup>. Es así que uno/a se puede cuestionar también si la tendencia en percibir a los peul (u otros colectivos sur-saharianos) como grupos que priorizan los lazos étnicos en detrimento de la práctica religiosa se explica por el mismo motivo, o incluso por exotización de “lo africano” en Europa (cf. Adogame, 2014: 12-16). Pero, en definitiva, es importante preguntarse, como lo hace Massó (Ibíd.) si “¿tal vez es, incluso, que ni siquiera se percibe a estas personas subsaharianas como musulmanas porque no cumplen con ciertos estereotipos asociados al islam y al imaginario musulmán, como portar algunas modalidades de velo?”.

Esta cuestión abre otro camino que también ha resurgido durante el trabajo de campo, y es que a pesar de que todos/as los/as informantes mbororo en Europa enfatizan el Islam como

---

<sup>228</sup> En el siguiente capítulo se aportarán más reflexiones al respecto.

<sup>229</sup> Ciertamente, no hay que olvidar el estigma que rodea a las comunidades musulmanas árabes en un contexto de post-atacado terrorista, y precisamente en Bélgica en ese momento. Sin embargo, también se considera importante explorar las percepciones bilaterales que pueden existir entre las diferentes comunidades musulmanas migradas en Europa, temática que se espera poder profundizar en futuras ocasiones.

dimensión identitaria, la práctica religiosa no es vivida del mismo modo si se atiende a una perspectiva de género. Así pues, en general, no se identifican malas experiencias entre los hombres mbororo residentes en Europa, y algunos de los testimonios recogidos en Inglaterra se sitúan en esta línea:

There are people that have been victims of religious threat, or religious intolerance in England and in Europe. I'd say it's not difficult to practice, it's challenging in terms of where people work or the kind of jobs that they do, you may not have time to make your prayers or you may not have a place to do it... So, from a general point of view it's challenging, but I don't have a bad personal experience yet. (Entrevista Mamadou).

I think that, honestly, with UK we are privileged. There's a tolerance of religions, there's tolerance of faith. There's practice of every religion here. That's one thing I appreciate here in London. You can be whatever you wanna be, people accept you. I think 99% of the people accept that. Even the small 1% that aggress, is common, everywhere you go (Entrevista Oumar).

Estas percepciones son opuestas a lo vivido por algunas mujeres mbororo en Europa. Incluso en Inglaterra, Djenabou expresa su práctica religiosa de manera negativa (y de hecho, tampoco se le identificó ningún marcador corporal relacionado):

Yes, yes, it's difficult. Here it's very different, if you are at work, you missed out all your prayers, (...) but the nature of the jobs and how they are structured and especially in my own kind of work... So, you kind have to go with the flow and what is there that is happening... And like, even during fasting, we really tend to struggle with fasting because it is long hours. The employers, I don't think they do understand how difficult it is, for us. So, there isn't any kind of way or thing to do to help you, to make it easy. If anything... "oh, we are really sorry that you are struggling in this way" but actually you don't want to help me that way (Entrevista Djenabou).

Aunque las informantes mbororo en Francia son más explícitas al respecto:

Oui, j'ai aimerai travailler, mais pas ici en France. Je n'aime pas la manière d'ici, quand je mets le foulard, ils ne vont pas accepter, et je n'ai pas envie de l'enlever. *Est-ce que tu as eu de problèmes sur ça ?* Non non, mais je pense que au travail il y aura des problèmes (Entrevista Aissatou).

J'aimerais bien attacher mon foulard mais moi, quand je suis dehors et je porte ça, je ne me sens pas à l'aise, vis-à-vis des autres, les regards des autres comme ils me regardent. Je n'arrive pas à gérer ça, donc je préfère être comme tout le monde, dehors, et je fais ce que je veux. C'est plus simple pour tout le monde, déjà pour le regard des gens, tu ne déranges personne, tu fais ta vie, tu rentres chez toi, tu fais ta religion, quand tu es dehors.... Comme tout le monde, c'est plus facile pour tout le monde, je crois... essayer de s'intégrer comme on peut ! (Entrevista Mariama).

Llegados a este punto es necesario hacer constar que la presencia de diversos ejes que resultan determinantes en la configuración de la experiencia identitaria en un contexto distinto del país de origen. De entrada, el eje de género resulta fundamental pues marca una diferencia clara en las percepciones sobre la práctica religiosa en países occidentales. A estas alturas, no es

nuevo constatar que la mujer musulmana, construida como víctima, es instrumentalizada como elemento simbólico de la incompatibilidad entre el Islam y los valores occidentales de la “democracia moderna”, todo ello concentrado especialmente el uso del velo (cf. Aixelà, 2006: 75), larga y continuamente polémico en la gestión de la diversidad cultural en Europa. Los testimonios presentados demuestran que esta cuestión no está resuelta, y en este caso el uso del *hyjab* u otros marcadores corporales no constituyen una práctica de reivindicación política (cf. Ibíd: 76), y la práctica religiosa acaba siendo relegada al ámbito doméstico. Todo ello, a pesar de lo mencionado anteriormente sobre la supuestamente mejor acogida de las comunidades musulmanas negroafricanas en comparación con las árabes o magrebís. No obstante, lo relevante de la cuestión es que el hecho de romper la tendencia a homogeneizar las comunidades musulmanas migradas en Europa también debe tomar en consideración la variable de género al analizar el desarrollo práctico de la dimensión religiosa de la etnicidad. Es en esta línea que el rol de la mujer como *sujeto* de la redefinición de la experiencia identitaria vuelve a ser destacable, y es útil considerar que “women may be empowered by retaining home traditions but they may also be quick to abandon them when they are no longer strategies of survival” (Anthias, 1998: 565)<sup>230</sup>.

Por último, tampoco se pueden obviar los modelos de integración de las llamadas “minorías étnicas” como parte de las políticas de los estados europeos para la gestión del mal llamado “problema” de la inmigración, ante una retórica de fundamentalismo cultural propia de una Europa que proyecta una construcción cultural integrada (cf. Stolcke, 1995: 4). Asimismo, “the formation of liberal states and notions of belonging has, of course, been quite different from one Western European country to another” (Ibíd. 2) y ello se traduce en modelos de gestión de la diversidad bastante distintos (cf. Aixelà, 2018). En este sentido, las diferentes voces mbororo expresadas desde Francia e Inglaterra parecen responder, respectivamente, con el modelo republicano asimilacionista francés y el modelo multicultural anglosajón (cf. Stolcke, 1995: 9). Por un lado, de los informantes en Francia, es destacable la inquietud expresada por las mujeres en relación a la práctica religiosa y a las muestras públicas de esta dimensión identitaria, poniendo de manifiesto una tensión latente frente a políticas asimilacionistas, tendentes a eliminar cualquier expresión de diferencia cultural. En este sentido, aunque puede que anecdótico, es relevante recordar el comentario de Aissatou cuando expresa que en Francia no puede practicar el *pulaaku* porque “*on vie à la française*”. Por otro lado, los informantes en Inglaterra no expresaron, de manera general, ningún tipo de conflicto, aunque, ciertamente,

---

<sup>230</sup> En el siguiente capítulo se recogerán algunas variables, desde una aproximación interseccional.

durante el trabajo de campo, se pudo observar que, por ejemplo, la expresión y práctica musulmana quedaba relegada al ámbito doméstico.

Respecto a los informantes mbororo residentes en otros países, éstos han sido menos explícitos en relación al desarrollo de la práctica religiosa en sus actuales países de residencia. Solamente uno de los informantes peul no-mbororo, residente en Bélgica, manifestó la dificultad de “*gerer mes bagages culturels et pratiques religieuses, car le contexte ne les facilite pas. Il y a moins de structure religieuse musulmane*” (Entrevista Diallo). Aunque, ciertamente, el caso belga constituye un caso especial, por su propia estructura intrínsecamente diversa y los conflictos en la gestión de las comunidades flamencas y valonas, ambas con modelos de integración distintos, esta última tendente al modelo asimilacionista francés, a diferencia de la región flamenca (Favell & Martiniello, 1999: 15). Sin embargo, Bruselas constituye un caso aún más especial, pues su naturaleza eminentemente multicultural y multiétnica (Teney, 2011: 224), como capital europea, hace complejo el identificar un modelo asimilacionista aun siendo parte de la región valona (Favell & Martiniello, 1999: 15). En tal caso, debe resultar significativo que ninguno de los informantes residentes en Bélgica haya manifestado ninguna incongruencia en este sentido, sin embargo, se requeriría un análisis más pormenorizado viendo la complejidad de la región.

Ciertamente, es obvio que las políticas de integración desplegadas por los países europeos tienen su impacto en las vidas los migrantes (cf. Aixelà, 2018). Es decir, valorando el caso presente, más allá de explicar la debilitación del vínculo con la comunidad en origen, los/as mbororo han debido hacer frente a políticas que les incumben directamente en el desarrollo de su experiencia migratoria y que, en efecto, transformarán su experiencia identitaria (cf. Adogame, 2014: 22). En esta línea, se considera más que oportuno explorar en un futuro y de manera más profunda el impacto de dichas políticas de integración y gestión de la diversidad sobre las experiencias y las prácticas cotidianas de los mbororo residentes en países europeos, dando énfasis a las diferencias que se puedan establecer en cada uno de ellos.

Todas estas valoraciones, aun tratadas poco profundamente en el presente capítulo, dan pistas sobre los diferentes aspectos a considerar cuando se valoran los vínculos étnicos de los colectivos migrados en Europa, especialmente de aquellos originarios del África sur-sahariana. De este modo, el apego cultural y el mantenimiento de lazos étnicos con las comunidades de origen no resultan evidentes, y se transforman en base a un contexto variable. Es por este motivo que el concepto de *fulbeización* ha resultado útil para analizar la experiencia de la etnicidad mbororo en Europa, puesto que ha permitido observar la reivindicación del Islam como un mecanismo de continuidad étnica –sin obviar, en efecto, las objeciones que se han podido identificar en términos de política migratoria o desde una perspectiva de género-. Asimismo, ha

permitido explicar la “desactivación” de otros referentes culturales, como es el apego al pastoralismo, y que supondría una discontinuidad de la narrativa identitaria identificada en Europa.

### 5.2.2. Ambigüedades ante la exaltación de la “macrocomunidad” peul

Con todo, el hecho de identificar el proceso de *fulbeización* en Europa no debe leerse como una conversión explícita hacia “lo peul”, pues la autoidentificación como mbororo por parte de la mayoría de informantes en Europa, aunque lejana, continúa presente. Es más, se ha detectado una actitud ambivalente respecto a la *macrocomunidad* peul y sus distintas expresiones en medios online. Ciertamente, como ya se ha ido mencionando, las redes sociales, por su naturaleza intrínseca de construcción “en red” (cf. Diminescu & Loveluck, 2014: 3), han facilitado la *recreación* de una *macrocomunidad* peul que tiende a exaltar aquellos referentes que constituyen claros elementos definitorios de la *fulanidad*, especialmente en lo relativo al pastoreo.



Imagen 5: Post destacando algunos elementos vinculados al pastoralismo publicado en el perfil público de Facebook de la plataforma *Zone Fulbe*, 21 de julio de 2016

Este es sólo un ejemplo, pero en líneas generales, gran parte de los materiales audiovisuales que circulan y se comparten mediante redes sociales como Facebook u otras aplicaciones tienden a reproducir y a resignificar ciertos elementos en términos “tradicionales”, expresados desde un orgullo cultural. En esta línea, Dalsgaard (2016: 102) observa cómo la “traditional’ culture (...) has migrated onto Facebook through photos of cultural performances”. Dada la capacidad expansiva de los canales de internet y las redes sociales, poniendo en relación a gente de múltiples y diversos países, es en este sentido que se genera lo que en el presente trabajo se ha ido identificando como una exaltación de la *macrocomunidad* peul, cuya expresión acaba

focalizada sobre elementos que forman parte del imaginario cultural, ligado a ese supuesto pasado nómada y trashumante, que además del pastoralismo, ha llevado a representar al pueblo peul como eminentemente transnacional. Van Santen (2014: 203) también da cuenta de ello al constatar que “the Internet sites for Fulbe people are blossoming and they address the transnational ‘ethnic identity’ (...) The Fulbe writing on the internet site refer to their former lifestyle”.

Durante el trabajo de campo, tanto en Camerún como en Europa, se quiso evaluar la percepción que los informantes tenían respecto a estas plataformas. De manera general, desde Camerún se manifestó una cierta complacencia y satisfacción hacia este tipo de iniciativas, entendiendo que eran una buena forma de expandir y reivindicar las particularidades de la cultura peul. Además, según manifestaron algunos informantes, se consideran buenas oportunidades para entrar en contacto con otras comunidades peul de otros países. Sin embargo, esto no se percibió con tanta satisfacción por parte de los informantes mbororo en Europa:

I think they're useful in the sense that they do a lot of work around Fulfulde, language teaching, festivals promoting the culture, so, the cultural aspects of Fulbe. And then, also like the have found a register, that we are all one, you know, panafrican fulbe kind of narrative. And I think they're useful that way. But unfortunately I think that they are a little bit folkloric, and they are a bit elitist (Entrevista Mamadou).

Por un lado, se reconocen algunas virtudes, y en general se cree que el fomento y la pervivencia de ciertos aspectos, como el fulfuldé son cuestiones positivas. Aunque, por otro lado, también se identifica una folklorización, en palabras de Mamadou, y que en cierto modo se relaciona con lo mencionado en el capítulo anterior, respecto a la continua reificación del peul nómada y pastor, como imagen de *fulanidad*. Asimismo, más allá de las plataformas online, las iniciativas como *Tabital Pulaaku*, con sus diversas filiales, parecen reproducir algunas estructuras y relaciones desiguales según el punto de vista de los informantes. Así, siguiendo la mención de Mamadou, de que estas expresiones de la *macrocomunidad* peul resultan elitistas, Demba parece alinearse en la misma posición en relación a ciertas actividades organizadas por *Tabital Pulaaku* (más allá de las iniciativas de difusión en las redes):

They are elites. They're high level, you know, for example, if you look at the people that would come at the conferences in Nigeria, in Burkina Faso, or even in Cameroon, these are wealthy people who can afford flight tickets, and speak English and French or any other languages, and Arabic. But *pulaaku*, as Fulani identity is rooted in two places, and those places don't participate in *Tabital Pulaaku*. First, culture is rooted in women and children, their participation is weigh too low. I'm not interested on it because of that, it's a men's forum, it doesn't engage the custodians of culture. The second thing is that *pulaaku* is also... Mbororo identity is

wrapped up in cattle, those who keep cattle and genuinely retain that culture can hardly buy flight tickets (Entrevista Demba).

Estas afirmaciones de Demba resultan de lo más sugerentes, al remarcar cómo ciertas actividades que se organizan con el objetivo de reivindicar una “cultura peul” constituyen una manera de reproducir ciertos estereotipos, desde una elite peul que, lejos de aquella figura “mítica” que se quiere proteger y exaltar, tampoco facilita su participación y la acaba relegando a una posición lejana, marginal y, en efecto, folklorizada. De tal modo, se reafirma la doble posición en las que se sitúan los grupos peul, que como ya se ha ido indicando, parecen tensionarse entre la hegemonía y la marginalidad. Por otro lado, se confirma la persistencia de ciertas relaciones de poder que continúan alejando, de manera paradójica, la figura del *peul de brousse* que se reivindica como exclusiva pero que, a su vez, se interpreta como un supuesto “atraso” dentro de la sociedad contemporánea, sin prestar atención, probablemente, a ciertas situaciones de discriminación que precisamente desde asociaciones como Mboscuda se quiere denunciar. La siguiente imagen resulta significativa en este sentido:



Imagen 6: Post de la cuenta de twitter de la plataforma *Fulanitales*. Obtenido desde su perfil público en la aplicación Instagram. 11 de septiembre de 2018

En conjunto, las opiniones expresadas desde Europa conducen a reflexionar alrededor de las líneas sobre las cuales se ha configurado una experiencia identitaria mbororo expresada desde una reivindicación de derechos contra la marginalidad. Es de esta manera que, a pesar de una cierta lejanía de “lo mbororo”, se produce, a la vez, una cierta ambivalencia hacia lo que se manifiesta como *macrocomunidad* peul ya que, de la misma manera que se ha indicado en el capítulo anterior, continúa reproduciendo el estereotipo mbororo que se pretende redefinir. En este sentido, se puede considerar que la visión desde Europa sea aún más crítica, considerando que la experiencia de “lo mbororo”, como se ha visto, se ha reconstruido en base a unos referentes que conducen a vivir esa imagen exotizada del *peul de brousse* como una representación de la *fulanidad* cada vez más alejada.



So, at the back of that, *Tabital Pulaaku* is very much cultural. Personally, I have not come across or heard anything concrete that *Tabital Pulaaku* has come up with or suggested for the Mbororos, for example in Cameroon or West Africa, you know, like you and I were talking about Mboscuda (...) and associating with other organisations, I haven't seen anything positive that *Tabital Pulaaku* has done if we have to compare it with Mboscuda (Entrevista Djenabou).

Por último, este testimonio de Djenabou, además de reiterar la distancia existente entre las iniciativas de promoción de la cultura peul y los conflictos y problemas que pueden padecer algunas comunidades peul en ciertos países, como en el caso de los mbororo en Camerún, resulta importante puesto que da algunas pistas para comprender que, probablemente, la experiencia identitaria mbororo, en términos de exclusividad étnica, no tenga tanto que ver con delinear una frontera en términos de distinción cultural, sino que en conjunto se relacione con una posición de desigualdad ante una organización social jerarquizada que haya requerido de una reivindicación identitaria en términos particularistas. Esta idea abre otras vías de análisis que constituirán el foco del siguiente capítulo.

### 5.3. Conclusiones

El presente capítulo ha pretendido exponer la debilitación de la narrativa identitaria mbororo por parte de los sujetos de dicha comunidad residentes actualmente en diversos países europeos. Así, en contraposición a la configuración de un discurso étnico que en Camerún apela a una experiencia colectiva de la identidad, esta fortaleza comunitaria no ha sido identificada entre los informantes mbororo en Europa. De hecho, hay varios trabajos que destacan el alto grado asociativo de las comunidades migrantes en Europa, cuya actividad es vista en términos de solidaridad comunitaria a la vez que mantienen y fortalecen vínculos con sus comunidades de origen. De manera opuesta, los mbororo contactados durante el trabajo de campo no han presentado estas dinámicas de manera explícita, incluso considerando que las nuevas tecnologías pueden llegar a facilitar el establecimiento de vínculos comunitarios a nivel transnacional y que, en efecto, pueden constituir un terreno para la reivindicación o exaltación de ciertas identidades étnicas, como se ha ido identificando en lo que se ha llamado *macrocomunidad* peul. Es así que, a pesar de mantener vínculos familiares en origen, se ha identificado una cierta desvinculación y un desapego cultural, que se traduce en rotura de lazos comunitarios y en una distancia en relación a referentes culturales que, en origen, son primordiales.

Sin embargo, este desapego no se ha interpretado como muestra de olvido o integración en los países de residencia, sino que se ha entendido como transformación, asociada a los rasgos

culturales de la *fulanidad*, que remiten a una performatividad demarcada por el *pulaaku* así como a una flexibilidad propia de una cultura móvil heredera del nomadismo. Asimismo, estas variaciones de la experiencia identitaria se han comprendido en base a redes de relación más amplias, en las que destacarían otras formas de pertenencia más extensas, ya sean las identidades nacionales de los países de residencia actual, o la dimensión religiosa.

En este sentido, el Islam ha sido uno de los referentes más destacados de entre todos los informantes, hecho que ha permitido reflexionar sobre el proceso de *fulbeización* que Burnham (1991, 1996) y Schultz (1984) acuñaron con respecto a las dinámicas de conversión étnica y religiosa por parte de grupos con otros orígenes étnicos como mecanismos de incorporación a la sociedad fulbe del norte de Camerún, asociada a figuras de poder en el marco de la institución de los estados teocráticos fulbe de los s.XIX y XX. La aplicación del concepto de *fulbeización* entre los mbororo residentes en Europa ha permitido analizar la reivindicación del Islam en términos de continuidad de la experiencia identitaria mbororo en territorio europeo, más allá de las afirmaciones que sitúan la dimensión religiosa fuera del ámbito étnico, y ocultan la vida religiosa de las comunidades migrantes sur-saharianas en Europa. A pesar del concepto de *fulbeización*, hay que decir que la aproximación a “lo peul” o a “lo fulbe” no es tan evidente. La relación ambivalente con las plataformas que exaltan una *macrocomunidad* peul ha puesto en evidencia una distancia o una renegociación de lo que se recrea como “mbororo”, pues el trasfondo de dicha exaltación y orgullo cultural peul continúa situando al mbororo desde su representación como nómada y pastor.



## Capítulo 6

### Etnicidad mbororo: contingencias de una identidad contextual

*Entonces, el cuerpo nómada es resbaladizo,  
se escapa a una aprehensión simbólica estática,  
produce una genealogía corporal concreta  
que paradójicamente desde la imagen fija –tatuaje–,  
emerge como fenómeno y acontecimiento móvil.*  
Sandra Martínez Rossi, “La piel como  
superficie simbólica” (2011: 407)

Partiendo de lo expuesto en el capítulo anterior, la comprensión de la experiencia de una etnicidad mbororo se sitúa ahora en un contrapunto respecto a la narrativa identitaria colectiva reivindicada en Camerún –especialmente concentrada bajo la condición de pueblo indígena-. En conjunto, la interrelación entre las dinámicas identitarias expresadas por miembros de la sociedad mbororo en contexto camerunés –donde una élite mbororo ha edificado un discurso fuertemente comunitario en términos de una etnicidad distintiva- y en contexto europeo –en el que parte de dicha elite, en el marco de un trayecto migratorio, parece desvincularse de los referentes que demarcan una determinada experiencia identitaria colectiva-, conduce a comprender la etnicidad, en tanto que referente identitario, desde una perspectiva móvil que no se obstina en una concepción de las identidades como entes analíticos homogéneos y objetivables (cf. Brubaker & Cooper, 2000), sino como “discursos, matrices de significados y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto” (Brah, 2011: 153).

Recapitulando lo expuesto en los capítulos precedentes, el hecho de haber dirigido el foco de la investigación hacia las formas de movilidad transnacional entre los miembros de la sociedad mbororo en Camerún ha constituido el escenario idóneo para constatar, precisamente, la necesidad de contemplar la identidad étnica lejos del esencialismo y resaltar su vertiente estratégica y posicionada (cf. Hall, 1996: 3), permitiendo observar las percepciones intragrupalas entre el “aquí” y “allá” como apertura hacia el análisis de los vínculos/“desvínculos”, o continuidades/discontinuidades en lo que se ha denominado *comunidad* mbororo, sujeta a flujos globales<sup>231</sup>, que encuentra un lugar muy claro y definido en Camerún y se diluye al cruzar

---

<sup>231</sup> Más allá de considerar lo que se ha denominado como “era de las tecnologías de información” (Castells, 2000: 10), junto con los procesos de globalización caracterizados por flujos globales de distintos recursos, no sólo

fronteras transnacionales. De este modo, a pesar de los debates en torno a la capacidad analítica del término “identidad” (cf. Brubaker & Cooper, 2000; Hall, 1996), y tomando la etnicidad como marco de un discurso identitario multidimensional, sin vacilaciones se afirma que la identidad étnica debe ser percibida en producción y nunca completa (Hall, 1990: 222).

En este sentido, ya se ha insistido en la gran heterogeneidad a la que aluden las diferentes descripciones del grupo peul, muestra de su gran plasticidad cultural y contextual ante su vasta expansión a lo largo de varias regiones del continente africano (cf. Boutrais, 1999: 32). De hecho, ya hay autores que claman que el estudio de la etnicidad peul (y, obviamente, de otros grupos) debería ser tratada contextualmente y localizada en un tiempo-espacio determinado (Breedveld & De Bruijn, 1996: 814-815). Asimismo, a pesar de lo explicitado en el capítulo 4 –y que debe leerse en términos de construcción discursiva-, los/as mbororo en tanto que grupo identificado bajo una categoría étnica delimitada –incluso, como pueblo indígena-, tampoco escapan de estas consideraciones. De entrada, Dupire (1962: 37), en base a sus estudios pormenorizados y comparativos de diferentes sociedades peul, se plantea cómo abordar los cambios, adaptaciones e influencias que florecen de la propia historia de los *peul nómades*, e incluso abandona “tout espoir de rencontrer un spécimen Bororo pur au Niger”. Por su parte, Burnham (1996: 97) constata que los diferentes clanes mbororo, entendidos como un todo, no son una unidad culturalmente uniforme, dadas las trayectorias históricas divergentes y las varias influencias culturales que hayan podido experimentar.

Consecuentemente, los preceptos que han configurado una representación identitaria peul en general, y mbororo en particular, deben ser tratados de forma relativa (cf. Burnham, 1996: 54; Virtanen, 2003: 252) y, al mismo tiempo, valorar la incorporación y manifestación de discursos étnicos por parte de los sujetos mbororo de manera relacional, señalando la importancia del contacto con los “otros étnicos” (cf. Barth, 1976), teniendo en cuenta, además, que la configuración de las identidades peul es, de por sí, porosa (De Bruijn, 2000: 16). Es más, abriendo el campo de análisis a contextos extra-africanos, tal y como se ha narrado en el capítulo anterior al evaluar la experiencia identitaria mbororo en contexto europeo –en contraposición a lo experimentado en Camerún, y pensando en la oposición al grupo fulbe-, las palabras de Hall (1996: 4) resultan de lo más reveladoras para adoptar una perspectiva sobre la identidad –o la etnicidad, como forma de identidad- en la que se acepte que “identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply

---

económicos (Eisenstadt, 2009: 41), aquí se quiere hacer referencia específicamente, por un lado, al indigenismo en tanto que movimiento global (Niezen, 2003: 8-9), y por el otro, a la presencia ubicua que ofrecen las tecnologías digitales, internet y las diversas plataformas de redes sociales (Diminescu & Loveluck, 2014: 23-24); siendo ambos fenómenos ejes recurrentes en el análisis de la presente investigación.

constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions”.

Precisamente, lo expuesto en los capítulos precedentes permite observar la narrativa identitaria mbororo de forma fragmentada, y sustentada en discursos que incluso pueden llegar a parecer opuestos. En esta línea, resulta relevante tomar prestada la digresión de Brah (2011: 123-156) en torno a la diferencia o, más bien, a las “interrelaciones entre diversas formas de diferenciación social” (Ibíd. 124), proponiendo distintos modos mediante los cuales los discursos y las prácticas se articulan en diferentes conceptualizaciones de la diferencia (Ibíd. 143-153): como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad. A pesar de que todas ellas se imbrican necesariamente, y resulta complicado independizar cada uno de estos análisis, es oportuno fijar la atención en el último eje, a partir del que Brah (Ibíd. 152) constata que “la identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación (...) se inviste de un significado particular”, y continúa con la paradoja de que “lo común que se evoca sólo puede tener significado en articulación con un discurso de la diferencia” (Ibíd. 153). De este modo, la “diferencia” y lo “común” se resuelven en simbiosis y se retroalimentan en la delimitación de una identidad colectiva.

Sin embargo, desde el punto de vista transnacional —es decir, observando la identidad étnica desde el “transnacionalismo”, en el que lo *trans* “denota el matiz de moverse” (Massó, 2013: 123, nota 19) y enfatiza el surgimiento de relaciones y campos sociales que sobrepasan fronteras geográficas, culturales y políticas (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: ix)-, se ha constatado cómo la etnicidad mbororo se fragmenta y se disuelve, hasta el punto de que el discurso identitario se desdobra de manera explícita, manifestándose, por un lado, desde la diferencia y, por el otro, desde lo común. ¿Qué se quiere decir con ello? No se pretenden cuestionar las citadas ideas de Brah, puesto que sus palabras encuentran cabida en los resultados obtenidos a lo largo del trabajo de campo y, en efecto, el mecanismo mediante el que se configuran unas fronteras étnicas se ha aprehendido del mismo modo, tal y como se ha ido detallando. De hecho, la configuración de la etnicidad mbororo en Camerún desde los discursos de una élite educada se ha leído desde una retroalimentación de la diferencia, respecto al grupo fulbe, y desde lo común remitido a experiencias de discriminación y tradiciones compartidas. Ahora bien, desde una visión más amplia, considerando la deslocalización de la experiencia colectiva mbororo, se llegan a detectar las discontinuidades y continuidades fruto de la desmembración de la “diferencia” y de lo “común”. Eso es, considerar la narrativa identitaria mbororo en Camerún como expresión de la diferencia y, paralelamente, interpretar dicha

narrativa en Europa como expresión de lo común. En ambos casos, los sujetos persiguen la consecución de unos derechos de ciudadanía en términos de igualdad. Ese “ser como los otros”, como parte de la lógica de contención y reserva del *pulaaku*, que se ha ido hilando a lo largo de los capítulos anteriores y en ambos contextos, se puede interpretar bajo la reivindicación de igualdad: en Camerún, mediante el reconocimiento de una identidad distintiva, reforzada por la categoría de pueblo indígena –es decir, “la diferencia”-; y en Europa, en el marco de un trayecto migratorio, mediante la eliminación de barreras que se suponen excluyentes, y acogándose a otras redes de relación más amplias, sea el Islam, “lo fulbe”, o incluso “lo británico” o “lo francés” –es decir, “lo común”-.

Todo ello, dirige a considerar la experiencia identitaria mbororo desde esta doble vertiente, en lo que se ha decidido nombrar como *discurso de la igualdad en la diferencia* y *discurso de la igualdad en lo común*, en tanto que manifestaciones de una etnicidad fragmentada y diversa. Es en base a estas concepciones que se estructurará el presente capítulo, a modo de reconstrucción integradora de los análisis presentados anteriormente, y dando un paso más hacia la interrelación entre las dinámicas identitarias de la sociedad mbororo, en Camerún y Europa. Igualmente, la voluntad de constatar esta variabilidad y establecer vínculos (o “desvínculos”) entre origen y destino, desde un marco migratorio transnacional, hace necesario incorporar una perspectiva de análisis que permita dar relevancia a la complejidad de la subjetividad migrante. Eso es, reivindicar una mirada hacia el migrante como detentor de una experiencia identitaria *interseccionada* por múltiples dimensiones.

Aunque, no sólo se reclama el considerar la “superdiversidad” de la realidad migratoria y evitar la fijación del sujeto migrante exclusivamente en términos de identidad étnica (Vertovec, 2007: 1025, 1048). En efecto, el análisis de la construcción de la experiencia migrante ha sido ampliamente defendida considerando otras categorías que se cruzan en su *subjetivación* –como el género, la “raza”/etnicidad y la clase-, tal y como las aportaciones desde el feminismo y desde el marco interseccional en el análisis de las opresiones y discriminaciones han resaltado pertinentemente<sup>232</sup>. No obstante, se acontece necesario profundizar a la vez que ampliar un poco más las miras de esta perspectiva interseccional. Por un lado, entendiendo y asimilando, por muy obvio que pueda parecer, que “the social positioning of these groups is often not related to their migration and settlement trajectories. Their location and constitution within their country of origin (as class subjects, for example) has been seriously under-explored” (Anthias,

---

<sup>232</sup> En el apartado “Marco teórico” ya se han dado algunos detalles. Para una lectura ampliada, véase Anthias (1998, 2012), Brah (2011), Crenshaw (1991) o Jubany, Güell & Davis (2011), entre otros/as; y para una retrospectiva del marco interseccional véase Lázaro-Castellanos (2014).

1998: 2). Es decir, tomar en consideración, no sólo las posiciones en las que se sitúan ciertos colectivos de origen migrante en su actual país de residencia –y que pueden manifestarse en condiciones de discriminación y exclusión-, sino también las categorías que se interseccionan y las múltiples posiciones que puedan tomar en el país de origen, dando cuenta de la diversidad inherente en las relaciones inter e intragrupalas. De este modo, la interseccionalidad, además de paradigma, puede verse como proceso social en la que la posición de los diferentes actores está sujeta a variaciones en relación a múltiples y diversas relaciones sociales (Anthias, 2012: 107). Por otro lado, y partiendo de este punto, también se acontece relevante ampliar la mirada y no sólo facilitar la comprensión de las intersecciones que refieren a exclusiones y discriminaciones sino también entenderlas como posibles resistencias a la propia discriminación (Jubany, Güell & Davis, 2011). En tal caso, la movilización de una identidad étnica puede tener ese doble reverso, el ser fruto de una exclusión y consecuente reivindicación.

En definitiva, todo ello se encamina a reafirmar la etnicidad desde su aspecto más contextual y relacional, aspecto sobre el que acaba desembocando el presente capítulo, cuyo eje estructurador, en el fondo y de forma general, parte de la concepción de que “los procesos de construcción de fronteras y los criterios específicos invocados en una situación determinada están sujetos a contingencias políticas, culturales y económicas” (Brah, 2011: 207); idea que se irá desgranando paulatinamente en relación a los aspectos antes mencionados.

## 6.1. Contingencias de “lo mbororo” en Camerún

Es pertinente observar el continente africano y plantearse el reto de la construcción nacional ante unos estados que, como entidades independientes, resultan fundamentalmente multiétnicos y cuyas fronteras son fruto, como se dice, de un reparto territorial artificial<sup>233</sup> entre las potencias coloniales (Keller, 2014: 3). En este sentido, es relevante considerar, como afirman Sá y Aixelà (2013: 1), que la etnicidad resulta una noción clave para constatar la diversidad cultural africana,

---

<sup>233</sup> Pensar que los estados africanos están edificados sobre fronteras aleatorias y decididas en una convención por representantes de potencias europeas es una idea muy generalizada. Sin embargo hay que considerar otras aportaciones que la cuestionan, y dan a entender que el concepto de estado-nación persiste como trasfondo en las reflexiones acerca de las fronteras coloniales: por un lado, Mbembe (2008: 171-173) considera simplista acogerse a la artificialidad de las fronteras coloniales, puesto que “antes de la colonización, la adscripción al territorio y a la tierra era totalmente relativa”, tratándose de espacios entrelazados, y a pesar de que esté “claro que las fronteras heredadas de la colonización no las definieron los propios africanos (...) esto no significa necesariamente que sean arbitrarias” y no se pueden “ignorar sus múltiples génesis”; por otro lado, Mamdani (2001: 653) parte de que “all boundaries are artificial” y también se pregunta si realmente ha habido fronteras genuinas antes del periodo colonial, contraponiéndose al relato panafricanista que parece reivindicar que “cultural and political boundaries should coincide”.



pues constituye un elemento unificador y cohesivo, en parte consecuencia del fracaso en consolidar un sentido de identidad basado en símbolos nacionales.

A estas alturas, tanto de la presente tesis como de la disciplina en general, se reconoce que la etnicidad –especialmente en las sociedades africanas- como categoría analítica y práctica, ha tendido a ser conceptualizada de forma esencializada y que, en efecto, debe ser comprendida de forma contextual, apelando a su deconstrucción, no sin que ello implique desmerecer su importante rol en la vida cotidiana de las diversas poblaciones africanas (Keese, 2016: 6). En este sentido, ya se ha mencionado con anterioridad la postura crítica de Burnham (1991, 1996) ante el rol secundario al que Bayart sitúa a la etnicidad. Como se ha indicado, para Burnham (1991: 76) la etnicidad constituye un elemento estructurador de la sociedad camerunesa, igual que de la configuración de las relaciones políticas. De manera opuesta, Bayart parece rebajar su papel en la conformación de las relaciones sociales y estatales, hecho que Burnham precisamente contradice mediante el análisis del citado proceso de *fulbeización* (Ibíd.).

Ciertamente, la posición de Bayart (1999) resulta un tanto ambigua, pues reconoce la etnicidad como “fenómeno complejo y relativo” que, “producida por la historia, tampoco ella puede librarse de una definición generativa” (Ibíd. 87); así, considera que al no poder “brindar un punto de referencia fijo y original para los campos políticos poscoloniales, es porque ella misma se está haciendo constantemente, y en gran medida se confunde con el fenómeno estatal que se supone debería explicar” (Ibíd. 90). Sin embargo, luego afirma que “en África, la etnicidad nunca es ajena a la política” (Ibíd. 97), para finalmente aseverar que:

Así es, en efecto. Producto de la costumbre y el afán de acumulación, creada tanto “desde abajo” como por la “burguesía nacional” y el “imperialismo”, la etnicidad se entrecruza con las líneas de la estratificación social y las de la integración en el estado. Ninguno de estos tres órdenes de coherencia puede separarse del otro (Ibíd. 101).

Asimismo, su insistencia en que el cruce de todos estos órdenes debería alejar la posibilidad de analizar la política africana contemporánea en clave étnica (Ibíd.) confiere un tono confuso a sus propias afirmaciones, puesto que si realmente la etnicidad se entrecruza con otras dimensiones, sería suficientemente explicativa analizada como parte de un todo multidimensional, y por tanto no debería ser secundaria. Puede que su error sea de fondo pues, paradójicamente, parece situar dichos órdenes de manera separada, al acabar rehusando el eje étnico como dimensión explicativa de las relaciones políticas y sociales en las sociedades africanas. Precisamente, mediante el proceso de *fulbeización* –y sin obviar las mencionadas críticas que puede haber recibido-, Burnham (1991, 1996) pone de manifiesto la articulación de las

relaciones de poder y la etnicidad, reiterando una vez más la necesidad de contemplar las realidades étnicas desde una visión multidimensional.

Con todo, desde el punto de vista de la presente investigación, es importante poder focalizar el análisis de las relaciones interétnicas y sociopolíticas desde un nivel *bottom-up*, siguiendo otra vez las acertadas observaciones de Burnham (1996: 146-147), que persiste en recordar a Bayart su olvido sistemático de las realidades de base, haciendo que sus populares conceptos –la política del vientre, el estado rizoma o las estrategias de extraversion- no sean suficientemente útiles pues “these essentially top-down concepts give us limited grasp on local political realities” en un momento en que Camerún, según el autor –y tomando en consideración el momento desde el que escribe-, estaba perdiendo cada vez más el control sobre los recursos de estado (Ibíd.)<sup>234</sup>.

Llegados a este punto, parece oportuno, además, recordar la emergencia de asociaciones de elites de tipo localista y culturalista (Page, Evans y Mercer, 2010: 348), alentadas por el régimen de Biya, entendiendo la efervescencia del asociacionismo como una nueva política de pertenencia en la que subyace una estrategia de debilitación de la oposición política en el marco del multipartidismo (cf. Geschiere & Nyamnjoh, 2000: 428; Page, Evans & Mercer, 2010: 348, 357). Este caso concreto, permite recoger la advertencia de Ceuppens y Geschiere (2005: 396) al afirmar que es simplista pensar que este giro “autoctonista” responde a una re-tradicionalización en contraposición a una identidad nacional no integradora, sino que el tono exclusivista y etnicista de estas dinámicas habla más bien de limitar el acceso al estado y a los nuevos circuitos locales por parte de las elites. Es así que, en definitiva, por muy construida y contextual que sea, se constata la presencia de la dimensión étnica incluso en el sector asociativo como mecanismo de control político, de modo que obviar su papel en la configuración tanto de las relaciones sociales como en la construcción de un estatus sociopolítico determinado lleva a un análisis inexacto.

Ethnic claims are thus strongly connected to problems of the local and regional organisation of power, and therefore remain, in the contemporary period, an important category of political discussion. Although it does not yet prove the importance of the concept under pre-colonial and colonial conditions, it needs to be taken into account as a factor (Keese, 2016: 6).

En efecto, resulta oportuno sacar a colación el debate en relación al colonialismo como factor supuestamente determinante en la creación de etnicidades. Aunque, siguiendo a Keese (Ibíd.) en la cita anterior, el considerar el factor colonial como determinante de las reafirmaciones étnicas puede resultar difuso. Para Burnham (1996: 158) es importante remarcar

---

<sup>234</sup> Burnham (1996: 147) se refiere aquí a las presiones ante la crisis económica y los programas de ajuste estructural y la competitividad de la reciente apertura hacia el multipartidismo y su consecuente competitividad.

que, precisamente, en los intentos de deconstruir la esencialidad de las categorías étnicas, habitualmente se recurre a la afirmación de que la etnicidad es un producto del colonialismo. En esta línea, Amselle (1999: 23) es uno de los grandes protagonistas de esta postura al afirmar rotundamente que “il n’existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période précoloniale”. Según Burnham (1996: 158), esta perspectiva de Amselle no puede constatarse en algunas regiones africanas donde se disponen de fuentes históricas escritas precoloniales y no-europeas, tal y como él mismo defiende en su exposición de la *yihad* de Usman Dan Fodio, en las que se confirma la existencia de “political projects framed in terms of ethnic identity” (Ibíd.). Es así que hay que considerar el uso de ciertas categorías grupales presentes antes del periodo colonial, siendo también el motivo por el cual Keese (2016: 23) apuesta por prestar atención a las voces africanas presentes en las fuentes coloniales escritas y cuestionar “whether the labelling of groups was only a top-down process fuelled by the colonial administrators and by its closest collaborators” (Ibíd. 25).

Sin embargo, parece que el propio Amselle (1999: 39) acepta, de algún modo, que uno de los efectos desarticuladores del colonialismo en las sociedades africanas es, precisamente, “la transposition sémantique d’ethnonymes utilisés avant la colonisation à des contextes nouveaux”<sup>235</sup>. Es por eso que, a pesar de que se puede afirmar que las identidades étnicas no son un producto exclusivamente del colonialismo, tampoco se puede negar su participación en dicho periodo (Burnham, 1996: 158), siendo necesario mantener el matiz de Bayart (1999: 92) al considerar el periodo colonial como un momento de “precipitación de identidades étnicas”, más que de producción de grupos étnicos. De hecho, Fardon (1996: 93) no ve los grupos étnicos como una invención de los poderes coloniales, puesto que la etnicidad es un fenómeno más complejo, y aunque “il est tentant de surestimer l’importance du colonialisme (...)” se puede llegar a “sous-estimer le caractère significatif des histoires précoloniale et postcoloniale” (Ibíd: 94).

Dicho todo esto, y en relación a lo expresado al inicio del presente capítulo, se pretende aportar un punto de vista mediante el cual se comprenda la construcción paulatina de la etnicidad mbororo en términos de desigualdad. Eso es, aprehenderla de forma posicionada y comprendiendo el contexto en el que surge en oposición al grupo peul, considerando lo mencionado en anteriores capítulos en relación a la reificación de la etnicidad peul y su retroalimentación entre los líderes fulbe y los administradores coloniales (cf. Poutignat y Streiff-Fenard, 2012: 88; Regis, 2003:13), en Camerún especialmente. Es por este motivo que en el caso

---

<sup>235</sup> Aunque, también, destaca obviamente la creación de “etnias” o la transformación de unidades políticas y topónimos en etnónimos (Amselle, 1999: 39).

mbororo resulta importante hacer una lectura más allá de la intervención explícita del colonialismo en la producción de etnicidades, y focalizar el análisis en la instauración de un régimen colonial basado en la jerarquía y la desigualdad, pudiendo reconocer ciertas continuidades en los estados postcoloniales, en línea de lo indicado por Kabunda (2007: 38), para quien “el estado africano sigue siendo la extensión y continuación del estado colonial”, en lo que represión y autoritarismo se refiere. En este sentido, en la presente tesis se apuesta por comprender el surgimiento de la etnicidad mbororo de forma contingente a condiciones de marginalidad y desigualdad que, se cree, más allá de su oposición al grupo hegemónico fulbe, no pueden desentenderse de la gestión de la diversidad cultural de los regímenes coloniales y sus continuidades en periodo postcolonial.

### **6.1.1. *Etnicidades, desigualdades y herencias coloniales***

La conexión entre el fracaso de la gestión de la diversidad cultural en los estados postcoloniales del continente africano y los legados coloniales ha sido ya explorada en diversos trabajos, especialmente en base a la idea de que las administraciones coloniales tendieron a promocionar unos grupos en detrimento de otros, instaurando una organización social desigual que tuvo su continuidad después de las independencias (cf. Aixelà, 2015)<sup>236</sup>. En esta línea, y con cierta similitud al caso peul-mbororo, es interesante la aportación de González Vázquez (2015: 115-116) quien se hace eco de la marginalización de los berebófonos Ghomara y Senhaja de Sraïr, no sólo olvidados de las investigaciones dedicadas a los imazighen, sino también al margen de la construcción de una identidad unitaria bereber del Gran Rif marroquí. Pero lo significativo es la relevancia del aparato intelectual y de poder –en este caso del Protectorado español (1912-1956)- sobre el “proceso de taxonomización cultural, identitaria y lingüística”, expresado en una binarización de la realidad marroquí –árabes vs. bereberes- (Ibíd.: 125). Es de este modo que, para la autora, dicha acción, en tanto que herencia colonial, se refleja en la actual defensa de la identidad rifeña, en la que no se ve reconocida la diversidad lingüístico-cultural al interior de lo bereber (Ibíd.: 136).

Esta herencia de la administración colonial también es sacada a la luz por Aixelà (2013b: 49) para quien el sistema de segregación racial establecido durante la colonización española en Guinea Ecuatorial, basada en una división entre blancos y negros, y en segmentaciones internas en ambos grupos, hizo mella en la jerarquía étnica de la realidad ecuatoguineana postcolonial,

---

<sup>236</sup> El trabajo colectivo editado por Aixelà (2015) se centra en la impronta del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial, pero su perspectiva desde los estudios postcoloniales resulta extensible a otros territorios del continente africano.

bajo supremacía fang, constatando que el legado colonial ha prolongado una estructura de privilegios y desigualdades entre la población que dificulta una construcción nacional integradora (Ibíd. 67-68). Y más allá del rastro del colonialismo español, estas aportaciones nos vuelven a dirigir hacia la insistencia en el factor colonial en la delimitación o promoción de identidades étnicas, mediante el establecimiento de divisiones étnico-territoriales, recontextualización e instauración de etnónimos ya usados antes de la colonización, haciendo hincapié en la prolongación del sistema represivo y autoritario colonial en periodo postcolonial (cf. Kabunda, 2007: 38).

Represión, autoritarismo, y conflictividad entre *lo étnico* y *lo nacional*, constituyen, pues, herencias de esos estados coloniales<sup>237</sup>. En efecto, la continuidad de la acción colonial en términos de política identitaria y de control se concentra en el eslogan “divide y vencerás”, mediante el cual el aparato colonial –administrativo e intelectual- categorizó los distintos grupos culturales de las colonias, haciendo de la etnicidad la esencia de la construcción de la identidad nacional de las sociedades colonizadas (Sá & Aixelà, 2013: 1-2). Todo ello, nos remite a las palabras de Mamdani (2001: 654) sobre el sistema de distinciones legales propias de los estados coloniales, donde “[r]aces were considered a civilizing influence, even if in different degrees, while ethnicities were considered to be in dire need of being civilized”. De hecho, el citado sistema jerárquico de segregación racial y étnica de la Guinea española resulta un ejemplo claro de que “[w]hile ethnicities were demarcated horizontally and were said to represent a cultural diversity, races were differentiated vertically and were said to reflect a civilizational hierarchy” (Ibíd.: 656).

De este sistema de segregación racial y subdivisiones étnicas se infiere el carácter inferior atribuido a las poblaciones colonizadas por parte de los actores colonizadores (cf. Comaroff & Comaroff, 2011: 53). A su vez, insinúa una supuesta incapacidad de las poblaciones colonizadas para llevar a cabo el modelo ideal de estado-nación, en línea con Mamdani (2001: 654) quien afirma que “if Europe had nations, Africa was said to have ethnicities”. Incluso Bayart (1999: 93) sugiere que los regímenes coloniales, mediante la fijación de identidades étnicas, ordenaron y dividieron la realidad como “entidades específicas, imaginadas –a falta de algo mejor- con arreglo al modelo de un estado-nación rebajado”. Dicho sistema jerárquico se trasladó a la organización social postcolonial y, de este modo, la apelación a la etnicidad configuró unas “relaciones de identidad entre las instancias significativas de poder y reparto de los recursos y

---

<sup>237</sup> Aunque haya trabajos que, desde una perspectiva desarrollista, como alerta Campos Serrano (2009: 51) explican las crisis de las poblaciones africanas como fruto de una falta de integración en la economía internacional y sitúan el colonialismo en un papel secundario en el análisis del contexto sociopolítico africano contemporáneo (cf. Keller, 2014: 11).

las poblaciones correspondientes” (Ibíd.). Es por este motivo que es importante ir un paso más allá en la comprensión de las sociedades africanas postcoloniales porque,

There is a state collapse (...). It is not just any state that is collapsing; it is specifically what remains of the colonial state in Africa that is collapsing. True, Africa's political institutions are in crisis. But which institutions are these? If we look at the crisis closely, we will recognize at its heart the institutional legacy of colonial rule, particularly the political institutions of colonial rule (Mamdani, 2001, 652-653).

Para Mamdani (Ibíd.: 652-653) hay un error al analizar la realidad sociopolítica de los estados africanos, y con sus críticas tanto a los estudios de tipo político-económico como a las perspectivas más panafricanistas, arguye que lo importante es el lenguaje legal y el sistema jurídico<sup>238</sup> derivado y heredado de las clasificaciones raciales y étnicas del estado colonial (Ibíd.: 654-656), que tiene sus consecuencias en la adquisición de derechos y privilegios, a la vez que saca a relucir aún más las distinciones alrededor de lo “indígena” (Ibíd. 657-659). En la misma línea, Mbembe (2008: 174) recuerda que “el factor decisivo fueron las fronteras internas que la empresa colonial definió en cada país”, modelando el espacio según razas o grupos étnicos, que Mbembe ejemplifica en Sudáfrica –siendo el *apartheid* un caso paradigmático en este sentido-, y muestra que la estructuración étnico-racial del espacio no se abolió en los regímenes postcoloniales (Ibíd. 175).

Esta simbiosis entre el estado colonial y postcolonial se ve reflejada en la política identitaria de los distintos países del África post-independencias. Hay casos en los que no se reconoce la pluriculturalidad a expensas de grupos dominantes, como es el caso del régimen dictatorial en Guinea Ecuatorial, cuyas dinámicas interétnicas del poder expresan un control sobre la soberanía de los diversos grupos étnicos, en continuidad con el régimen colonial (cf. Sá, 2013: 124-125). Pero a su vez la permanencia de fronteras coloniales internas, expresadas en una modelación étnica del espacio, desemboca en la cristalización de identidades étnicas, canalizadas en una lucha en torno a la autoctonía<sup>239</sup>, políticamente potenciada por la apertura multipartidista de los 90 (Mbembe, 2008: 176).

Dicho esto, hay que recuperar y resituar lo expuesto en anteriores capítulos en relación a las posiciones de poder que el pueblo peul ha ostentado en diferentes momentos y lugares en su trayectoria histórica a lo largo del continente africano. Tal es así que en ocasiones se ha considerado, erróneamente, a los peul como un pueblo aristócrata, especialmente observando

---

<sup>238</sup> De acuerdo a Mamdani (2001: 654) las diferencias en el acceso a derechos de ciudadanía, bebe de la distinción entre la ley civil, que gobierna a las razas mediante un lenguaje de derechos, y las leyes consuetudinarias, propias de los grupos étnicos y basadas en el lenguaje de la tradición. En esta línea, Njoh (2017: 191, 197) también rescata la herencia colonial y eurocentrista en el sistema legal de propiedad de la tierra en el Camerún actual, remarcando las percepciones distintas sobre lo que la tierra representa para las comunidades indígenas.

<sup>239</sup> Véase Geschiere (2009)

su posición en el desarrollo de los emiratos y lamidatos del califato de Sokoto de los s.XIX y XX (cf. Burnham & Last, 1994). Asimismo, también se ha discutido sobre las relaciones entre las diferentes administraciones coloniales y las estructuras jerarquizadas de dichos estados fulbe, poniendo énfasis en que las autoridades coloniales sacaron provecho de las estructuras políticas existentes en la región del actual norte camerunés.

En este sentido, los sistemas coloniales –inherentemente tan proclives a la división étnica y a la clasificación de sujetos (cf. Bayart, 1999: 93; Geschiere, 2009: 14, 208; Mamdani, 2001: 654-655)-, potenciaron, mediante el mantenimiento de las relaciones de poder ya establecidas en Camerún, la preponderancia étnica fulbe y su consecuente esencialismo identitario, aunque ciertamente los mismos fulbe participaron de esta reificación (Regis, 2003:13). En la misma línea que Bayart (1999: 86), quien afirma que tanto los alemanes como los franceses se apoyaron en esa estructura hegemónica, Regis (2003: 14) destaca que la colonización alemana en 1902 favoreció el dominio fulbe sobre el territorio norte como herramienta de control de la población aprovechando el jerárquico estado peul. Según Burnham (1996: 32-35) este sistema de *indirect rule* llevado a cabo por los alemanes, también continuó con la administración colonial francesa<sup>240</sup>, y por supuesto, por la intervención colonial anglófona en las zonas del oeste (cf. Lee & Schultz, 2012: 11).

Es así que se ha considerado que el trasfondo de las relaciones de poder establecidas en el marco de los estados fulbe fue retroalimentado durante el periodo colonial. En efecto, varios autores asocian la perpetuación colonial de esta posición hegemónica con la promoción de la imagen de los fulbe como élite guerrera y aristócrata (cf. Burnham & Last, 1994), incluso como pueblo “civilizado” ante la organización de tal aparato estatal (cf. Breedveld y De Bruijn, 1996: 794). Es interesante en este sentido lo afirmado por Poutignat y Streiff-Fenard (2012: 88) para quienes la identidad fulani fue renegociada en el “juego” colonial, donde colonizadores y fulanis tuvieron el interés común de hacer prevalecer a éstos últimos como jefes tradicionales. De este modo, lejos de las citadas afirmaciones de Amselle (1999: 23), uno/a podría aceptar si “the interaction between local populations and structures of colonial rule guide us towards the critical encounters in which identifications were presented and renegotiated” (Keese, 2016: 21).

Asimismo, también se ha mencionado que los fulbe continuaron gozando de ciertos privilegios en periodo postcolonial, fomentados por el primer presidente de la independencia, Ahmadou Ahidjo, fulbe de Garoua (capital de la provincia norte), que promovió

---

<sup>240</sup> Como ya se ha indicado en el capítulo 3, la administración colonial francesa en el norte de Camerún también desarrolló un sistema de gestión “indirecta”, a modo de *indirect rule* británico, precisamente para contar con la complicidad de los *lamidos* peul a la cabeza de los distintos estados de Adamawa.

especialmente las regiones norteñas (cf. Burnham, 1991: 82) y construyó la idea de un norte poderoso y unitario (Bayart, 1999: 87). Incluso, el hecho de que bajo su mandato los mbororo, como subgrupo peul, consiguieran el estatus de ciudadanos cameruneses (Pelican, 2008: 546; 2009: 57), podría leerse como favoritismo hacia “lo peul”. Asimismo, a pesar de la insistencia en la unidad nacional por parte de Paul Biya (cf. Konings, 1996: 9), la división política norte-sur se mantiene, de modo que el norte continúa ofreciendo una imagen de poder político, al conservar los lamidatos y la elite peul en el poder (cf. Bayart, 1986: 9-10). De este modo, no hay duda de que la imagen preponderante de los fulbe permanece, especialmente en relación a los *peul nómades*, los mbororo, considerados como inferiores (cf. Virtanen, 2003: 86-87) y poco islamizados (cf. Burnham, 1991: 84). En conjunto, es una visión que, como se ha visto en otros momentos, es aún mantenida por los informantes mbororo en Camerún:

I think they look at the Mbororo people as uncivilised. (...) So, these Mbororo people who still live in the villages, who practice the typical Mbororo tradition, these fulbes look upon them like uncivilised, primitive, so they want to distinguish themselves from that, that's why they call themselves as fulbe (Entrevista Sira).

Les peuls sont plus émancipés alors que les Mbororo occupent une position marginale (Entrevista Alassane).

En efecto, también se ha mencionado que la posición desigual entre fulbes y mbororos se perpetuó durante el periodo colonial (Burnham, 1996: 130), igual que las relaciones clientelares con otras agrupaciones en otras regiones, como en los *Grassfields* del noroeste (Pelican 2009: 57). Contrariamente a lo sucedido con los fulbe, según manifiesta Pelican (2015: 84), los administradores coloniales británicos contribuyeron a tratar de extranjeros a los mbororo de la región noroeste —a pesar del provecho que sacaban de los tributos por la circulación de ganado— y, de hecho, la autora afirma que incluso les fue denegado el estatus de minoría por parte de las autoridades coloniales británicas en Nigeria, considerando que no eran nativos de la región. También es relevante poner de manifiesto que la imagen marginal y desventajada fue asimilada por los propios mbororo que, a pesar de ser reconocidos como ciudadanos con el gobierno de Ahidjo, constituyó el fundamento de sus reivindicaciones de tinte “autoctonista” que se fortalecieron con la apertura al multipartidismo y a la libertad de asociación en la década de los noventa (Ibíd. 99). Es así que, dado todo este contexto, se apuesta por complementar el análisis de la configuración de la etnicidad mbororo, considerándola en parte consecuencia de la acción colonial: indirectamente, al fortalecer la posición hegemónica de las elites fulbe —y fomentando, a la vez, el lugar marginal y desigual que ocupaban los pastores nómadas peul, en contraposición— pero también de forma directa, al perpetuar ciertas relaciones clientelares a la vez que tratando a los grupos mbororo como extranjeros.



### 6.1.2. *Etnicidad y movilización política de la desigualdad*

Según lo expuesto por Pelican (2008: 556), y que ya ha sido mencionado anteriormente y contrastado durante el trabajo de campo, las reivindicaciones sociopolíticas del grupo mbororo canalizadas por el movimiento asociacionista, mediante la construcción de un discurso étnico indigenista que apelaba a derechos de ciudadanía, supieron retar las concepciones locales alrededor de la idea de *autoctonía*, a pesar de que, en general, el grupo mbororo, en tanto que pueblo originariamente nómada, también ha sido tratado como extranjero por parte de muchos otros grupos del país. Es así que el hecho de conseguir un estatus de población indígena ha acabado articulando la defensa de una cultura distintiva (y marginal) con cuestiones de aboriginalidad o autoctonía.

El término “autóctono” lleva indiscutiblemente asociado su opuesto, *alloctone*, y su uso, pues, lleva una llamada implícita a señalar lo extranjero y su condición de no pertenencia (cf. Ceuppens & Geschiere, 2005: 386). Ciertamente, y como se deriva de algunos debates sobre indigenismo en contexto africano<sup>241</sup>, la delimitación clara de los grupos y la distinción entre primeros pobladores y/o grupos dominantes resulta controvertida (cf. Pelican, 2009: 53). De hecho, las demandas en torno a la autoctonía y al indigenismo pueden incluso resultar contradictorias con algunas de las teorías sobre las relaciones intergrupales en el África precolonial, como sugieren algunas teorías sobre las *chaînes de sociétés* en el interior del espacio africano precolonial (cf. Amselle, 1999: 23-34) o sobre la frontera africana interna, constatando la movilidad, el contacto y la adaptación de las sociedades africanas precoloniales que se manifiesta en su ambigüedad étnica, reconociendo así la fluidez de las identidades (cf. Kopytoff, 1987: 6-11). Sin embargo, parece haber acuerdo en considerar, otra vez, el factor colonial como fijación de dichas identidades –no sin olvidar los matices señalados en la sección anterior-, de modo que ese patrón fluido de formación social queda congelado con la llegada de las administraciones coloniales (Ibíd: 6). En efecto, como dice Geschiere (2009: 13-14) es crucial entender que, precisamente, el concepto de autoctonía fue introducido por los colonialistas franceses<sup>242</sup> ante la necesidad de administrar el vasto territorio conquistado del antiguo Sudán

---

<sup>241</sup> Véase Hodgson, (2009: 8, 15-16); Igoe (2006: 400-401, 402); Ndahinda, (2014: 26, 30-31, 33, 36-37). Para una revisión sobre la historia del movimiento internacional indígena, véase Hodgson, 2002, 2009; Ndahinda, 2014; Niezen, 2003; Pelican, 2009; Saugestad, 2012. Se recomienda a Uddin, Gerharz & Chakkarath (2017) para una revisión exhaustiva y actualizada de los debates sobre la *indigeneidad* y la situación del movimiento indígena en diferentes localizaciones.

<sup>242</sup> Aunque Geschiere y Jackson (2006: 4) indican que tanto la *indirect rule* como la *politique des races* se inspiraron en la idea de que la identidad debía vincularse a la tierra, Ceuppens y Geschiere (2005: 388) inciden en la diferencia entre ambos sistemas: la *indirect rule* más centrada en localizar “real chiefs”, y la otra en organizar el territorio en *cantons* homogéneos. A su vez, indican que el término “autóctono” nunca tuvo mucha popularidad en inglés, siendo el uso en el ámbito de la botánica una de sus acepciones etimológicas, además de referirse a “son of the soil”. En

occidental, siendo el criterio para poner orden en la “confusing proliferation of diffuse groupings” y el principio básico de la *politique des races*. La oposición *autochtbone/allogène* se articuló en distinciones ya existentes en la región<sup>243</sup> –“people of the land” vs. “rulers”-, de modo que la autoctonía adquirió un cierto tono primitivista y, además, recalcó la prioridad en el tiempo y territorio (Ibíd. 15-16)<sup>244</sup>.

No obstante, es importante focalizar en el resurgimiento de los discursos de autoctonía en el África postcolonial y su explosión con la supuesta “desaparición” de los regímenes de partido único entre los 80 y 90 (Ceuppens y Geschiere, 2005: 389). Para Geschiere (2009: 23) esto implica repensar la autoctonía como “nueva” forma de pertenencia<sup>245</sup>, sentimiento que antaño venía dado por otras formas de filiación no territoriales. De este modo, según Bayart, Geschiere y Nyamnyoh (2001: 177), en el África Sur-Sahariana existe una de las “évolutions politiques les plus inquiétants”, que tiende a la generalización de la oposición autóctono-alógeno –dicotomía utilizada, a su vez, para justificar violencias u otras formas de exclusión-. Así, la noción de autoctonía se convierte “en una forma primordial de pertenencia, con formas igualmente radicales de exclusión como su reverso” (Geschiere, 2012: 53). En definitiva, parece que la democratización en África “seems to trigger a general obsession with autochthony and ethnic citizenship invariably defined against ‘strangers’ (Geschiere & Nyamnjoh, 2000: 423)<sup>246</sup>.

Ciertamente, la apelación a la autoctonía y a unos vínculos de pertenencia “primordiales”, se puede considerar como estrategia de legitimidad política. Es en este sentido, además, que también se explica la proliferación de asociaciones de elites de tipo regionalista y culturalista, hecho por el que en algunas partes del África Sur-Sahariana las zonas rurales ganaron un nuevo significado de legitimidad en el marco de una llamada al “hogar” como expresión de autoctonía (Page, Evans y Mercer, 2010: 345). Dado este contexto, es factible entender la aparición de Mboscuda –y otras asociaciones mbororo más minoritarias-, cuya acción ha puesto de

---

cierto modo, ambos derivan hacia la idea de una territorialidad natural que resulta importante no olvidar en los debates sobre la autoctonía.

<sup>243</sup> Véase también Kopytoff (1987: 52-54) en relación a la interacción entre los primeros pobladores, los recién llegados y la propiedad de la tierra en las sociedades organizadas precoloniales.

<sup>244</sup> “En África, como en otros lugares, surge una y otra vez el doble significado de lo autóctono: como prestigioso primero en llegar y como primitivo o prehumano” (Geschiere, 2012: 65).

<sup>245</sup> Es interesante la aportación de Geschiere (2009: 7-13; 2012: 57-69) al señalar el origen griego de la palabra “autoctonía”. Así, *autochthonoi* define a los nacidos de la tierra, característica solamente asociada a los atenienses –a diferencia con otras polis griegas, fundadas por inmigrantes- y condición para la participación en *demokratia*. Esto nos invita a reflexionar sobre el cariz (y los peligros) que toman los discursos de autoctonía en términos de ciudadanía y participación política.

<sup>246</sup> Para explorar la casuística de las dinámicas entre etnicidad, autoctonía y ciudadanía en distintos países del continente africano, se recomienda una lectura de los casos reportados en Ceuppens & Geschiere (2005) y Geschiere (2009).

manifiesto una estrategia de reconocimiento político<sup>247</sup> remitiendo, precisamente, a unos vínculos de pertenencia basados en un discurso de la autoctonía. Como se ha indicado en otros capítulos, esta estrategia de reconocimiento ha pasado por la reconfiguración y transformación de la consciencia identitaria en términos de una experiencia étnica colectiva y distintiva. Asimismo, no hay que olvidar el giro que implicó la incorporación al movimiento internacional indígena a nivel de narrativa identitaria, junto con el hecho de que la constitución camerunesa de 1996 pusiera énfasis en la protección de minorías y preservación de derechos de las poblaciones indígenas (Pelican, 2015: 100-102). No está de más, tampoco, recordar que parte de la estrategia política de Paul Biya para conservar su trono en el poder ha pasado por potenciar sentimientos etno-regionalistas con el objetivo de conservar la unidad nacional y romper las expectativas federalistas de la oposición anglófona (cf. Konings 1996: 32), pero también para contentar a otras élites étnicas con fines electoralistas (cf. Nyamnjoh & Rowlands, 1998: 325, 334; Page, Evans & Mercer, 2010: 346) De hecho, el tono de las afirmaciones de algunos informantes en Camerún insinúa un cierto sentido de instrumentalización en lo referente al fomento de la diferencia entre fulbe y mbororo:

Parce que nous, quand on est sur le plan international, on est présenté comme peuple autochtone. Donc, ce revendication est sur la manière de peuple autochtone, je ne pense pas que c'est dans le cadre des Fulbé ou Mbororo, c'est dans le cadre des peuples autochtones que nous sommes reconnus internationalement, selon la commission africaine des droits de l'homme, selon les Nations Unies, donc c'est dans ce sens-là (Entrevista Awa).

Llegados a este punto, es útil volver a recordar las similitudes entre los mbororo en Camerún y los WoDaaBe en Níger –siendo ambos estigmatizados por el resto de grupos peul, como se ha ido señalando a lo largo de la presente tesis-. De acuerdo a Loftsdóttir (2007: 2), los WoDaaBe se autoidentifican como grupo étnico distinto, a pesar de que las referencias académicas los sitúan dentro del gran grupo fulbe<sup>248</sup>. Sin embargo, en sus investigaciones, ella misma ha constatado que esta autoidentificación no es siempre tan estricta, como ha mostrado al reportar los casos de algunos WoDaaBe en sus viajes a Europa, durante los cuales expresan un apego hacia otros referentes identitarios (como africanos o como musulmanes, por ejemplo). Asimismo, Loftsdóttir (Ibíd. 11) afirma que,

---

<sup>247</sup> Hay más trabajos que tratan sobre la trayectoria de otros grupos peul en la misma línea. Por ejemplo, Ciavolella (2012: 4-5), que partiendo de situación de marginalidad de los fulaabe de Mauritania, analiza cómo los jóvenes de las élites fulaabe han abrazado la retórica localista y etnicista vinculada a los discursos de autoctonía de los 90, como estrategia de participación política y lucha contra la dominación (Ibíd.: 16). En una misma línea, De Bruijn (2015b) reporta el caso del movimiento *Deevral Pulaaku*, que canaliza las demandas de reconocimiento y pertenencia de los (semi)nómadas fulbe de la región de Hayre, en Mali Central, cuya marginalidad y olvido por parte del estado se ha visto agravada por el conflicto en el norte del país y la ocupación del territorio por las milicias del MNLA y de MUJAO, además de ser continuamente acusados de yihadismo.

<sup>248</sup> Ver apartado “Aclaraciones terminológicas” del capítulo introductorio.

The relationship between FulBe and WoDaaBe is not clear-cut in such a context, but rather ambiguous and contextual, meaning that in certain social situations WoDaaBe tend to minimize the difference they perceive between themselves and the FulBe. The emphasis placed on the connection between FulBe and WoDaaBe depends to some extent on the context in which the discourse or interaction takes place (Loftsdóttir, 2007: 11).

Siguiendo la misma lógica, se considera que en Camerún se han dado (y se dan) las condiciones para enfatizar las diferencias entre mbororos y fulbes –en efecto, demarcadas por una estructura social étnicamente jerarquizada, en la que los primeros se sitúan en un lugar históricamente marginal-, en lo que se reconoce como una forma de resignificación empoderada de las marcas de alteridad en contextos postcoloniales (cf. Comaroff & Comaroff, 2011: 53). De esta manera, la construcción de una etnicidad mbororo distintiva es fruto de una atomización como subgrupo peul, cuya situación paradójica en tanto que grupo al que se le asocian las tradiciones más ancestrales de la *fulanidad*, a la vez que por ello son menospreciados por los fulbe (Burnham, 1991: 84), ha demarcado una diferenciación social que ha sido instrumentalizada en términos de adquisición de derechos y reconocimiento sociopolítico, incidiendo una vez más en la actualidad de las palabras de Barth (1976: 10) al incidir en que “las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción”.

En este sentido, se cree firmemente que lo destacable de las dinámicas sociopolíticas en términos de etnicidad pasa por reconocer la reapropiación de la desigualdad y la diferencia –recogiendo las ideas de Brah (2011: 123-156) antes presentadas- y convertirlas en factor de delimitación de una identidad étnica colectiva. En esta línea, algunas de las discusiones teóricas propias de los debates en torno a la viabilidad del movimiento indigenista en África resultan oportunas. En efecto, hay cierta polémica sobre el uso de “pueblo indígena” como categoría descriptiva puesto que fomenta una concepción exotizante de *lo indígena* (cf. Geschiere, 2012: 75, nota 58). El debate al respecto fue abierto por Kuper (2003), en un trabajo cuyo título, *The return of the native*, es bastante explícito. Su crítica se dirige a cuestionar si en la retórica del movimiento de los pueblos indígenas, los términos “nativo” e “indígena” se convierten en eufemismos de lo que antaño se entendía como “primitivo” (Ibíd.: 389). De este modo, “whatever the political inspiration, the conventional lines of argument currently used to justify ‘indigenous’ land claims rely on obsolete anthropological notions and on romantic and false ethnographic vision” (Ibíd.: 395). Es por ello que el autor considera que, más allá de los derechos sobre la tierra, la insistencia en la distintividad cultural acaba reproduciendo un discurso esencializador.

Desde perspectivas antropológicas, la inquietud por el indigenismo que ilustra la tesis de Kuper es bastante general, generando mucho debate y también críticas alrededor de su

postura<sup>249</sup>. Resumidamente, hay quien considera que ignora la efectividad de “lo indígena” en la expresión de desigualdades sociales y como testimonio de la lucha de dichas comunidades contra situaciones de dominación, apostando por un uso relacional del término “indígena” (cf. Kenrick and Lewis 2004: 263); para otros, la crítica de Kuper obvia la voz de las comunidades indígenas, como agentes en su auto-representación de su propia identidad cultural (Genther, 2006: 18). Asimismo, Barnard (2004: 19) parece valorar tanto la reflexión científica y conceptual de Kuper como la consideración práctica y política de Kenrick y Lewis, proponiendo lo que Pelican (2009: 53-54) considera una propuesta reconciliadora, a la que también se adhiere, y en la que se cuestiona “the validity of ‘indigenous peoples’ as an anthropological concept while recognizing its utility as a political and legal tool in the struggle for collective rights”, es por ello que ella misma ha reiterado en varias ocasiones el potencial de la etnicidad como recurso político (cf. Pelican, 2015: 4; 2015b: 33; 2015c).

Ciertamente, tanto en el proceso de redefinición de la experiencia identitaria mbororo en términos de indigenismo –cuya construcción no puede desligarse de un movimiento asociativo liderado por una elite intelectual- como en los análisis que se pueden realizar desde las Ciencias Sociales, existe el riesgo de presentar una *comunidad* representante de un todo unitario<sup>250</sup>. De hecho, en los capítulos anteriores se han dado muestras de ello, señalando aquellos referentes que se construyen como tradiciones (cf. Hobsbawm, 2000) definitorias, casi de forma exclusiva, de una experiencia étnica mbororo determinada. En esta línea, incluso Pelican (2015: 100) llega a considerar que, fruto de los esfuerzos de la asociación Mboscuda, las transformaciones a nivel de redefinición colectiva han hecho emerger una “nueva consciencia” de identidad “pan-Mbororo”, que trasciende diferencias generacionales, de género o de linaje. En efecto, durante el trabajo de campo realizado, esto también se ha identificado a nivel de narrativa identitaria, sin embargo, hay algunos ejes que merecen ser acentuados.

Por un lado, se ha puesto de manifiesto el papel de la mujer como *objeto* y *sujeto* de la redefinición de la identidad étnica mbororo, de modo que no resulta fuera de lugar situar a la mujer desde una posición simbólica en tanto que representante de esta de “nueva consciencia” mbororo, recuperando las palabras de Pelican (2015: 100). De este modo, y pensando que es habitual pensar al sujeto femenino como transmisor de las prácticas tradicionales y protector de los referentes culturales colectivos (cf. Anthias, 1998: 8)<sup>251</sup>, también se ha visto que representa

---

<sup>249</sup> Véase las aportaciones de varios autores en *Current Anthropology*, n°45(2), o en *Social Anthropology*, n°14 (1).

<sup>250</sup> Loftsdóttir (2012: 193) incluso llega a afirmar que el término indígena tiene una condición asexuada, cuyas representaciones occidentales crean a un sujeto neutro.

<sup>251</sup> “Women are the transmitters and reproducers of ethnic and national ideologies and central in the transmission of cultural rules” (Anthias, 1998: 8)

todas aquellas situaciones que sitúan a los mbororo en la marginalidad (como la falta de escolarización, especialmente), a la vez que constituyen un actor primordial del empoderamiento de toda la comunidad, ya sea mediante las implicaciones de los *viajes de ida y vuelta*, de las que son las protagonistas principales, o mediante el reconocimiento por parte del resto de los miembros de la sociedad mbororo, tal y como se ha identificado en las voces de los propios informantes. Por todo ello, se cree importante situar (y profundizar aún más) en el eje de género como parte del análisis de la emergencia de unas fronteras distintivas en términos de etnicidad.

Por otro lado, tampoco hay que obviar el papel de la elite mbororo intelectual y educada en la redefinición de dicho discurso identitario. Habitualmente, desde un marco interseccional, el hecho de considerar el eje de clase, cruzado con el resto de dimensiones, es primordial para evaluar las situaciones de desigualdad y opresión que confieren una experiencia identitaria concreta. Aun así, no resulta del todo convincente aplicarlo en este caso, siguiendo las advertencias de Meer & Müller (2017: 3), pues a diferencia de los trabajos centrados en ámbito americano o europeo, algunas de las categorías que permiten evaluar la experiencia de los sujetos y las relaciones sociales en el continente africano pueden ser distintas a las de raza, clase, e incluso el género (cf. Oyewumi, 2004). En tal caso, y es a lo que se cree que responde el caso mbororo, sería preferible hablar de estatus social que puede resultar más relevante en ciertos contextos africanos, independientemente de la clase (Meer & Müller, 2017: 3). Así, de entrada, hay que pensar el estigma, la marginalidad y la condición de desigualdad de la que parten los grupos mbororo con respecto a los fulbe y que, popularmente, los sitúan en los escalones más bajos de una estructura social jerarquizada étnicamente.

Ahora bien, en el seno de la misma comunidad, también se identifican diferencias en este sentido, pues uno/a puede dudar de si esa supuesta “consciencia” identitaria colectiva es realmente transversal en el conjunto de la sociedad mbororo que, en efecto, también se resuelve estratificada. La insistencia en una elite que ha tenido acceso a recursos educativos, oportunidades de viaje, y a ciertas posiciones de liderazgo asociativo o laboral sitúa la construcción de dicho sentido identitario desde una posición con un estatus social determinado, que probablemente no es compartido por agrupaciones rurales, nómadas o trashumantes, hecho que los puede alejar de las demandas y reivindicaciones en términos identitarios. Incluso, ya se ha mencionado la diferencia con respecto a otros pueblos indígenas en Camerún, como los pigmeos, a los que no se les reconoce una capacidad transformadora y reivindicativa al mismo nivel, precisamente por su inferior alfabetización (cf. Mouiche, 2011: 92). Además, en ocasiones, los propios informantes mbororo en Camerún remiten a la continua marginalidad de algunos sectores mbororo de las áreas rurales.

En esta línea, uno de los informantes mbororo en Europa, Baba —a la espera de resolver su situación de asilo en Francia— tampoco mostró una interiorización de dicho discurso identitario en términos de etnicidad y reconocimiento sociopolítico<sup>252</sup>. Si bien es cierto que esto también se identificó, de una manera distinta, en el resto de informantes residentes en Europa, tampoco hay que olvidar las condiciones socioeconómicas de las que partía Baba en Camerún, antes de iniciar un trayecto migratorio por la vía irregular, cuyo nivel de alfabetización y capacidad económica lo sitúa bastante lejos del estatus social detentado por los líderes y miembros de las asociaciones mbororo en Camerún. De todas formas, se reconoce que su caso, al no ser muy general en el grupo de informantes que han colaborado en el trabajo de campo, tanto en Camerún o en Europa, puede hacer cuestionable esta afirmación, requiriendo una investigación más profunda en un futuro.

Todo ello, en conjunto, incide en la necesidad de observar la expresión de una etnicidad mbororo en términos contextuales, que en Camerún encuentra su lugar de expresión en base a un *discurso de la igualdad en la diferencia*, y que responde a una experiencia que se ve *interseccionada* por unas condiciones que conducen necesariamente a pensar la etnicidad como dimensión identitaria contingente. En este sentido, es más que pertinente plasmar algunas reflexiones de Pelican (2015: 106), quien plantea que las negociaciones en torno a la identidad mbororo y su representación están aún en curso, debatiéndose entre su estatus como minoría indígena con derechos especiales o como ciudadanos cameruneses sin distinción; negociaciones que encuentran nuevos retos ante situaciones emergentes como la migración hacia la gran ciudad (o hacia otros países, se podría añadir), generando “new debates about what it could mean to be a Mbororo” (Ibíd.).

## 6.2. Reposicionando “lo mbororo” en Europa

Partiendo de lo expuesto en el capítulo anterior, se ha revelado que la narrativa identitaria mbororo en términos de etnicidad distintiva y bajo la forma de un discurso indigenista (cuyo fundamento es la exaltación de una diferencia, respecto a la posición hegemónica fulbe, pero también en relación al resto de la población, fruto unas prácticas culturales que los sitúan al margen de lo que se percibe como sociedad hegemónica), se ve debilitada en contexto europeo. En efecto, los informantes mbororo que actualmente residen en Europa, fruto de un trayecto migratorio, en su mayoría han mostrado un cierto desapego hacia la *comunidad* mbororo, tan

---

<sup>252</sup> En el capítulo anterior, se mencionó que él se presentó como “peul qui habite avec des animaux”.

aparentemente demarcada en Camerún. En conjunto, lo analizado durante el trabajo de campo ha llevado a interpretar ese desapego como transformación; es decir, observando las variaciones de la experiencia identitaria desde un sentido de flexibilidad y adaptación (y no de olvido ni negación). Es así que se han identificado continuidades y discontinuidades en la experiencia identitaria mbororo en Europa, que han tomado forma en el desarrollo de redes de relación más amplias. En este sentido, el concepto de *fulbeización*, fundamentado principalmente en la práctica del Islam, ha sido útil para explicar las prácticas socioculturales que se llevan a cabo en un contexto como es Europa, donde no hay que olvidar que el inmigrante es visto como una amenaza a la integridad cultural de la nación e, incluso de una identidad supranacional europea (cf. Stolcke, 1995: 2-3), en paralelo a una creciente denuncia y crítica al multiculturalismo por parte de la clase política (cf. Bowen, 2011).

Estas conexiones y desconexiones de una experiencia identitaria mbororo que se acoge a una etnicidad flexible y en transformación han sido apercibidas desde una perspectiva transnacional, entendiendo el proceso migratorio transnacional como escenario, pero entendiendo la *transnacionalidad* como el conjunto de procesos –políticos, económicos, sociales y culturales- que se extienden más allá de las fronteras estatales y afectan a los sujetos en todas sus dimensiones (Glick Schiller, 1999: 96), dando cuenta de una movilidad que se renueva gracias al dinamismo que aportan los avances en las tecnologías de la información (H. Nyamnjoh, 2013: 108). En conjunto, se ha podido poner en valor el aspecto *glocal* (cf. Robertson, 1995) de la identidad étnica, así como la *transnacionalidad* como característica que puede describir a las comunidades contemporáneas (cf. Hannerz, 1998: 19; Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: 19).

En este marco, reluce “a tension between globalization and identity –between homogenizing trends and reinforced cultural heterogeneity, between flow and closure” (Geschiere & Meyer, 1998: 611), de tal forma que el guion que conecta el “estado” y la “nación”, como parte de un sistema interactivo complejo, parece debilitado ante una diada –globalidad y modernidad- desbordante (Appadurai, 2001, 34-35). De este modo, se concibe la experiencia identitaria de las sociedades contemporáneas como indisociable de procesos globales transnacionales, puesto que “lo local (...) es un escenario en el que se entrecruzan los hábitats de significado de varias personas, y donde lo global, o lo que ha sido local en otro lugar, tiene alguna oportunidad para llegar a sentirse en su propia casa” (Hannerz, 1998: 51). Es así que en las sociedades contemporáneas, la migración a gran escala y masiva que caracteriza el mundo actual (cf. Appadurai, 2001: 20) –aunque la movilidad sea, de hecho, un aspecto básico y vital de la existencia humana (Nair, 2018: 248)- genera una realidad en la que la diversidad se



diversifica aún más (Vertovec, 2007: 1025). La experiencia migratoria, pues, es reveladora en este sentido y plantea una “super-diversidad” que invita a considerar las “multi-dimensional conditions and processes affecting immigrants in contemporary society” (Ibíd.: 1050).

Hay que tener claro que la migración internacional es un fenómeno multidireccional (Saul & Pelican, 2014: 4), pero no es menos cierto que su problematización desde Europa da cuenta del dilema que representa en una región donde la inmigración nunca ha formado parte del imaginario colectivo (Aixelà, 2014: 166) y por tanto se ve enfrentada al problema del multiculturalismo. De hecho, se constata un fracaso en las políticas que abordan la multiculturalidad, pudiendo plantear si se trata del “fracaso del modelo de estado-nación para la integración, no sólo de los distintos grupos étnicos, sino también de una parte, cada vez más importante, de la población nacional” (Martín Díaz, 2003: 180). En consecuencia, como se plantea Appadurai (2001: 35), existirán otros mecanismos de filiación que aseguren un marco de sujeción para los grupos no cubiertos por estos estados debilitados. Esta misma lógica es la que subyace en las estrategias de incorporación a las sociedades de destino por parte de los informantes mbororo residentes en Europa, donde sus pautas de relación toman referentes más amplios, como es la práctica religiosa –no sin obviar los matices y las diferencias expresadas, en este sentido, por parte de las mujeres informantes, tal y como se ha señalado en el capítulo anterior-. Este contexto, pues, no sólo pone en cuestión la gestión de la diversidad cultural en Europa sino que también plantea nuevas formas de concebir a los sujetos contemporáneos.

Dicho esto, ¿cómo comprender las dinámicas identitarias observadas entre los informantes mbororo residentes en Europa? Como se ha ido reiterando, una de las ideas que estructura el análisis de las transformaciones de la narrativa identitaria mbororo se refiere explícitamente a la contingencia (Brah, 2011: 207), es decir a esas condiciones multidimensionales que en un contexto dado se dan o no se dan. Es cierto que se podría poner en duda la capacidad de los estados europeos en gestionar la diversidad cultural bajo la persistencia de un modelo de estado-nación moderno, donde nacionalidad y ciudadanía parecen ir de la mano de forma natural (cf. Stolcke, 2000), que tampoco escapa de políticas de exclusión ligadas a discursos de autoctonía (Geschiere, 2009: 4-6), y confirmando que “los estados-nación tienen que aceptar la heterogeneidad como nunca antes lo hicieron” (Comaroff & Comaroff, 2011: 78). Sin negar lo evidente de estas afirmaciones –y observando el auge de los discursos anti-migración<sup>253</sup> de la

---

<sup>253</sup> En varias ocasiones (Ceuppens & Geschiere, 2005: 397-399; Geschiere, 2009; Geschiere & Nyamnjoh, 2000: 439-442) se señala la similitud, en tiempo y contenido, de ciertos discursos “autoctonistas” de extrema derecha en Europa, dirigidos especialmente a la exclusión de inmigrantes y la protección de la ciudadanía “autóctona”, tendiendo así a una visión naturalizadora de la identidad nacional y aludiendo a un “ellos” vs. “nosotros”, ya sea

derecha europea (cf. Bowen, 2011)- también sería interesante no olvidar una visión respecto a la experiencia identitaria del sujeto migrante plenamente dinámica y en movimiento constante. De este modo, “if one assumes an interconnected world of ever-accelerating techniques of inclusion and exclusion, how realistic is it to seek to understand African agency in isolation from the agency of non-Africans, the not-yet-Africans or the Africans-plus?” (Nyamnjoh, 2007: 335-336).

Es en esta línea que, también, empieza a ser necesario hablar de *interculturalidad*<sup>254</sup>, como perspectiva que permita “sacar ‘lo étnico’ del ámbito de ‘los otros’ al reconocer la dimensión cultural de las acciones de la mayoría” (Martín Díaz, 2003: 136); o, incluso hay quien apela a un “multiculturalismo insurgente” o “radical”, que se entienda como un nuevo sistema basado en principios democráticos, en el que la diferencia no sea esencializada y separada (Giroux, 1994: 338-339), y propia de grupos minoritarios o eternamente migrantes<sup>255</sup> sino también de las posiciones hegemónicas y privilegiadas de los grupos dominantes (Ibíd.: 327), e, idealmente, ver la etnicidad como punto de negociación y no como barrera a la integración (cf. Martín Díaz, 2003: 136).

En todo caso, todo ello pasa necesariamente por pensar la identidad como proceso transformativo y no como algo que se tiene (cf. Brubaker & Cooper, 2000: 2)<sup>256</sup>; como proceso mediante el que la subjetividad se significa, de modo que la identidad “no es fija ni una” (Brah, 2011: 152). En este sentido, la etnicidad como forma de identidad colectiva, puede leerse como la “*construcción* de identidad en un momento dado” que “siempre implica la supresión parcial de la *memoria* o *sentido subjetivo* de la heterogeneidad interna de un grupo” (Ibíd.: 153, las cursivas son de la autora). Desde este marco, pues, se pueden revisar todas las variabilidades recogidas a lo largo del trabajo de campo en relación a la experiencia colectiva de la etnicidad mbororo, y permite repensarla como experiencia que, en Europa, se reposiciona, en tanto que los sujetos también se encuentran reposicionados. Es decir, que aquellas condiciones que en un lugar determinado (en este caso, Camerún, y siguiendo lo especificado en la sección anterior) pueden hacer significativa la construcción de una experiencia colectiva en términos de etnicidad (como

---

desde la retórica racista del *Front National* francés, pasando por el sentimiento anti-valón de Flandes, o la preocupación por la inmigración en Holanda.

<sup>254</sup> Parece que su aplicación como base de políticas públicas –especialmente educativas-, aun necesaria (Bernabé, 2012: 70), queda lejos de ser aceptada. De hecho, recibe críticas desde el multiculturalismo al no plantear un modelo alternativo real, sino una visión más micro de la propia perspectiva multiculturalista (Modood, 2017: 15).

<sup>255</sup> “¿Hasta cuándo llamar “migrante” a una persona que vive aquí?” (Massó, 2014: 100). Véase también Nair (2018: 253).

<sup>256</sup> Brubaker & Cooper (2000) elaboran un conjunto de críticas alrededor de la “identidad” como categoría analítica –considerando que ni desde posiciones constructivistas se consigue salvar la tendencia reificadora inherente en el propio concepto en sí-. Probablemente, si se entendiera la identidad como proceso, y no como producto, sus críticas a posturas más deconstructivas quedarían fuera de lugar.

por ejemplo, los mbororo), no tienen por qué darse en otro contexto (Europa), de modo que los vínculos de pertenencia en base a la etnicidad, necesariamente se articularán en relación a otras condiciones y *transformarán* dicha experiencia identitaria.

In England, I don't describe myself as Mbororo, because people don't know what it means, they probably know or have an idea of a Fula or Fulani... Some may have an idea if they have travelled. But being Mbororo is not something that I practise or carry around (Entrevista Mamadou).

Así, partiendo de los casos trabajados en Europa, ¿cuán necesario es presentarse como mbororo, ya no sólo ante el resto de identidades colectivas mayoritarias del país de residencia, sino también ante otros grupos peul<sup>257</sup>? En efecto, anteriormente se ha referido a la instrumentalización de la etnicidad, como recurso político basado en un discurso de la diferencia. Ahora, de lo que se trata es de comprender que apelar a la diferencia en un contexto como el europeo puede no resultar significativo en la experiencia identitaria del sujeto migrante. En este sentido, explicar la pérdida de vínculos comunitarios a través de la *fulbeización* ha permitido observar que, más que “cambiar” la pertenencia étnica, la experiencia identitaria se inscribe en otros ejes, configurando un *discurso de la igualdad en lo común*, donde “lo común” ya no son experiencias de subyugación o discriminación a causa del nomadismo, el pastoreo o el bajo nivel educativo, sino que lo común se dirige a otros referentes como la práctica del Islam o a “lo africano”, e incluso, como manifiestan explícitamente algunos informantes, a “lo británico”, con lo que ello quiera referir.

Por otro lado, es ante este cambio de contexto que las heterogeneidades en el seno de la comunidad mbororo se pueden atomizar aún más. En este sentido, las divergencias políticas detectadas (y expuestas en el capítulo 3) se ven más agravadas desde fuera del país, potenciando aún más la pérdida de vínculos comunitarios. Probablemente, desde el exterior, activar “lo camerunés” (como el caso de otras nacionalidades) también resalte un desapego aún mayor al manifestar desafecciones políticas. Sin embargo, tampoco hay una aproximación clara a “lo fulbe”, como muestra el desconocimiento de gran parte de los informantes en relación a las distintas iniciativas asociativas o plataformas. Por ejemplo, durante las estancias de trabajo de campo en Bélgica, resultó sorprendente que ninguno de los informantes mbororo conociera la asociación peul *Lekki Pinal Fulbe* –liderada por un mauritano y un senegalés–, con un gran dinamismo en la organización de actividades en Matonge, el barrio “africano”. Asimismo, tampoco conocían la existencia de *Tabital Pulaaku Belgique*, del que Diallo, peul yllaga de Camerún, es su principal impulsor. Ante estas circunstancias, en las que el “desapego” se hace

---

<sup>257</sup> Se quiere recordar las relaciones ambiguas que mantienen los informantes mbororo en Europa respecto a la *macrocomunidad* peul.

explícito no sólo ante la comunidad mbororo, sino también mediante un cierto “desvínculo” hacia la *macrocomunidad* peul, se acontece necesario cuestionar y reflexionar sobre algunos de los fenómenos que habitualmente se asocian a la experiencia migratoria, como por ejemplo, la diáspora.

### 6.2.1. Comunidades (re)enlazadas en un espacio de diáspora

A lo largo del presente capítulo se está dando énfasis a procesos que se conectan a gran escala y dan cuenta de un aspecto primordial para comprender la experiencia identitaria y/o la adscripción étnica en toda su complejidad: la idea de las comunidades enlazadas. Para Lambert (1998: 354-355) implica pensarnos como “communication societies”, donde el territorio ya no es un componente relevante para la sociedad, hecho que –más allá de la perspectiva lingüística y de la comunicación que aplica- nos invita a reflexionar sobre la desterritorialización de la cultura y a adoptar una necesaria visión dinámica y móvil respecto a los grupos y las culturas (cf. Aixelà, 2014: 164-165). Ciertamente, podríamos hablar de esa conexión y/o tensión entre lo global y lo local, y acudir a la popular noción de *glocalización* de Robertson<sup>258</sup> (1995: 40) que pretende superar la polaridad entre lo global y lo local, además de cuestionar la supuesta homogeneización inherente en la globalización (Ibíd: 40). De hecho, para otros autores, “culturally homogenizing tendencies of globalization imply continued or even reinforced cultural heterogeneity” (Geschiera & Meyer, 1998: 602).

Sin embargo, y como ya se ha indicado, puede que la referencia a *lo transnacional* sea más explicativa, pues el hecho de recalcar la importancia del prefijo “trans-“, tal y como lo defiende Massó (2013: 123, nota 19), “denota el matiz de moverse a través del espacio y cruzando fronteras o bien el *cambio de naturaleza de algo*; sugiere nuevas relaciones entre estados y capital, así como sus aspectos transversales, transaccionales” (las cursivas son mías). A pesar de algunas críticas (cf. Vertovec, 2001: 576-577), ciertamente *lo trans* nos remite a la movilidad y a la flexibilización de fronteras –sean territoriales e incluso identitarias-, y abre a pensar el sujeto como ciudadano en un lugar que ya ha sido descrito como ecúmene global (cf. Hannerz, 1998: 21-22), como un mundo en red (cf. Castells, 2000), donde el espacio y el territorio ya no son componentes de las sociedades (Lambert, 1998: 355).

Ante este contexto, resulta un tanto contradictorio continuar pensando en la diáspora como un contexto que apela a un “hogar” que se deja atrás o al que se va a volver (cf. Adogame, 2014:

---

<sup>258</sup> Término generalmente aceptado aunque no siempre estéticamente bien recibido (cf. Geschiera & Nyamnjoh, 2000: 425).

21), aunque ciertamente pueda convertirse en un lugar simbólico, recreado en otros territorios como parte de una reconstrucción de lazos colectivos por parte de los sujetos migrantes (Ibíd.). Si bien es cierto que la diáspora, tal y como sugiere Clifford (1994: 304), supone distancia y separación, no tiene por qué estar necesariamente definida por una frontera geopolítica. De hecho, Brah (2011: 229) afirma que el “concepto de diáspora ofrece una crítica a los discursos de orígenes inmutables, mientras que tiene en cuenta el deseo de un hogar”. Para la autora, el concepto de diáspora reconstruye, multilocalizadamente lo común de las identificaciones de un grupo disperso (Ibíd. 228-229), en línea a lo especificado por Clifford (1994: 306), para quien “decentered, lateral connections may be as important as those formed around a teleology of origin/return. And a shared, ongoing history of displacement, suffering, adaptation, or resistance may be as important as the projection of a specific origin”.

Ciertamente, estas perspectivas dan cuenta de la idea de *transnacionalidad* que se quiere transmitir, además de la multilocalidad y la variabilidad de experiencias que pueden asociar la diáspora con una experiencia colectiva de la identidad. En este sentido, según Clifford, (1998: 308) el discurso de la diáspora articula o une raíces y rutas para construir una forma de consciencia comunitaria y solidaridad que mantenga las identificaciones fuera de un espacio/tiempo nacional, para poder vivir dentro con una diferencia, así, “the term diaspora is a signifier, not simply of transnationality and movement, but of political struggles to define the local, as distinctive community, in historical contexts of displacements”.



Imagen 7: El emblemático *Manneken Pis* de Bruselas disfrazado de pastor peul a iniciativa de la ONG *Vétérinaires sans frontières*, en ocasión del día internacional de la leche los 1 de junio. Foto extraída del post del perfil público de la ONG. 01 de junio de 2017.

Esta perspectiva es fácilmente aplicable a lo que se ha llamado *macrocomunidad* peul y que, en efecto, encuentra en internet y las redes sociales 2.0 el escenario idóneo para expresarse,

especialmente apelando al orgullo cultural de un pueblo sin fronteras<sup>259</sup>. Incluso se encuentran muestras de los referentes culturales de la *fulanidad*, como el pastoreo, en el espacio público de algunas ciudades, hecho que en las redes sociales es muy celebrado por los usuarios. Sin embargo, lo detectado durante el trabajo de campo entre los/as mbororo residentes en Europa hace difícil aplicar el concepto de diáspora en su caso. Aixelà (2011: 55), y salvando las diferencias, también encuentra el mismo problema con el grupo de guineoecuatorianos residentes en el extranjero. En su caso, dicho colectivo no puede ser pensado como *comunidad*, pues se encuentra desmembrado y poco cohesionado, probablemente por razones de tipo político.

Respecto a los sujetos mbororo residentes en Europa se identifican los mismos síntomas, incluso en relación con los grupos fulbe, con los que se supone podrían compartir algunos referentes culturales, como el fulfuldé. En este caso, y en relación a lo especificado en el capítulo 3, las divergencias políticas relativas a la gestión de libertades y derechos en Camerún por parte de Paul Biya, y considerando el origen anglófono de la mayoría de informantes en Europa, podrían esgrimirse como una de las causas de la rotura de lazos con respecto a la comunidad de origen, pues en ella se ha identificado una estrategia política opuesta, de cercanía a los órganos de gobierno. A pesar de ello, esto tampoco explicaría la falta de cohesión entre los miembros de la sociedad mbororo que se encuentran actualmente residiendo en diferentes países del territorio europeo, así como con otros peul, incluso originarios de Camerún. Además, lo que destaca es que, a pesar de proceder de un contexto de gran activismo asociativo, los/as mbororo residentes en otros países, no aprovechan los nuevos canales de comunicación para tejer lazos comunitarios:

I've thought about it but I think it might come with time. And another thing is that the numbers are very limited, so in terms of numbers we are not really that big, although there are people in South Africa, China, Europe... In general, there are no large numbers (Entrevista Mamadou).

En esta línea, puede que sea necesario advertir, como lo hace Anthias (1998: 1), que en el trasfondo del concepto de diáspora, a pesar de dar cuenta de procesos transnacionales, prevalece la idea de etnicidad en paralelo a la de origen, y fracasa al no prestar atención a otras diferencias que se pueden resaltar en estos contextos, hecho que no permite ver la diáspora “as an enabling device, for understanding differentiated and highly diverse forms of transnational movement and settlement” (Ibíd.). Es así, que vuelve a surgir la necesidad de comprender la experiencia identitaria desde su multidimensionalidad y comprender además, que hay otros ejes que se

---

<sup>259</sup> Ver anexo XII

interseccionan (etnicidad, raza, género, clase, nacionalidad...) en la demarcación de una experiencia identitaria concreta, especialmente fruto de una situación migratoria, como ya han indicado otras autoras (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: 18), y que no siempre tiene que explicar situaciones de opresión, sino de resistencias (Jubany, Güell & Davis, 2011).

I think we have all changed culturally, there are a lot of changes, and I think, what it is, people take the good and mix it with what they have, you select what works for you and what works for your situation and your family, and you mix it with other things that you have learn, or that you have borrowed from other cultures or societies! (Entrevista Djenabou).

Partiendo del testimonio de Djenabou, residente en Inglaterra, es necesario cuestionarse la persistencia de la imagen del sujeto migrante, especialmente aquellos/as de origen africano, como imagen de “lo étnico”, recordando las palabras antes citadas de Mamdani (2001: 654) en relación al sistema clasificatorio del programa colonial, al afirmar que “if Europe had nations, Africa was said to have ethnicities”. Sin querer desvalorar la importancia de la etnicidad como eje estructurador de la experiencia identitaria de las sociedades postcoloniales en África Sur-Sahariana (que de hecho, se ha defendido a lo largo de todo el presente trabajo), se podría reflexionar en torno a la posibilidad de que se estén reproduciendo los mismos esquemas coloniales desde las antiguas metrópolis, observando lo/as migrantes de origen africano como sujetos que apelan constantemente a la etnicidad<sup>260</sup>. Y si se entiende que la identidad se configura en una experiencia contingente, en el fondo se acaba negando su agencia, como sujetos, en la configuración de nuevos vínculos de pertenencia. Así, hay que considerar, como afirman Attias-Donfut & Waite (2012: 61) que “stretched and plurilocal attachments can therefore be seen to be entirely reconcilable and compatible with notions of simultaneous national belonging. Migrants are likely to be creating complex practices that negotiate feelings and emotions of belonging to both homelands and host-country places” En efecto, Djenabou y la mayoría de informantes en Europa, no reniegan de su adscripción como mbororos, y se reconocen de algún modo, aunque como identificación lejana, pero ello no implica que dejen de ser lo son, y su experiencia identitaria cambia, se transforma, se sincretiza, y de manera compleja, se re-enlaza con otras comunidades o agrupaciones que se puedan definir.

I can get the cattle, I can guide them, I can milk the cows myself, I can take the cows to the bush, feed them, I can put them down, I can castrate them myself. When I go there and do it, like the horse, I ride the horse, like a normal Fulani Mbororo person would do. That’s what I’ve mentioned about, you can take the child out of the village, but you can’t take the village out of the child. So, I’m still a cowboy and I’m now here in London, sitting in King’s Cross. (Entrevista Oumar).

---

<sup>260</sup> O, contrariamente, puede que el trasfondo sea descolonizar el punto de vista y poder observar también a los sujetos europeos bajo categorías étnicas (cf. Aixelà, 2018).

En tal caso, queda claro que el concepto de diáspora no acaba de ser útil para comprender “lo mbororo” en Europa, y resulta preferible hablar de espacios diaspóricos, o de espacio de diáspora, tal y como la propia Brah (2011: 240) acaba proponiendo: “el espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización (...) donde múltiples posiciones del sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan”. En este sentido, es pertinente también recordar que “diasporic experiences are always gendered” (Clifford, 1994: 313), de modo que, tomando el ejemplo del Islam como referente identitario destacado de la etnicidad mbororo en Europa, no hay que olvidar las diferencias observadas entre las mujeres y hombres mbororo residentes en Europa (cf. Eickelman & Pescatori, 2004; Moreras, 2002). A pesar de que para ellas es, en efecto, uno de los elementos primordiales que definen su experiencia identitaria fuera de Camerún, su expresión y visibilidad no es la misma, puesto que las implicaciones en relación al resto de la sociedad son percibidas como negativas.

Esto confiere un eje más de análisis del espacio diaspórico como espacio en transformación, donde la experiencia identitaria se manifiesta, precisamente, como un proceso móvil. Y no sólo en relación al sujeto migrante, pues “el espacio de diáspora como categoría conceptual no sólo está habitado por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por aquellos que están contruidos y representados como autóctonos” (Brah, 2011: 240). Esta idea recuerda una vez más lo necesario la *interculturalidad* (o del “multiculturalismo insurgente”) como base de las políticas de integración y de gestión de la diversidad cultural. Asimismo, dado el contexto global, transnacional y desterritorializado, también será relevante plantear si este espacio de diáspora no será el lugar donde situar ya el análisis de la identidad como proceso y experiencia de pertenencia de *todos* los sujetos, migrantes o no.

### **6.2.2. *Hacia una etnicidad móvil y contextual***

Ya se ha hecho referencia a la era de las tecnologías de información (cf. Castells, 2000: 10), y a los procesos de globalización caracterizados por los flujos globales de distintos recursos, no sólo económicos (Eisenstadt, 2009: 41), de modo que las nuevas redes y comunidades transmundo no sólo implican un nuevo elemento estructural, sino que también constituyen el foco de reconstitución de identidades colectivas, de actividades políticas y de modos en las que éstas se entrelazan mediante múltiples redes transglobales (Ibíd.: 45). Para Hannerz (1998: 18) este contexto requiere de “nuevas interpretaciones que nos permitan entender la cohesión del mundo y las conexiones transnacionales que afectan a la organización de los significados y acciones”. En este sentido, el fenómeno migratorio ha resultado paradigmático, y desde la



movilidad y el transnacionalismo, se ha acabado definiendo un espacio diaspórico que pone de manifiesto la existencia de múltiples flujos y variadas relaciones sociales, que confieren una condición multidimensional a la experiencia identitaria del sujeto migrante, comprendiéndolo más allá de una unidad y fuerza de trabajo (cf. Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton, 1992: 8-10).

También se ha dejado claro que, por lo que al caso mbororo se refiere, es completamente necesario abandonar posturas esencialistas alrededor de la etnicidad y cómo ésta es experimentada por los sujetos. El hecho de hacer hincapié en la transformación o exaltación de ciertas dimensiones que conforman el conjunto de tradiciones construidas (cf. Hobsbawm, 2000) entorno a la *fulanidad*, ha llevado a pensar la identidad como proceso esencialmente móvil. En este caso, se ha relacionado la “cultura de la movilidad” con los procesos adaptativos asociados al nomadismo, sin embargo el pensar el espacio diaspórico como un lugar factible de las sociedades contemporáneas, hace trasladar el análisis más allá de la *fulanidad*. En efecto, los/as informantes mbororo en Europa ponen de manifiesto la variabilidad de experiencias identitarias que cualquier sujeto puede desarrollar en cualquier momento, y ellos/as mismos/as infieren que su adscripción étnica no es invariable, puesto que su experiencia identitaria puede desarrollarse de múltiples formas y en relación a varios referentes:

I'm a Cameroonian, I'm a British citizen, and I think I'm a global citizen as well. And don't forget I'm a Muslim as well (Entrevista Oumar).

Son las voces de los/as mismo/as informantes que se plantean su multiplicidad de relaciones y experiencias que se significan, reconociendo las múltiples identidades, o las diferentes dimensiones que se pueden asociar a su experiencia identitaria desde un espacio diaspórico. Asimismo, no hay que olvidar que es el contexto, las condiciones que lo definen y las posiciones que el sujeto puede adoptar en relación a distintos ejes categoriales (etnicidad, género, estatus...) que definen y delimitan una adscripción determinada. De este modo, tal y como se ha visto a lo largo del trabajo de campo, la experiencia identitaria se expresa de una manera, y en Europa, de otra:

Even while I was living in Cameroon, and now living in the UK, I see myself as... ok, living in a place, I'm part of the place, now. So, I see myself as British, but in reality, in my mindset, I'm a world citizen. Wherever is possible and suitable, that should be the place. So, if it has to be Cameroon, it's great, we miss NW Cameroon anyway all the time! (Entrevista Demba).

Este intento de “deconstruir” la etnicidad no pretende sacar peso a las implicaciones que tiene su constante apelación (cf. Burnham, 1996: 154), pero sí que es necesario entender que no refiere a una experiencia ni a unos vínculos de pertenencia constantes o invariables. Igualmente,

también es importante incidir sobre la capacidad agente de los sujetos en dar significado a marcadores que definen contingentemente su experiencia identitaria y, tal y como insistió Demba en uno de los encuentros durante el trabajo de campo, “*identity is a choice!*” (Diario de campo, Inglaterra, 19/11/2016).

En esta línea, resulta interesante pensar la etnicidad como opcional, tal y como lo sugiere el trabajo de Waters (1996). Su investigación se centra en la diversidad cultural y la política identitaria en Estados Unidos, de modo que ya el contexto de partida resulta complejo de entrada. Asimismo, lo relevante es que en varios procesos administrativos o, según lo expresado por sus informantes, la población blanca de orígenes europeos tiene la opción de “escoger” a qué identidad étnica pertenece, a diferencia de la población no-blanca, que parece ver limitada sus opciones (Ibíd. 444). Más allá de lo revelador de reflejar la posición privilegiada de la población blanca de origen europeo en su capacidad de elección –y en contraposición a lo experimentado por la población no-blanca, que parece etiquetada bajo una misma categoría racializada (Ibíd. 448)- lo que resulta pertinente es pensar en la etnicidad como opción (Ibíd. 444). En este sentido, no se cree que se deba leer esta perspectiva como demasiado relativista, pero sí que incide en varios elementos que se han ido resaltando a lo largo del presente trabajo, desde la variabilidad de la identidad como proceso; la contingencia; la capacidad de hacer significativa una experiencia (aun siendo fruto de la discriminación y la desigualdad) e instrumentalizarla; y la agencia de los sujetos en la reconstrucción y definición de vínculos identitarios. Y más allá de las interpretaciones que se puedan inferir de los testimonios y prácticas de los/as informantes mbororo en Europa, en ocasiones ellos/as mismos/as verbalizan esta capacidad de elección y reconocimiento de su experiencia étnica e identitaria como multidimensional.

The only other Mbororo community that is engaged in the indigenous movement it's the Mbororo of Chad. So, it's only Cameroon and Chad. Those in Nigeria don't even use the word Mbororo, they call themselves Fulani. They see the word Mbororo as degrading because basically, they are led by the Fulbe elite. But what we are saying in Cameroon is that you can be a Mbororo, a Muslim, a Fulbe... These things are not mutually exclusive, we are saying that you can be a global citizen, I can be a British, an Mbororo, a Cameroonian, a Muslim, a man... why not! Why do I have to be only a Fulani? (Entrevista Mamadou).

Para finalizar, en conjunto, la experiencia identitaria de los mbororo en Europa ha dirigido la reflexión directamente a pensar las identidades como procesos móviles y contextuales, donde los lugares de enunciación (cf. Hall, 1990: 222) toman todo su protagonismo para entender la identidad (o las identidades) como procesos necesariamente posicionados. No sólo en contraposición a los “otros étnicos” (Barth, 1976), sino que también es necesario explorar otras

categorías que permitan definir minuciosamente los términos en que un sentido étnico (o identitario en general) acaba definiéndose. Con ello, no hay que obviar ni desprestigiar los discursos que apelan a una etnicidad distintiva, pero es importante mantener una perspectiva que no implique la homogeneización de las colectividades y, además, no invisibilice otros ejes que determinan su expresión, como parte de procesos de discriminación o estigmatización, por ejemplo.

Es así que, en general, se puede concluir que “las personas tenemos una identidad vivida, que es la que se construye subjetivamente, y nuestra sociabilidad nos inclina a convertirla en una identidad cultural” (Terradas, 2004: 63). Este aspecto subjetivo y relacional hace necesario repensar y mantener la capacidad recreadora de los procesos identitarios pues, “la identidad cambia tanto como la vida” (Ibíd. 63). Y aún más si se asimila su incrustación en los procesos transnacionales que dominan las sociedades contemporáneas. En definitiva, más allá de que la propia etnicidad mbororo remita a la movilidad y a la adaptación, tal y como se ha sugerido en capítulos precedentes, el análisis de su experiencia identitaria alejada de la *comunidad* desde un contexto europeo fruto de trayectos migratorios cada vez más crecientes –especialmente en el seno de la propia comunidad en Camerún- confiere un punto de vista que necesariamente sitúa la etnicidad en movimiento.

### **6.3. Conclusiones**

El presente capítulo ha tenido como objetivo poder poner en interrelación las dinámicas identitarias observadas entre la comunidad mbororo en Camerún y las detectadas entre los/as informantes mbororo en Europa, e intentar establecer un eje transversal que pudiera relacionar ambos contextos. En este sentido, ha sido muy positivo poder aplicar la perspectiva interseccional en ambas localizaciones, con sus matices correspondientes, hecho que ha visibilizado no sólo las categorías que pueden determinar la configuración de una experiencia étnica determinada, sino también la gran variabilidad existente dentro de las mismas categorías étnicas. Asimismo, se ha querido dejar constancia de la gran heterogeneidad que envuelve a la categoría étnica peul en general, resultando ejemplar como manifestación de una etnicidad contextual, de modo que todas sus representaciones deben ser tratadas de manera relativa (cf. Burnham, 1996: 54; Virtanen, 2003: 252).

Partiendo desde una óptica transnacional ha sido de utilidad tratar la casuística detectada alrededor de la etnicidad mbororo en ambos contextos desde la contingencia (Brah, 2011: 153),

constatando las circunstancias variables que determinan la expresión étnica de forma diferenciada. Primeramente, se ha partido de la idea de que en Camerún, la comunidad expresa un *discurso de la igualdad en la diferencia*. En este sentido, se ha considerado el discurso indigenista adoptado por la comunidad mbororo en Camerún como forma de instrumentalización de la diferencia, de la desigualdad a la que han estado sujetos con respecto a los fulbe. Para ello, se ha hecho una breve retrospectiva histórica para confirmar cómo el sistema de organización social jerárquica y desigual de los estados peul mantuvo a los fulbe en posición hegemónica en detrimento de los nómadas mbororo. Dicho sistema, como se ha visto, fue reafirmado por los sistemas coloniales, y heredados en los gobiernos postcoloniales. Es así que la apelación a la autoctonía y a la distintividad conforman las bases de un discurso que busca la igualdad en la diferencia y, en efecto, define una experiencia identitaria determinada.

Contrariamente, en Europa la experiencia subjetiva de la etnicidad parece desvanecerse en lo que se ha llamado *discurso de la igualdad en lo común*. En tal caso, los/as mbororo residentes en Europa, mediante el establecimiento de redes de relación más amplias (como el Islam), se reconoce que apelan a lo común, incluso referenciado otras identidades (p.ej. “lo británico). Es así que se ha considerado que en su caso, el concepto de diáspora, comúnmente relacionado con las experiencias migratorias, no sería aplicable, siendo preferible hablar de espacios de diáspora, como espacio en transformación, donde la experiencia identitaria se manifiesta, precisamente, como un proceso móvil. Todo ello ha llevado a pensar en la identidad como múltiple y, efectivamente, a ver la etnicidad en movimiento.



## Conclusiones

Las siguientes páginas constituyen una síntesis de la investigación presentada, en las que se resaltarán aquellos elementos más significativos que, en efecto, pueden leerse como aportaciones y contribuciones a la disciplina. También se ofrecerán reflexiones en relación a las potencialidades de estos elementos y marcos de análisis, así como a ciertas limitaciones o resultados imprevistos que, todos ellos, en conjunto, pueden ofrecer futuras proyecciones. De este modo, se expondrán los principales resultados obtenidos, como puntos de llegada, pero también se replantearán para poder repensarlos como puntos de partida de futuras investigaciones etnográficas sobre la comunidad mbororo en Camerún y en Europa –y de los grupos peul en general-, pero también, sobre las articulaciones entre las experiencias identitarias y étnicas en el marco de procesos de migración transnacionales.

La presente investigación tenía como finalidad explorar los puentes identitarios que podían existir entre la comunidad mbororo en Camerún y aquellos miembros de dicho colectivo que se encuentran residiendo actualmente en países europeos. La exploración de estos enlaces, entre un “aquí” y “allá”, se impregna de sentido al tener en cuenta la fuerte movilización reivindicativa de la comunidad mbororo en Camerún, que mediante la adquisición de un estatus de minoría indígena reconocido internacionalmente (ACHPR-IWGIA, 2006: 16; ILO, 2015: 9), canalizan un discurso de exclusividad étnica en términos de derechos humanos y reconocimiento de derechos de ciudadanía. Igualmente, este escenario de partida también debía dialogar con el hecho de que los mbororo sean presentados, desde instancias académicas pero también desde narrativas populares, como un subgrupo dentro del vasto pueblo peul, presente en varios países de África Occidental y Central, manifestando una distinción básicamente definida en torno al hábitat y a la actividad económica –peul nómadas vs. peul sedentarios-, siendo los mbororo asociados a la sección nómada y pastora del grupo peul. A pesar de ser una distinción identificable a lo largo del continente africano, es en Camerún donde esta doble representación ha sido resignificada y, por oposición (cf. Barth, 1976) a los peul sedentarios ha definido una frontera étnica entre ambos grupos: los fulbe y los mbororo.

Es ante este contexto, concibiendo este proceso de distinción mbororo como forma de escisión del grupo peul, a su vez representado como casi unitario –que incluso se ha catalogado como *macrocomunidad peul*- el objetivo principal de la investigación pretendía ahondar sobre cómo las experiencias colectivas de la identidad pueden resultar cambiantes y contextuales –y nunca completamente unitarias e invariables- en el contexto postcolonial africano, y abordar también

las continuidades de dichas experiencias en la conformación de subjetividades individuales y/o colectivas en espacios diaspóricos fruto de trayectos de migración transnacional, tomando como ejemplo el caso de los mbororo. De este modo, y bajo un formato de etnografía multisituada (Marcus, 1995), la investigación se desarrolló estableciendo puntos de conexión entre varias localizaciones, partiendo de Camerún como lugar de origen, y llegando hasta Inglaterra, Francia y Bélgica, principalmente, como destinos –aunque, como se ha detallado, también se pudo contactar con informantes mbororo en Suecia y Alemania–.

Ciertamente, los procesos migratorios transnacionales entre la sociedad mbororo en Camerún son un fenómeno bastante reciente, no así en el propio Camerún, que según Pelican (2013b: 239), tiene una larga trayectoria de migraciones internas y externas, más allá de las fronteras nacionales y desde el periodo precolonial. Aunque, como se ha visto, la cultura de la movilidad parece constituir una condición interiorizada vinculada al nomadismo como referente identitario (cf. Pelican, 2011: 427-428), por tanto se ha acontecido necesario poder flexibilizar la mirada y partir, de entrada, desde la movilidad –o los *regímenes de movilidad* (Glick Schiller & Salazar, 2013). Así, desde esta perspectiva, y viendo la trayectoria histórica migratoria entre los peul mbororo en Camerún, también sería conveniente repensar la afirmación inicial, comprendiendo que la cultura del movimiento entre los/as mbororo es omnipresente.

En todo caso, desde esta óptica se han podido identificar varias formas de movilidad más allá del nomadismo y que, en efecto, se articulan con procesos de redefinición identitaria. Primeramente se ha destacado un proceso de migración campo-ciudad, que se puede enmarcar en las primeras oleadas de grupos migratorios a Camerún hacia principios del s. XX (Burnham, 1996: 12, 29-30) y que afianzaron un proceso de sedentarización de manera progresiva a lo largo de la primera mitad del s. XX (Pelican, 2012: 115), fruto de algunas políticas gubernamentales coloniales y postcoloniales (Kossoumna Liba'a, 2012: 77; Mouiche, 2011: 74) pero también por necesidades económicas y medioambientales (Kossoumna Liba'a, 2012: 80). Varios autores han fijado este proceso de sedentarización y cercanía a contextos urbanos como uno de los factores determinantes en la configuración de un discurso identitario y en la profundización de una conciencia identitaria colectiva (Davis, 1995: 214; Enguita, 2012: 95, 99; Pelican, 2009: 57). En este sentido, también es relevante situar la fundación de la asociación Mboscuda en 1992, enmarcada en un cambio en la escena política camerunesa (cf. Konings, 1996: 28; Mouiche, 2012: 152), iniciada por una élite intelectual mbororo que lideró la estrategia sociopolítica de luchas y reivindicaciones de la comunidad mbororo en Camerún.

Todas estas cuestiones han sido importantes de clarificar y contrastar con los testimonios de informantes, puesto que ha permitido contextualizar el movimiento de reivindicación de

manera histórica y situarlo en el presente. Asimismo, también se han podido identificar “nuevas” formas de movilidad transnacional, que en ocasiones, escapan del imaginario sobre las migraciones, como lo que se ha catalogado como *viajes de ida y vuelta*, y que destacan por tener consecuencias diferentes en relación con las políticas de la identidad. En efecto, se estima relevante el haber situado estos movimientos en contraste con los procesos de migración transnacional y residencia fuera de Camerún, y vincularlos a la estrategia de reivindicación identitaria en términos indigenistas. Estos viajes, al ser potenciados desde instituciones y organismos internacionales de defensa de derechos de las poblaciones indígenas (especialmente las Naciones Unidas), se enmarcan en programas de formación y empoderamiento comunitario, cuyos destinatarios son principalmente mujeres. Así, a pesar de que la muestra de informantes mbororo en Camerún está conformada mayoritariamente por hombres, ciertamente casi todas las mujeres entrevistadas –muy vinculadas, ciertamente, al movimiento asociativo mbororo en Camerún- han realizado viajes formativos a Suiza o Estados Unidos y, en efecto, destacan por sus aportaciones a nivel de desarrollo local y comunitario.

A diferencia de otros trabajos que dan cuenta de este tipo de movilidades internacionales (Pelican, 2011: 435), se cree que uno de los elementos que destacan de la presente investigación es visibilizar las diferencias entre estos *viajes de ida y vuelta* y otras movilidades transnacionales que han conducido a residencias permanentes en otros países europeos, y que tienen consecuencias diferenciadas en términos de fortalecimiento de una experiencia identitaria colectiva. Contrariamente, pues, estos itinerarios migratorios transnacionales hacia Europa no parecen constituir un fenómeno crítico para la reconstrucción de la narrativa identitaria mbororo y de las estrategias de reivindicación sociopolítica de la comunidad en Camerún –a pesar de que gran parte de los informantes que han emprendido estos trayectos migratorios hacia Europa forman (o han formado) parte de esa élite mbororo formada y vinculada al movimiento asociativo-, y por lo tanto, no parecen tener un “efecto retorno” aprovechando, por ejemplo, las potencialidades de las redes sociales e internet como canales de denuncia o, incluso, de difusión cultural.

Es más, otro de los aspectos importantes de la investigación ha sido el evidenciar las percepciones entrecruzadas entre aquellos/as mbororo que han migrado y aquellos que residen en Camerún. Así, se han expuesto todo un conjunto de discursos y representaciones que ciertamente rompen la supuesta unidad de los mbororo en tanto que colectivo definido políticamente. Por un lado, desde Camerún, se percibe un cierto abandono, insistiendo en que aquellos/as que “se van” dejan de trabajar para la comunidad. Por otro lado, desde localizaciones europeas se cuestionan algunos de los aspectos conformantes de la narrativa



identitaria mbororo en Camerún, como por ejemplo el hecho de apelar a una supuesta autenticidad cultural. Sin embargo, ha sido relevante reflejar un cierto tono político en las críticas bidireccionales entre ambos grupos. Así, si desde Camerún se acusa a los migrantes mbororo de hacer activismo político, paralelamente los mbororo residentes en Europa tienden a catalogar a la comunidad en Camerún como colectivo que no desarrolla su libertad de expresión y queja – hecho que, en ocasiones, se asocia con los valores del *pulaaku*-, y que, en el fondo, tendría que ver con una estrategia de acercamiento al RDPC de Biya, el partido en el gobierno, por parte de Mboscuda y para un supuesto beneficio comunitario. En efecto, ésto ha sido identificado por algunos autores (cf. Hickey 2011: 39-40; Mouiche, 2012: 167), y se demuestra por el actual cargo que ocupa el presidente nacional de Mboscuda en el Ministerio de Ganadería y Pesca, además de ser un hecho expresado directamente por algunos de los mbororo residentes en Europa.

Asimismo, esta forma de “política del vientre” o “asimilación recíproca de las élites” (cf. Bayart, 1999) también se ha visualizado en base a otro eje que –ahora más que nunca- ha sido necesario explorar que es el componente político regional, en base al eje territorial anglófono/francófono, que en ocasiones se ha catalogado como “problema anglófono” desde la administración estatal camerunesa (Konings, 1996: 25). Ciertamente, las regiones anglófonas llevan tiempo reivindicando condiciones de discriminación respecto a una clase política mayoritariamente francófona, generando una situación conflictiva que se ha ido agravando con el tiempo –hasta día de hoy, en lo que se considera como casi guerra civil, aún más tensionada ante las próximas elecciones presidenciales el 7 de octubre de 2018-, y que en efecto, tiene sus raíces en el periodo colonial, con sus consecuentes continuidades en periodo postcolonial. Todo ello se considera relevante al constatar el origen natal de los informantes mbororo entrevistados: en Camerún, la mayoría provenían de las regiones francófonas, a diferencia de los residentes en Europa, originarios de las regiones anglófonas, y con algunas vinculaciones a partidos de la oposición. En este sentido, el eje político-territorial ha constituido un esquema importante para explicar el clima de desconfianza detectado, resultando un marco adecuado para comprender las diferencias en el interior de la comunidad mbororo. De este modo, se ha contribuido al análisis crítico de los procesos de reivindicación identitaria pues, necesariamente, lo que se ha representado como *comunidad* mbororo en Camerún no puede ser plenamente homogéneo y, ciertamente, las dinámicas políticas y estatales del país se convierten en instancias que moldean las estrategias sociopolíticas de los diversos colectivos del país. Asimismo, también se ha dado un paso más en comprender los legados coloniales como elementos que impregnan la realidad sociopolítica de las sociedades postcoloniales africanas (cf. Aixelà, 2015).

Partiendo, pues, de estas percepciones bidireccionales y críticas entrecruzadas, y con el objetivo de comprender el contraste detectado a nivel de narrativa identitaria y “activismo mbororo” en Europa, se quiso hacer una reconstrucción de la trayectoria política e identitaria de la comunidad mbororo en Camerún, y así profundizar en los parámetros que han ido determinando la construcción de una experiencia colectiva de la identidad, basada en una etnicidad distintiva dirigida hacia un discurso indigenista. Todo ello, como se ha mencionado, continúa siendo paradójico ante la vasta producción científica en relación a los pueblos peul que, en conjunto, resuelven una incapacidad (e inoperatividad) en definir de manera clara las expresiones prácticas de la *fulanidad*. No obstante, la atención prestada hacia la comunidad mbororo en Camerún, así como en las asociaciones que han liderado unas estrategias de lucha y reivindicaciones vinculadas al movimiento internacional indígena, ha permitido observar cómo ciertos preceptos asociados a la *fulanidad* han sido redefinidos en la configuración de una conciencia étnica colectiva. Así, se han identificado ciertos parámetros asociados al mundo peul que no sólo se han redefinido sino que se han reapropiado –a pesar de constituir fuentes de estigma-, como el pastoralismo, el fulfuldé o el *pulaaku*, y que, expresados con un lenguaje de autenticidad y originalidad, constituyen las bases de un discurso identitario desacomplejado. Todo ello ha sido leído como “tradiciones inventadas” (Hobsbawm, 2000 [1983]), en términos de reconstrucción y revaloración de ciertas prácticas culturales asociadas al pueblo peul en general para convertirlas en tradiciones propias de lo mbororo. No obstante, también ha sido importante detectar que este discurso étnico distintivo, alimentado por el estatus de minoría indígena, acaba persistiendo en una imagen mítica y ancestral, como *peul de brousse* a pesar de que, ciertamente, gran parte de la comunidad mbororo no se asimila a dicha imagen.

Asimismo, y como parte de la insistencia en esta de tesis de “descomponer” los elementos que configuran representaciones uniformes de los colectivos, ha sido relevante hacer hincapié sobre el papel de la mujer en la reconstrucción de esta narrativa identitaria, que oscila entre aquello redefinido como “tradicional” y aquello que se ha reconstruido como estrategia de empoderamiento. En efecto, se ha pretendido romper con visiones androcéntricas que invisibilizan las acciones y el dinamismo de las mujeres (cf. Aixelà, 2009), de modo que, más allá de haber identificado a las mujeres como *objeto* de cambio, es decir, como elemento donde se concentran parte de las estrategias de desarrollo local –especialmente, la escolarización– actuando como reflejo del empoderamiento de toda la comunidad, también deben ser reconocidas como *sujeto* de cambio: protagonistas de esos *viajes de ida y vuelta*, representan el cruce entre “lo étnico” y “lo político”, y constituyen el motor en base al cual la experiencia colectiva de la identidad mbororo se va reconstruyendo. De esta manera, pues, se ha contribuido a

comprender la comunidad mbororo como segmentada, desigual en su interior y, en efecto “generizada”, insistiendo en la necesidad de abandonar perspectivas que tienden a analizar ciertos colectivos, especialmente los pueblos indígenas, como un todo, unitario e incluso, sin género.

Visto esto, la narrativa identitaria mbororo en Camerún ha sido resituada en Europa, identificando un debilitamiento no sólo de los lazos comunitarios con la sociedad de origen, sino un desmembramiento del discurso identitario en términos de exclusividad étnica y experiencia colectiva. De entrada, el hecho de trasladar la mirada hacia la comunidad mbororo fuera de Camerún ya ha constituido un elemento a destacar en la presente tesis, especialmente en relación a la (des)articulación del discurso identitario con los procesos de migración transnacional. Este desmembramiento y el desapego hacia ciertos referentes culturales mbororo no ha sido leído en términos de olvido sino que se ha entendido como proceso de transformación (asociada, además a los rasgos culturales de la *fulanidad* y el *pulaaku*) que remiten a una flexibilidad y una capacidad de adaptación propia de una cultura móvil y nómada. En este sentido, lo que las voces mbororo en Europa parecen transmitir como formas de “asimilación” a las sociedades de destino, ha sido interpretado como mecanismo de readaptación de referentes culturales en base a redes de relación más amplias, que en este caso, ha encontrado en el Islam la manera de dar continuidad a un sentimiento de pertenencia y adhesión identitaria –hecho que también debe conducir a pensar sobre los mecanismos de gestión de la diversidad cultural en Europa-.

Para explicar esta continuidad identitaria a través del Islam principalmente, ha sido muy útil el evaluar la aplicabilidad del concepto de *fulbeización* (cf. Burnham, 1991, 1996; Schultz, 1984), y trasladarlo desde los s. XIX y XX al momento actual y a Europa, hecho que ha permitido visibilizar que, en otro contexto fuera de Camerún, no se produce un olvido de “lo mbororo” sino que se transforma, entendiendo que algunas de las dimensiones que conforman la *fulanidad* se reactivan, como es el caso del Islam. Sin embargo, también se ha querido matizar que al usar el concepto de *fulbeización* no tiene porqué significar un cambio de “adhesión” identitaria. Ciertamente, se puede identificar una aproximación hacia “lo peul” como parte de estos mecanismos de relación más amplios, no obstante, no se han detectado relaciones muy directas con otros sujetos peul en Europa, ya sean originarios de Camerún u de otros de países, a pesar de verbalizar, en ocasiones, la voluntad de crear red. Ello ha llevado a plantear una relación ambivalente con la llamada *macrocomunidad* peul, especialmente en relación a las plataformas online de promoción de la cultura peul. En ellas, los informantes mbororo tienden a ver una

folklorización de “lo peul”, y ciertamente, la figura ancestral y exotizada que acaban representando los mbororo a nivel, se reproduce continuamente.

Finalmente, ante estos contrastes y variabilidades de “lo mbororo” ente Camerún y Europa, se ha querido dar un enfoque transversal que, de algún modo, constituyera un marco de análisis que pudiera relacionar ambos contextos, a pesar de las distancias y las diversidades propias e internas de cada uno de estos contextos. De entrada, se ha querido dar énfasis en que las concepciones en torno a la identidad étnica deben ser tratadas de manera relacional, hecho que, además, es especialmente relevante entre las sociedades peul, que dada su expansión a lo largo del continente africano (cf. Boutrais, 1999: 32) reafirma unas dinámicas de configuración de las identidades peul realmente porosas (De Bruijn, 2000: 16). Igualmente, en vistas de configurar un marco de análisis más o menos transversal, se ha propuesto analizar estas dinámicas identitarias mbororo, entre Camerún y Europa, desde la contingencia política, económica y social (Brah, 2011: 207). De este modo, se ha insistido en comprender las identidades desde su posicionalidad (Anthias, 1998: 2) y en constante producción (Hall, 1990: 222).

Partiendo de esta propuesta, las expresiones de la identidad mbororo han sido analizadas críticamente en ambos contextos. Así, en Camerún, ha sido inevitable relacionar el sistema social reforzado y heredado del colonialismo con las discriminaciones y el estigma sufridos por los mbororo en oposición con la hegemonía de la figura de los fulbe. Igualmente, este trato desigual ha sido reapropiado, transformándose en un discurso que reta concepciones de autoctonía (cf. Geschiere, 2009; Pelican, 2008), e instrumentalizado en términos de adquisición de derechos y reconocimiento sociopolítico. En conjunto, se ha resuelto que la experiencia identitaria mbororo en Camerún se define de forma *interseccionada*, identificando ciertas categorías que se cruzan en su demarcación, como son el estatus social o el género, especialmente.

Desde esta perspectiva, la narrativa identitaria mbororo en Europa se ha leído como reposicionada, y sujeta a procesos *transnacionales*. Por lo tanto, si queda claro que la identidad debe analizarse como contingente, la apelación (relativa) a “lo mbororo” en Europa debe leerse en estos términos, comprendiendo la posición diferente que ocupan los sujetos que conforman esta experiencia identitaria. En este sentido, se ha abierto el campo a cuestionar conceptos como los de diáspora, puesto que la existencia de una “comunidad” en Europa tampoco ha sido identificable, y ha sido preferible apostar por la idea de espacio de diáspora (Brah, 2011: 240), en tanto que espacio interseccionado por las “múltiples posiciones del sujeto” (Ibíd.), adaptándose pertinentemente a lo analizado en Europa. Esta multiplicidad se replica volviendo a incidir en la identidad como proceso variable. Es así que, no sólo el marco de la contingencia permite incidir sobre la contextualidad de las experiencias identitarias –haciendo posible

configurar unos ejes de análisis que, en este caso, han permitido relacionar las expresiones de “lo mbororo” en contextos tan distintos como Camerún y diferentes países europeos-, sino que lo expresado en Europa, como parte de un proceso migratorio, ha permitido incidir en la identidad como múltiple y tremendamente móvil, más allá de que, como se ha mencionado, la propia etnicidad mbororo remita, precisamente, a la movilidad.

Dicho todo esto, se considera que los resultados del análisis del material etnográfico obtenido a lo largo del trabajo de campo han podido ir respondiendo a los objetivos e hipótesis establecidos inicialmente, pudiendo evaluar las fortalezas propuestas por los planteamientos de la investigación, a la vez que algunas limitaciones que se instan a ser resueltas en un futuro.

Para empezar, se considera importante el haber podido situar la etnicidad como uno de los ejes principales que estructuran las relaciones sociales en las sociedades postcoloniales africanas. Como se ha ido indicando, en ocasiones se tiende a devaluar su valor (cf. Bayart, 1999), aunque hay autores (Burnham, 1991) que, en el caso de Camerún, sitúan la etnicidad como elemento explicativo de la dinámica sociopolítica del país. No obstante, el reconocer su valor es significativo siempre y cuando se entienda su dinámica inherentemente constructiva, contextual y contingente, en interacción con el entorno y con los “otros étnicos”. En esta línea, también es importante reivindicar a Barth (1976) como propuesta que aún continúa siendo válida para valorar las estrategias de reconstrucción identitaria, no sin que ello implique actualizar la mirada desde la interseccionalidad o desde propuestas postcoloniales.

Por otro lado, también se ha considerado relevante el haber incidido críticamente sobre el papel del colonialismo en la configuración de identidades étnicas, pero entendiéndolo, por un lado, bajo la idea de las continuidades actuales de la organización social colonial (cf. Aixelà, 2015), y por el otro, como un rol interlocutor en la fijación de ciertas identidades (cf. Keese, 2016). En esta línea, el hecho de constatar el eje territorial anglófono/francófono, problematizado políticamente, también ha constituido un elemento importante en la configuración de las reivindicaciones sociopolíticas de la comunidad mbororo en Camerún. Ciertamente, sería necesario poder profundizar aún más en los legados coloniales en un país como Camerún, con una triple historia colonial dividida entre Alemania, Francia e Inglaterra. En capítulos anteriores ya se han reseñado algunos trabajos que dan cuenta de algunas consecuencias de la instauración de dichos sistemas, pero se cree necesario avanzar en las investigaciones, siguiendo la estela de trabajos recientes (Aixelà, 2015, 2018; Keese, 2016), y resituar estas historias en el presente de las sociedades postcoloniales y articularlas con las realidades étnicas del país, para verlas en simbiosis y no sólo como consecuencia de la acción colonial, apostando así por conceptualizar a las poblaciones africanas más allá de un sujeto

pasivo. De este modo, un trabajo localizado en contexto camerunés, requerirá explorar detenidamente estas cuestiones, probablemente combinando la investigación etnográfica con la consulta de fuentes históricas, especialmente en archivos. Asimismo, las divergencias políticas detectadas en el seno de la comunidad mbororo en términos anglófono/francófono, también hace plantear la posibilidad de llevar a cabo un trabajo más profundo dentro de las fronteras camerunesas, pudiendo cuestionar el concepto mismo de *comunidad* mbororo en el propio Camerún o, por lo menos, desgranar sus matices. En este sentido, estará por ver cómo se desarrolla el conflicto actual con las regiones anglófonas y cómo éste se resuelve en términos de discurso político dentro del colectivo mbororo en Camerún.

Por otro lado, el trabajo de campo llevado a cabo de forma multisituada ha permitido visibilizar uno de los objetivos de la presente investigación, es decir, la exploración de las conexiones (o, en este caso, las desconexiones) de la comunidad mbororo con sus miembros residentes en el exterior. Esto ha supuesto la novedad, por un lado, de resituar a los mbororo, como minoría indígena, fuera de su contexto, intentando romper con representaciones esencializadoras. Por otro lado, ha permitido revelar la existencia de procesos migratorios transnacionales que, más allá de la importancia dada a los *viajes de ida y vuelta*, han facilitado el análisis de la experiencia identitaria mbororo en contextos europeos. Sin embargo, una vez exploradas y detectadas estas (des)conexiones, y reconociendo las virtudes de la etnografía multisituada, se considera que esto ha constituido un primer paso. Por el momento, las continuidades y discontinuidades detectadas en términos de experiencia étnica han manifestado que la etnicidad se transforma y se reconstruye de forma contingente. En este sentido, el papel de las políticas migratorias y de gestión de la diversidad de los estados europeos conforman uno de los elementos críticos en el desarrollo de la pertenencia y la adhesión identitaria (cf. Giroux, 1994; Stoelke 1995; Martín Díaz, 2003; Aixelà, 2018), no sólo de los sujetos migrantes, sino de múltiples sectores de las sociedades europeas que deben ser descritas ya como multiculturales.

A pesar de ser debates con larga trayectoria, el estado actual de la cuestión continúa poniendo en el centro del análisis la gestión de la diversidad cultural frente a una Europa cada vez más cuestionada (Ponzanesi & Leurs, 2014: 4). En este sentido, ante un trabajo de campo puede que demasiado multisituado, se ve necesario explorar más profundamente esta cuestión, localizando aún más la investigación etnográfica (cf. Abu-Lughod, 2000). De tal manera, se podrá analizar de manera más exhaustiva la articulación de la experiencia identitaria mbororo, tal y como ha sido manifestada por los sujetos, con las políticas de integración llevadas a cabo por los distintos países trabajados. En relación a esta cuestión, será obvio poder ampliar la muestra de informantes mbororo en Europa, no sin contemplar las dificultades que esto puede

llevar, considerando lo expuesto en capítulos anteriores en relación a ciertas actitudes de reticencia o incluso a posibles fenómenos de oscilación identitaria. Con ello se quiere decir que ante la dificultad de encontrar informantes que explícitamente se identificaran como mbororo, puede que esta cuestión también deba resolverse usando otras estrategias, como por ejemplo utilizar el criterio de “lo peul” o “lo fulbe” para identificar a futuros informantes (obviamente cameruneses), y mediante entrevistas en profundidad e historias de vida poder discernir su pertenencia o su red de relaciones en origen. De esta manera, también, se insta a poder incorporar otros sujetos peul cameruneses para poder ampliar el análisis de las experiencias identitarias definidas en términos de contraste.

Otra cuestión relacionada con el punto anterior, ha sido el destacar el Islam como dimensión de la etnicidad mbororo destacada en contexto europeo. Así, los planteamientos iniciales han dirigido, como se ha mencionado, a explorar las conexiones y continuidades con lo vivido en Camerún. De este modo, la aplicabilidad del proceso de *fulbeización*, a pesar de lo arriesgado de reubicarlo fuera del periodo histórico en el que fue conceptualizado, ha permitido visibilizar la práctica religiosa como elemento destacado de la experiencia de la etnicidad mbororo en Europa. Igualmente, ya se han destacado las diferencias experimentadas por hombres y mujeres en términos de práctica religiosa (Eickelman & Pescatori, 2004), y lo detectado en el trabajo de campo, parece reducirse al ámbito privado y doméstico. Sin embargo el cómo ésta se desarrolla públicamente, por ejemplo, en la asistencia a las mezquitas, o cómo ésta es vivida y cómo se participa de la comunidad musulmana en Europa (cf. Moreras, 2002, 2014) será un campo más que conveniente a analizar de manera más profunda y, siguiendo lo mencionado anteriormente, de manera mucho más localizada. Asimismo, algunos de los aspectos resaltados en relación a la percepción de las sociedades “receptoras” en relación al Islam practicado por personas de origen sur-sahariano (cf. Massó, 2014: 89), también deberían trasladarse en un análisis de cómo se perciben los diferentes sujetos dentro de la propia comunidad musulmana, tal y como se ha esbozado en capítulos precedentes, señalando el recelo que generan las personas musulmanas de origen árabe o magrebí incluso entre las personas de origen sur-sahariano. Esta cuestión también se considera oportuna a tener en cuenta, especialmente en relación a los discursos estigmatizantes hacia la población de origen mabrebí o árabe en Europa.

De forma global, probablemente, el hecho de manifestar la necesidad de hacer una investigación mucho más profunda tanto en Camerún como en Europa, además de las razones esgrimidas anteriormente, viene dada por la aproximación interseccional que se ha querido aportar a la investigación. En efecto, se considera una aproximación que, ciertamente, ha

permitido sacar a relucir muchos elementos que dan cuenta de la variabilidad interna propia de los colectivos y de las identidades y etnicidades. Así, se han señalado pistas que pueden abrir caminos por los que seguir avanzando, no sin reconocer que la potencialidad de la interseccionalidad como marco de análisis ha resultado desbordante ante los planteamientos y objetivos de la presente investigación. A pesar de ello, sí que se ha podido mostrar el valor de dicho paradigma para adoptar una óptica que hace aún más complejo el análisis de las realidades sociales. Asimismo, tal y como se ha mencionado, defendiendo su aplicabilidad en las sociedades africanas, será interesante explorar la validez de ciertas categorías que pueden funcionar en Europa o Estados Unidos, pero que deberán ser repensadas en su aplicación en contextos africanos, tal y como proponen Meer & Müller (2017).

Por último, el campo de la etnografía digital o virtual (Dalsgaard, 2016) continúa siendo un reto en la disciplina a pesar de los trabajos recientes citados en anteriores capítulos. Hay muchas cuestiones a resolver, especialmente éticas, sin embargo también abre nuevos caminos de investigación. A lo largo del trabajo de campo, la observación de una interacción social 2.0 (cf. Beneito-Montagut, 2011) se ha ido contrastando con los datos obtenidos a lo largo del trabajo de campo y las entrevistas, y de hecho ha servido de contrapunto para visualizar cómo se definen ciertos discursos desde las redes. En esta línea, lo que se ha llamado *macrocomunidad peul* ha encontrado el canal no sólo para expresarse sino también, para *recrearse*, desde un espacio diaspórico que se hace aún más disperso a través de los medios online. En este sentido, hay trabajos que hablan de las e-diasporas (Diminescu & Loveluck, 2014), que puede resultar convenientes a explorar en profundidad, especialmente en relación a la temática trabajada en la presente tesis.

Todas estas cuestiones y reflexiones pretenden incidir en la necesidad de salir de concepciones analíticas que sitúan a los sujetos de forma estática. De esta forma, se insta a continuar trabajando sobre la(s) identidad(es) y la(s) etnicidad(es) desde posiciones que, de entrada, la conciben de manera fluida y contextual. Asimismo, ante planteamientos y marcos de análisis que sitúan la transnacionalidad, la movilidad o la interseccionalidad como ejes centrales en la comprensión de las sociedades contemporáneas, parece necesario no olvidar también que las identidades y las etnicidades, como procesos mediante los que los individuos se significan, deben ser comprendidas en movimiento.





## Bibliografía

- ABU-LUGHOD, Lila (1991) "Writing against culture", in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: working in the present*, Santa Fe: School of American Research Press, pp: 137-161
- ABU-LUGHOD, Lila (2000) "Locating ethnography", *Ethnography*, Vol. 1, No. 2 (Dec. 2000), pp. 261-267
- ADAMA, Hamadou (2008) "Choix linguistique et modernité islamique au Cameroun. Le cas du fulfulde et de l'arabe", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], n° 124, nov. 2008. Consulté le 08 septembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/6012>
- ADLBI SIBAI, Sirin (2016) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México D.F.: Akal
- ADOGAME, Afe (2014) "Reinventing Africa? The Negotiation of Ethnic Identities in the New African Religious Diaspora", en G. Gertrud Smith & S. Grodz (eds.) *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden and Boston, MA: Brill, pp: 12-36
- AIXELÀ, Yolanda (2000) *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*, Barcelona: Bellaterra
- AIXELÀ, Yolanda (2006) "Islam and Women; Europe and Islam: A Mirror Play", *Transfer. Journal of Contemporary Studies*, 1, pp. 67-76
- AIXELÀ, Yolanda (2008) "Androcentrismos en África. Los casos matrilineales y el ejemplo bubi de Guinea Ecuatorial", en J. Martí y Y. Aixelà (eds.) *Estudios africanos. Historia, oralidad, cultura*, Vic: CEIBA, pp: 155-169.
- AIXELÀ, Yolanda (2008b) "La visibilitat creixent de l'acció femenina en les societats africanes: construccions de gènere de l'Àfrica Subsahariana" a *DCidob*, n° 105: 19-23
- AIXELÀ, Yolanda (2009b) "Africanas en el mundo contemporáneo: Las mujeres de Guinea Ecuatorial", en Y. Aixelà, L. Mallart y J. Martí (eds.) *Introducción a los estudios africanos*, Vic: CEIBA, pp. 51-64.
- AIXELÀ, Yolanda (2011) *Guinea Ecuatorial: Ciudadanías y migraciones transnacionales en un contexto dictatorial africano*, Vic: CEIBA
- AIXELÀ, Yolanda (2013) "Els amazics al Marroc: de la invisibilitat social a la reivindicació col·lectiva", *Perifèria. Revista de Recerca i formació en Antropologia*, 2013, n° 18 (2), pp: 81-90
- AIXELÀ, Yolanda (2013b) "Of Colonists, Migrants and National Identity. The Historic Difficulties of the Socio-Political Constructions of Equatorial Guinea", *Nordic Journal of African Studies*, 22 (1&2), pp. 49-71
- AIXELÀ, Yolanda (2014) "Anthropological Considerations for Multicultural Analysis of Muslim Communities by Universe-cities", in José Lambert and Catalina Ilescu (eds.)

*Universe-Cities as Problematic Global Villages. Continuities and shifts in our academic worlds.*  
Tubarão/Florianópolis : PGET/UFSC. pp. 163-182

- AIXELÀ, Yolanda (ed.) (2015) *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, Madrid: CSIC
- AIXELÀ, Yolanda. 2018. *The Management of Religious, Ethnic and Cultural Diversity in Europe in the 21<sup>st</sup> Century. The variety of National Approaches*. NY, Lewinston: Edwin Mellen
- AMADOU, Adamou (2011) “Civil war and high banditry as a new fact of nomads’ displacement culture in C.A.R”, *4th European Conference on African Studies: African Engagements: On Whose Terms?*, Uppsala, 15-18 june.
- AMSELLE, Jean-Loup (1987) “L’Ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peuls du Wasolom”, *Annales ESC*, mars-avril 1987, n°2, pp : 465-489
- AMSELLE, Jean-Loup (1999 [1985]) “Ethnies et espaces. Pour une anthropologie topologique” en Jean-Loup Amselle & Elikia M’bokolo (dir.) *Au Coeur de l’Ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Ed. La Découverte, pp: 11-43
- AMSELLE, Jean-Loup (2010 [1990]) *Logiques Métisses*, Paris : Éditions Payot & Rivages, col. Petite Bibliothèque Payot
- ANDERSON, Benedict (2002 [1983]) *L’imaginaire national. Réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, Paris: La Découverte.
- ANTHIAS, Floya (1998) “Evaluating diáspora: beyond ethnicity?”, *Sociology*, vol. 32, no. 3, pp. 557–580
- ANTHIAS, Floya (2012) “Transnational mobilities, migration research and intersectionality. Towards a translocational frame”, *Nordic Journal of Migration Research*, vol. 2 (2), 2012, pp: 102-110
- APPADURAI, Arjun (2001 [1996]) *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo/Buenos Aires: Ed. Trilce/FCE (accessible en <https://es.scribd.com/doc/219906105/Appaduari-Arjun-La-modernidad-desbordada-pdf>)
- ATTIAS-DONFUT, Claudine & WAITE, Louise (2012) “From Generation to Generation: changing family relations, citizenship and belonging”, en C. Attias-Donfut; J. Cook; J. Hoffman; L. Waite (eds.) *Citizenship, Belonging and intergenerational relations in African migration*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp: 40-62
- AZARYA, Victor (1993) “Sedentarization and Ethnic Identity among the Fulbe: A Comparative View”, en Eguchi, Paul K. and Azarya, V. (ed.) *Unity and Diversity of a People: The Search for Fulbe Identity* (Senri Ethnological Studies, no. 35), Osaka: National Museum of Ethnology, pp: 35-61
- AZARYA, Victor (2009) “Marginality reconstructed: Sub-national and transnational identities in the wake of international migration and tourism”, en E. Ben-Rafael & Y. Sternberg (eds.) *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order*, Leiden: Brill, 2009, pp: 483-498

- BÂ, Amadou Hampâté (1991) *Amkoullel, l'enfant Peul*, Paris : Actes Sud
- BABA, Abdoulahi (2004) *Between pastoral and sedentary lives: realities of Mbororo people in Ngaoundal area (Northern Cameroon)*, Master Thesis, Dep. Of Social Anthropology, University of Tromsø
- BABIKER, Mustafa (2006) "African Pastoralism through Anthropological eyes. Whose crisis?" en Ntaranguri, M.; Mills, D. & Babiker, M. (ed.) *African Anthropologies. History, Critique and Practice*, Dakar: Codesria, pp: 170-187
- BAH, Thierno Mouctar (1993) « Le facteur Peul et les relations inter-éthniques dans l'Adamaoua au XIXe siècle » En J. Boutrais (ed.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun), Actes du colloque de Ngaoundéré, 14-16 janvier 1992*, Paris : Orstom/Ngaoundéré-Anthropos (Colloques et séminaires) : 61-86
- BARNARD, Alan (2004) "Indigenous Peoples: A Response to Justin Kenrick and Jerome Lewis", *Anthropology Today*, 20 (5), p.19.
- BAROU, Jacques, AIGNER Petra & MBENGA Bernard (2012) "African migration in its national and global context", en C. Attias-Donfut; J. Cook; J. Hoffman; L. Waite (eds.) *Citizenship, Belonging and intergenerational relations in African migration*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp: 13-39
- BARTH, Fredrick. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: Fondo de Cultura Económica
- BAUMAN, Gerd (2001) "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropo-lógicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas" a M. Nash & D. Marre (eds.) *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Ed. Bellaterra, pp.: 49 – 70
- BAYART, Jean François (1986) "La société politique camerounaise (1982-1986)", *Politique Africaine*, n°22, juin 1986, pp : 5-35
- BAYART, Jean François (1999 [1989]) *El estado en África. La política del vientre*. Barcelona: Bellaterra
- BAYART, J. F.; GESCHIERE, P.; NYAMNJOH, F. (2001) "Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique", *Critique Internationale*, 2001/1 (n° 10), pp: 177-194
- BENEITO-MONTAGUT, Roser (2011) "Ethnography goes online: towards a user-centred methodology to research interpersonal communication on the internet", *Journal of Qualitative Research*, 11 (6), pp.: 716-735
- BERNABÉ, Maria del Mar (2012) "Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente", *Revista Educativa Hekademos*, 11, año V, Junio 2012, pp: 67-76
- BETI, Mongo (2010 [1972]) *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation*, Paris: Éd. La Découverte
- BIERSCHENK, Thomas (1992) "The Ethnicisation of Fulani Society in the Borgou Province of Benin by the Ethnologist", *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°127, 1992. pp. 509-520

- BIERSCHENK, Thomas (1999) "Structures spatiales et pratiques sociales chez les Peuls du nord du Bénin", en Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. (ed.) *Figures Peules*. Paris : Karthala
- BOCQUENÉ, H. (1986) *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*, Paris : Karthala
- BOESEN, Elisabeth (1999) "Pulaaku. Sur la foulanéité" en Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. (ed.) *Figures Peules*. Paris : Karthala, pp : 83-97
- BOËTSCH, Gilles & FERRIE, Jean-Noël (1999) "La naissance du Peul. Invention d'une race frontrière au sud du Sahara" en Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. (ed.) *Figures Peules*. Paris : Karthala ; pp : 73-82
- BOËTSCH, Gilles & SAVARESE, Eric (2000) "Photographies anthropologiques et politique des races. Sur les usages de la photographie à Madagascar (1896-1905)", *Journal des anthropologues*, 80-81, pp : 1-8. En línea (<http://jda.revues.org/3224>, consultado el 17/01/2018)
- BONDANINI, Francesco (2017) "Migration on the Borders of Europe: The case of Melilla", en M. Pelican & S. Steinberger (eds.) *Melilla. Perspectives on a border town*, Köln: Institut für ethnologie, Universität zu Köln, pp.: 71-78
- BORDES-BENAYOUN, Chantal (2012) "La diaspora ou l'ethnique en mouvement", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, n°1, pp. 13-31
- BOTTE, Roger & SCHMITZ, Jean (1994) "Paradoxes identitaires", *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n°133-135, 1994. L'archipel peul, pp. 7-22
- BOURDIEU, Pierre (2008 [1980]) *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI
- BOUTRAIS, Jean (1993). « Présentation de l'ouvrage ». En J. Boutrais (ed.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, *Actes du colloque de Ngaoundéré, 14-16 janvier 1992*, Paris : Orstom/Ngaoundéré-Anthropos (Colloques et séminaires) : 6-12
- BOUTRAIS, Jean (1994) "Pour une nouvelle cartographie des Peuls", *Cahiers d'études africaines*. Vol. 34 N°133-135. 1994. pp. 137-146.
- BOUTRAIS, Jean (1999) "Gens du pouvoir, gens du bétail. Preface" en Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. [ed.] *Figures Peules*. Paris : Karthala, pp : 32-50
- BOUTRAIS, Jean (1999b) "La vache ou le pouvoir. Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua" Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. [ed.] *Figures Peules*. Paris : Karthala, pp : 347-371
- BOUTRAIS, Jean (1999c) "Zébus et mouches tsé-tsé; chronique de l'élevage en Adamaoua (Cameroun)", en C. Baroin & J. Boutrais (ed.) *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad* Paris: Éditions IRD, pp: 599-626
- BOUTRAIS, Jean (2007) "The Fulani and Cattle Breeds: Crossbreeding and Heritage Strategies", *Africa: The Journal of the International African Institute*, Volume 77, Number 1, 2007, pp. 18-36
- BOWEN, John (2011, 01 de julio) "Europeans against multiculturalism. Political Attacks Misread History, Target Muslims, and May Win Votes", [Entrada de Blog/Foro] *Boston*

Review, recuperado en abril 2018 de <http://bostonreview.net/john-r-bowen-european-multiculturalism-islam>

- BRAH, Avtar (2011 [1996]) *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid: Traficantes de Sueños
- BREEDVELD, Anneke & DE BRUIJN, Mirjam (1996) “L’image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de *pulaaku*”, *Cahiers d’Études Africaines*, 144, XXXVI-4, 1996, pp : 791-821
- BRUBAKER, Rogers & COOPER, Frederick (2000) “Beyond identity”, *Theory and Society*, n° 29, pp: 1-47
- BURNHAM, Philip (1991) “L’ethnie, la religion et l’état: le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun” en *Journal des africanistes*, 1991, tome 61, fascicule 1, pp : 73-102
- BURNHAM, Philip. (1996) *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- BURNHAM, Philip & LAST, Murray (1994) “From Pastoralist to Politician : The Problem of a Fulbe «Aristocracy»”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 34, n°133-135, pp. 313-357;
- BUTLER, Judith (1990) “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, 8, octubre 1997: 296-314 (traducción de Marie Lourties)
- CAMPOS SERRANO, Alicia (2002) “Política al sur del Sahara: una historia como las demás”, *Revista de libros*, n°61, pp: 16-17
- CANTRELLE, Pierre y DUPIRE, Marguerite (1964) “L’endogamie des Peul du Fouta-Djallon”, *Population (Institut National d’Études Démographiques)*, 19e Année, No. 3 (Jun. - Jul., 1964), pp. 529-558
- CASTELLS, Manuel (2000) “Materials for an exploratory theory of the network society”, *British Journal of Sociology* Vol. 51 Issue 1 (January/March 2000) pp. 5–24
- CASTLES, Stephen (2010) “Migración irregular: causas, tipos y dimensiones regionales”, *Migración y Desarrollo*, vol. 7, núm. 15, 2010, 49-80
- CEUPPENS, Bambi & GESCHIERE, Peter (2005) “Autochthony: Local or Global? Modes in the struggle over citizenship and belonging in Africa and Europe”, *Annual Review of Anthropology*, n° 34, pp: 385-407
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992) “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, *Representations*, n°37, winter 1992, pp: 1-26
- CIAVOLELLA, Riccardo (2012) “*Huunde fof ko Politik*: Everything is politics: Gramsci, Fulani and the margins of the State in Mauritania”, *Africa Today* (58) 3, spring 2012, pp: 3-21
- CLIFFORD, James (1994) ‘Diasporas’, *Current Anthropology*, 9 (3), 302–338
- COMAROFF, John L. & COMAROFF, Jean (2011) *Etnicidad S.A.*, Madrid: Katz

- COULON, Christian (2011) “Las dinámicas del Islam en el África Negra: entre lo local y lo global”, *Oráfrica: revista de oralidad africana*, nº7, abril 2011, pp: 117-129
- CRENSHAW, Kimberle (1991) “Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color”, *Stanford Law Review*, Vol.46, nº6, pp: 1241-1299
- CRESPO, Rafa (1999) “Asociacionismo negroafricano en una región de la Unión Europea. Dinámica comunitaria y espacios de participación sociopolítica”, *Studia Africana*, nº10, Març 1999, pp: 33-45
- CRESPO, Rafa (2007) “Redes migratorias entre África y Cataluña”, en F. Iniesta (ed.), *África en diáspora. Movimientos de población y políticas estatales*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp: 99-124
- CREUS, Jacint (2009) “Ir más lejos para ser alguien más allá de ti. Conceptos, géneros y recopilaciones en la literatura oral africana” en Y. Aixelà, L. Mallart y J. Martí (eds.) *Introducción a los estudios africanos*, Vic: CEIBA, pp.
- DALSGAARD, Steffen (2016) “The Ethnographic Use of Facebook in Everyday Life”, *Anthropological Forum*, 2016 vol. 26, no. 1, 96–114
- DAVIS, Lucy (1995) “Opening political space in Cameroon: the ambiguous response of the Mbororo”, *Review of African Political Economy*, vol. 22(64), pp: 213-228
- DE BRUIJN, Mirjam (2000) “Rapports interethniques et identité: l'exemple des pasteurs peuls et des cultivateurs hummbebe au Mali central”, en Diallo, Youssouf & Schlee, Günther (dir.) *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux. La dynamique des frontières*. Paris: Karthala, pp : 15-36.
- DE BRUIJN, Mirjam (2008) *The Telephone Has Grown Legs?: Mobile Communication and Social Change in the Margins of African Society*, Inaugural Address, Faculteit der Letteren, Universiteit Leiden
- DE BRUIJN, Mirjam (2010) “Africa Connects: Mobile Communication and Social Change in the Margins of African Society: The Example of the Bamenda Grassfields, Cameroon” en M. Fernández-Ardèvol & A. Ros Híjar (Eds.) *Communication Technologies in Latin America and Africa: A Multiplinary Perspective*. Barcelona: IN3, pp. 167-191.
- DE BRUIJN, Mirjam (2015) “New ICT and mobility in Africa”, in N. Sigona, A. Gamlen, G. Liberatore & H. N. Kringelbach (eds.) *Diasporas Reimagined Spaces, Practices and Belonging*, Oxford: University of Oxford, pp.: 140-145
- DE BRUIJN, Mirjam (2015b, 15 de octubre) “Quest for citizenship of the Fulbe (semi)nomads in Central Mali” [Entrada de Blog]. Counter Voices in Africa. Recuperado el 13 de octubre 2015 de <https://mirjamdebruijn.wordpress.com/2015/10/12/quest-for-citizenship-of-the-fulbe-seminomads-in-central-mali/>
- DE BRUIJN, Mirjam; NYAMNJOH, Francis & BRINKMAN, Inge (2009) “Introduction: Mobile Communications and New Social Spaces in Africa” In: M.E. de Bruijn, F. Nyamnjuh & I. Brinkman (eds.) *Mobile phones: the new talking drums of everyday Africa*, Bamenda, Cameroon: Langaa Publishers, pp. 11-22.

- DE BRUIJN, Mirjam & VAN DIJK, Han. (1999) "Insecurity and Pastoral Development in the Sahel", in *Development and Change*, Vol. 30, 1999, pp: 115-139
- DE BRUIJN, Mirjam; VAN DIJK, Rijk & FOEKEN, Dick (2001) "Mobile Africa: An Introduction" en M. De Bruijn; R. Van Dijk & D. Foeken (eds.) *Mobile Africa. Changing Patterns of Movement in Africa and beyond*, Leiden-Boston: Brill, pp: 1-7
- DE BRUIJN, M., VAN OOSTRUM, K., OBONO, O., AMADOU, O. and BOUREIMA, D. (2011) *New mobilities and insecurities in Fulbe nomadic societies: a multi-country study in west-central Africa (Niger-Nigeria)*. ASC Working Paper 96 / 2011. Leiden: African Studies Centre.
- DE HAAS, Hein (2008) *Migration and development. A theoretical perspective*, Working Paper 9 Oxford: International Migration Institute, University of Oxford (accessed <https://www.imi.ox.ac.uk/publications/wp-09-08>)
- DE ROSNY, Éric (2002) "L'Afrique des migrations: les échappées de la jeunesse de Douala", *Études*, 2002/5, (Tome 396), pp. 623-633.
- DELANCEY, Mark Dike (2012) "Between Mosque and Palace Defining Identity through Ritual Practice in Ngaoundéré, Cameroon", *Cahiers d'Études Africaines*, LII (4), 208, 2012, pp. 975-998
- DELGADO, Manuel (2007) *Sociedades Movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- DELTOMBE, Thomas ; DOMERGUE, M. ; et TATSITSA, J. (2016) *La Guerre du Cameroun. L'invention de la Françafrique*, Paris : Éditions La Découverte
- DIMINESCU, Dana (2008) "The connected migrant: an epistemological manifesto", *Social Science Information*, 47: 4, pp. 565-579
- DIMINESCU, Dana & LOVELUCK, Benjamin (2014) "Traces of dispersion. Online media and diasporic identities", *Crossings: Journal of Migration & Culture* vol. 5, n°1, pp. 23-39
- DIOP, Cheikh Anta (1979 [1954]) *Nations Nègres et Culture*, Paris : Présence Africaine
- DOGNIN, René. (1981) "L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. Les djakka chez les Peul de l'Adamaoua" en Tardits, Claude [éd.] *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol.1, Paris: Éditions du CNRS, PP: 139-157
- DOGNIN, René (1987) *Desalebasses et des vaches : note sur la sémiologie du décor desalebasses peul (Cameroun)*. Bondy : ORSTOM
- DUPIRE, Marguerite (1962) *Peuls Nomades. Étude descriptive des Woodabe du Sabel Nigérien*. Paris : Institute d'Ethnologie
- DUPIRE, Marguerite. (1970) *Organisation Sociale des Peuls. Étude d'Ethnographie Comparée*. Paris: Plon
- DUPIRE, Marguerite (1994) "Identité ethnique et processus d'incorporation tribale et étatique", *Cahiers d'Études Africaines*, 133-135, XXXIV, 1-3, 1994, pp : 265-280



- DUPRAZ, Yannick (2017) “French and British Colonial Legacies in Education: Evidence from the Partition of Cameroon”, *CAGE Online Working Paper Series*, 2017 (consultado online en [https://warwick.ac.uk/fac/soc/economics/research/centres/cage/manage/publications/333-2017\\_dupraz.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/soc/economics/research/centres/cage/manage/publications/333-2017_dupraz.pdf))
- DUSABE, Firmin (2017) “La societat civil de la diaspora rwandesa en les movilitzacions transnacionals”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia. Sèrie Monogràfics*. Vol. 33, pp: 95-108
- EICKELMAN, Dale F & PESCATORI, James (2004) *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2009) “New transnational communities and Networks: Globalization changes in civilizational frameworks”, en Eliezer Ben-Rafael & Yitzhak Sternberg (eds.) *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order*, Leiden: Brill, pp. 29-45
- ENGUITA, Cristina (2012) *Desmarcant el rostre. Aproximació etnogràfica al tatuatge i l'escarificació facial entre els Mbororo de Camerun*. Tesi de Màster. Dpt. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona
- ENGUITA, Cristina (2014) “Managing Ethnicity through the Body: Tattoo and Facial Scarification Ethnography among the Cameroon's Mbororo”, *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, Year 6, n.10, pp: 1-9
- ENGUITA, Cristina (2014b) “Reconfiguraciones identitarias y minorías étnicas en África Central. El caso de los Mbororo de Camerún”, Comunicación del congreso *Periferias, Fronteras y Diálogos* de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, 2-5 septiembre de 2014, Tarragona. Consultable en <http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/book/123>, pp: 986-1007
- ENGUITA, Cristina (2017) “Etnicitats, fronteres culturals i categories fluides en un context global: una mirada sobre els Peul Mbororo de Camerun”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia. Sèrie Monogràfics*. Vol. 33, pp: 137-151
- FANCHETTE, Sylvie (1999) “Migrations, intégration spatiale et formation d'une société peule dans le Fouladou (Haute Casamance, Sénégal)”, en Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. [ed.] (1999) *Figures Peules*. París : Karthala, pp : 165-194
- FARDON, Richard (1996) “« Destins croisés »: histoire des identités ethniques et nationales en Afrique de l'Ouest”, *Politique Africaine*, n°61, pp. 75-97
- FAVELL, Adrian & MARTINIELLO, Marco (1999) “Multi-national, multi-cultural and multi-levelled Brussels: national and ethnic politics in the Capital of Europe”, *Transnational Communities*, online working paper series. Recuperado en <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/favell.pdf>
- FREDERIKS, Martha (2014) “Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe: An Epilogue”, en G. Gertrud Smith & S. Grodz (eds.) *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden and Boston, MA: Brill, pp: pp: 219-229

- GENTHER, Mathias (2006) "Discussion: The concept of indigeneity", *Social Anthropology*, 14 (1), pp: 17-19
- GESCHIERE, Peter (2009) *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: University of Chicago Press
- GESCHIERE, Peter (2012) *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidación*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- GESCHIERE, Peter & JACKSON, Stephen (2006) "Autochthony and the crisis of citizenship: Democratization, decentralization and the politics of belonging", *African Studies Review*, vol. 49(2), pp. 1-7
- GESCHIERE, Peter & MEYER, Birgit (1998) "Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure", *Development and Change*, Vol. 29, 601-615.
- GESCHIERE, Peter & NYAMNJOH, Francis B. (2000) "Capitalism and Autochthony: The Seesaw of Mobility and Belonging", *Public Culture*, Vol. 12, N° 2, Spring 2000, pp. 423-452
- GIROUX, Henry A. (1994) "Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy", in D. T. Goldberg (ed.) *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp.325-343
- GLICK SCHILLER, Nina (1999) "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience", en C. Hirschman, P. Kasinitz & J. Dewind (eds.) *The Handbook of International Migration: The American Experience*, New York: Russell Sage Foundation, pp. 94-119
- GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; & BLANC-SZANTON, Cristina (1992) "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645 (1), pp: 1-24
- GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; & BLANC-SZANTON, Cristina (1995) "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 1 (Jan., 1995), pp. 48-63
- GLICK SCHILLER, Nina & SALAZAR, Noel B. (2013) "Regimes of Mobility Across the Globe", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 39, No. 2, pp. 183-200
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Araceli (2015) "Ghomara y Senhaja de Sraïr: ¿bereberes en los márgenes de la historia o bereberes al margen de los bereberes? Discursos, micropolíticas coloniales y postcoloniales" en Yolanda Aixelà (ed.) *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, Madrid: CSIC
- GUBER, Rosana (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires: Paidós
- GUICHARD, Martine (1990) "L'«ethnisation» de la société peule du Bourgou (Bénin)", *Cahiers d'études africaines*, Vol.30, n°117, 1990, pp : 17-44
- GUILHEM, Dorothée (2008) "Le charme féminin chez les Peuls Djeneri du Mali : un 'objet' de la nature ou de la culture?" en *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, pp : 11-17

- HALL, Stuart (1990) "Cultural identity and diaspora", in J. Rutherford (ed.), *Identity: community, culture, difference*, London: Lawrence & Wishart, pp: 222-237.
- HALL, Stuart (1996) "Introduction: Who needs identity?", in S. Hall & P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London: SAGE Publications, pp: 1-17
- HAMA, Boubou (1968) *Contribution à la connaissance de l'Histoire des Peuls*, Paris: Présence Africaine
- HANNERZ, Ulf (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra
- HANNERZ, Ulf (2003) "Being there . . . and there . . . and there! Reflections on multi-site ethnography", *Ethnography*, nº4 (2), pp.: 201-216
- HICKEY, Sam (2011) "Towards a progressive politics of belonging? Insights from a Pastoralist "Hometown" association", *Africa Today*, 57 (4), Summer 2011, pp: 28-47
- HOBBSAWM, Eric (2000 [1983]) "Introduction: inventing traditions", en E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp: 1-14
- HODGSON, Dorothy L. (2002) "Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas", *American Anthropologist*, 104(4), pp: 1037-1049
- HODGSON, Dorothy L. (2009) "Becoming indigenous in Africa", *African Studies Review*, Vol.52, Nº3 (December 2009), pp: 1-32.
- IGOE, Jim (2006) "Becoming indigenous peoples: difference, inequality and the globalization of East African identity politics", *African Affairs*, 105/420, pp: 399-420
- INIESTA, Ferran (2007) *Kuma. Historia del África Negra*, Barcelona: Bellaterra
- JUBANY, Olga (2016) "Background, Experiences and Responses to Online Speech: An Ethnographic Multi-sited Analysis", at *2nd Annual International Conference on Social Science and Contemporary Humanity Development*, Wuhan, Hubei, China, 15-17 July 2016, pp: 744-749
- JUBANY, Olga; GÜELL, Berta; DAVIS, Roisin (2011) "Standing up to Intersectional Discrimination: a Multi-dimensional Approach to the Case of Spain". *Droit et Cultures*, 62 (2): 197-217. Recurso electrónico <https://journals.openedition.org/droitcultures/2752>.
- KABUNDA, Mbuyi (2007) "África en el sistema internacional de la posguerra fría o las respuestas africanas a los desafíos de la globalización", en Ferran Iniesta (ed.) *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Bellaterra, pp. 35-61
- KAPLAN, Adriana (2007) "Las migraciones senegambianas en España: una mirada desde la perspectiva de género", en F. Iniesta (ed.), *África en diáspora. Movimientos de población y políticas estatales*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp: 153-168
- KAUFMANN, Jeffrey C. (2009) "The Sediment of Nomadism", *History in Africa*, Vol. 36, 2009, pp. 235-264

- KEESE, Alexander (2016) *Ethnicity and the colonial state. Finding and representing group identifications in a coastal West African and global perspective (1850-1960)*, Leiden: Brill
- KELLER, Edmond L. (2014) *Identity, Citizenship and Political Conflict in Africa*, Bloomington: Indiana University Press
- KENRICK, Justin & LEWIS, Jerome (2004) "Discussion: On the Return of the Native", *Current Anthropology*, 45(2), p.263.
- KLEKOWSKI VON KOPPENFELS, Amanda (2016) "What's the difference between a migrant and an expat?", [Mensaje en un blog], *The Conversation* [20 diciembre 2016]. Recuperado de: <https://theconversation.com/whats-the-difference-between-a-migrant-and-an-expat-69265>
- KONINGS, Piet (1996) "Le "problème anglophone" au Cameroun dans les années 1990", *Politique Africaine*, nº62, juin 1996, pp : 25-34
- KONINGS, Piet & NYAMNJOH, Francis B. (2003) *Negotiating an Anglophone identity: a study of the politics of recognition and representation in Cameroon*, Leiden: Brill
- KÓNYA, Hanna Edit (2017) "Mixed methodology for the identification of a first generation, transnational, minority elite", *Perifèria, Revista de recerca i formació en antropologia*, nº 22(2), pp.: 91-111
- KOPYTOFF, Igor (1987) "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture", in Igor Kopytoff (ed.) *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 3-84
- KOSSOUMNA LIBA'A, Natali (2012) *Les éleveurs Mbororo du Nord-Cameroun. Une vie et un élevage en mutation*, Paris : L'Harmattan
- KUPER, Adam (2003) "The Return of the Native", *Current Anthropology*, Vol. 44 (3), June 2003, pp: 389-402
- LAMBERT, José (1998) "Communication Societies: Comments on Even-Zohar's 'Making of Culture Repertoire'", *Target*, 10 (2), 353-356
- LAFLEUR, Jean-Michel & MARFOUK, Abdeslam (2017) *Pourquoi l'immigration? 21 questions que se posent les Belges sur les migrations internationales au XXIe siècle*, Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan
- LARREA KILLINGER, Cristina (2011) "Intensidad etnográfica. Reflexividad y emoción en el trabajo de campo", *Ankulegi* nº 15, 2011, pp.: 11-22
- LASSITER, Luke Eric (2005) "Collaborative ethnography and public anthropology", *Current Anthropology*, 46 (1), pp.: 83-106 [en línea] <<http://goo.gl/yGthp>>.
- LÁZARO-CASTELLANOS, Rosa (2014) *Migración Circular de Trabajadoras de México a Canadá y Estados Unidos: una Aproximación Antropológica Interseccional*. Tesis doctoral. Dpt. Antropología Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona.

- LEE, Alexander & SCHULTZ, Kenneth A. (2012) “Comparing British and French Colonial Legacies: A Discontinuity Analysis of Cameroon”, in *Quarterly Journal of Political Science*, 2012, 7: 1–46
- LEURS, Koen & SMETS, Kevin (2018) “Five Questions for Digital Migration Studies: Learning From Digital Connectivity and Forced Migration In(to) Europe”, *Social Media + Society*, Special collection, January-March 2018, pp. 1-16.
- LI, Tania Murray (2000) “Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1 (Jan., 2000), pp. 149-179
- LOFTSDÓTTIR, Kristín (2001) “Birds of the Bush: Wodaabe Distinctions of Society and Nature”, *Nordic Journal of African Studies*, vol. 10(3), pp: 280-298
- LOFTSDÓTTIR, Kristín (2002) “Knowing what to do in the city. WoDaaBe nomads and migrant workers in Niger”, *Anthropology today*, 18(1): 9-13
- LOFTSDÓTTIR, Kristín (2004) “When nomads lose cattle: Wodaabe negotiations of Ethnicity”, *African Sociological Review*, 8(2), 2004, pp: 52-76
- LOFTSDÓTTIR, Kristín (2007) “Bounded and Multiple Identities”, *Cahiers d'études africaines*, n° 185, 2007, [Online], pp: 1-24, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/6740>
- LOFTSDÓTTIR, Kristín (2012) *Les Peuls WoDaaBé du Niger. Douce brousse*. Paris : L'Harmattan
- LONCKE, Sandrine (2015) *Geerewol. Musique, danse et lien social chez les Peuls nomades woodaabe du Niger*. Nanterre: Société d'ethnologie (Col. Hommes et musiques)
- MALLART, Lluís (2009) “Esdevenir antropòleg”, *Perifèria. Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, Vol. 11, n°2, pp: 5-22
- MAMDANI, Mahmood (2001) “Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism”, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 43, No. 4 (Oct., 2001), pp. 651-664
- MARCUS, George E. (1995) “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography.” *Annual Review of Anthropology* 24:95–117
- MARI SÁEZ, Almudena (2008) “Construcción de la identidad de las mujeres africanas en la región del Borgou (República de Benín)” en L. Suárez; E. Martín y R. Hernández, (coords.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Serie, XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea, 21-37 [en línea] <[www.ankulegi.org](http://www.ankulegi.org)>., pp: 241-258
- MARI SÁEZ, Almudena (2012) *Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios. Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad*. Tesis Doctoral. Dpto. de Antropología Social. Universidad de Granada
- MARKHAM, Annette (2005) “The methods, politics, and ethics of representation in online ethnography” In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.) *The SAGE handbook of qualitative methods*, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 793–820

- MARTÍ PÉREZ, Josep (2009) “Modificaciones corporales en las tradiciones africanas” en Y. Aixelà, L. Mallart y J. Martí (eds.) *Introducción a los estudios africanos*, Vic: CEIBA, pp.221-238
- MARTÍ PÉREZ, Josep (2010) “La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis” a J. Martí y Y. Aixelà [eds.] *Desvelando el cuerpo: perspectivas desde las Ciencias Sociales y Humanas*, Madrid: CSIC, pp. 107-122
- MARTÍN DÍAZ, Emma (2003) *Procesos migratorios y ciudadanía cultural*, Sevilla: Mergablum
- MARTÍN DÍAZ, Emma (2008) “El impacto del género en las migraciones de la globalización: mujeres, trabajos y relaciones interculturales”, *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, N°. Extra 12, 270, 2008 (recurso online <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-133.htm>, accedido el 14 de julio de 2018).
- MARTÍN DÍAZ, Emma (2012) “Migraciones en la globalización”, *Revista Andaluza de Antropología*, N°. 3, pp. 1-5
- MARTÍNEZ ROSSI, Sandra (2011) *La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturación en el arte contemporáneo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España
- MASSÓ GUIJARRO, Ester (2009) “Estado y política en África: breve recorrido diacrónico y sincrónico”, *Theoria*, 18 (1), pp.: 87-115.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester (2013) “Hospitalidad y cosmopolitismo migratorios: África y la diáspora senegalesa”, *Migraciones*, 34, pp. 111-137
- MASSÓ GUIJARRO, Ester (2014) “Islam y género en la diáspora murid: mirada poscolonial a feminismos y migraciones”, *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 2 (1), pp: 88-104
- MBEMBE, Achille (2003) “Necropolitics”, *Public Culture*, Vol. 15 (1), pp: 11-40
- MBEMBE, Achille (2008) “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África”, en M. Malo de Molina Bodelón & S. Mezzadra (coord.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 167-196
- MBERU, Blessing Uchenna & PONGOU, Roland (2012) “Crossing Boundaries: Internal, Regional and International Migration in Cameroon”, *International Migration* Vol. 54 (1), pp. 100-118
- MEER, Talia & MÜLLER, Alex (2017) “Considering intersectionality in Africa”, *Agenda*, 31:1, 3-4
- MODOOD, Tariq (2017) “Must Interculturalists misrepresent multiculturalism?”, in *Comparative Migration Studies* 5:15, pp: 1-17 (Accessed on 12/09/17 <https://comparativemigrationstudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40878-017-0058-y>)
- MORERAS, Jordi (2002) “Muslims in Spain: between the historical heritage and the minority construction”, *The Muslim World*, vol. 92, pp: 129-142

- MORERAS, Jordi (2013) “Islam soluble, ¿musulmanes integrados?. Deseos y delirios de las políticas de asimilación”, IKUSPEGI, *Jornadas sobre Inmigración e Integración en el País Vasco: diversidad cultural y religiosa*, Bilbao, 15 de noviembre de 2013
- MORERAS, Jordi (2014). “Musalas, mezquitas y minaretes: etnografía de las mezquitas en Europa”, *Anraq* (9), pp. 121 - 145.
- MOHAMED SALIH, M. A., DIETZ, T., and ABDEL, M.A. [ed.] (2001) *African Pastoralism. Conflict, Institutions and Government*. London: Pluto Press
- MOUICHE, Ibrahim (2011) “Democratization and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon” a *African Spectrum*, 46, 2/2011
- MOUICHE, Ibrahim (2012) *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun. Entre dogmatisme du principe majoritaire et centralité des partis politiques*, Dakar : CODESRIA
- NAIR, Parvati (2018) “Beyond Mapped Horizons: Reflections on the Model International Mobility Convention”, *Columbia Journal of Transnational Law*, 56(2), 248-256
- NANA, Genevoix (2016) “Language Ideology and the Colonial Legacy in Cameroon Schools: A Historical Perspective”, *Journal of Education and Training Studies* Vol. 4, No. 4; pp. 168-196
- NDAHINDA, Felix (2014) “Historical Development of Indigenous Identification and Rights in Africa” a Laher, R. & Korir Sing’Oei, A. [eds.] (2014) *Indigenous People in Africa. Contestations, Empowerment and Group Rights*, Pretoria: Africa Institute of South Africa, pp. 24-44
- NERÍN, Gustau (1998) *Guinea Equatorial. Història en Blanc i Negre*, Barcelona: Empúries
- NIEZEN, Ronald (2003) *The Origins of Indigenism*. Berkeley: Univ. of California Press
- NYAMNJOH, Francis B. (1999) “Cameroon: a country united by ethnic ambition and difference”, *African Affairs*, n°98, 101-118. (acceso a una versión digital en [http://www.nyamnjuh.com/files/united\\_by\\_ethnic\\_ambition.pdf](http://www.nyamnjuh.com/files/united_by_ethnic_ambition.pdf))
- NYAMNJOH, Francis .B. (2002) “Cameroon: over twelve years of cosmetic democracy”, *News from the Nordic Africa Institute* 3: 5-8 (acceso a una versión digital en [http://www.nyamnjuh.com/2004/11/cameroon\\_over\\_t.html](http://www.nyamnjuh.com/2004/11/cameroon_over_t.html))
- NYAMNJOH, Francis. (2007) “Theorizing agency in and on Africa: The questions are key”, in M. de Bruijn, R. van Dijk, J. Gewald (eds.) *Strength beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa*, Leiden-Boston: Brill, pp: 335.338
- NYAMNJOH, Francis B. & ROWLANDS, Michael (1998) “Elite Associations and the Politics of Belonging in Cameroon”, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 68, n° 3, pp: 320-337
- NYAMNJOH, Henrietta M. (2013) *Bridging Mobilities. ICTs Appropriation by Cameroonians in South Africa and The Netherlands*, Bamenda/Leiden: Langaa/ African Studies Centre

- NYAMNJOH, Henrietta & ROWLANDS, Michael (2013) "Do you eat Achu here? Nurturing as a way of life in a Cameroon diaspora", *Critical African Studies*, Vol. 5, No. 3, pp. 140–152
- OGAWA, Ryo (1993) "Ethnic identity and social interaction: A reflection on Fulbe Identity", en Eguchi, Paul K. and Azarya, V. (ed.) *Unity and Diversity of a People: The Search for Fulbe Identity* (Senri Ethnological Studies, no. 35), Osaka: National Museum of Ethnology, pp: 119-137
- OYEWUMI, Oyeronke (2004) "Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies", in S. Arnfred, S., B. Bakare-Yusuf, E. Wasa Kisiang'ani, D. Lewis, O. Oyewumi, O. & F. C. Steady (eds.) *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*, Dakar: CODESRIA, pp.: 1-8
- PAGE, Ben; EVANS, Martins & MERCER, Claire (2010) "Revisiting the Politics of Belonging in Cameroon", *Africa: The Journal of the International African Institute*, vol. 80, n° 3, pp: 345-370
- PELCKMANS, Lotte (2009) "Phoning anthropologists: The Mobile phone's (re-)shaping of anthropological research", In: M.E. de Bruijn, F. Nyamnjo and I. Brinkman (eds) *Mobile phones: the new talking drums of everyday Africa*, Bamenda: Langaa Publishers, pp.: 23-49
- PELICAN, Michaela (2006) *Getting along in the Grassfields: interethnic relations and identity politics in northwest Cameroon*. PhD Thesis. Martin - Luther University Halle - Wittenberg
- PELICAN, Michaela (2008) "Mbororo claims to regional citizenship and minority status in north-west Cameroon", *Africa: The Journal of the International African Institute*, Vol. 78 (4), 2008, pp: 540-560
- PELICAN, Michaela (2009) "Complexities of indigeneity and autochthony: an African example" a *American Ethnologist*, Vol. 36 (1), pp: 52-65
- PELICAN, Michaela (2011) "Mbororo on the move: from pastoral mobility to international travel", *Journal of Contemporary African Studies*, Vol. 29, N°4, pp: 427-440
- PELICAN, Michaela (2011b) "Researching South-South/South-East migration. Transnational relations of Cameroonian Muslim migrants", *Tsantsa*, Vol. 16, May 2011, pp: 169-173
- PELICAN, Michaela (2012) "Mbororo pastoralists in Cameroon: Transformations in identity and political representation", *Afro-Eurasian Inner Dry Land Civilizations*, vol. 1, pp: 113-126.
- PELICAN, Michaela (2013) "Insights from Cameroon. Five years after the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", *Anthropology Today*, Vol. 29, No. 3, June 2013: 13-16
- PELICAN, Michaela (2013b) "International Migration: Virtue or Vice? Perspectives from Cameroon", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n° 39:2, pp. 237-258
- PELICAN, Michaela (2015) *Masks And Staffs: Identity Politics in the Cameroon Grassfields*. New York, Oxford: Berghahn.



- PELICAN, Michaela (2015b) “Movimientos por los derechos indígenas en África: Perspectivas desde Botsuana, Tanzania y Camerún”, *Contra Relatos desde el Sur*, 12, 2015, pp 31-46
- PELICAN, Michaela (2015c) “Ethnicity as a political resource. Indigenous rights movements in Africa”, en University of Cologne Forum ‘Ethnicity as a Political Resource’ (ed.). *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, Bielefeld: Transcript, pp: 137-151
- PELICAN, M. & MAYURAMA, J. (2015) “The Indigenous Rights Movements in Africa: Perspectives from Botswana and Cameroon”, *African Study Monographs*, 36 (1), pp. 49-74
- PELICAN, Michaela & TATAH, Peter (2009) “Migration to the Gulf States and China: Local Perspectives from Cameroon”, *African Diaspora*, n° 2, pp: 229-244
- PELICAN, Michaela; TATAH, Peter & NDJIO, Basile (2008) “Local perspectives on transnational relations of Cameroonian migrants”, *African Sociological Review*, 12 (2), pp.: 117-127
- PIASTRO, Julieta (2009) “Experiencias de la inmigración. El impacto amoroso de la inmigración”, en M. Nash y G. Torres (eds.) *Los límites de la diferencia. Alteridad cultural, género y prácticas sociales*, Barcelona: Icaria
- PONZANESI, Sandra & LEURS, Koen (2014) “On digital crossings in Europe”, *Crossings: Journal of Migration & Culture*, Vol. 5 N° 1, pp. 3–22.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (2012 [1995]) *Théories de l’Ethnicité*, Paris : Presses Universitaires de France - PUF
- PUIG, Oriol (2017) *Libya Kaman Turai. El Dorado libio: los retornados nigerinos en Niamey*. Tesis Doctoral. Dpt. Departament d’Antropologia Social i Història d’Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona
- REGIS, Helen A. (2003) *Fulbe voices: marriage, Islam, and medicine in Northern Cameroon*. Boulder (CO) : Westview Press
- ROBERTSON, Roland (1995) “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, en Featherstone, M.; Lash, S.; Robertson, R. (ed.) *Global Modernities*, London: Sage, pp. 25-44
- ROCA, Albert (1999) “Democracias pastoriles, pastores demócratas o nada de eso (pistas de investigación en el este africano)” en, *Studia Africana*, n°10, març 1999, pp.: 129-145.
- ROCA, Albert (2007) “Causas de los movimientos poblacionales africanos”, en F. Iniesta (ed.) *África en diáspora. Movimientos de población y políticas estatales*, Barcelona: CIDOB, pp: 29-42
- ROOS, Vera; COOK, Joanne; AOUICI, Sabrina; GAILLOU, Rémi & AIGNER, Petra (2012) “Typical migration stories: comparing trajectories of African migration” en C. Attias-Donfut; J. Cook; J. Hoffman; L. Waite (eds.) *Citizenship, Belonging and intergenerational relations in African migration*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp: 65-84

- SÁ, Ana Lúcia (2013) “African Intellectuals and Cultural Diversity: Discussions of the Ethnic Question in Equatorial Guinea”, in *Nordic Journal of African Studies*, n°22 (1-2), pp.: 105-128
- SÁ, Ana Lúcia & AIXELÀ, Yolanda (2013) “Cultural Diversity in Africa: Colonial Legacy and Construction of Alternatives. Introduction”, in *Nordic Journal of African Studies*, n°22 (1-2), pp.: 1-5
- SALAMONE, Frank. A. (1985) “Colonialism and the Emergence of Fulani Identity”, *Journal of Asian and African Studies*, Jul 1, 1985; 20, 3; pp. 193-202
- SALO, Elaine (2010) [Entrevista amb Amina Mama], en VV.AA. (ed.) *Africana. Aportacions per a la descolonització del feminisme*, Barcelona: Oozebap - Espai Àfrica-Catalunya, pp: 7-17.
- SARRÓ, Ramon (2009) “El mapa y el territorio: Producción de lugar y autoctonía entre los baga sitem (y sus vecinos) de la República de Guinea”, *Studia Africana*, 20, Oct. 2009, pp.: 11-20.
- SAUGESTAD, Sidsel (2012) “Temas de actualidad para los pueblos indígenas en África”. Revista *Nova Africa* núm. 27, enero de 2012, pp. 1-14 (<http://www.novafrica.net/index.php/articulos/84-actualidadsaugestad>, consultado el 7 de mayo de 2018 )
- SAUL, Mahir & PELICAN, Michaela (2014) “Global African Entrepreneurs: A New Research Perspective On Contemporary African Migration”, *Urban Anthropology*, Vol. 43, N°. 1-3, pp: 1-16
- SCHMITZ, Jean (1999) “Joutes de langue et figures de style. Preface” en Botte, R ; Boutrais, J; Schmitz, J. (ed.) *Figures Peules*. París : Karthala
- SCHULTZ, Emily A. (1984) “From Pagan to Pullo: Ethnic Identity Change in Northern Cameroon”, en *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 54, No. 1 (1984), pp.46-64
- SEIGNOBOS, Christian (2010) “Changer l'identité du bétail ? Modifier ou enrichir les pâturages ? Le nouveau dilemme des éleveurs mbororo, Cameroun, RCA et Tchad.” en Seiny-Boukar, L. ; Boumard, P. [ed.] (2010) *Actes du colloque « Savanes africaines en développement : innover pour durer »*, 20-23 avril 2009, Garoua, Cameroun. Montpellier : Cirad, 11 p.
- SEIGNOBOS, Christian (2011) “Le phénomène zargina dans le nord du Cameroun. Coupeurs de route et prises d'otages, la crise des sociétés pastorales mbororo”, *Afrique contemporaine* 2011/3 (n° 239), p. 35-59.
- SEIGNOBOS, Christian (2011b) “Le pulaaku, ultime recours contre les coupeurs de route. Province du Nord au Cameroun. ”, *Afrique contemporaine*, 2011/4 (n° 240), p. 11-23
- SÉRAPHIN, Gilles (2000) *Vivre à Donala. L'imaginaire et l'action dans une ville africaine en crise*, Paris: L'Harmattan.
- SEYDOU, Christiane (1993) “Unité et diversité du monde peul à travers sa production littéraire: quelques aperçus” en Eguchi, Paul K. and Azarya, V. (ed.) *Unity and Diversity of a People:*

*The Search for Fulbe Identity* (Senri Ethnological Studies, no. 35), Osaka: National Museum of Ethnology, pp: 163-179

SHIMADA, Yoshihito (1993) "Jihad as a dialectical movement and formation of Islamic identity among the Fulbe" en Eguchi, Paul K. and Azarya, V. (ed.) *Unity and Diversity of a People: The Search for Fulbe Identity* (Senri Ethnological Studies, no. 35), Osaka: National Museum of Ethnology, pp: 87-116

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2003) "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp.: 297-364. Trad. Santiago Giraldo

STENNING, Derrick J. (1959) *Savannah Nomads: A study of the Wodbaabbe Pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria*. London: Oxford University Press (texto electrónico, consultado en <http://laawol.webpulaaku.net/defte/djStenning/toc.html>)

STOLCKE, Verena (1995) "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 1, pp: 1-24.

STOLCKE, Verena (2000) "La 'naturaleza' de la nacionalidad", *Desarrollo Económico – Revista De Ciencias Sociales*, vol. 40, N° 157, abril-junio 2000, pp. 23-43

SUÁREZ, Liliana; MARTÍN, Emma y HERNÁNDEZ; Rosalía Aída (2008) "Presentación" en L. Suárez; E. Martín y R. Hernández, (coords.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Serie, XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkarteak, 21-37 [en línea] <[www.ankulegi.org](http://www.ankulegi.org)>, pp.: 11-19. Consultado el 20-01-2018.

TENEY, Celine (2011) "Endorsement of Assimilationism among Ethnic Minority and Majority Youth in a Multination-Multiethnic Context: The Case of Brussels", *European Sociological Review*, Vol. 27, No. 2, pp. 212-229

TERRADAS, Ignasi (2004) "La contradicción entre la identidad vivida e identificación jurídico-política", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n° 20, 63-79

TONAH, Steve (2005) *Fulani in Ghana. Migration history, Integration and Resistance*. Accra: Research and Publication Unit, University of Ghana

TOURNEUX, Henry (2005) "Les préparations culinaires chez les Peuls du Diamaré (Cameroun)", en C. Raimond, E. Garine & O. Langlois (eds.) *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, Paris: IRD (Colloques et Séminaires), pp. 289-318

UDDIN, Nasir; GERHARZ, Eva & CHAKKARATH, Pradeep (2017) "Exploring Indigeneity. Introductory Remarks on a Contested Concept", in Gerharz, Eva; Uddin, Nasir & Chakkarath, Pradeep (ed.) *Indigeneity on the move. Varying manifestations of a contested concept*, Oxford & New York: Berghahn Books, pp: 1-25

VAN HEAR, Nicholas (2015) "Spheres of diaspora engagement", in N. Sigona, A. Gamlen, G. Liberatore & H. N. Kringelbach (eds.) *Diasporas Reimagined Spaces, Practices and Belonging*, Oxford: University of Oxford, pp. 32-35

VAN SANTEN, José C.M. (2014) "Fulani Identity, Citizenship and Islam in an International Context of Migration", en G. Gertrud Smith & S. Grodz (eds.) *Religion, Ethnicity and*

*Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden and Boston, MA: Brill, pp: 191–218

- VENTURA I OLLER, Montserrat (2013) “La mobilitat en el passat i el present: estigma i diversitat de relacions amb l’entorn. Presentació del dossier ‘*La mobilitat com a recurs i ideologia: entre la marginació i l’alteritat*’”, a *Perifèria. Revista de recerca i formació en antropologia*, núm 18 (2): pp 4-9
- VERTOVEC, Steven (2001) “Transnationalism and identity”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27:4, pp. 573-582
- VERTOVEC, Steven (2007) “Super-diversity and its implications”, *Ethnic and Racial Studies*, 30:6, pp: 1024-1054
- VIRTANEN, Tea (2003) *Performance and performativity in Pastoral Fulbe Culture*. Helsinki: Helsinki University Printing House, Research Series in Anthropology, University of Helsinki, Finland
- VIRTANEN, Tea (2012) “Educating pastoralists”, *Development dilemmas. Annual report 2012*, Nordiska Afrikainstitutet – The Nordic Africa Institute, pp: 20
- WALLERSTEIN, Immanuel (1991) “La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo y etnicidad”, en I. Wallerstein y É. Balibar (eds.) *Raza, Nación y Clase*, Madrid: Iepala, pp: 111-134
- WATERS, Mary C. 1996. “Optional Ethnicities: For Whites Only?” in S. Pedraza & R. Rumbaut (eds.) *Origins and Destinies: Immigration, Race and Ethnicity in America*, Belmont, CA: Wadsworth Press, pp.: 444-454.
- YENSHU VUBO, Emmanuel (2003) “Levels of Historical Awareness. The Development of Identity and Ethnicity in Cameroon”, *Cahiers d’Études africaines*, XLIII (3), 171, pp.: 591-628
- YENSHU VUBO, Emmanuel (2011) “European and Cameroonian scholarship on ethnicity and the making of identities in Cameroon: colonial and post-colonial trails”, *Afrika Focus*, Vol.24, num. 2, pp: 33-52

### **Otras fuentes documentales citadas**

- ACHPR-IWGIA (2006) *Indigenous Peoples in Africa: The forgotten peoples? The African Commission’s Work on Indigenous Peoples in Africa*. Copenhagen: Eks/Skolens Trykkeri ([www.achpr.org](http://www.achpr.org), [www.iwgia.org](http://www.iwgia.org), [www.iwgia.org.sw163.asp](http://www.iwgia.org.sw163.asp), consultado el 8 de marzo de 2012)
- BIGOMBE LOGO, Patrice (2008) *Étude sur le cadre juridique de protection des droits des peuples autochtones au Cameroun. Rapport Provisoire*. (Recuperado de [http://www1.chr.up.ac.za/chr\\_old/indigenous/documents/Cameroon/Report/Cameroun%20-](http://www1.chr.up.ac.za/chr_old/indigenous/documents/Cameroon/Report/Cameroun%20-)

%20Rapport%20provisoire%20Peuples%20Autochtones30%20sept2008.doc,  
consultado el 27 de junio de 2017 )

CARAYOL, R. (2013) “ Planète peule : rencontre avec un peuple sans frontières”, *Jeune Afrique*, consultado el 1 de junio de 2017, desde <http://www.jeuneafrique.com/138138/societe/plan-te-peule-rencontre-avec-un-peuple-sans-fronti-res/>)

CERCP (1998) *Pullorama. Cahier du Centre d'Études et de Réflexion sur la Culture Peule. N° 1 : Pulaaku*. Yaoundé : Société de Presse et Editions du Cameroun

FLINTAN, Fiona (2008) *Étude sur la bonne pratique: L'autonomisation des femmes dans les sociétés pastorales*. Informe para IMPD, GEF, PNUD y IUCN. Recuperado de [https://cmsdata.iucn.org/downloads/gender\\_study\\_french\\_1.pdf](https://cmsdata.iucn.org/downloads/gender_study_french_1.pdf)

ILO (2015) *Les Peuples Autochtones au Cameroun. Guide à l'intention des professionnels des médias*. Cameroun : publications du Bureau International du Travail

IWGIA (2016) *The Indigenous World 2016*, Copenhagen: IWGIA

IWGIA (2017) *The Indigenous World 2017*, Copenhagen: IWGIA

MARKHAM, Annette & BUCHANAN, Elizabeth (2012) Ethical Decision-Making and Internet Research: Recommendations from the AoIR Ethics Working Committee (<https://aoir.org/reports/ethics2.pdf>, consultado el 20/09/2018)

MASIAS, Albert (2011) *Mbororo refugees*, consultado el 14 de febrero de 2018, desde <http://www.albertmasias.com/>

Minority Rights Group International (MRGI) (2016) *State of the World's Minorities and Indigenous Peoples 2016*, London: MRGI

RIERA, Joan (2007) *Camerún*, Barcelona: Laertes

TOWNSEND, Leanne & WALLACE, Claire (2016) *Social Media Research: A Guide to Ethics*, University of Aberdeen ([https://www.gla.ac.uk/media/media\\_487729\\_en.pdf](https://www.gla.ac.uk/media/media_487729_en.pdf), consultado el 20/07/2018)

UN (2015) *International migration report 2015*, New York, ONU, Disponible sur Internet: [http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015\\_Highlights.pdf](http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf)

# ANEXOS



GUÍA ENTREVISTA EN CAMERÚN

**Information personnel**

- 1) Nom et prénom
- 2) Date et lieu de naissance
- 3) État civil
- 4) Nombre d'enfants
- 5) Nombre de frères/sœurs. Même père et même mère ?
- 6) Activité économique de la famille : comment vos parents obtenaient des revenus ?
  - a. Études et profession de votre père :
  - b. Études et profession de votre mère :
- 7) Vos études réalisées ?
- 8) Est-ce que vous travaillez ? Dans quoi ?
- 9) Lieu de résidence et depuis quand vous y habitez ?
- 10) Dans quel quartier ?
- 11) Vous êtes de quel groupe ethnique ?

**Famille**

- 1) Est-ce que votre père a d'autres femmes ?
- 2) Vos frères/sœurs, ils/elles sont allés à l'école ?
- 3) Vos frères/sœurs, ils/elles travaillent ? dans quoi ?
- 4) Vous continuez avec l'activité économique familiale ?
- 5) Est-ce qu'il y a des différences entre vous et vos grands-parents ? Ils sont allés à l'école ? Ils travaillaient ?
- 6) Qu'est-ce que ta famille pense de ta profession ? Ils sont contents ?

**Mariage**

*Si vous êtes marié...*

- 1) Combien de temps est-ce que vous êtes marié ?
- 2) Vous avez quel âge ? Et votre partenaire ?
- 3) Vous avez plusieurs femmes ou vous pensez en n'avoir plus ?
- 4) Comment est-ce que le mariage est passé ?
- 5) Est-ce que vos parents avaient choisi votre partenaire ?

*Si vous n'êtes pas marié...*

- 1) Est-ce que vous êtes fiancée ?
- 2) Est-ce que vos parents ont déjà choisi un partenaire pour vous ?
- 3) Comment vous aimerez que votre mariage se passe ?
- 4) Qu'est-ce que votre famille pense sur le fait de que vous n'êtes pas marié ?

**École**

*Si vous êtes allé à l'école...*



- 1) Est-ce que vous étiez à l'aise pendant le période de l'école ?
- 2) Vous aviez des amis ? Tes collègues d'école t'ont bien traité ou ils t'ont faire sentir mal par le fait d'être Mbororo ?
- 3) Et à l'Université ?
- 4) Qu'est-ce que ta famille pense de que tu as étudié ?

### **Les Mbororo comme peuple autochtone**

- 1) Les Mbororo sont classés par l'ONU comme peuple autochtone, en tant que communauté vulnérable. Est-ce que les Mbororo ont des conflits avec d'autres communautés ? Quels conflits et quelles communautés ?
- 2) Dans la vie quotidienne, est-ce que vous avez vécu quelque situation dans laquelle quelqu'un vous a fait sentir du mal pour le fait d'être Mbororo ?
- 3) Vous croyez que les gens identifient que vous êtes Mbororo ? Comment ?
- 4) À votre avis, quels sont les problèmes que la communauté Mbororo souffre ?
- 5) Qu'est-ce qu'on peut faire pour essayer de les résoudre ?
- 6) Vous pensez que la femme Mbororo doit faire plus des efforts ou changements dans sa vie pour résoudre ces problèmes ?
- 7) Vous pensez que le reste de Mbororo sont d'accord sur ça ?
- 8) Et d'autres communautés d'autres groupes ethniques ?
- 9) Est-ce que vous avez des rapports avec d'autres peuples autochtones au Cameroun ? Et d'autres pays ?
- 10) On dit que les Mbororo réclament sa citoyenneté. Qu'est-ce ça veut dire ?

### **Monde associatif**

- 1) Est-ce que tu participes dans l'association Mboscuda ?
- 2) Quel est ton rôle ?
- 3) Vous pensez que le reste des Mbororo sont d'accord sur vos activités ? Et d'autres communautés d'autres groupes ethniques ?
- 4) Est-ce que vous avez eu des rapports avec d'autres peuples autochtones au Cameroun ? Et d'autres pays ?
- 5) Il y a des autres associations dans lesquelles tu participes ?
- 6) Est-ce que tu connais Tabital Pulaaku ?

### **Ethnicité**

- 1) Parfois, j'ai entendu dire que les Mbororo sont des vrais Peuls. Qu'est-ce que tu penses que ça signifie ?
- 2) À ton avis, quels sont les aspects plus importants de la culture Mbororo ? Est-ce qu'ils sont différents de ces des Peuls ?
- 3) Tu penses que c'est pareil par rapport aux femmes ?
- 4) Au Cameroun, les Mbororo de brousse sont différents que les Mbororo en ville ? Et par rapport aux Mbororo qui habite en Europe ?
- 5) Est-ce que tu fais les mêmes choses ici qu'au Cameroun ?
- 6) Comment tu penses qu'il faut transmettre aux enfants tes racines Mbororo ? Est-ce que c'est nécessaire ?
- 7) Ici, tu connais des autres Peuls ? Tu te sens bien parmi eux ?
- 8) Et tu connais des autres Mbororo qui habitent en Europe ?

## ANEXO II

---

### GUÍA ENTREVISTA EN EUROPA

#### **Personal information**

- 1) Name and surname
- 2) Date and place of birth
- 3) Nationality
- 4) Marital status
- 5) Number of children
- 6) Number of siblings.
  - a. Same father and mother?
  - b. Does your father have any other women?
- 7) Have you studied? Until which level? In which area?
- 8) Do you work? In what?
- 9) Where do you live? Since when?
- 10) Do you feel identified to any ethnic group? Which?

#### **Family**

- 1) Where do your parents live? And where were they born?
- 2) Economic activity of the family: how do/did your parents get income?
  - a. Your father's education and occupation:
  - b. Your mother's education and occupation:
- 3) Did you know your grandparents? Where did they live? Where were they born?
- 4) What was the profession of your grandparents? Did they go to school?
- 5) Your brothers / sisters, do they went to school?
- 6) Your brothers / sisters, do they work? in what ?
- 7) Would you like to continue family economic activity?
- 8) Are there any differences between you and your parents and grandparents?
- 9) What does your family think about your education / profession? Are they happy?

#### **Marriage**

*If you are married...*

- 1) How long are you married?
- 2) How old were both of you at the time of the marriage?
- 3) Do you have several women or do you think you do not have any more?
- 4) How did the wedding happen?
- 5) Did your parents choose your partner?

*If you're not married ...*

- 1) Are you engaged?
- 2) Have your parents already chosen a partner for you?
- 3) How will you like your marriage to happen?
- 4) What does your family think about the fact that you are not married?

## **Migration**

- 1) How long have you been living outside of Cameroon (other)?
- 2) How did you arrive in Europe?
- 3) In which cities have you lived?
- 4) Which was the reason for leaving Cameroon (other)?
- 5) Do you feel comfortable here? Have you had any problems?
- 6) Do you feel different in Europe? Is it difficult to manage your cultural baggage or religious practices here?
- 7) Do you think it's important to claim your origins when you're out of Cameroon? Why?
- 8) Do you usually travel to Cameroon?
- 9) Would you like to return to Cameroon?
- 10) Almost the majority of the Mbororo I meet outside Cameroon, are from the English-speaking part of the country. Do you think there's some reason? (Eg school enrollment programs in British colonial Cameroon )
- 11) Do you keep in touch with your family and friends in Cameroon during your travels? With what means (Facebook, phone, email, whatsapp ...)?
- 12) Regarding your community in Cameroon, do you think that you are able to bring useful learning and support by being outside? By which means?

## **Mbororo Activism**

- 1) The Mbororo are classified by the UN as indigenous people in Cameroon, as a vulnerable community, and they claim for their citizenship. What do you think about that? Do you agree with that status and that claims?
- 2) What problems does the Mbororo community suffer in Cameroon? Do the Mbororo have conflicts with other communities? What conflicts and communities?
- 3) What can we do to try to solve them?
- 4) Do you think these problems are different among women?
- 5) In everyday life, have you experienced any situation in which someone made you feel bad for being Mbororo?
- 6) Do you think that the Mbororo woman must make more efforts or changes in her life to solve these problems?
- 7) Do you think people identify you as Mbororo? How?
- 8) Do you think other Fulani communities feel the same as the Mbororo? (In Cameroon and other countries)
- 9) Have you had any relationship with other indigenous peoples in Cameroon? And from other countries?

## **Associations and other platforms**

- 1) Do you know the association Mboscuda in Cameroon?
- 2) MBOSCUDA is one of the most popular Mbororo Association in Cameroon. Which is your relationship with it?
- 3) Do you participate?
- 4) What do you think of its activities?
- 5) Do you think the rest of Mbororo agree with that? And other communities of other ethnic groups?

- 6) Are there other associations in which you participate? Are they related to Mbororo community? From which country?
- 7) Do you know Tabital Pulaaku?
- 8) Did you know any platforms or other associations of the Fulani in other countries? Are you interested in its activities? Are they useful regarding Mbororo Community?
- 9) Do you know online platforms (on Facebook, for example) about Fulani culture? And platforms on promoting the rights of Mbororo? What do you think of this type of initiative? Are important in relation to the Mbororo community?
- 10) Do you think that an association like Mboscuda must exist at the international level, to make them visible?
- 11) Do you think that Mbororo who live outside Cameroon continue working for the community? (Eg through social networks)? Do they participate in Mbororo associations?

### **Ethnicity**

- 1) Sometimes I've heard that the Mbororo are the most authentic Fulani people. What do you think?
- 2) In your opinion, what are the most important aspects of Mbororo culture? Are they different from the Fulani people in general?
- 3) Do you think that other aspects can be identified for Mbororo Women?
- 4) In Cameroon, the bush Mbororo are different than the Mbororo in town? Do we have to use different names to identify them? Do you think that this distinction is identified throughout all the regions of Cameroon?
- 5) And in relation to the Mbororo who live in Europe, do you feel different from Mbororo in Cameroon?
- 6) Do you do the same things here than in Cameroon?
- 7) Do you think it is important and necessary to transmit to the children your Mbororo roots? How?
- 8) Here you know other Fulani people? Do you feel fine among them?
- 9) And you know of other Mbororo from Cameroon? In other countries in Europe



## ANEXO III

### MODELO CUESTIONARIO ONLINE

*ACCORD DE CONFIDENTIALITÉ : L'information sera utilisée de façon anonyme, et pour des usages de la propre recherche. L'information personnelle et les réponses aux questions ne jamais seront publiées sous le nom et prénom réel, et les registres complets resteront dans les archives personnelles de la chercheuse.*

*PRIVACY AGREEMENT: The information will be used anonymously, and for purposes of the own research. Personal information and answers to questions will never be published under the real name and surname, and the complete records will remain in the researcher's personal archives.*

\* Il n'y a aucune limite sur l'extension des réponses. Vous pouvez répondre en français ou anglais, selon vos préférences. / *There is no limit on the extension of your answers. You can answer in French or English, depending on your preferences.*

#### **Information personnelle / Personal information**

1) Nom et prénom / *Name and surname*

2) Date et lieu de naissance / *Date and place of birth*

3) Nationalité / *Nationality*

4) Groupe ethnique (si vous vous sentez identifié) / *Ethnic group (if you feel identified)*

5) État civil/situation familiale (célibataire, marié/e, divorcé/e...) / *Marital status (single, married, divorced...)*

6) Études / *Studies*

7) Lieu de résidence habituel / *Usual place of residence*

8) Travail actuel / *Current job*

### Questions

7) Est-ce que tu as voyagé dehors du Cameroun ? Combien de fois? / *Have you travelled outside of Cameroon? How many times?*

8) Où est-ce que tu es allé/é ? Et combien de temps est-ce que tu y as resté ? / *Where did you go? And how long did you stay there?*

9) Quelle a été la raison de ces voyages ? / *What was the reason for those travels?*

10) Qu'est que tu as appris dans ces séjours ? / *What did you learn from these trips?*

11) Est-ce que tu gardes de contact avec ta famille et amis au Cameroun pendant tes voyages ? Avec quel moyen (Facebook, téléphone, email, whatsapp...)? / *Do you keep in touch with your family and friends in Cameroon during your travels? With what means (Facebook, phone, email, whatsapp ...)?*

12) À l'égard de ta communauté, au Cameroun, tu penses que tu as pu apporter des apprentissages utiles après ces voyages, des que tu es rentré/e ? De quelle façon ? / *Regarding*

*your community in Cameroon, do you think that you were able to bring useful learning after these trips, as soon as you returned? How?*

13) *Est-ce qu'il y a des autres endroits que tu aimerais aller pour y séjourner ? Où et pour quelle raison ? / Are there other places you would like to stay in? Where and for what reason?*

14) *Est-ce que tu penses que c'est important de revendiquer tes origines quand tu es dehors du Cameroun ? Pour quoi? / Do you think it's important to claim your origins when you're out of Cameroon? Why?*

15) *Est-ce que tu as connu des autres Mbororo ou Peuls pendant ces voyages ? De quel pays? / Did you know any other Mbororo or Fulani during these trips? From which country?*

16) *Est-ce tu as connu des autres associations des Peuls des autres pays ? / Have you known other Fulani associations in other countries?*

17) *Est-ce que tu connais des plateformes ou d'autres associations de Peuls ? Est-ce que tu es intéressé/e dans ses activités ? / Do you know platforms or other Fulani associations? Are you interested in its activities?*



18) Est-ce que tu participes ou aimerais participer de ces associations ou plateformes ? / *Do you participate or would like to participate in these associations or platforms?*

19) Est-ce que tu connais des plateformes online (sur Facebook, par exemple) sur la culture Peul ? Et des plateformes sur la promotion des droits des Mbororo ? Qu'est-ce que tu penses de ce type d'initiatives ? / *Do you know online platforms (on Facebook, for example) about Fulani culture? And platforms on promoting the rights of Mbororo? What do you think of this type of initiative?*

20) Est-ce que tu penses que des autres communautés Peuls sentent les mêmes choses que les Mbororo ? (au Cameroun et dans autres pays) / *Do you think other Fulani communities feel the same as the Mbororo? (In Cameroon and other countries)*

21) Est-ce que tu penses que ces associations ou plateformes sont importants par rapport à la communauté Mbororo ? / *Do you think these associations or platforms are important in relation to the Mbororo community?*

22) Qu'est-ce que tu penses des Mbororo qui habitent dehors du Cameroun ? Est-ce qu'ils continuent le travail pour la communauté ? (par exemple, à travers des réseaux sociaux) ? Est-ce qu'ils/elles participent des associations des Mbororo ? / *What do you think of the*

*Mbororo who live outside Cameroon? Do they continue working for the community? (Eg through social networks)? Do they participate in Mbororo associations?*

23) Est-ce que tu connais des Mbororo qui habitent en Europe ? Où ? Qui? / Do you know Mbororo people living in Europe? Where? Who

**MERCI POUR VOTRE TEMPS !**

**N'hésitez pas de commenter quelque chose que vous pensez que c'est important par rapport aux questions ou des choses qu'il faut corriger. Je serais très reconnaissante !**

-----

**THANK YOU FOR YOUR TIME!**

**Feel free to comment on something you think is important in relation to the questions or things that need to be corrected. I would be very grateful!**

Commentaires / *Comments*

**Este cuestionario online ha sido enviado mediante el siguiente enlace:**

<https://goo.gl/forms/jMhcqqOYDYzCX5Rf2>



### Listado de informantes citados

Se presenta una lista de los informantes citados junto con una breve presentación. Los nombres utilizados son pseudónimos, para conservar el anonimato. Aun siendo consciente de que es distinto vivir en una gran capital o una ciudad mediana, los lugares de residencia de aquellas personas residentes en Europa no están especificadas para evitar posibles identificaciones, y se ha apostado por marcar una geolocalización más global (por ejemplo, el país o región). Por el mismo motivo, y porque puede resultar información comprometida, algunos datos obtenidos en relación a los roles u implicación a nivel asociativo o político han sido omitidos.

\* Abou. Mbororo, de 29 años, nacido en Tiabani (Adamaoua) soltero, inició estudios universitarios en sociología, que no pudo continuar por razones económicas. En el momento de la entrevista no tenía trabajo. Reside en Yaoundé,

\* Ahmed. Peul, originario de Guinea Bissau, residente en Portugal. Miembro de la asociación *Tabital Pulaaku Portugal*.

\* Aissatou. Mbororo, de 20 años, nacida en Bamenda, soltera, proviene de una familia dedicada principalmente a la cría de ganado y a otros negocios. No trabaja y en el momento de la entrevista, había completado el primer año de estudios universitarios en contabilidad. Reside en Francia desde 2010.

\* Alassane. Mbororo, de 31 años, nacido en Gbiti (Este) casado, procede de una familia de pastores y reside en Bertoua desde 2011. Posee nivel de estudios Master II en contabilidad financiera y trabaja en un organismo gubernamental.

\* Alioune. Mbororo, de 27 años, soltero, nacido en Kenzou, a 200 km de Bertoua. Es uno de los miembros fundadores de la Asociación de Jóvenes Mbororo del Este (AJEMBO EST). Profesionalmente, se dedica al comercio y es empleado en una empresa de negocios en Mandjou.

\* Awa. Mbororo, de 34 años, nacida en Mbiame, en la provincia Suroeste, soltera, licenciada en Derecho, es responsable de proyectos de empoderamiento femenino en la Asociación

Mboscuda y colabora en otras ONG. En el momento de la entrevista vivía en Yaoundé. Actualmente ha realizado varios viajes a Estados Unidos para participar en programas de formación y activismo para los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

\* Baba. Mbororo aunque se define como Peul “*qui habite avec les animaux*”. Solicitante de asilo en Francia. No trabaja.

\* Bello. Mbororo, de 48 años, nacido en Sabga (Noroeste), divorciado y casado, con cuatro hijos, cursó estudios primarios. Trabaja en la construcción y reside en Francia, desde 2003. Dos de sus hijas viven con él. Colaboró en la creación de Mboscuda.

\* Binta. Mbororo, de 29 años, nacida en Camerún, soltera, procede de familia con estudios primarios y secundarios. Reside habitualmente en Johannesbourg (Sudáfrica). Posee estudios en política internacional y trabaja en ventas. Continúa vinculada a las asociaciones mbororo en Camerún mediante las redes sociales.

\* Cellou. Mbororo, de 21 años, nacido en Lelewa, República Centroafricana, soltero. En el momento de la entrevista, se encontraba en Yaoundé, a la espera de que su situación de refugiado se resolviera. Iba a la escuela gracias a redes familiares. Su deseo era continuar estudiando económicas en la universidad.

\* Dalanda. Mbororo, de 22 años, nacida en la zona de Bamenda, soltera, procede de una familia de comerciantes. Posee estudios en cultura y sociedad y su residencia habitual es en Camerún, aunque actualmente reside en Alemania por estudios.

\* Daouda. Mbororo, de 28 años, nacido en Mandjou, Bertoua (Este), casado, dos hijos. Cursó estudios en la Universidad de Yaoundé II y posee un master en relaciones internacionales. Ejerce un cargo administrativo relevante en la sección nacional de Mboscuda, y también miembro de la asociación Ajembo-Est. Es funcionario y vive en Yaoundé.

\* Demba. Mbororo, de 43 años, nacido en en Ndawara (Noreste), casado con Djenabou, con tres hijos, su padre era funcionario de los Tribunales en Camerún y su madre ama de casa, y además tenían ganado. Cursó estudios de master en el ámbito de organizaciones y gestión de la información. Trabaja como autónomo como consultor para ONG. Reside en Inglaterra desde hace 17 años. Participó en Mboscuda activamente cuando residía en Camerún.

\* Diallo. Peul Yllaga, de nacionalidad belga y origen camerunés, casado, procede de una familia de pastores y comerciantes de ganado. Reside en una ciudad cerca de Amberes (Bélgica) desde 2012. Posee estudios informáticos y trabaja como tal.

\* Djenabou. Mbororo, de 41 años, nacida en Mbessa (Noroeste), y está casada con Demba, con tres hijos. Reside en Inglaterra desde hace 15 años. Cursó estudios de primaria y secundaria y de formación profesional agrícola. Una vez en Inglaterra asistió a la Universidad abierta durante 2 años y empezó un curso de contabilidad que no terminó, e hizo otras formaciones profesionales. Tuvo varios trabajos por cuenta ajena a tiempo parcial, hasta que obtuvo trabajo a tiempo completo, como empleada de banca. Acabó por recibir su formación en la propia empresa donde trabaja.

\* Djibril. Mbororo, de 28 años, soltero, su familia posee ganado aunque su padre no cuida de él pues es trabajador por cuenta ajena. En el momento de la entrevista vivía en Bélgica, donde llegó en 2013. Cursó un master en estadística médica. Actualmente, según el contacto mantenido mediante redes sociales, vive en un pueblo de Francia continuando sus estudios. Fue miembro de Mboscuda en la región central, y es miembro fundador de Mboyascam

\* Ezima. Mbororo, de 33 años, nacida en Ndop, casada con hijos, procede de una familia dedicada a la cría y cuidado de ganado. Reside en Yaoundé desde 2013. Posee estudios sobre bienestar social y trabaja como educadora social y técnica comunitaria. Es miembro de Mboscuda, y participa en actividades relacionadas con los derechos humanos en ámbito internacional.

\* Falala. Mbororo, de 24 años, nacida en Bouar, República Centroafricana, casada, con dos hijos, su padre se dedicaba a la política en la República Centroafricana. Actualmente asiste a la escuela nocturna, se dedica a las labores del hogar, que compagina con algunas tareas de costura. Vive en Yaoundé desde 2008.

\* Fatoumata. Mbororo, de 59 años, nacida en Bambut, Noroeste, casada, con tres hijos. Cursó estudios universitarios y es experta en derechos humanos y acciones humanitarias. Ejerce un cargo relevante en la sección nacional de Mboscuda, y participa en otras instituciones pro-derechos humanos de ámbito internacional. Vive en Yaoundé.

\* Hajara. Mbororo, aunque se identifica como Pulloh, de 27 años, nacida en Bamenda (Camerun), casada, con dos hijos, procede de una familia de comerciantes. Es enfermera de profesión, vive en Suecia desde hace 8 años y ha obtenido la nacionalidad sueca.

\* Hamma. Mbororo, aunque se adscribe como Peul, de unos 40/50 años, de origen camerunés, reside en Bélgica, desde hace unos doce años. Se dedica al comercio de automóviles.

- \* Hassan. Mbororo, de 46 años, casado, residente en Bazzama, Este. Es jefe tradicional de tercer grado de dicha localidad. Ejerce un cargo relevante dentro de la sección departamental de Lomet-Djérem, de la Asociación Mboscuda. Se dedica a tiempo completo a esta tarea.
- \* Issa. Mbororo, de 51 años, nacido en Didango, casado, con seis hijos, procede de una familia de pastores. Cursó estudios superiores y reside en Bafoussam desde 2009. Trabaja como operador cultural, y organiza actividades de promoción de la cultura peul en Camerún.
- \* Kadijatou. Mbororo, de 32 años, nacida en un pueblo cerca de Bamenda, en el Noroeste, casada, sin hijos. Posee un master en relaciones internacionales y diplomacia. Es miembro de Mboscuda. Trabaja como funcionaria y vive en Yaoundé.
- \* Khadim. Mbororo, de 31 años, nacido en Bamenda-Vekovi (Noroeste) casado. Cursó estudios universitarios en Antropología, con nivel de estudios de Master. Es trabajador humanitario y residente en Meiganga (Adamaoua) desde 2015. Es miembro de Mboscuda, y uno de los fundadores de la asociación Mboyascam.
- \* Mamadou. Mbororo, de 49 años, nacido en Ndop (Noroeste), casado, con dos hijos, procede de una familia de comerciantes de ganado. Estudió en la universidad hasta el nivel de máster, en el ámbito de política social. Reside en Inglaterra desde hace 10 años y trabaja en el área de desarrollo comunitario del Ayuntamiento de su ciudad de residencia. Fue uno de los fundadores de Mboscuda.
- \* Mariama. Mbororo, de 32 años, nacida en Bamenda (Noroeste), casada, con dos hijos, cursó estudios hasta sexto grado en Camerún y cuando llegó a Francia, donde reside desde 2005, estudió francés e hizo una pequeña formación de secretaria médica. Ha adquirido la nacionalidad francesa, y se dedica a las labores del hogar. Su padre está muy vinculado al movimiento asociativo en Camerún.
- \* Moctar. Mbororo, de 31 años, casado, y vive en Mandjou. Ejerce un cargo relevante en la sección provincial Este de la Asociación Mboscuda. Es agente comunitario de profesión y ejerce en la función pública.
- \* Oumar. Mbororo, de 37 años, nacido en Sabga-Touba (Noroeste), casado, con dos hijos, proviene de una familia de comerciantes de ganado. Posee un BS en Administración en la Universidad de Buea, y un postgrado y un máster en Marketing. Reside en Inglaterra desde hace 10 años y trabaja, desde hace 6 años y como gerente, en una empresa minorista. Colabora con varias asociaciones mbororo.

- \* Pathé. Peul, nacido cerca de Saint-Louise, Senegal. Actualmente reside en Bruselas (Bélgica). Trabaja en una ONG y es uno de los fundadores de la asociación *Lekki Pinal Fulbe*
- \* Samba. Mbororo. De 36 años, casado, con un hijo. Es jurista, a la vez que doctorando en antropología audiovisual. En ocasiones ha residido en Holanda y Alemania por estudios. Actualmente, trabaja en los juzgados y vive en Bertoua. Es colaborador habitual de Mboscuda y Ajembo-Est
- \* Sekou. Mbororo, originario de la región Noroeste en Camerún. Actualmente reside en Hambourg (Alemania).
- \* Seydu. Mbororo, Originario de Camerún. Vive entre Mandjou (Este) y N'Gaoundéré (Adamaoua). Cursa estudios universitarios. Colabora con la oficina de la provincia Este de Mboscuda.
- \* Simon. Bamoun, de 33 años, nacido en Foumban, soltero. Estudió sociología en la Universidad de Yaoundé I, y también se ha formado en realización documental. Es miembro de colectivos de fomento del documental audiovisual. Trabaja como representante comercial y actualmente vive en Yaoundé.
- \* Sira. Mbororo, de 29 años, nacida en Nkwen, cerca Bamenda, en la región Noroeste, soltera, proviene de una familia de granjeros y tratantes de ganado. Licenciada en Derecho, con un Master en Derecho Internacional. Trabajó para varias ONG como coordinadora de género. En el momento de la entrevista, residía en Soa (Yaoundé II) y actualmente, vive en Estados Unidos, con una beca de formación.
- \* Suleyman. Mbororo, de 42 años, nacido en Sabga (Noroeste), proviene de una familia de pastores, soltero, escolarizado hasta el nivel de BPC, residente en Bélgica desde hace 8 años y se dedica a la exportación de coches de segunda mano a países africanos. Participó en Mboscuda activamente cuando residía en Camerún.
- \* Tidiane. Mbororo, de 30 años, nacido en Ngaoundal (Adamaoua), casado, con dos hijos. Estudió económicas en la Universidad de Yaoundé II. En el momento de la entrevista no trabajaba. Es miembro de la oficina nacional de Mboscuda en Yaoundé.
- \* Yacouba. Mbororo, de 42 años, nacido en Djohong, Departamento de Mbere (Adamaoua) casado, con 4 hijos, proviene de una familia de pastores de Bamenda. Sin estudios, es sastre y tiene un negocio propio. Vive en Yaoundé, desde 1987.



\* Yeleen. Mbororo, de 33 años, nacida en D'jamena, Txad. Experta en asuntos relacionados con los pueblos indígenas y el cambio climático. Es representante de varias organizaciones locales ante instituciones internacionales para la protección de los derechos de los pueblos indígenas

\* Yero. Peul, nacido en Nuakchot, Mauritania. Actualmente reside en Bruselas (Bélgica). Es uno de los fundadores de la asociación *Lekki Pinal Fulbe*

\* Yusuf. Fulani, de 31 años, nacido en Kano (Nigeria), casado y actualmente reside en Polonia. Estudiante de doctorado en el ámbito de la lingüística africana y ejerce de profesor.

## ANEXO V



Post sobre tribus africanas [sic] informando sobre los wodaabe o bororo, publicado en perfil público de Instagram del portal de noticias y reportajes *Face2Face Africa*. 13 de junio de 2016



## ANEXO VI

ANNÉE 1923.

CIRCONSCRIPTION  
de  
N'GAOUNDÉRE.

RAPPORT ANNUEL.

III . 16.

*Les Foulbés de N'Gaoundéré  
et leurs esclaves*

- ESCLAVAGE -

Avant la conquête des Foulbés les populations, déjà installées dans la région: N'Boums, Bourous, Boutés, groupes Bayas passés sur la rive droite Lou, ne pratiquaient pas l'esclavage:

Les tribus, dans leurs luttes, s'enlevaient des femmes; mais celles-ci n'étaient pas vendues; elles étaient, en quelque sorte, incorporées aussitôt dans les familles de leur nouvelle tribu et leurs enfants ne se distinguaient en rien des autres.

En dehors des petites guerres intestines et des raptés qu'elles rendaient possibles, la réparation des torts (vol, meurtre, sorcellerie) causait la mise en servitude de familles entières: Cette servitude, subie dans la tribu, bien qu'étant héréditaire, n'entraînait pas la possibilité de vente des asservis. Ils devenaient et restaient assujettis au service des familles qu'un des leurs avait lésés par des pratiques violentes ou dolosives. Il faut noter l'exception en pays Baya: le sorcier Baya, reconnu coupable, était tué; tous les complices, qu'il désignait au moment de l'épreuve également supprimés.

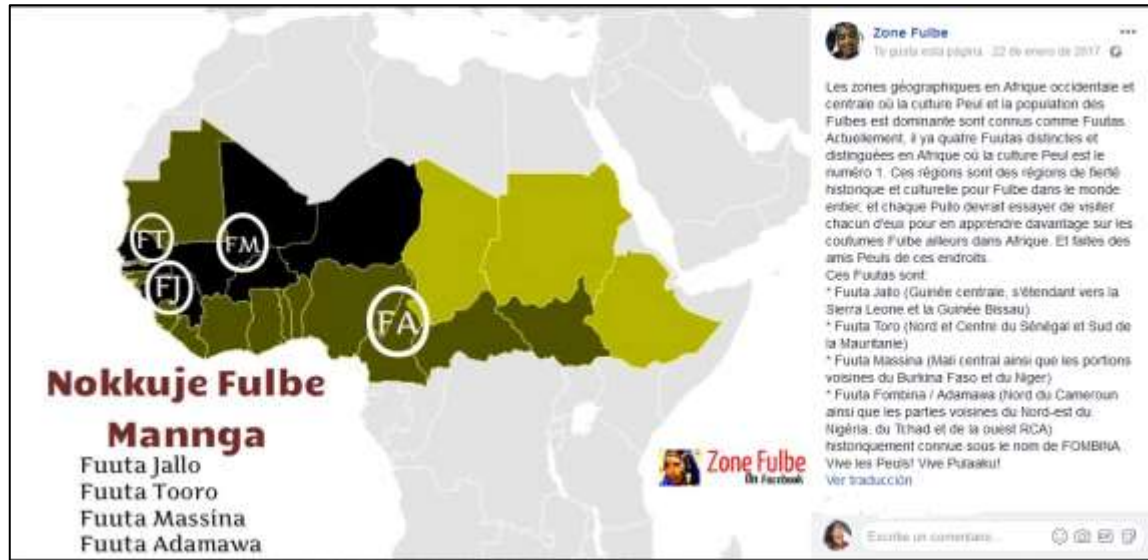
L'établissement des Lemidats musulmans inaugura l'esclavisme dans le pays; les Lemidos jusqu'en 1880, furent surtout des chefs de bandes, qui poussèrent leurs razzias jusqu'au Bamou, au pays des Bafias, à la Sanaga moyenne, et jusqu'aux bassins de la Haute-Shanga, de l'Oubanghi et du Chari.

La prospérité des centres, comme N'Gaoundéré et Tibati, s'établit, en grande partie, par le commerce des esclaves, enlevés

*Rapport Annuel. L'esclavage.* Informe fechado de 1923 sobre la esclavitud, clasificado junto con otros documentos como "Informes anuales sobre las actividades musulmanas en la circunscripción de N'Gaoundéré", en los Archivos Nacionales de Yaoundé, consultados en marzo de 2012. Este informe indica que la esclavitud no existió en la región de Camerún hasta la llegada de los fulbe (debido a la extensión del informe, se reproduce la primera página).



## ANEXO VII



Post sobre las zonas geográficas donde, según el texto expuesto, la cultura peul y la población fulbe es dominante. Publicado en el perfil público de Facebook de la plataforma *Zone Fulbe*. 22 de enero de 2017.



## ANEXO VIII

---







Reparto de alimentos, coordinado entre la UNHCR y la Cruz Roja camerunesa, en el barrio de refugiados en Mandjou, provincia Este. 16 de agosto de 2014 (fotos propias).

## ANEXO IX




Mercado de bueyes, extrarradio del barrio de Étoudi, Yaoundé. Agosto 2011 (fotos propias).







## ANEXO X

---



**Zone Fulbe**

Aujourd'hui, nous allons examiner le mode de vie d'un groupe intéressant de notre peuple, connu sous le nom Mbororo. Ils vivent dans 7 pays ou 8 si la RDC est considérée. Ces pays sont le Niger, le Nigeria, le Cameroun, le Tchad, la RCA, le Soudan et le Soudan du Sud. ils sont un groupe complètement nomade 100% nomade Fulani, sont complètement endogame {ce qui signifie qu'ils se marient rarement non Foulbé} et qu'ils pratiquent de très vieux rites peuls, comme Gereewol, shaaro / Shaadi ou raser les cheveux d'un enfant peul nouveau-né avec du lait . Ils ont sans doute quelques-uns des plus graves problèmes sociaux de tous les groupes peuls, en raison de leur mode de vie nomade dans un monde en mutation. restez à l'écoute pour les mises à jour à venir.

Me gusta · Comentar · Compartir ·  44  5  1 · Hace aproximadamente una hora · 

Post sobre los mbororo, publicado en el perfil público de Facebook de la plataforma *Zone*

*Fulbe*. 14 de enero de 2014



## ANEXO XI

---



Campamento nómada en las cercanías de Garoua (provincia Norte). Abril 2012 (foto propia).



## ANEXO XII



Post *Les peuls, un seule peuple, une seule langue*, publicado en el perfil público de Facebook de la plataforma *Fulanitube*. 10 de marzo de 2014