

Indigenismo mbororo en Camerún: Algunas claves para una lectura en femenino

Cristina Enguita-Fernández

Institut de Salut Global, Barcelona (España)

Mbororo indigenism in Cameroon: Some key points for a female reading

ABSTRACT Understanding indigenous issues in African territories is generally followed by some debates about its suitability and we are invited to look towards indigeneity from the view of *cultural distinctiveness*, beyond territoriality. This article will analyse the case of the Peul Mbororo community in Cameroon, as an indigenous people recognized by international organizations, focusing on the dynamics through which their cultural borders have been strengthened, placing them as a distinctive ethnic group, in contrast to other Peul groups present in the country. Based on ethnographic data, this article aims to analyse the parameters through which a discourse of ethnic reaffirmation has been redefined in terms of autochthony and citizen rights, in order to understand how *ethnicity* and *indigeneity* are articulated from a relational and situated perspective. Within this framework, which necessarily widens the view of the positionality of different social actors, examples of how Mbororo women are situated within the indigenous discourse will be provided, both as an object, but also as a subject of social change. Thus, I intend to provide some keys to demonstrate the relevant role of women in the redefinition and consolidation of a collective experience of the Mbororo indigenous identity.

KEYWORDS Cameroon; Mbororo; indigenous peoples; ethnicity; indigenous women.

RESUMEN Pensar la causa indígena en territorios africanos se acompaña generalmente de cierto debate acerca de su idoneidad, e invita a adoptar una mirada hacia la *indigeneidad* desde la *distintividad cultural*, más allá de la territorialidad. En el presente artículo se analizará el caso de la comunidad peul mbororo en Camerún, en tanto que pueblo indígena reconocido por organismos internacionales, poniendo el foco sobre las dinámicas de fortalecimiento de fronteras culturales que los han acabado situando como grupo étnico distintivo, en contraste con otros grupos peul presentes en el país. Mediante la revisión de datos etnográficos, se analizarán los parámetros mediante los cuales se ha redefinido un discurso de reaffirmación étnica en términos de autoconía y derechos de ciudadanía, para comprender cómo se articulan *etnicidad* e *indigeneidad* desde una perspectiva relacional y situada. En este marco, que necesariamente abre la mirada hacia la posicionalidad de los diferentes actores sociales, se aportarán ejemplos de cómo se sitúan las mujeres mbororo dentro del discurso indigenista, tanto como objeto, pero también como sujeto de cambio social. De este modo, se pretende

Artículo recibido el 16/07/2021; aceptado el 15/11/2021.

aportar algunas claves para evidenciar el rol relevante de las mujeres en la redefinición y consolidación de una experiencia colectiva de la identidad indígena mbororo.

PALABRAS CLAVE Camerún; mbororo; pueblos indígenas; etnicidad; mujeres indígenas.

1. Introducción

Puede ser común preguntarse quién no es indígena en África. Ya desde la concepción del borrador de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la definición de “pueblo indígena” parecía poco maleable a incorporar realidades africanas. No lejos del debate, la controversia o la incomodidad suscitada por dicha terminología, también es cierto que la ampliación del mapa del movimiento internacional indígena, con la inclusión de África y Asia como escenarios de una lucha global, representó un reto conceptual para la (re)definición de *lo indígena*.¹

Ciertamente, la causa indígena puede ser pensada desde “las Américas”, como directamente vinculada al derecho y acceso a la tierra, apelando a unas culturas primigenias desarraigadas fruto de la acción colonial. En efecto, la trayectoria del activismo indígena en el norte, centro y sur de América toma como referencia la reivindicación de un estatus jurídico en tanto que “primeros habitantes” o “habitantes primigenios” que, de hecho, resulta incontestable.² Si bien, resulta un concepto complejo cuando es aplicado a territorios del continente africano dada la historia de migraciones, asimilaciones y conquistas, y por lo tanto, la gran trayectoria de movimientos e interacciones entre diferentes grupos sociales.³ Asimismo, tal y como señala Igoe, la noción de “africanos indígenas” no refiere a una existencia precolonial puesto que la gran mayoría de los africanos descienden de los pueblos originarios del continente; lo que, según el autor, lleva a algunos observadores a cuestionar la idoneidad de que algunos grupos gocen de dicho estatus jurídico.⁴

1. Hodgson, “Becoming Indigenous in Africa”, 8; Pelican, “Movimientos por los derechos indígenas en África”, 33; Saugestad, “Temas de actualidad para los pueblos indígenas en África”, 4.

2. Hodgson, “Introduction”, 1037.

3. Amselle, *Logiques Métisses*, 23-24; Pelican y Mayurama, “The Indigenous Rights Movements in Africa”, 50.

4. Igoe, “Becoming Indigenous Peoples”, 400-402.

Es precisamente el hecho de ser “aborigen” o “nativo” o la noción de “ancestralidad” —condiciones que históricamente conformaron la definición de base de los pueblos indígenas⁵— lo que es puesto en cuestión, y que, en última instancia, parecen no resultar referentes significativos para detectar situaciones de dominación que en África no solo están asociadas al colonialismo.⁶ Precisamente, el hecho de que ciertas comunidades del continente africano compartieran (y compartan) con otros pueblos autoproclamados indígenas de otras partes del mundo las experiencias de subyugación, marginación, discriminación y/o desposesión, hizo incluir a África en el movimiento internacional indígena, dotándolo de un carácter más inclusivo.⁷ Es así que se puso énfasis sobre las poblaciones no hegemónicas y distintivas culturalmente, apelando a nociones como las de *etnicidad*, y convirtiendo la precedencia en el tiempo en una condición menos prioritaria.⁸ De acuerdo a Igoe el ensanchamiento de la categoría “indígena” condujo a que el movimiento global de los derechos de los pueblos indígenas fuera definido en términos de *distintividad cultural*.⁹ En esta línea, Ndahinda apunta que *lo indígena* en contextos africanos y asiáticos debe entenderse relacionalmente y que, de hecho, guarda una relación con los discursos de los derechos de las minorías.¹⁰ Es así que se ha llegado incluso a señalar que, contrariamente a América o el Pacífico, el movimiento indígena en África se ha encaminado más a una lucha por los propios derechos y reconocimiento por parte de los estados, que a una crítica al colonialismo e imperialismo europeos.¹¹

Dicho esto, ya en los informes 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 (por sus siglas en inglés)— previos a la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), se afirma que en Camerún existen dos grandes grupos identificados como

5. Ndahinda, “Historical Development of Indigenous Identification and Rights in Africa”, 26.

6. ACHPR-IWGIA, “Indigenous Peoples in Africa”, 10.

7. Ndahinda, “Historical Development of Indigenous Identification and Rights in Africa”, 24.

8. Hodgson, “Becoming Indigenous in Africa”, 23; Pelican, “Complexities of Indigeneity and Autochthony”, 55.

9. Igoe, “Becoming Indigenous Peoples”, 402.

10. Ndahinda, *Indigeness in Africa*, 27, 31.

11. Pelican y Mayurama, “The Indigenous Rights Movements in Africa”, 51.

poblaciones indígenas: por una parte, los cazadores-recolectores, como los baka o los bagyeli —comúnmente conocidos como pigmeos—; y por otra, los pastores mbororo.¹² 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 autoidentificación.

En el caso mbororo, dicha identificación en tanto que pueblo indígena se torna un tanto paradójica partiendo de la idea de que los mbororo, como grupo étnico, forman parte del gran bloque etnolingüístico peul —también llamado fulbe o fulani—, presente en toda la zona sudano-saheliana y llegando a zonas más tropicales de la República Centroafricana. Sin embargo, la trayectoria sociohistórica de la comunidad mbororo en Camerún permite identificar unas dinámicas mediante las cuales se han erigido unas fronteras étnicas respecto a una “macrocomunidad” peul transnacional¹³ que han acabado por categorizar a los mbororo como minoría cultural distintiva en Camerún y que, además, los ha situado dentro del mapa global de los pueblos indígenas. Se acontece relevante, pues, centrar la atención en cómo esas expresiones de la identidad mbororo se articulan en un marco legal más amplio, en tanto que pueblo indígena, para comprender qué espacio tiene *lo indígena* en territorios al sur del Sáhara, y sobre qué pilares se edifica su lucha.

Todo ello en un país que, a pesar de haber votado a favor de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, nunca ratificó la Convención 169 de la OIT.¹⁴ Ciertamente, la gestión de la cuestión indígena por parte del estado camerunés —y como por otros países africanos¹⁵— se traduce en una acción ambigua ante una definición aparentemente poco clara del concepto

12. ILO, “Les Peuples autochtones au Cameroun”, 9; IWGIA, “The Indigenous World 2021”, 55; Mouiche, *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun*, 18; Pelican, “Movimientos por los derechos indígenas en África”, 53. El informe *Indigenous World (2021)* publicado por IWGIA también incluye a las comunidades kirdi de las montañas Mandara en el norte de Camerún. Sin embargo, el movimiento indígena en Camerún está liderado (con más o menos recursos y representación) por los mbororo y los baka/bagyeli, que son las comunidades que participan y tienen un papel protagonista en el Día Internacional de los Pueblos Indígenas en Camerún, que se celebra cada 9 de agosto.

13. Enguita-Fernández, “Etnicitats, fronteres culturals i categories fluides en un context global”, 144.

14. IWGIA, “The Indigenous World 2021”, 55.

15. Ndahinda, *Indigenusness in Africa*.

“indígena” en dichos instrumentos internacionales. Pero también parece fruto de la incomodidad de lidiar con un discurso indigenista que, ciertamente, se imbrica con nociones de autoctonía y pertenencia y que dialoga con el cariz regionalista que tomó la construcción del estado camerunés en la década de los noventa.¹⁶ Es así que, a pesar de que la reforma constitucional de 1996 hace referencia al reconocimiento de los derechos de los *autochtones*¹⁷ y a la protección de las minorías, el gobierno nunca ha apoyado la categorización de los mbororo y los baka y bagyeli como pueblos indígenas y ningún grupo ha sido oficialmente identificado como tal en Camerún,¹⁸ haciendo un uso de terminologías más vagas (y menos connotadas) como “poblaciones marginales” o *populations autochtones vulnérables*. No obstante, las estrategias de reivindicación político-identitaria de la comunidad mbororo en Camerún han conducido a un reconocimiento político-identitario a nivel nacional y, a escala internacional, pueden constituir un referente de la causa indígena en territorio africano, en comparación con otros grupos indígenas, como los san de Botswana o los masaai en Kenya,¹⁹ constatando, así, el éxito de los reclamos del *indigenismo* y la *indigeneidad* mbororo.

Con todo, en el presente texto se abogará por una lectura no esencialista del discurso indigenista. Si anteriormente ya se ha apuntado la relevancia del componente relacional de *lo indígena* en contexto africano, y en otras ocasiones también se ha subrayado que la etnicidad mbororo debe ser comprendida desde la contingencia y desde un sentido interseccional de la identidad,²⁰ no es menos esta ocasión para incidir en la necesidad de adoptar una mirada de género hacia *lo indígena*; hecho relevante en un ámbito como el del indigenismo o el derecho a la autodeterminación, en que la producción

16. Konings, “Le ‘Problème Anglophone’ au Cameroun dans les années 1990”, 28-32; Geschiere, *Política de la pertenencia*, 77.

17. En francés la noción de pueblos indígenas, o *indigenous peoples*, se traduce por *peuples autochtones*. Ver Geschiere, *Política de la pertenencia*, 75-77; Pelican, “Complexities of Indigeneity and Autochthony”, 54. Las implicaciones de ello no son banales y más adelante se tratará con más detalle.

18. Mouiche, *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun*, 7; Pelican, “Ethnicity as a Political Resource”, 145; Njieassam, “Gender Inequality and Land Rights”.

19. Pelican, “Movimientos por los derechos indígenas en África”.

20. Enguita-Fernández, “Understanding Ethnicity as Positional”, 114, 128.

científica es tendente a generar una “conventional un-gendered research”.²¹ En esta línea, ante el protagonismo de las mujeres mbororo en cumbres y foros internacionales vinculados al movimiento indígena —en un marco en que las mujeres constituyen un sujeto priorizado en las políticas de desarrollo y cooperación—, es relevante hacer hincapié sobre el papel de las mujeres mbororo en la reconstrucción colectiva de una narrativa identitaria. Si, tal y como advierte la escritora nigeriana Amina Mama, sería instructivo analizar cómo las identidades de género mitigan o consolidan identidades étnicas,²² resulta oportuno explorar los procesos de reafirmación de una identidad indígena mbororo más allá de perspectivas androcéntricas que soslayan la influencia femenina sobre ciertas esferas de la vida social.²³

De este modo, este artículo pretende, por un lado, exponer cómo se han articulado los procesos de reafirmación identitaria mbororo en el contexto sociopolítico del país, para comprender de qué modo se han establecido interconexiones con el movimiento internacional indígena, incidiendo sobre el componente relacional *lo indígena*. Por el otro, se dará especial énfasis al rol de las mujeres en la redefinición de una experiencia colectiva de la etnicidad mbororo en el marco de una reivindicación de derechos sociopolíticos y se expondrán algunas claves para visibilizar su papel en la consolidación de una identidad indígena. Este texto se basa en una investigación²⁴ en la que se han llevado a cabo técnicas propias del método etnográfico, como la observación participante y la entrevista a informantes clave (entrevistas estructuradas y semiestructuradas, y conversaciones informales). El trabajo de campo en Camerún se desarrolló a lo largo de diferentes visitas continuas e intermitentes desde 2009 hasta 2015. Además, en el marco de una “etnografía multisituada”,²⁵ el trabajo de campo en Camerún se combinó con el trabajo de campo en algunos países europeos, como Bélgica, Inglaterra y Francia, entre 2016 y 2017, donde se contactó con miembros de la comunidad mbororo residentes en

21. Kuokkanen, “Self-Determination and Indigenous Women’s Rights at the Intersection of International Human Rights”, 236.

22. Salo, “Entrevista amb Amina Mama”, 16.

23. Aixelà-Cabré, “Androcentrismos en África”, 157.

24. Este artículo se basa en mi investigación etnográfica sobre los mbororo, tanto en Camerún como en otros países europeos, y que constituyó la base de mi tesis doctoral, titulada *Etnicidades en movimiento. (Re)presentaciones identitarias en un contexto global. Los peul mbororo, entre Camerún y Europa* (2019) de la Universidad de Barcelona.

25. Marcus, “Ethnography in/of the World System”.

dichos países (y que, en el marco de lo analizado ha permitido complementar y establecer un contrapunto en el análisis de la configuración de discurso identitario mbororo desde fuera de Camerún).²⁶

Todas estas fuentes serán revisadas a lo largo de las distintas partes en las que el presente texto está estructurado: primeramente, se describirá la comunidad mbororo y su contexto en Camerún desde una perspectiva sociohistórica; seguidamente, se presentará la trayectoria política de la comunidad en Camerún, con especial énfasis en los procesos de configuración de una identidad étnica mbororo distintiva. Se resaltarán el empoderamiento de la comunidad mediante un movimiento asociativo que, en efecto, ha tejido vínculos con el movimiento internacional indígena, cuyo análisis se tratará en la tercera parte, explorando la condición de población indígena como referente relevante para la reafirmación de un discurso étnico-político mbororo; y en una última parte se hará hincapié al papel de la mujer en la construcción de esta narrativa identitaria, como objeto y sujeto agente de un discurso de empoderamiento comunitario.

2. Los/as mbororo en Camerún: el recorrido sociohistórico de un término

Como ya se ha apuntado, los pastores mbororo constituyen un subgrupo dentro de la gran categoría étnica peul (o fulani, fulbe, fula).²⁷ La presencia de grupos peul en todo el territorio —desde Mauritania pasando por Mali hasta Níger y, bajo un eje norte-sur, desde Senegal hasta la frontera con la selva tropical, con límite en República Centrafricana— tiene que ver con una larga historia de migraciones. Por un lado, como resultado de la trashumancia y la búsqueda de pastos, llegando a territorios donde los grupos migratorios

26. Todas las entrevistas se realizaron en inglés o francés, según el uso y preferencia de los/as entrevistados/as. Las citas de los/as informantes que aparecen en el presente texto están traducidas al castellano, y son fidedignas al sentido original. Se presentarán con pseudónimos para preservar el anonimato y la confidencialidad de los/as informantes. También se omitirán algunas ubicaciones e información personal para evitar potenciales identificaciones.

27. Tanto Burnham, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, 12, como Loftsdóttir, “Bounded and Multiple Identities”, 4, señalan que el etnónimo “Fulani” es de origen hausa y se usa en la tradición académica inglesa, mientras que “Peul” sería una palabra wolof que designa la misma categoría y su uso está más generalizado en la tradición francesa.

se convirtieron en comunidades minoritarias más o menos temporales. Por otro lado, fruto de la dominación y el poder, se identifican movimientos migratorios vinculados a la yihad de los siglos XVIII y XIX. Ambos movimientos definirán respectivamente las comunidades nómadas y las que tienden a asentarse, creando así divisiones entre los propios peul.²⁸

En Camerún la categoría étnica “mbororo” identifica a los pastores nómadas peul, y como grupo étnico se distingue del grupo fulbe, una distinción que no está exenta de cierta confusión. Siguiendo a Burnham, y desde una perspectiva *emic*, el etnónimo peul (o fulani) es el término que hace referencia a la familia etnolingüística que une los referentes culturales de los fulbe —los peul sedentarios y asentados—, y los mbororo —los peul nómadas y pastores²⁹—. De forma muy sintética, cabe señalar que además del Islam y el ganado como referentes culturales, los grupos peul se sienten unidos por la lengua fulfulde (conocida como pulaar en África Occidental) y el *pulaaku*, referido a un ideal de comportamiento público, un código ético-moral de modestia y control que a su vez expresa un sentido cultural de superioridad y distinción.³⁰ Tanto los mbororo como los fulbe habitan principalmente en la mitad norte de Camerún, aunque también existen algunas agrupaciones mbororo ubicadas en el resto del país (por ejemplo, en la región Este, frontera con la República Centroafricana). A pesar de la dificultad para obtener datos censales tratándose de grupos nómadas o seminómadas, según informes recientes se estima que en Camerún hay más de un millón de personas pertenecientes al grupo étnico mbororo, lo que representa el 12% de la población.³¹ En general, constituyen un grupo minoritario en cada una de las regiones donde están presentes.³²

28. Virtanen, “Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture”, 48-50.

29. Burnham, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, 12.

30. El *pulaaku* debe entenderse desde una perspectiva fenomenológica que incluye una variedad de comportamientos y actitudes que van desde la cría de ganado, la moderación emocional, la inteligencia, la herencia cultural o el compromiso con las costumbres peul (ver Burnham, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, 53). Para un análisis profundo, véase Virtanen, “Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture”, y Mari Sáez, Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios.

31. IWGIA, “The Indigenous World 2021.” Según los datos más recientes del *Population and Vital Statistics Report* de las Naciones Unidas (última actualización: 03/05/2021) se estima que en Camerún hubo un total de 25.492.354 habitantes entre 2018-2019 (ver <https://unstats.un.org/unsd/demographic-social/products/vitstats/seratab2.pdf>, consultado el 24 de mayo de 2021).

32. Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 114.

El pueblo mbororo es presentado generalmente como una minoría étnica, con un estilo de vida que los sitúa en condiciones de marginalidad. Considerados cultural y religiosamente diferentes en algunas regiones del país,³³ el ganado y el pastoreo, además de ser una de las principales fuentes económicas de los grupos y familias nómadas y seminómadas en las áreas rurales, también son la base cultural y social de un estilo de vida que la propia comunidad defiende con mucho orgullo, convirtiéndose en el pilar fundamental para la construcción de una conciencia identitaria. Asimismo, el discurso de una ONG camerunesa llamada MBOSCUA (Mbororo Social and Cultural Development Association), liderada por una élite mbororo alfabetizada y urbana, insiste en que es fruto de este estilo de vida que el pueblo mbororo ha sido excluido y discriminado de las esferas política, cultural, social y educativa del país, a diferencia de los grupos fulbe. De hecho, uno de mis informantes en Camerún, Abdoul, indicó que: “El nombre mbororo es solo para distinguir, no es porque se refiera a un grupo diferente, es para poder diferenciar de otros fulani”. Así, el término mbororo en realidad define una distinción y, de hecho, otros autores señalan que es un etnónimo que “simplemente” se refiere a los nómadas fulani o *peuls de brousse* (peuls de campo).³⁴

En el fondo, esta distinción respecto al gran grupo peul refiere a un sentido posicionado de la etnicidad³⁵ que facilita identificar las “líneas contenedoras” que envuelven la identidad étnica mbororo. A su vez, dicha distinción se fundamenta en una oposición cultural y estructural, de fuertes raíces históricas, entre los fulbe y los mbororo en Camerún.³⁶ En esta línea, es relevante recalcar que 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 hegemonía y fortaleza étnica de los fulbe no se puede disociar del establecimiento del estado peul de Adamawa en el siglo XIX, cimentado culturalmente por

33. Pelican, “Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon”, 540-541.

34. Burnham, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, 12, 97; Dupire, *Organisation sociale des Peuls*, 288; Loftsdóttir, “Bounded and Multiple Identities”, 5; Virtanen, “Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture”, 1.

35. Enguita-Fernández, “Understanding Ethnicity as Positional”.

36. Burnham, “L'éthnie, la religion et l'état”, 84. Hay que dejar constancia que los grupos que se identifican como mbororo también están presentes en la República Centroafricana, Chad, Níger y Nigeria.

el *islamic way of life*, según palabras textuales de Bayart.³⁷ De hecho, según Regis, la etnicidad en el norte de Camerún se basa en una distinción entre musulmanes y paganos, hasta el punto de que todos los musulmanes son considerados fulbe.³⁸

Ante este contexto, se comprende que los mbororo no encajen 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. Incluso, son vistos por los mismos fulbe como inferiores y poco ortodoxos en su práctica del Islam,³⁹ y su condición marginal también debe comprenderse bajo esta lógica. Es más, Burnham resuelve que el proyecto colonial de la *indirect rule* perpetuó las relaciones desiguales entre fulbe y mbororo,⁴⁰ pero también las relaciones entre los mbororo y otros grupos vecinos, como ejemplifica Pelican en el caso de las comunidades de los *Grassfields* 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 dichas comunidades.⁴¹

Llegados hasta este punto, y en el marco del presente texto, es importante destacar la aportación de Pelican al identificar los 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, refiere a la categorización usada por los *town fulbe*, en tanto que mecanismo de distinción de aquellos peul 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

37. Bayart, *El Estado en África*, 86.

38. Regis, *Fulbe Voices*, 4.

39. Burnham, “L’ethnicité, la religion et l’état”, 84 ; Virtanen, “Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture”, 86-87.

40. Burnham, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, 130, 179. La administración colonial francesa en el norte de Camerún también desarrolló un sistema de gestión “indirecta”, a imagen de la *indirect rule* británica, precisamente para contar con la complicidad de los lamidos peul a la cabeza de los distintos estados del Emirato de Adamawa.

41. Pelican, “Complexities of Indigeneity and Autochthony”, 57.

de una autoidentificación de la propia comunidad a esta categoría.⁴² 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, en efecto, es relacional. Estos elementos, pues, se acontecen determinantes para exponer cómo se ha ido reconstruyendo un sentido de etnicidad mbororo: desde la distinción, a la marginalidad y hasta el reconocimiento político.

3. Reapropiación del estigma, empoderamiento y delimitación de un espacio sociopolítico

Cabe señalar, el etnónimo “mbororo” tiene una connotación peyorativa, siendo el vocablo con el que los fulbe describían a sus “hermanos” peul nómadas y pastores. Dognin indicó que, de hecho, era un término rehusado por aquellos a quienes designaba y, en general, evocaba un rechazo hacia lo desconocido.⁴³ En esta línea, Loftsdóttir indica que en Camerún la etiqueta “mbororo” se consideraba degradante, refiriendo a un sentido de atraso.⁴⁴ Al mismo tiempo, Abdoul señaló una vez que la palabra “mbororo” etimológicamente significa “vaca” o “buey” en fulfulde. Si bien lo tomó como referente identificador de una vida unida al ganado, también es cierto que la asimilación a un animal evoca una noción de “primitivo”, como “no humanos”, términos que él mismo enumeró al hablar de los adjetivos negativos que usaban los fulbe para hablar de los mbororo.

Para nosotros, en Ngaoundal [*ciudad de la región de Adamaoua*], mbororo es un insulto. Pero depende de la región, porque cuando llegas a Maroua [*capital de la región del Extremo Norte*], la gente de Maroua no reconoce al mbororo, solo conoce al peul, al fulbe, ahí distinguen entre el peul de la ciudad y el peul del campo, ellos nos llaman peul de campo. Mbororo es una rama de ganado, no es una etnia, es la vaca mbororo, una raza que tiene cuernos largos (Entrevista Tidiane).

42. Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 114.

43. Dognin, “L’installation des Djafoun dans l’Adamaoua Camerounais”, 140.

44. Loftsdóttir, “Bounded and Multiple Identities”, 20.

En general, los mbororo no son muy populares entre la sociedad camerunesa,⁴⁵ hay todo un conjunto de representaciones sociales que los estigmatizan como “primitivos” o “no avanzados” y extranjeros que aún practican el nomadismo y están devaluados por sus especificidades socioculturales por parte de la sociedad civil camerunesa. Dada su llegada tardía al país, a principios del siglo XX, los mbororo son vistos como recién llegados en imaginario social⁴⁶ y junto a su vida nómada, sin una vinculación firme a ningún territorio, ni regional ni nacional, los alejó de la posibilidad de reclamar cualquier derecho relacionado con el ideal de ciudadanía —como en el caso de otras comunidades peul de otros países⁴⁷—. En este contexto, es importante destacar lo que algunos autores denominan el “despertar político” de la comunidad mbororo⁴⁸ en el marco de un sistema multipartidista y de una (relativa)⁴⁹ democratización de la política estatal camerunesa a principios de la década de 1990. Ante este escenario de apertura política, que facilitó nuevas formas de organización y asociación política popular, en 1992 un grupo de jóvenes mbororo de las regiones oeste y noroeste de Camerún creó la ya mencionada ONG MBOSCUDA, con el objetivo de revalorizar la identidad cultural mbororo, promoviendo, dentro de la comunidad, la diversificación económica y la alfabetización como estrategias para superar la situación de marginalidad social.⁵⁰

Los mbororo son tratados como subhumanos. Esta es la realidad. Pero, las cosas están cambiando, y especialmente con MBOSCUDA, se ha despertado la conciencia (Entrevista Abou).

La trayectoria política vivida por la comunidad desde entonces, con la aparición de nuevas asociaciones en todo el país,⁵¹ ha propiciado un creciente

45. Enguita-Fernández, “Managing Ethnicity through the Body”, 7.

46. Pelican, “Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon”, 540.

47. Tonah, *Fulani in Ghana*, 58.

48. Mouiche, *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun*, 13, 150, 152.

49. Relativa o incluso “cosmética”, marcada por relaciones clientelares y de dominación del gobierno del aún presidente, Paul Biya, en el poder desde 1982. Ver Hickey, “Towards a Progressive Politics of Belonging?”; Nyamnjoh y Rowlands, “Elite Associations and the Politics of Belonging in Cameroon”.

50. Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 118-120.

51. Bajo el paraguas de MBOSCUDA, se encuentran, entre otras, Mboyascam (Mbororo Youth Association of Cameroon), Ajembo-Est (Association des Jeunes Mbororo de l’Est) o

movimiento de reivindicación étnica, además de sentar las bases para un proceso de reconfiguración identitaria. Mouiche subraya cómo el tono peyorativo del término “mbororo”, antiguamente asimilado negativamente por la propia comunidad, da lugar en la actualidad a un empoderamiento que gira en torno a una identidad étnica sin complejos.⁵² Por ello, gracias al movimiento asociativo, junto con el establecimiento de vínculos con asociaciones de derechos humanos y organismos internacionales —que, en efecto, los ha hecho partícipes del movimiento internacional por los pueblos indígenas—, los mbororo han podido vehicular su experiencia colectiva ante el Estado y sus instituciones, y ante varios organismos internacionales. Esto es especialmente relevante considerando la larga historia de marginación que ha sufrido la comunidad mbororo, no solo respecto a otros grupos étnicos, sino también respecto a sus “hermanos” fulbe.

Con todo, este empoderamiento y orgullo cultural liderado por la élite mbororo no omite los cambios en el entorno y, de hecho, la sedentarización progresiva,⁵³ el aumento de las tasas de escolarización entre las y los jóvenes mbororo, y la realización de actividades que ya no giran en torno a una economía de subsistencia basada en la ganadería tradicional, no han significado el olvido de unas raíces culturales que, paradójicamente, se han fortalecido. De hecho, la imagen arquetípica (y exotizada) del mbororo pastor, que vive del ganado y el nomadismo actúa como un referente ancestral de toda esta lucha por el reconocimiento social y político. Es más, es la base para reconstruir una narrativa identitaria basada en ideales de autenticidad y pureza. Esto refuerza una supuesta distinción cultural con otros grupos peul en Camerún, como los fulbe, que aparentemente habrían perdido los ideales y los rasgos identificativos de la “fulanidad” (es decir, todo lo relacionado con “el ser peul”):

Un mbororo puede prescindir de la religión, pero no puede vivir libre de las reglas que hacen que el peul sea lo que es. Tenemos una forma de comportar-

Adjema (Association pour le Développement des Jeunes Mbororo de l'Adamaoua).

52. Mouiche, *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun*, 173.

53. La sedentarización parece acelerarse debido a problemas ambientales (Kossoumna Liba'a, *Les éleveurs Mbororo du Nord-Cameroun*, 80), pero también son fruto de las regulaciones sobre el pastoreo y la ganadería y los mecanismos de “reagrupación” impuestos por los regímenes coloniales (ibíd., 77), también fomentados por las políticas de asentamiento del Camerún poscolonial (Mouiche, “Democratization and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon”, 74).

nos que solo nos pertenece a nosotros, la gente de los bueyes y del campo. Se lo negamos a los fulbe de las ciudades. La abandonaron. Este código de vida es nuestra herencia. Lo conocimos mucho antes de la religión de Mahoma.⁵⁴

A pesar del estigma y las experiencias negativas vividas por los mbororo en Camerún, el ideal de pureza cultural es uno de los emblemas de toda la comunidad y constituye parte de la narrativa identitaria identificada en muchos de los miembros de MBOSCUA entrevistados, como ejemplifica Tidiane: “Nosotros, por ejemplo, que ya estamos en la ciudad, hay una modificación de nuestra forma de vida... Pero están nuestros hermanos que se quedaron intactos en su forma de hacer las cosas”. Así, aunque desde el movimiento asociativo se destinen esfuerzos hacia la integración sociopolítica de la comunidad Mbororo, dirigidos principalmente por MBOSCUA,⁵⁵ los referentes culturales referidos a la pureza se convierten en valores altamente apreciados entre la propia comunidad, y se sitúan en el seno de cómo los mbororo se ven a sí mismos.

Gracias a las iniciativas de revitalización cultural y de empoderamiento —especialmente a través de acciones de sensibilización sobre educación— potenciadas por MBOSCUA, el asociacionismo mbororo ha desarrollado una acción política en términos de derechos de ciudadanía, luchando contra la idea expandida de que los mbororo son extranjeros (como ilustra el informante Moctar durante la entrevista: “el hombre mbororo siempre es tratado como un extranjero, un nómada. En el Este, aunque un mbororo lleve treinta años [*viviendo ahí*], siempre dicen que no está en su hogar”) 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—. En definitiva, se observa que MBOSCUA ha contribuido a definir una experiencia colectiva de la identidad, aunando las distintas experiencias de discriminación y marginalidad en paralelo a ese llamado “despertar político”, construyendo un discurso de reconocimiento político-identitario que apela a un sentido de ciudadanía nacional, hecho que ha garantizado su participación en la escena política camerunesa.⁵⁶

54. Bocquené, *Moi, un Mbororo*, 309. Traducido del francés por la autora.

55. Mouiche, “Democratization and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon”, 85-87.

56. *Ibid.*, 88, 167. Varios miembros de MBOSCUA están vinculados a partidos políticos e incluso forman parte de ciertos órganos de gobierno.

4. Indigenismo mbororo como estrategia política

De entrada, ya se ha ido reseñando el rol de la principal asociación mbororo, MBOSCUA, en la revitalización de una identidad étnica y en el fomento de una consciencia de ciudadanía entre la sociedad mbororo en Camerún. De este modo, siguiendo la tendencia de las asociaciones regionales que extendieron sus redes a nivel internacional,⁵⁷ Pelican destaca que, hacia finales de los noventa, el fortalecimiento del estatus político-legal entre los mbororo llevó a MBOSCUA 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 una identidad mbororo, MBOSCUA promocionó a los mbororo como minoría indígena cuya supervivencia cultural había que proteger en ocasión de la proclamación de la década de los pueblos indígenas (1995-2004) por parte de las Naciones Unidas. Es más, según Pelican, en 2005 MBOSCUA 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.⁵⁸

Llegados a este punto, es importante recordar los cambios introducidos en la constitución de Camerún en 1996, donde se señala la responsabilidad del Estado en la protección de las minorías y preservación de los derechos de las poblaciones indígenas que, no obstante, resultan prerrogativas poco claras en la práctica y que, de hecho, ningún organismo camerunés se ha esforzado en definir.⁵⁹ Así, a pesar de su postura oficial e institucional, se puede afirmar que el gobierno camerunés nunca ha apoyado la categorización como pueblos indígenas, prefiriendo el término “poblaciones marginales”, justificando que así puede abarcar otros grupos necesitados de apoyo. No obstante, Pelican también señala que la reticencia del gobierno en adoptar la categoría de “pueblo indígena” tiene relación precisamente con la consideración de dichos

57. Nyamnjoh y Rowlands, “Elite Associations and the Politics of Belonging in Cameroon”, 324.

58. Pelican, “Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon”, 551; Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 120. Según la misma autora, el hecho de aparecer junto a los baka y bagyeli no fue muy bien recibido entre los mbororo más pudientes, como ejemplo de una actitud de superioridad respecto a los “pigmeos del bosque” y, también, por la vinculación de la noción de “indígena” con la pobreza y el atraso.

59. Geschiere, *The Perils of Belonging*, 51.

grupos como “pueblos autóctonos”. Así, la adquisición de derechos de propiedad de la tierra especiales para “pueblos indígenas” entraría en conflicto con dinámicas regionalistas, pudiendo llegar a perder apoyos políticos en determinadas áreas en caso de concesiones territoriales preferentes hacia dichos grupos, en detrimento de otros; pero también pondría en riesgo el potencial beneficio por derechos de explotación de diversas tierras, de los que oficiales del gobierno, en efecto, también sacan provecho.⁶⁰

En este sentido, la categoría de “pueblo indígena” no está exenta de cierta controversia, puesto que sus implicaciones parecen colisionar con las concepciones locales sobre la autoctonía.⁶¹ 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 autóctonos y alógenos.⁶² 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, contrariamente a la posición finalmente adoptada por las Naciones Unidas y la OIT, que desvincularon el concepto de “pueblos indígenas” de la noción de aboriginalidad y continuidad histórica, como ya se ha subrayado. De hecho, la misma Pelican ve paradójico que ninguna de las comunidades de los *Grassfields* del Noroeste de Camerún, que se consideran nativas y autóctonas, no reclamen el mismo estatus que los mbororo, llegando a afirmar que las interpretaciones locales e internacionales de la *indigeneidad* son irreconciliables.⁶³

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 1996,⁶⁴ y de algunas suspicacias respecto a su identificación como población indígena por su progresivo abandono del pastoralismo nómada,⁶⁵

60. Pelican, “Insights from Cameroon”, 14.

61. Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 120.

62. Geschiere y Nyamnjoh, “Capitalism and Autochthony”, 423-425, 428.

63. Pelican, “Complexities of Indigeneity and Autochthony”, 58; Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 121-122.

64. Kossoumna Liba'a, *Les élèves Mbororo du Nord-Cameroun*; Pelican, “Insights from Cameroon”, 13-14.

65. Pelican, “Mbororo Pastoralists in Cameroon”, 121.

los mbororo constituyen un grupo reconocido internacionalmente, siendo MBOSCUA el actor más eficaz en representar la comunidad a nivel nacional e internacional. 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.⁶⁶

Partiendo de lo descrito hasta ahora, se constata que la comunidad mbororo ha redefinido sus márgenes a nivel nacional demarcando 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 ya ha destacado los beneficios que la condición de “pueblos indígena” ha reportado a la comunidad Mbororo, por ejemplo la posibilidad de viajar fuera del país en el contexto de programas internacionales de capacitación para pueblos indígenas.⁶⁷ Todo ello denota una proyección que parece introducir un sentido de estrategia. De hecho, entre algunos de los informantes contactados a lo largo del trabajo de campo, tanto en Camerún como en Europa, se puede identificar un lenguaje en términos de resultados y beneficios, apelando a la efectividad de la categoría indígena para la comunidad mbororo en Camerún. Según las palabras de Mamadou, uno de mis informantes de mbororo, cuando se le preguntó sobre la inclusión del pueblo mbororo en el movimiento global indígena: “Puedo decir que fue una decisión muy sabia”.

Igualmente, también se ha reiterado que estas dinámicas sociopolíticas no deben desvincularse de un ejercicio de reconstrucción identitaria, liderado por 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 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 erigir una consciencia de identidad étnica:

66. Hickey, “Towards a Progressive Politics of Belonging?”, 37-41; Mouiche, “Democratization and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon”, 92.

67. Pelican, “Mbororo on the Move”, 434.

[Esta idea de] pueblo indígena (...) quiero decir que hay un conjunto de conocimientos que viene de allí, de modo que el pueblo Mbororo puede hablar sobre el conocimiento indígena, por ejemplo, la cultura, las medicinas tradicionales, formas tradicionales de hacer las cosas, pueden usar esta plataforma para hablar sobre estas cosas de una manera más constructiva. Así, el pueblo Mbororo ha comenzado a pensar en su Fulfulde y cómo agregar valor al idioma y hacer que siga creciendo este movimiento, sin el cual ellos no tendrían acceso a estos recursos, básicamente (Entrevista a Mamadou).

El caso del indigenismo mbororo se traduce, pues, en un equilibrio entre el discurso de la autoctonía —recuperando el reconocimiento y la pertenencia nacional, para acceder a los recursos del Estado—, y el discurso de la etnicidad —mediante el que se remarca una distinción cultural, no solo hacia otros grupos étnicos hegemónicos dentro del territorio camerunés, sino también dentro de una identidad transnacional peul—. Así, etnicidad y política se entrecruzan y resurgen juntas. Es decir, la trayectoria sociopolítica de la comunidad no debe separarse de un ejercicio de reconstrucción identitaria. En este caso, esto ha sido potenciado por un movimiento asociativo que ha edificado un discurso de reivindicación étnica basado en la intensificación de los vínculos de pertenencia comunitaria y en el reconocimiento de experiencias colectivas de discriminación.

5. La mujer mbororo: objeto y sujeto de cambio

Retomando la cita anterior de Mamadou, resalta un elemento que se acontece relevante, y es esta forma de “introspección colectiva”, esa mirada hacia las propias expresiones culturales: pensarlas, valorarlas y reconfigurarlas en nuevos contextos espacio-temporales. En efecto, se trata de esa redefinición de los parámetros en base a los que se ha ido construyendo una narrativa identitaria y 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, especialmente en contraposición a *lo fulbe*. En este punto, hay que remarcar el papel de una elite mbororo que, en efecto, lidera el movimiento asociacionista mbororo en Camerún y que, consecuentemente, parece demarcar la forma y expresión de *lo mbororo*.

Así, 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 por parte de una elite mbororo que, de hecho, no se corresponde con dichas protestas. Con todo, no hay que obviar esos elementos que forman parte de la narrativa identitaria mbororo, entendiendo que la expresión de dichas problemáticas viene asociada a ciertos marcadores étnicos que la propia comunidad interioriza —y exterioriza— como identificativos —en consonancia con Fredrik Barth al afirmar 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 en función del contacto con otros grupos y en un entorno dado⁶⁸—. Es así que es importante centrar la mirada sobre los aspectos que los propios grupos étnicos resaltan como “tradicionales” o culturalmente distintivos (y exclusivos) y como estos son resignificados, revalorados o, incluso, activados ante un cambio de contexto, y posteriormente reapropiados por la propia comunidad. La reapropiación del término “mbororo”, originalmente denigrante, sería un claro ejemplo de ello.

En relación a la resignificación de costumbres y tradiciones, algunos/as informantes mbororo en Camerún han resaltado la existencia de “tradiciones negativas” dentro del repertorio cultural asociado a lo mbororo, como por ejemplo el rechazo a la escolarización, el matrimonio precoz o, incluso, el propio estilo de vida nómada.⁶⁹ Sin embargo, también hay otras prácticas que se resaltan y se reformulan ante un contexto de sedentarización y una vida en la gran ciudad, como es el apego al ganado (en ocasiones manteniendo rebaños para pequeñas explotaciones de ganadería intensiva), confirmando que el pastoralismo continúa presente en las vidas de los informantes —no así el nomadismo—.

Me gustaría tener el ganado, pero no como mi papá (...). Ahora es difícil, pero (...) el ganado para nosotros es algo cultural, pero es difícil ahora, hay que tener los rebaños, el terreno cercado, y tener un pastor que pueda cuidarlo (Entrevista a Abou).

Todo ello puede leerse como parte de dicha redefinición de los parámetros mediante los cuales los mbororo se autodefinen y se presentan, implicando

68. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 10, 15.

69. Enguita-Fernández, *Etnicidades en movimiento*, 143-146.

en algunos casos la reapropiación de referentes culturales asociados al mundo peul en general, como el pastoralismo, el fulfuldè o el *pulaaku*, expresados con un lenguaje de autenticidad y pureza (“los mbororo son personas que han conservado sus costumbres”, entrevista a Alioune); y en otros casos, desactivando prácticas que supuestamente los definen, como el nomadismo.

De toda la información etnográfica obtenida en relación al proceso de redefinición identitaria expresado por la comunidad mbororo en Camerún en el marco de una reivindicación político-identitaria, la posición de la mujer resulta uno de los focos de atención que parece reflejar el grado de empoderamiento y estatus de toda la comunidad. Es decir, la mujer parece representar ese cambio colectivo anhelado que se entrevé en la reformulación del discurso identitario en términos de derechos de ciudadanía.

[Los mbororo] No quieren dejar su cultura, y el orgullo sigue ahí, pero en el siglo XXI, tenemos que sacrificarnos un poco. Necesitamos plantear esas estrategias donde podamos desarrollar y cambiar las cosas (...), en términos de educación, en términos de modernización agrícola y ganadera y del pastoreo (Entrevista a Oumar).

Tengo un sentimiento muy fuerte hacia nosotras, las mujeres mbororo, para hacernos cargo de nuestras vidas, romper las barreras tomando nuestro destino en nuestras manos (Entrevista a Binta).

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.⁷⁰ 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.

También tenemos casos de violencia contra las mujeres, las mujeres en general. La mujer indígena en particular, ya que ella es primeramente ignorante, no ha ido a la escuela, no puede hablar, entonces para que ella hable hay que intentar convencerla de que diga lo que vive en casa (Entrevista a Awa).

70. Flintan, “Étude sur la bonne pratique”, 19-20.

Bueno, hay algunas comunidades que minimizan al mbororo, ven al mbororo como personas que no fueron a la escuela, que no saben nada, que no tienen derecho al título de propiedad (Entrevista a Yacouba).

En la comunidad mbororo ha existido una preferencia por escolarizar a los hijos y mantener a las hijas en el hogar, o parar su trayectoria educativa para poder ocuparse de las tareas del hogar (“porque culturalmente, las niñas están destinadas a ayudar a sus madres a cuidar la casa”, entrevista a Djenabou), o para ser obligadas a casarse. Sin embargo, se detecta en las últimas décadas un aumento de la tasa de escolarización entre el sector femenino. De hecho, es significativo que todas las informantes mbororo, tanto en Camerún como en Europa, hayan desarrollado una vida académica larga, incluso hasta la universidad. Sea como sea, ellas representan ese juego de fuerzas entre lo que los/as propios/as informantes llaman la “tradición” y lo que consideran estrategias de adaptación a los tiempos actuales.

Creo que las mujeres pueden mantener la cultura más que los hombres, porque, antes que nada, de niña, cuando creces, las madres te enseñan, te dan esta formación que tienes que conocer. En realidad, no se puede salir de eso de forma inmediata o total, todavía hay algunos aspectos que también se conservan (Entrevista a Sira).

Así, la formación académica de las mujeres, pues, puede leerse en paralelo a la educación de toda la comunidad (“cuando educas a una niña, educas a toda la comunidad”, entrevista a Oumar), es el objeto de cambio, observarlas a ellas permite observar el grado de 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 —que, en el caso de las sociedades peul, se basa en la patrilinealidad y la patrilocalidad⁷¹—. En este sentido, la propuesta de Aixelà-Cabré 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”⁷²— es interesante y pertinente en el caso de las mujeres mbororo.

71. Cantrelle y Dupire, “L'endogamie des Peul du Fouta-Djallon”.

72. Aixelà-Cabré, *Mujeres en Marruecos*.

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 solo en el ámbito familiar —al que parecen “naturalmente” adscritas— sino también en otras esferas.⁷³ 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. Ciertamente, como ocurre entre otros grupos peul 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 venta de leche.⁷⁴ 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, actividad que se ha señalado como ejemplo de libertad de movimiento entre las mujeres —y que es juzgada incluso como inmoral por los grupos fulbe, supuestamente más islamizados⁷⁵—.

Asimismo, no hay que obviar la implicación de las mujeres mbororo en el activismo indígena y el movimiento asociacionista. Casi todas las informantes mbororo han participado de un modo u otro en MBOSCUA u otras asociaciones, como AIWO-CAN (African Indigenous Women Organisation - Central African Network), y en el caso de las mujeres residentes en Europa, lo hicieron en el pasado antes de migrar. De hecho, algunas de ellas tienen un papel muy destacable a nivel internacional, y están muy presentes en formaciones, cumbres y foros internacionales, especialmente vinculados al movimiento indígena. 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— las mujeres son en realidad *el sujeto* del cambio.

Pues en mi comunidad, las mujeres son muy dinámicas, no están en conflicto con ningún desarrollo (...). Al contrario, son incluso las mujeres las que han traído muchos cambios a la comunidad. Verás, las mujeres están en el trasfondo de MBOSCUA. Son las mujeres las que sacaron a la luz esta comunidad, ¡cambios efectivos! Porque si vas a esas comunidades, son las mujeres las que tienen

73. Aixelà-Cabré, “La visibilitat creixent de l’acció femenina en les societats africanes”.

74. Loftsdóttir, *Les Peuls WoDaaBé du Niger*, 101.

75. Burnham, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, 105.

actividades, son las mujeres las que tienen grupos de mujeres, ¡no los hombres! No encontrarás ningún grupo de hombres. Las mujeres son las personas que generaron cambios en nuestra comunidad (Entrevista a Fatoumata).

Su posición parece representar ese lugar donde lo étnico y lo político se cruzan, donde la identidad étnica puede redefinirse y reconstruirse para actuar como un motor de reivindicación política y de cambio social: “Las mujeres pueden jugar un gran papel, porque yo creo que las mujeres son agentes del desarrollo. ¿Por qué? Porque las mujeres se preocupan más por el día a día de la familia” (Entrevista a Sira). Más allá de situar a las mujeres como objeto de cambio, es decir, como colectivo donde se concentran parte de las estrategias de desarrollo local —especialmente, la escolarización—, escenificando el empoderamiento de toda la comunidad, también deben ser reconocidas como sujeto agente, y el motor en base al cual la experiencia colectiva de la identidad mbororo se vehicula y se va reconstruyendo.

No obstante, no es menos cierto que a menudo se asume que la mujer indígena cristaliza un sentido simbólico de la identidad que demarca las fronteras sociales con otros grupos étnicos, representando una suerte de “iconos visuales del indigenismo”.⁷⁶ Sin querer caer en una imagen nacionalista de la mujer indígena, como “metonimia para una ‘auténtica’ identidad indígena”, en palabras de Mary Crain,⁷⁷ lo que se quiere señalar aquí es precisamente lo que la autora defiende, que es el romper con visiones homogéneas y comprender que la identidad indígena mbororo, tal y como se ha presentado hasta ahora, desde un espacio de lucha y reivindicación, no puede desvincularse del sistema de género. Recordando la cita de Amina Mama presentada al inicio del presente artículo, la idea de que la identidad de género puede consolidar o mitigar identidades étnicas resulta sugerente al ser visualizada en el proceso de redefinición identitaria de la comunidad mbororo de Camerún.

Puede que sea osado yuxtaponer la situación de discriminación de la mujer mbororo y la marginalización de la comunidad en general, implicando el riesgo de priorizar los derechos indígenas colectivos sobre los individuales, e invisibilizar las distintas formas de discriminación y violencia vividas por las

76. Crain, “La interpretación de género y etnicidad”, 59-60.

77. *Ibíd.*

mujeres indígenas.⁷⁸ Sin embargo, la información obtenida durante el trabajo de campo permite sacar a las mujeres de los márgenes de la lucha indigenista mbororo, de modo que, en este caso, el discurso sobre los derechos de la mujer se sitúa en simbiosis con las reivindicaciones de toda la comunidad. Así, hablar de “mbororo” da cuenta de una realidad diversa y segmentada, desigual en su interior y que remite a una experiencia identitaria, en efecto, *generizada* (“gendered”). De ahí que sea primordial sacar a la luz el rol de las mujeres más allá de la visión que las analiza en subordinación. De hecho, lo que denotan los testimonios aportados por los/as informantes mbororo es que constituyen un papel clave en la redefinición de la etnicidad mbororo en el marco de una reivindicación de derechos sociopolíticos, indicando que la consolidación de identidad indígena mbororo también se puede leer en clave femenina.

6. Conclusiones

En el presente artículo se ha puesto el foco en comprender las dinámicas que han rodeado la configuración de un discurso identitario mbororo, basado en una narrativa sobre una etnicidad distintiva, que debe ser aprehendida en el marco de proceso de reconocimiento político y social y desde un lenguaje vinculado a los derechos humanos. Como se ha visto también, la adquisición de un estatus de población indígena reconocido internacionalmente ha permitido, a su vez, canalizar dicho discurso de exclusividad étnica en términos de derechos de ciudadanía. 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 propios derechos. En esta línea, su implicación en el movimiento internacional indígena ha facilitado su visibilización y empoderamiento, y ha llevado a su reconocimiento en el ámbito nacional e internacional.

78. Kuokkanen, “Self-Determination and Indigenous Women’s Rights at the Intersection of International Human Rights”.

Asimismo, se ha hecho hincapié en el 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 mostrado 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. En este sentido, es interesante destacar que son las mujeres mbororo las que están en el seno y la creación del Foro de Mujeres Indígenas de Camerún,⁷⁹ cuyo alcance abarca a todas las comunidades indígenas en Camerún, y cuyo ámbito de intervención principal se centra especialmente en la educación y el empoderamiento económico y social de la mujer y la lucha contra el matrimonio infantil y la violencia hacia las mujeres. También resulta destacable que en el proceso REDD+⁸⁰ en Camerún, la asociación AIWO-CAN antes citada sea una de las dos entidades que representan a las poblaciones indígenas en el grupo de trabajo creado para avanzar en dicho proceso.⁸¹

Ciertamente, la visibilidad pública y el protagonismo de la mujer mbororo en territorios de reivindicación indígena es innegable.⁸² Pero, además, los espacios de lucha de la mujer mbororo constituyen esos lugares donde el indigenismo mbororo se quiere situar. Tanto la educación y el empoderamiento femenino —en tanto que vías hacia la autonomía y la participación ciudadana— como la lucha por el cambio climático —de extrema importancia para las sociedades pastoras que, ante situaciones de sequía que limitan su movilidad, ven reducidos sus recursos para alimentar el ganado y que es la forma en la que se problematiza la cuestión del derecho y acceso sobre la tie-

79. Ver <https://www.girlsnotbrides.org/our-partnership/member-directory/cameroon-indigenous-women-forum-ffac/>.

80. REDD+ es un mecanismo internacional bajo el marco de las negociaciones internacionales sobre el cambio climático para proporcionar incentivos a países en desarrollo que empleen políticas para reducir las emisiones fruto de la deforestación y protejan las reservas de carbono de sus bosques.

81. IWGIA, “The Indigenous World 2021”.

82. En este sentido, hay que mencionar que una activista ecologista mbororo, fundadora de la Asociación de Mujeres Peul y Pueblos Autóctonos del Chad (AFPAT en sus siglas en francés) que trabaja por la protección de los derechos de las comunidades peul nómadas (mbororo) en Chad, ha sido galardonada con varios premios, y nombrada una de las 100 mujeres más influyentes del planeta en el programa “100 Women 2018” de la BBC, gozando de un reconocimiento internacional indiscutible.

rra, dificultad inherente a las comunidades trashumantes— constituyen esos nodos donde se concentra el discurso indigenista mbororo, pudiendo incluso llegar a concluir que es desde el dinamismo femenino que se marca la agenda de la práctica indígena mbororo. Y, dada la aparentemente eterna complejidad de entender cómo se adapta la lucha indígena en contexto africano, puede que sea ahí donde se asienta el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas en África: en decidir cómo las comunidades se quieren situar ante un mundo globalizado, o ante un estado postcolonial, como escenarios donde no tienen voz y que, en el caso mbororo, hay indicios de que puede aprehenderse en femenino.

Bibliografía

- African Commission on Human and Peoples' Rights-International Work Group for Indigenous Affairs [ACHPR-IWGIA]. "Indigenous Peoples in Africa: The Forgotten Peoples? The African Commission's Work on Indigenous Peoples in Africa". Copenhagen, 2006.
- Aixelà-Cabré, Yolanda. "Androcentrismos en África. Los casos matrilineales y el ejemplo Bubi de Guinea Ecuatorial". En Josep Martí, y Yolanda Aixelà-Cabré, ed., *Estudios africanos. Historia, oralidad, cultura*, 155–69. Vic: CEIBA, 2008.
- . *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- . "La visibilitat creixent de l'acció femenina en les societats africanes: Construccions de gènere de l'Àfrica Subsahariana". *DCidob* 105 (2008): 19–23.
- Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses*. París: Éditions Payot & Rivages, 2010.
- Barth, Fredrick. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bayart, Jean François. *El Estado en África. La política del vientre*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- Bocquené, Henri. *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*. París: Karthala, n.d.
- Burnham, Philip. "L'éthnie, la religion et l'état: Le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun". *Journal des Africanistes* 61, n.º 1 (1991): 73–102.
- . *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- Cantrelle, Pierre, y Marguerite Dupire. "L'endogamie des Peul du Fouta-Djallon". *Population (Institut National d'Études Démographiques)* 19, n.º 3 (1964): 529–58.
- Crain, Mary. "La interpretación de género y etnicidad: Nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito". En Lola G. Luna, y Mercedes Vilanova, ed., *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina*, 59–83. Barcelona, 1996.

- Dognin, René. "L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua Camerounais. Les Djakka chez les Peul de l'Adamaoua". En Claude Tardits, ed., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, 139–57. París: Éditions du CNRS, 1981.
- Dupire, Marguerite. *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*. París: Plon, 1970.
- Enguita-Fernández, Cristina. *Desmarcant el rostre. Aproximació etnogràfica al tatuatge i l'escarificació facial entre els Mbororo de Camerun*. Universitat de Barcelona, 2012.
- . *Etnicidades en movimiento. (Re)presentaciones identitarias en un contexto global. Los Peul Mbororo, entre Camerún y Europa*. Universitat de Barcelona, 2019.
- . "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* 33 (2017): 137–51.
- . "Managing Ethnicity through the Body: Tattoo and Facial Scarification Ethnography among the Cameroon's Mbororo". *The Scientific Journal of Humanistic Studies* 6, n.º 10 (2014): 1–9.
- . "Understanding Ethnicity as Positional." En Yolanda Aixelà-Cabré, ed., *Africa in Europe and Europe in Africa: Reassessing the Cultural Legacy*, 113–35. New York: Peter Lang, 2021.
- Flintan, Fiona. "Étude sur la bonne pratique: L'autonomisation des femmes dans les sociétés pastorales", 2008.
- Geschiere, Peter. *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidación*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Geschiere, Peter, y Francis B. Nyamnjoh. "Capitalism and Autochthony: The Seesaw of Mobility and Belonging". *Public Culture* 12, n.º 2 (2000): 423–452.
- Hickey, Sam. "Towards a Progressive Politics of Belonging? Insights from a Pastoralist 'Hometown' Association". *Africa Today* 57, n.º 4 (2011): 28–47.
- Hodgson, Dorothy L. "Becoming Indigenous in Africa". *African Studies Review* 52, n.º 3 (2009): 1–32.
- . "Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas". *American Anthropologist* 104, n.º 4 (2002): 1037–1049.
- Igoe, Jim. "Becoming Indigenous Peoples: Difference, Inequality and the Globalization of East African Identity Politics". *African Affairs* 105, n.º 420 (2006): 399–420.
- International Labour Organisation [ILO]. "Les peuples autochtones au Cameroun. Guide à l'intention des professionnels des médias". Cameroun, 2015.
- International Work Group for Indigenous Affairs [IWGIA]. "The Indigenous World 2021". Copenhagen, 2021.
- Konings, Piet. "Le 'Problème Anglophone' Au Cameroun dans les années 1990". *Politique Africaine* 62 (1996): 25–34.

- Kossoumna Liba'a, Natali. *Les éleveurs Mbororo du Nord-Cameroun. Une vie et un élevage en mutation*. L'Harmatta. Paris, 2012.
- Kuokkanen, Rauna. "Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights". *Human Rights Quarterly* 34 (2012): 225–250.
- Loftsdóttir, Kristín. "Bounded and Multiple Identities". *Cahiers d'Études Africaines* 185 (2007): 1–24. <http://etudesafricaines.revues.org/6740>.
- . *Les Peuls WoDaaBé du Niger. Douce brousse*. Paris: L'Harmattan, 2012.
- Marcus, George E. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 95–117.
- Mari Sáez, Almudena. *Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios*. Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2012.
- Mouiche, Ibrahim. *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun. Entre dogmatisme du principe majoritaire et centralité des partis politiques*. Dakar: CODESRIA, 2012.
- . "Democratization and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon". *African Spectrum* 46, n.º 2 (2011).
- Ndahinda, Felix Mukwiza. "Historical Development of Indigenous Identification and Rights in Africa". En *Indigenous People in Africa, Contestations, Empowerment and Group Rights*, 24–44. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2014.
- . *Indigenoussness in Africa. A Contested Legal Framework for Empowerment of "Marginalized" Communities*. The Hague: Springer, 2011.
- Njieassam, EE. "Gender Inequality and Land Rights: The Situation of Indigenous Women in Cameroon". *Potchefstroom Electronic Law Journal* 22, n.º 1 (2019): 1–33.
- Nyamnjoh, Francis B., y Michael Rowlands. "Elite Associations and the Politics of Belonging in Cameroon". *Africa: Journal of the International African Institute* 68, n.º 3 (1998): 320–337.
- Pelican, Michaela. "Complexities of Indigeneity and Autochthony: An African Example". *American Ethnologist* 36, n.º 1 (2009): 52–65.
- . "Ethnicity as a Political Resource. Indigenous Rights Movements in Africa". En *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, edited by University of Cologne Forum 'Ethnicity as a Political Resource', 137–151. Bielefeld: Transcript, 2015.
- . "Insights from Cameroon. Five Years after the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples". *Anthropology Today* 29, n.º 3 (2013): 13–16.
- . "Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon". *Africa: The Journal of the International African Institute* 78, n.º 4 (2008): 540–560.
- . "Mbororo on the Move: From Pastoral Mobility to International Travel". *Journal of Contemporary African Studies* 29, n.º 4 (2011): 427–440.
- . "Mbororo Pastoralists in Cameroon: Transformations in Identity and Political Representation". *Afro-Eurasian Inner Dry Land Civilizations* 1 (2012): 113–126.

- . “Movimientos por los derechos indígenas en África: Perspectivas desde Botswana, Tanzania y Camerún”. *Contra relatos desde el sur* 12 (2015): 31–46.
- Pelican, Michaela, y Junco Mayurama. “The Indigenous Rights Movements in Africa: Perspectives from Botswana and Cameroon”. *African Study Monographs* 36, n.º 1 (2015): 49–74.
- Regis, Helen A. *Fulbe Voices: Marriage, Islam, and Medicine in Northern Cameroon*. Boulder (CO): Westview Press, 2003.
- Salo, Elaine. “Entrevista amb Amina Mama”. En VVAA, ed., *Africana. Aportacions per a la descolonització del feminisme*, 7–17. Barcelona: Oozebap - Espai Àfrica-Catalunya, 2010.
- Saugestad, Sidsel. “Temas de actualidad para los pueblos indígenas en África”. *Revista Nova Africa* 27 (2012): 1–14.
- Tonah, Steve. *Fulani in Ghana. Migration History, Integration and Resistance*. Accra: Research and Publication Unit, University of Ghana, 2005.
- Virtanen, Tea. “Performance and Performativity in Pastoral Fulbe Culture”. University of Helsinki, 2003.