

ETNICITATS, FRONTERES CULTURALS I CATEGORIES FLUIDES EN UN CONTEXT GLOBAL: UNA MIRADA SOBRE ELS PEUL MBORORO DE CAMERUN

Cristina Enguita Fernández
Universitat de Barcelona

Resum

A Camerun, els pastors Mbororo són identificats, junt amb altres grups, com a població indígena/autòctona per part de les Nacions Unides. Sent els Mbororo una comunitat conformant del gran bloc ètnic Peul/Fulani, present a tota la zona sudano-saheliana, s'observaran les dinàmiques que els han acabat configurant com a grup ètnic distintiu. Fruit d'una categoria originalment estigmatitzant, l'etnònim Mbororo s'ha constituït com a referent ètnic d'un discurs indigenista que ha permès l'empoderament d'una elit educada des dels marges. Tot això, des d'una visió més global i d'una perspectiva interconnectada, es planteja com una dinàmica de fissió en el cas dels Peul seminòmades (els Mbororo) a Camerun, doncs en altres països els Peul són presentats de forma unitària.

Paraules clau: Mbororo, Camerun, Peul, Etnicitat, Indígena.

Abstract

The United Nations identifies the semi-nomadic Mbororo pastoralists of Cameroon, along with other groups, as an indigenous people. The Mbororo community forms part of the Peul-Fulani, the largest ethnic group of the Sudano-Sahelian area. I describe the dynamics that have configured the Mbororo community as a distinct ethnic group. While the ethnonym “Mbororo” was traditionally stigmatizing, it has more recently become a point of reference for indigenous discourses that have supported the empowerment of an elite educated at the margins. Taking a more global and interconnected perspective, this example shows a process of fission: in Cameroon semi-nomadic Peul (the Mbororo) are identified as a distinct ethnic group, while in other countries the Peul as a whole are identified as a single ethnic group.

Keywords: Mbororo, Cameroon, Peul, Ethnicity, Indigenous.

Introducció

Un reportatge publicat al 2013 centrat en les dones Mbororo dels voltants de Bamen-da, capital administrativa de la província Nord-Oest de Camerun, descrivia aquest grup com “pastores ancestrales, eso es lo que son los bororo,¹ el grupo nómada más grande del mundo; su ganado, siempre alimento fundamental en zonas rurales, desde las orillas del lago Chad hasta las costas atlánticas de Senegal. (...) Una tribu considerada por muchos la más bella”.² Al marge del caire periodístic del reportatge, aquest aportava algunes de les imatges tòpiques que popularment circulen entorn els Mbororo de Camerun, encapsulant una realitat cultural sobre la que es donen processos de reconfiguració identitària en constant definició. Aquestes dinàmiques constitueixen un dels eixos sobre el que versarà el present article, analitzant la seva interacció amb factors sociopolítics regionals però també aportant una necessària perspectiva global i interconnectada (cf. Hannerz 1998: 18).

Certament, la figura quasi mítica, i a voltes, estereotipada i exotitzada, dels “nòmades pastors ancestrals” Mbororo juga un paper fonamental en la revisió dels paràmetres ètnics sobre els quals s’edifica una consciència identitària cada cop més arrelada en la pròpia comunitat. Tanmateix, l’eix transnacional resulta clau per a comprendre el diàleg entre les identitats nacionals i ètniques, així com la vivència potencialment ambivalent de les diferents experiències ètniques en el marc de l’Àfrica postcolonial. Doncs, l’objectiu d’aquest article és exposar alguns plantejaments i reflexions obertes per tal d’analitzar, a partir de referents teòrics i etnogràfics,³ les dinàmiques d’enfortiment de fronteres culturals i ètniques en el cas de els Mbororo a Camerun. Més concretament, l’interès recaurà en com els individus i aquestes fronteres dialoguen amb categories ètniques més àmplies que operen tant a Camerun com a d’altres països, obrint pas a una interacció social que va més enllà de les fronteres físiques, i que troba en les Noves Tecnologies, Internet i les Xarxes Socials un espai més on desenvolupar-se (cf. Beneito-Montagut 2011: 717).

1. Hi ha molta variabilitat lingüística en l’ús de l’etnònim, si bé a Camerun i en gran part dels treballs de referència, s’utilitza “Mbororo”.

2. Text del reportatge “Las Reinas de las Colinas de Bamenda”, de Lola Huete Machado, publicat a *El País Semanal* el 22 de setembre de 2013 (accessible online a http://elpais.com/elpais/2013/09/20/eps/1379693610_858670.html)

3. Aquest article es fonamenta en la meua recerca etnogràfica sobre els Mbororo, que es va desenvolupar al llarg d’estades intermitents a Camerun des de 2009 fins 2015, part de les quals compatibilitzava amb la feina en una Ong, i que constitueixen la base de la tesi doctoral (en curs). Actualment, estic duent a terme entrevistes amb membres de la comunitat Mbororo a França, Anglaterra i Bèlgica, sota la perspectiva d’una “etnografia multi-situada” (Marcus 1995). Així mateix, el treball de camp també s’està desenvolupant a les xarxes socials i aplicacions online, entenent Internet com un espai-temps més d’interacció.

És així que, a més de les dades extretes del treball de camp a Camerun⁴ mitjançant l'observació participant i entrevistes semiestructurades, també s'analitzaran materials extrets de Facebook, a partir de *posts* i intervencions públiques d'usuaris en perfils propis o de grup. Aquestes fonts s'aniran treballant al llarg de les tres parts en què s'estructura el text: una primera, on a partir de la condició de “poble indígena” de la que els Mbororo gaudeixen, s'exposaran plantejaments i reflexions entorn les fronteres ètniques (cf. Barth 1976) en un món global; una segona part, dedicada a descriure els Mbororo i el seu context a Camerun; i una tercera que pretén posar una mirada sobre els límits ètnics més enllà de les fronteres cameruneses.

Els Mbororo, població indígena a Camerun: implicacions i debats

Si donem un cop d'ull als diferents criteris definits per la Comissió Africana pels Drets Humans i dels Pobles, òrgan depenent de la Unió Africana, es pot afirmar que a Camerun existeixen dos grans grups identificats com a pobles indígenes (o autòctons, si prenem com a referent el concepte francès, *peuples autochtones*): per una banda, els caçadors-recol·lectors Baka o els Bagyeli (els mal anomenats pigmeus); i per l'altra, els pastors Mbororo (ILO 2015: 9; Mouiche 2012: 18; Pelican 2015: 40;).⁵ En ambdós casos, aquesta identificació segueix els criteris de la Convenció 169 de la OIT i la Declaració de les Nacions Unides sobre els Drets dels Pobles Indígenes, que són: la marginalitat, la discriminació, la distinció cultural (respecte altres formes hegemòniques) i l'auto-identificació.

Sent els Mbororo una comunitat conformant del gran bloc ètnic-lingüístic Peul o Fulani,⁶ present a tota la zona sudano-saheliana, i des de Mauritània fins a República Centrafricana, és interessant mostrar el procés d'enfortiment de fronteres culturals i

4. Dut a terme majoritàriament a les províncies Est i Centre de Camerun, sent les ciutats de Yaoundé —capital política— o Bertoua els focus urbans principals.

5. L'informe *The Indigenous World* (2016) editat pel Grup Internacional de Treball sobre Assumptes Indígenes (IWGIA) també inclou les comunitats Kirdi de les muntanyes Mandara del nord de Camerun. Tanmateix, el moviment indígena a Camerun està liderat (amb més o menys recursos organitzatius i representatius) pels Mbororo i els Baka/Bagyeli, que són les comunitats que participen i prenen la paraula, per exemple, a les Jornades Internacionals dels Pobles Indígenes (celebrades cada 9 d'agost, i a la que vaig tenir l'ocasió d'assistir en la seva edició de 2014, a Yaoundé, Camerun).

6. Loftsdóttir (2007: 4), en la línia de Burnham, (1996: 12), assenyalava que l'etnònim “Fulani” és d'origen Hausa i s'utilitza en la tradició acadèmica anglesa. Ara bé, també indica que “Peul” (o “Foula”, veure Cantrelle i Dupire, 1964), seria una paraula Wolof que designa la mateixa categoria i el seu ús correspon a la tradició francesa.

ètniques que els ha acabat delimitant i categoritzant com a poble indígena i, també, minoria ètnica a Camerun. És més, aquesta distinció i tracte exclusiu només pren forma en context camerunès, però també al Txad i República Centreafricana (ACHPR-IWGIA 2006: 16-17). Amb tot, la inclusió dels Mbororo en la categoria *indígena* i els discursos associats, promulgats des de diverses associacions i ONG's Mbororo, fan necessària una aproximació crítica a aquesta noció, que tot i ser inqüestionable a Amèrica o a les regions del Pacífic, resulta complexa quan és aplicada a territoris del continent africà, ateses les històries de migracions, assimilacions i conquestes (Pelican i Mayurama 2015: 50), i per tant la gran trajectòria de moviments i interaccions entre diferents grups socials (cf. Amselle 1985: 23-24).

Així doncs, si la causa indígena d'entrada pot ser pensada sota un context americà, directament vinculada al dret i l'accés a la terra, remetent a unes cultures primigènies desarrelades fruit de l'acció colonial, "the idea of indigenous Africans does not represent some sort of miraculously pre-colonial existence" i, de fet, "the vast majority of Africans, for instance, are descended from continent's original peoples, leading some observers to question the appropriateness of some African groups having special indigenous status" (Igoe 2006: 400-401, 402). Amb tot, Igoe (*Ibid.*: 402) assenyalava que l'eixamplament de la categoria indígena és conseqüència de la creixent diversitat de realitats que poden ser caracteritzades com a tals, provocant que el moviment global dels drets dels pobles indígenes fos definit en termes de *distintivitat cultural*. Precisament, el fet que certes comunitats del continent africà compartissin amb altres pobles indígenes d'arreu del món les experiències de subjugació, marginació, discriminació i/o desposseïció, va fer incloure Àfrica en el moviment internacional indígena (Ndahinda 2014: 24), dotant-lo d'un caràcter més inclusiu (Hodgson 2009: 23), i virant la perspectiva de "primers habitants" cap a reclams en tant que poblacions distintives o marginals respecte grups hegemònics. De fet, cal recalcar que, contràriament a Amèrica o al Pacífic, el moviment indígena a l'Àfrica s'ha encaminat més a una lluita pels propis drets i reconeixement per part dels estats que a una crítica al colonialisme i imperialisme europeus (Pelican i Mayurama 2015: 51).

Malgrat l'interès creixent (cf. Saugestad 2012), la inclusió d'Àfrica al moviment indigenista no està exempta de polèmica: tot i la contínua referència a l'aboriginalitat, és en la noció de *cultura distintiva* que el discurs indigenista troba el seu lloc a l'Àfrica, alhora apel·lant a idees d'etnicitat (cf. Hodgson 2009: 24). En aquest sentit, és destacable l'alerta que fa Kuper (2003), sobre la tendència a crear i categoritzar identitats culturals col·lectives, en tant que cultures "primitives", tot posant en evidència la retòrica essencialista dels discursos indigenistes. Tanmateix, és rellevant l'aportació de Pelican

(2008: 552) en suggerir que les Nacions Unides han tendit a donar prioritat als pobles caçadors-recol·lectors —com els Baka o Bagyeli— i als nòmades pastors —com els Mbororo—, suposant que responen a una mena de representants de la població humana original i primigènia. Tot plegat, fa pensar també en el valor i el paper dels agents externs en la creació de realitats ètniques (cf. Aixelà 2013: 87).

Doncs, per bé que el moviment internacional indígena hagi contribuït al reconeixement públic dels drets col·lectius així com a l'empoderament dels pobles indígenes, la retòrica monolítica del discurs indigenista i l'expansió de reclams d'afirmació ètnica, en un context on els discursos d'autoctonia i pertinença estan en alça, resulta paradoxal en un món que pretén globalitzar-se (cf. Geschiere 2012: 53; 70). Des d'aquesta perspectiva, la tensió entre identitats ètniques —al seu torn enxarxades per un moviment global de reconeixement de les particularitats culturals col·lectives— i les identitats nacionals, en la lluita pels drets de ciutadania, surt a la llum en un clima de preocupació per la pertinença on prenen rellevància els mecanismes d'exclusió/inclusió, així com l'establiment de fronteres culturals entre els altres ètnics amb qui s'interacciona (cf. Barth 1996: 15) i criteris d'autenticitat en relació a la categoria *indígena*.

Tanmateix, la controvèrsia i incomoditat que genera el moviment indígena a l'Àfrica pot ser salvada entenent la *indigeneïtat* com a categoria particular d'etnicitat que “puede analizarse como un tipo específico de estrategia orientada por fines políticos” (Pelican 2015: 32). Doncs, reprenent el cas de “l'indigenisme Mbororo”, aquest es balancejaria entre els discursos d'autoctonia —reclamant un reconeixement i pertinença nacionals, per tal d'accedir als recursos de l'estat— i els discursos d'etnicitat —delimitant una distinció cultural a respectar, no només vers altres grups ètnics hegemònics en el marc estatal camerunès, sinó també dins d'una identitat Peul d'abast transnacional—. Serà important, doncs, analitzar l'etnicitat sota una perspectiva històrica (*Ibid.*) i contextual, que doni compte del dinamisme i la fluïdesa de les reconstruccions identitàries, recordant que les “cultural identities come from somewhere, have histories. (...) they undergo constant transformation” (Hall 1990: 225).

Els Mbororo a Camerun: de l'estigma a la reivindicació política

Per començar, cal dir que parlaré de categories ètniques en tant que termes que emmarquen un ideal cultural, si bé vull emfatitzar que han de ser considerades com a constructes pràctics, comprenent la realitat identitària a la que fan referència d'una manera performativa i en interacció, a mode d'*habitus* de Bourdieu (2008: 90). Doncs,

la categoria ètnica “Mbororo” identifica, a Camerun, el subgrup nòmada i pastor Fulani. Com a grup ètnic s’ha de distingir del grup Fulbe; una distinció que, al seu torn, no està exempta de confusió terminològica. Així, seguint a Burnham (1996: 12), i des d’una perspectiva *emic*, l’etnònim Fulani (o Peul) és el terme referit a la família etnolingüística⁷ que uneix les referències culturals,⁸ d’una banda, dels Fulbe (els Fulani sedentaris i assentats); i de l’altra, els Mbororo (els Fulani pastors i nòmades). Tots dos (sub)grups habiten principalment en la meitat nord de Camerun, si bé també hi ha Mbororos que habiten a la resta del país, arribant fins a la província Est de Camerun i la República Centreafricana. Malgrat la dificultat d’obtenció de dades censals tractant-se d’un poble nòmada (o semi-nòmada), segons informes recents (ACHPR-IWGIA, 2016: 370) s’estima que a Camerun hi ha prop més d’ 1 milió de persones pertanyents al grup ètnic Mbororo, representant un 12% de la població aproximadament.⁹

S’ha de tenir present que els Mbororo són concebuts com una minoria ètnica, amb un estil de vida que els situa en condicions de marginalitat. Considerats cultural i religiosament diferents en algunes regions del país (cf. Pelican 2008: 540-541), el bestiar i el pasturatge, a més de ser encara una de les principals fonts econòmiques dels grups i famílies nòmades i seminòmades de les zones rurals, és també la base cultural i social d’un estil de vida que la mateixa comunitat Mbororo defensa a ultrança, convertint-se en el pilar fonamental per a la construcció d’una consciència identitària. Així mateix, el discurs de l’Ong Mboscuda, liderada per una elit Mbororo alfabetitzada i urbana, insisteix que a causa d’aquest estil de vida, els Mbororo estan exclosos i discriminats de les esferes política, cultural, social i educativa del país. En aquesta línia, un dels meus informants, Abdoul, ressaltava: “Le nom Mbororo c’est juste pour distinguer, ce n’est pas parce que c’est un group différent, c’est pour permettre de distinguer des autres Peul”.

7. La comunitat Peul o Fulani està present en tota la regió Sudano-saheliana, des de Mauritània, passant per Mali fins Níger. També hi hauria una extensió nord-sud, des de Senegal fins a la frontera amb selva tropical (CERCP, 1998: 9). A més d’altres artefactes culturals, el bast poble Fulani està unit per una mateixa llengua, el *fulfulde* (coneguda com a *pulaar* l’Àfrica de l’Oest), amb evidents variants geogràfiques.

8. No hi ha prou espai en aquest text per dedicar a aquest aspecte, però de forma sintètica s’ha de dir que “l’arque-tip” Fulani té, a més de l’Islam i el ramat, el *fulfulde* com un dels elements més importants de la seva identitat, i el *Pulaaku*, entès com el tret performatiu de la “Fulanitat”. Aquest últim es refereix a un “ideal” de comportament públic (Virtanen, 2003: 27), un codi ètic-moral de modèstia i control, que al seu torn expressa un sentit cultural de superioritat i distinció. El *Pulaaku* s’ha de comprendre des d’una perspectiva fenomenològica que inclou una varietat de comportaments i actituds, des de la cria de bestiar, la contenció emocional, la intel·ligència, l’herència cultural o el compromís amb els costums fulani (Burnham 1996: 53).

9. Segons les dades recents del *Population and Vital Statistics Report* (última actualització: 03/01/2017) de les Nacions Unides, s’estima que a Camerun hi havia 21.917.602 habitants entre 2014-2015 (veure <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/vitstats/serATab2.pdf>, consultat el 20 de gener de 2017).

Doncs, el terme *mbororo* defineix una distinció i altres autors com Burnham (1996: 12, 97), Dupire (1970: 288), Loftsdóttir (2007: 5) o Virtanen (2003: 1) indiquen que es tracta d'un etnònim que "simplement" designa als Peul (o Fulani) nòmades, de la *brousse* o *fulbe ladde* (Baba 2004: 30).

Tanmateix, l'etnònim Mbororo té una connotació pejorativa. En efecte, és el vocable mitjançant el qual els Fulbe, sedentaris, descrivien als "germans" Fulani nòmades i ramaders. Dognin (1981: 140) va indicar que el terme era refusat per aquells a qui designava, evocant un rebuig cap allò desconegut i un menyspreu cap a la vida no controlable i insegura, caracteritzada per una territorialitat "desterritorialitzada", tal com succeeix en el nomadisme. En aquesta línia, Loftsdóttir (2007: 20, nota 11), indica que a Camerun l'etiqueta "Mbororo" es considerava "degrading, referring to backwardness". Paral·lelament, l'informant Abdoul em va fer saber que la paraula *mbororo* etimològicament significava vaca o bou en *fulfulde*. Tot i que ell ho va prendre com a referent identitari d'una vida lligada exclusivament al bestiar, també és cert que l'assimilació a un animal evoca una consideració "primitiva", com "no-humans", referents que ell mateix enumerava parlant dels adjectius negatius amb els quals els Fulbe parlaven sobre els Mbororo.

Cal posar èmfasi en què els Mbororo no són massa populars entre la societat camerunesa (Enguita 2014: 7):¹⁰ existeixen tot un conjunt de representacions socials que els estigmatitzen en tant que poble "primitiu" o "no-avançat" i estranger, que encara practica el nomadisme i és devaluat per les seves especificitats socioculturals per part de la societat civil camerunesa (Pelican 2008: 540). Atesa la seva tardana arribada al país, ja entrat el segle XX, els Mbororo són vistos com a nousvinguts en el marc de l'imaginari social (*Ibid.*), que junt amb la vida nòmada —per tant, la no vinculació a cap territori ni regional ni nacional clarament definit—, els ha allunyat de poder reclamar qualsevol dret (cf. Tonah 2005: 58) relacionat amb l'ideal de ciutadania (que aparentment requeriria d'una adscripció territorial censada).

Per tot l'esmentat, és important ressaltar el recent "despertar polític" de la comunitat Mbororo (cf. Mouiche 2012: 33, 150), en el marc del multipartidisme i la democratització¹¹ de la política estatal camerunesa a principis dels anys noranta (*Ibid.*: 152). Davant d'aquest clima d'apertura política que facilitava noves formes d'organització política

10. "Los Mbororo son gente cerrada, sólo se preocupan de sus vacas", "Rechazan todo tipo de integración" o "Tienen un medio de vida diferente que no quieren cambiar" són comentaris expressats pel públic assistent en el torn de debat després d'una conferència ("Tatuajes y escarificaciones entre los Mbororo de Camerún. Etnografía de una práctica en desaparición") que vaig impartir al Centre Cultural Espanyol de Yaoundé a l'abril de 2012.

11. Democratització relativa, marcada per relacions clientelars i de dominació (cf. Hickey 2011: 31) del govern de l'encara president Paul Biya, al poder des de l'any 1982.

popular i associativa, el 1992 un grup de joves Mbororo de les regions Oest i Nord-oest de Camerun van crear l'esmentada Ong Mboscuda, amb l'objectiu de revaloritzar l'identitat cultural Mbororo i d'incentivar, dins la pròpia comunitat, la diversificació econòmica i l'alfabetització com a estratègies per a superar la situació de marginalitat social (Pelican 2012: 118-120). L'itinerari polític viscut per la comunitat des de llavors, amb l'aparició de noves associacions al llarg del país,¹² ha fomentat una creixent reivindicació ètnica i reconfiguració identitària. Tant és així que Mouiche (2012: 173) destaca com el to pejoratiu del qualificatiu "Mbororo", abans assimilat negativament per la pròpia comunitat, dona lloc actualment a una fortalesa que gira entorn d'una identitat ètnica sense complexos. Així, gràcies al moviment associatiu, juntament amb la cerca de vincles amb organitzacions internacionals de desenvolupament i pels drets humans —que ha permès situar-los a l'agenda del moviment internacional indígena— (Pelican 2012: 120), els Mbororo han vehiculat la seva experiència col·lectiva envers l'estat i les seves institucions, i davant les agències internacionals. Aquest fet és especialment rellevant considerant la llarga història de marginació que la comunitat Mbororo ha patit, no només per part d'altres grups ètnics sinó també des dels seus mateixos "germans" Fulbe.

Amb tot, aquest empoderament i orgull cultural, dirigit per una elit Mbororo, no obvia els canvis en l'entorn i, paradoxalment, la progressiva sedentarització, la creixent escolarització i la llunyania de l'economia ramadera tradicional no ha significat l'oblit d'uns referents culturals que s'han refermat. De fet, existeix una imatge estereotipada —entorn el pasturatge i el nomadisme— que actua com a referent ancestral de tota aquesta lluita pel reconeixement i com a base per la construcció d'una consciència identitària, basada en ideals d'autenticitat i puresa que reforcen el contrast cultural respecte altres grups Fulani (els Fulbe) a Camerun, que suposadament haurien perdut els ideals i trets identificatius de la "fulanitat" o del "ser Peul". És així que l'experiència col·lectiva d'aquesta identitat es va edificant contingentment, i s'expressa en altres formes de ser Mbororo.

Una distinció ètnica dins d'una matriu transnacional: Els Mbororo i la "macrocomunitat" Peul

És rellevant incidir en què la lectura de diverses monografies sobre el poble Peul de diferents països (p.ex. Dupire 1970), no esmenten res sobre els Mbororo, en tant que

12. Sota el paraigua de Mboscuda (Mbororo Social and Cultural Development Association), es troben Mboyascam (Mbororo Youth Association of Cameroon), Ajembo-Est (Association des Jeunes Mbororo de l'Est) o Adjema (Association Pour Le Développement Des Jeunes Mbororo De L' Adamaoua) d'entre d'altres.

minoria ètnica o grup ètnic distintiu. Així, es posa al mateix nivell que alguns subgrups clànics Fulani com els Woodabe, els Aku o els Djafun, tal com es pot comprovar en el següent *post* del perfil de Facebook de la plataforma *Fulbe Laide Afrika* dedicada a la difusió de la cultura Peul: “Peuls ont été parmi les premiers Africains à se convertir à l’islam. (...) De plus en la mémoire de leur religion pastorale précédente a été perdue, sauf dans certains sous-groupes tels que les Bororo ou Wodaabe”.¹³ Tanmateix, l’oposició Fulbe - Mbororo, com a grups ètnics diferents és efectiva a Camerun, adoptant aquests últims discursos d’exclusivitat i autenticitat.

En un fragment de *Moi, un Mbororo* (Bocquené 1986), transcripció de l’autobiografia del Mbororo Ndoudi Oumarou, es fa referència a aquell punt històric en què els Mbororo i Fulbe van emprendre vies diferents en el camí cap a “l’ésser Peul/Fulani”. Tal com assenyala el testimoni d’Oumarou, els Mbororo no van participar de la Yihad liderada pel líder Ousman Dan Fodio el febrer de 1804 (cf. CERCPC: 13), des de Gobir, Nigèria (cf. Burnham 1996: 16), ni del posterior Estat Peul que s’erigí al nord de Camerun, fonamentat en relacions de vassallatge i submissió religiosa de grups estratègicament menys poderosos de la regió. La idea central és que l’empresa Peul, a principis del segle XIX va acabar convertint als Fulbe en un grup hegemònic al nord de Camerun, mentre els Mbororo van preferir “passer l’amour de leurs vaches avant la religion. D’où pour certains Foulbé ce mépris irraisonné” (Ndoudi Oumarou a Bocquené 1986: 378).

“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 boeufs et de la brousse. Nous la dénonçons aux Foulbé des villes. Ils l’ont abandonnée”. (Ndoudi Oumarou a Bocquené 1986: 309). Una altra vegada, aquesta nota biogràfica ens mostra la complexa relació entre el Fulbe i els Mbororo atenent els seus orígens culturals comuns. Així mateix, Oumarou expressa aquesta llunyania vers els Peul que van abraçar l’Islam, els Fulani sedentaris, aquells que abandonaren les premisses que, realment, els donen nom. Per contra, els Mbororo clamen ser més fidels a l’ideal Peul, per exemple, en la consecució pràctica del *Pulaaku* i en la cria de bestiar. He de dir que, en situació de camp, aquestes crítiques i atacs bidireccionals es produeixen entre els dos grups ètnics: per exemple, els mateixos Fulbe llargament han qüestionat l’encaix del estil de vida Mbororo amb els patrons de l’Islam.

D’aquesta manera, des d’una posició de marginalitat històrica respecte els Fulbe a Camerun, els discursos d’autenticitat i “puresa” Mbororo es fonamenten en el reclam

13. Tot i tractar-se d’un perfil públic i la posició encoberta que ofereix una observació participant en línia (Beneito-Montagut 2011: 730), per assegurar la confidencialitat no aportaré més dades del missatge que presenti, encara que es poden trobar obertament a Internet.

d'haver mantingut aquells elements que configuren l'ideal "original" de la "fulanitar": el pastoralisme nòmada; el sistema de valors i comportament —el *Pulaaku*—, vinculat a aquesta vida ramadera, i la llengua; elements que els poderosos Fulbe sedentaris haurien perdut fruit d'una vida llargament assentada en nuclis urbans. Si bé la progressiva sedentarització, l'escolarització de llarga durada i la vida urbana de les comunitats Mbororo en l'actualitat ha generat canvis en aquestes dinàmiques i ha reforçat la vida religiosa, la permanència de certes pràctiques enteses com a tradicionals pels propis informants, o la seva transformació en nous contextos (p.ex. canvis en la ramaderia o la propietat del ramat) ha fonamentat l'establiment de fronteres culturals i ètniques entre ambdós grups, tal i com el propi estatus *indígena* dels Mbororo posaria de manifest.

Arribats a aquest punt, sembla interessant explorar què succeeix en altres països. Per començar, és interessant incidir en què els Peuls/Fulani són vistos com un poble sense fronteres. Fent un cop d'ull als mitjans de comunicació, la revista parisina *Jeune Afrique* va consagrar un monogràfic al *Planète Peule* al març de 2013, parlant dels Peul com un poble unitari escampat per tot el continent.¹⁴ Aquesta dimensió unitària també és defensada pel propi grup mitjançant plataformes de promoció de la cultura Peul, en un intent d'harmonització que transcendeix les fronteres estatals d'una manera gairebé panafricanista, com el cas de *Tabital Pulaaku International* que pretén unificar les diferents associacions Peul presents en tots els països del continent africà i a l'exterior. A més d'aquestes iniciatives, el context actual de les noves tecnologies i de les xarxes socials ofereix un nou camp d'unió per a diverses comunitats, com el cas del bast poble Peul ("Les Peules, une seule communauté, une seule langue" *post* de *Fulanitube* a Facebook).

Amb tot això, quin lloc prenen els Mbororo en aquest tauler? Des de la perspectiva de la macro-comunitat Peul, són presentats com a un subgrup encara lligat a les tradicions més ancestrals. De fet, a les entrevistes aportades per *Jeune Afrique*, es diu "Ailleurs, dit-elle, 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). Però cal emfasitzar que aquesta distinció conviu, a Camerun, amb una dialèctica fisionada, primerament, per processos d'estigmatització i, finalment, per la consecució d'un estatus indígena que defineix discursos i persegueix polítiques de reconeixement d'àmbit nacional. Si bé, aquest reconeixement també pren una altra forma a nivell global, doncs, llargament ignorats per grups Fulani més

14. "Les Peuls sont sans doute près de trente millions en Afrique. Présents dans une quinzaine de pays, ils partagent la même langue, la même culture, et alimentent souvent les mêmes fantasmes. Rencontre avec un peuple sans frontières." (Carayol 2013).

poderosos o qüestionats per la seva vertadera “fulanitat”, els Mbororo també lluiten per ser reconeguts com a subjectes distintius dins d’una “macrocomunitat” Peul transnacional i enxarxada.

En aquest sentit, el paper de les noves tecnologies i internet és fonamental per comprendre la transnacionalitat¹⁵ de l’experiència col·lectiva Peul. Es tracta d’un nou espai virtual d’interacció social, que facilita la creació de comunitats enllaçades i en moviment, que ho són de naturalesa però que “equally find expression, cohesion and development in communication and virtual mobility” (Aixelà 2014: 164-65). Altrament, constitueix una forma d’expressió horitzontal, donant compte d’una experiència col·lectiva de tipus diaspòrica (cf. Clifford 1994: 308), però precisament en el cas Mbororo, també constitueix un nou vehicle d’expressió d’aquesta distintivitat cultural anhelada, en termes de reconeixement internacional com per la participació i visibilitat dins d’una comunitat global Peul.

D’aquesta manera, la trajectòria política de la comunitat Mbororo a Camerun, en el marc d’una revisió dels seus paràmetres ètnics sota el context de l’Estat africà postcolonial, també ha de ser entesa des d’una visió més global, plantejada sota una dinàmica de fissió, considerant que en altres geografies, els Peul es presenten de forma unitària; és més, les noves tecnologies faciliten l’exaltació d’una macrocomunitat Peul repartida en diversos països, tal com mostren les plataformes *Tabital Pulaaku* o *Zone Fulbe*, presents en les xarxes socials. Així mateix, aquest context ha de dialogar amb el fet que els Mbororo, a més d’ostentar un estatus de minoria ètnica, reclamin i lluitin pel reconeixement d’una ciutadania camerunesa, com a mitjà d’accés als recursos naturals i institucionals, considerant, per tant, la *indigeneïtat* com a recurs polític (Pelican 2015: 41).

Conclusions

En els apartats anteriors s’ha volgut exposar un mapa de les dinàmiques que envolten a la comunitat Mbororo. Dinàmiques que, com s’ha volgut mostrar, han acabat conformant i reafirmant un grup ètnic amb entitat pròpia i que, a més, continuen enfortint els seus límits ètnics, mitjançant reconfiguracions dels seus paràmetres i referents culturals. Hi ha, doncs un diàleg i un encaix entre els artefactes culturals que uneixen a una comunitat amb les noves realitats de l’entorn. El que s’observa en el fons és un procés de

15. Entenent-la des d’una perspectiva on “a wider system of social relations is maintained, reinforced, and remains vital and growing” (Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton 1992: 11).

creació de fronteres culturals, i el cas Mbororo resulta particularment interessant ja que parteix d'una frontera imposada i estigmatitzant (com a ramaders transhumants) que es transforma en una frontera anhelada (com a grup ètnic amb una cultura distintiva). D'aquesta manera, l'estigma s'ha convertit en el motor i en la potència per a l'autoestima col·lectiva i la consciència identitària.

Justament, el fet que la comunitat Mbororo hagi reforçat les seves arestes culturals, sobretot en el camp polític, i al seu torn comenci a abandonar certes pràctiques enteses com a tradicionals (com és el pasturatge, que pot quedar en un segon pla), ens fa pensar sobre la mal-leabilitat dels paràmetres ètnics. Es tracta d'un *savoir-faire* de la "Fulanitat", que aniria edificant i expressant noves formes de ser Mbororo que s'allunyen d'aquestes imatges estereotipades del Peul nòmada i pastor i, no per això, els Mbororo deixen de ser el que proclamen que són. És així que es pot afirmar que l'etnicitat no és un artefacte invariable; al contrari, ha mostrat que es va performant i, doncs, l'etnicitat ha de ser entesa en constant construcció. Doncs, no s'ha d'oblidar que les categories estan en procés de transformació contínua i mai han d'encapsular entitats tancades. Tanmateix, donat el pes dels agents internacionals en les polítiques locals i nacionals i en la constitució i creació discursiva de minories ètniques, fins a quin punt la mirada externa potencia la creació de fronteres culturals i, en aquest cas, de límits ètnics? Aquestes idees semblen generar fortes conseqüències en relació a la concepció d'etnicitat de les comunitats anomenades indígenes, en el seu camí cap al reconeixement dels seus drets com a subjectes amb legitimitat jurídica en l'escena política estatal.

Però de fet el que el cas Mbororo permet reflexionar és l'establiment d'uns suposats criteris d'autenticitat que es converteixen en les fronteres del que pot ser indígena o no. En el fons, el cas dels Mbororo obre les portes a aprofundir en la qüestió de l'etnicitat i la creació d'etnicitats, i és que subsisteix encara l'opinió simplista que considera l'aïllament geogràfic i l'aïllament social com a factors crítics en la conservació de la diversitat cultural (Barth 1976: 9) i, contràriament a aquesta idea generalitzada, és precisament el contacte el que permet les diferències entre els grups (*Ibid.*: 10). És àmpliament conegut que el focus d'atenció crític és l'anàlisi, no tant dels continguts culturals dels diferents sistemes socioculturals, sinó de les línies "contenedores" (cf. Burnham 1996: 161). D'aquesta manera, el cas dels Mbororo al Camerun haurà de ser abordat des d'aquesta perspectiva, obrint una porta cap a nous camins d'investigació en la reflexió sobre les fronteres culturals i ètniques en el món de la Globalització, les migracions transnacionals i les Noves Tecnologies.

Bibliografia

- ACHPR-IWGIA (2006) *Indigenous Peoples in Africa: The forgotten peoples? The African Commission's Work on Indigenous Peoples in Africa*. Copenhagen: Eks/Skolens Trykkeri [en línia: www.achpr.org, www.iwgia.org, www.iwgia.org.sw163.asp, consultada el 8 de març de 2012].
- ACHPR-IWGIA (2016) *The Indigenous World*, Copenhagen: IWGIA
- AMSELLE, J.L. (1985) « Ethnies et espaces. Pour une anthropologie topologique » a 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.
- AIXELÀ, Y. (2013) "Els amazics al Marroc: de la invisibilitat social a la reivindicació col·lectiva", *Perifèria. Revista de Recerca i formació en Antropologia*, nº 18 (2), pp. 81-90.
- AIXELÀ, Y. (2014) "Anthropological Considerations for Multicultural Analysis of Muslim Communities by Universe-cities" a LAMBERT, J.; ILIESCU GHEORGHIU, C. [Coord.] (2014) *Universe-Cities as Problematic Global Villages continuities and shifts in our academic worlds*, Tubarão/Florianópolis, PGET/UFSC, pp: 163-182
- BABA, A. (2004) *Between pastoral and sedentary lives: realities of Mbororo people in Ngaoundal area (Northern Cameroon)*, Master thesis, Dept. of Social Anthropology Social, University of Tromsø.
- BARTH, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica
- Beneito-Montagut R. (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.
- BOURDIEU, P. (2008 [1980]) *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- BURNHAM, P. (1996) *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOCQUENÉ, H. (1986) *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*, Paris : Karthala.
- CANTRELLE, P. & DUPIRE, M. (1964) « L'endogamie des Peul du Fouta-Djallon », *Population* (Edició francesa), 19e Année, No. 3, pp. 529-558.
- CARAYOL, R. (2013, 18 mars) "Planète peule: rencontre avec un peuple sans frontières", *Jeune Afrique*, [en línia: www.jeuneafrique.com/Articleimp_JA2721p024_035_01.xml1_planete-peule-rencontre-avec-un-peuple-sans-frontieres.html, consultada el 8 de març de 2012].

- CLIFFORD, J. (1994) 'Diasporas', *Current Anthropology*, 9 (3), pp. 302-38.
- DOGNIN, R. (1981) "L'installation des Djafoin dans l'Adamaoua camerounais. Les djakka chez les Peul de l'Adamaoua" in TARDITS, C. [Ed.] *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol.1, Paris: Éditions du CNRS, pp. 139-157.
- DUPIRE, M. (1970) *Organisation Sociale des Peuls. Étude d'Ethnographie Comparée*. Paris: Plon.
- ENGUITA, C. (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.
- Geschiere, P. (2012) *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidación*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GLICK SCHILLER, N; BASCH, L. & BLANC-SZANTON, C. (1992) "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, issue 1, pp. 1-24.
- HALL, S. (1990) "Cultural identity and diaspora" a Jonathan Rutherford (ed.) *Identity: community, culture, difference*, London: Lawrence & Wishart.
- HANNERZ, U. (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra
- HICKEY, S. (2011) "Towards a progressive politics of belonging? Insights from a Pastoralist "Hometown" association", *Africa Today*, 57 (4), pp. 28-47.
- HODGSON, D. (2009). "Becoming indigenous in Africa". *African Studies Review*, 52(3): 1-32.
- IGOE, J. (2006) "Becoming indigenous peoples: difference, inequality and the globalization of East African identity politics", *African Affairs*, 105/420, pp. 399-420.
- ILO (2015) *Les Peuples Autochtones au Cameroun. Guide à l'intention des professionnels des médias*. Cameroun : publications du Bureau international du Travail.
- KUPER, A. (2003) "The Return of the Native", *Current Anthropology*, Vol. 44 (3), pp. 389-402.
- LOFTSDÓTTIR, K. (2007) "Bounded and multiple identities. Ethnic identifications of Wodaabe and FulBe", *Cahiers d'Études Africaines*, 185.
- MARCUS, G.E. (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24:95—117.
- MOUICHE, I. (2012) *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun. Entre dogmatisme du principe majoritaire et centralité des partis politiques*, Dakar : CODESRIA.

- NDAHINDA, F. M. (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.
- PELICAN, M. (2008) "Mbororo claims to regional citizenship and minority status in north-west Cameroon", *Africa: The Journal of the International African Institute*, Vol. 78 (4), pp: 540-560.
- PELICAN, M. (2012) "Mbororo pastoralists in Cameroon. Transformations in identity and political representation", a *Afro-Eurasian Inner Dry Land Civilizations*, Vol.1, pp: 113-126.
- PELICAN, M. (2015) "Movimientos por los derechos indígenas en África: Perspectivas desde Botsuana, Tanzania y Camerún", *Contra Relatos desde el Sur*, 12, 2015, pp 31-46
- PELICAN, M. & MAYURAMA, J. (2015) "The Indigenous Rights Movements in Africa: Perspectives from Botswana and Cameroon", *African Study Monographs*, 36 (1), pp: 49-74.
- SAUGESTAD, S. (2012) "Temas de actualidad para los pueblos indígenas en África", *Nova Africa, Publicación del Centre d'Estudis Africans i Interculturals*, 27.
- TONAH, S. (2005) *Fulani in Ghana. Migration history, Integration and Resistance*. Accra: Research and Publication Unit, University of Ghana.
- VIRTANEN, T (2003) *Performance and performativity in Pastoral Fulbe Culture*. Research Series in Anthropology, University of Helsinki, Finland.