

Gimeno, Juan Carlos (2007) *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*. Colección Monografías, N° 43. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 102 págs. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

N° 43

*Transformaciones socioculturales de un proyecto
revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la
liberación*

Juan Carlos Gimeno

PROGRAMA CULTURA, COMUNICACIÓN Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES

www.globalcult.org.ve

CENTRO DE INVESTIGACIONES POSTDOCTORALES
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

www.globalcult.org.ve/monografias.htm

© Juan Carlos Gimeno, 2007.
Responsable de la edición: Daniel Mato (dmato@reacciun.ve)
Diseño de la carátula: Alejandro Maldonado (amaldonadof@gmail.com)
Corrección: Enrique Rey Torres y Alejandro Maldonado
Impresión: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales
Reproducción: Copy Trébol, C.A.

ISBN de la colección: 980-12-1101-6
ISBN de esta monografía: en trámite
Hecho el depósito legal: en trámite

Primera edición (Caracas, junio de 2006)
Impreso en Venezuela – Printed in Venezuela

Se autoriza la reproducción total y parcial de esta monografía siempre y cuando se haga con fines no comerciales y se cite la fuente según las convenciones establecidas al respecto, previa notificación a la institución editora. Del mismo modo y en las mismas condiciones se autoriza también la descarga del respectivo archivo en nuestra página en Internet: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> . Con el propósito de facilitar la cita, en la primera página se han incluido los datos completos de la monografía. En caso de incluirse este texto en libros impresos (se entiende que con fines no comerciales) agradecemos se nos hagan llegar al menos dos (02) ejemplares de la publicación respectiva a: Daniel Mato (coordinador), Apartado Postal 88.551, Caracas – 1080, Venezuela. En caso de incluirse algunos archivos de nuestra página en Internet en otros espacios semejantes, agradecemos se nos informe al respecto a través de nuestra dirección electrónica: globcult@reacciun.ve.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este trabajo incumbe exclusivamente al autor o autora firmante y su publicación no necesariamente refleja el punto de vista de la institución editora.

Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación (1)

Juan Carlos Gimeno Martín*

Sinopsis

Un tornado de petardos despertó el sueño de la noche.

Cuando el desierto se empezaba a crear metrópoli.

El áspero viento del norte tocó las trompetas de la guerra.

Y alguien en nombre de la libertad sacudió la memoria del tiempo.

*Desde entonces los días empezaron a nacer muertos.
Y nuestra infancia naufragó en la turbulenta marejada del éxodo.*

La cálida llovizna del amor mojó nuestros cuerpos en un lecho ajeno.

Y nos despertó el peso de las distancias con el corazón quebrado

Luali Leshan

Introducción

Desde 1975, la región del Sahara Occidental, un fragmento del territorio antiguamente conocido con el nombre de Bidán (2), vive una pesadilla, una especie de mal sueño del que no se despierta. En ese sueño, una parte de la población de un pueblo partido en dos se ve obligada a vivir en el exilio en una de las regiones más inhóspitas del planeta, la llamada argelina, mientras la otra parte vive bajo el control del Estado marroquí, que ocupó su territorio en 1975, al tiempo que la metrópoli que desde 1884 había presumido de llevar adelante la noble misión de civilizar esta parte de África, España, lo abandonaba. La

* Titular de Antropología Social del Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

Gimeno, Juan Carlos (2007) *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*. Colección Monografías, Nº 43. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 102 págs. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

ocupación del anteriormente llamado Sahara Español por Marruecos desde el norte y Mauritania desde el sur empujó a más de la mitad de los saharauis al éxodo al sur de Argelia. Organizados bajo el mando del Frente POLISARIO (Frente Popular de Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro) estos saharauis hicieron la guerra con bastante éxito contra sus enemigos ocupantes consiguiendo que Mauritania se retirase del conflicto. A pesar de las sucesivas declaraciones de las Naciones Unidas (ONU) acerca de la ilegalidad de la ocupación marroquí y el acuerdo explícito de las partes implicadas en 1991, cuando se firmó un alto el fuego, para resolver el conflicto mediante la celebración de un referéndum, los saharauis, de uno y otro lado, todavía están esperando la oportunidad para poderse pronunciar sobre su voluntad de formar un nuevo Estado-nacional independiente o quedar integrados en Marruecos. Es un caso de libro sobre la incapacidad de la comunidad internacional para resolver un conflicto en el mundo poscolonial. El resultado es el mantenimiento de casi doscientos mil saharauis en los campamentos de refugiados de Tinduf, por más de treinta años, y un horizonte futuro no muy claro ni esperanzador, tanto para ellos como para sus parientes del otro lado que viven en estos tiempos un movimiento de resistencia a la ocupación marroquí, una “intifada” saharauí.

A partir de 1975, liderado por el Frente POLISARIO, un movimiento de liberación nacional que ha sido reconocido como su único representante por las Naciones Unidas desde la década de 1970, el pueblo saharauí ha llevado a cabo un triple proceso: 1) la construcción de una sociedad moderna a partir de una revolución social basada en la igualdad de los individuos independientemente del segmento tribal al que pertenezcan, es decir la igualdad de todos los hombres y mujeres saharauis, 2) la lucha por la liberación nacional y el reconocimiento internacional de su derecho a la autodeterminación, y 3) la lucha por su supervivencia socio-cultural, que incluye la importante tarea de sobrevivir desde hace más de treinta años en los campamentos de refugiados del sur de Argelia.

La respuesta saharauí al abandono de España, la metrópoli colonizadora, y a la ocupación marroquí-mauritana en 1975 ha contribuido a configurar una fuerte identidad nacional saharauí mediante la puesta en marcha de una revolución social en busca de la liberación nacional. La guerra contra lo que consideran los saharauis el ocupante marroquí ha sido un

elemento sustantivo en este proceso. En la intersección de estas tres dimensiones del proceso, y desde los campamentos de refugiados del sur de Argelia donde fueron confinados, se ha desarrollado un proceso de reproducción sociocultural que combina de manera original, y no sin tensiones, el presente y el pasado nómada, la cultura de movimiento de un pueblo ganadero y la vida asentada de los campamentos de refugiados, la lucha por la liberación como horizonte y una cotidianidad anclada en el duro e inhóspito suelo de los campamentos de refugiados.

En este trabajo no tengo la ingenua pretensión de presentar ninguna solución a la cuestión saharauí, sino más bien ensayar algunas respuestas a un pequeño conjunto de preguntas que tienen que ver con las transformaciones socioculturales vinculadas a este triple proceso, preguntas que forman parte de la agenda antropológica sobre el cambio social. Ángel Palerm (1981) acostumbraba a presentar este cambio social a través de la exploración acerca de la naturaleza del cambio, los factores que lo producen, los mecanismos mediante los cuales se dan estos cambios, y por último, las tendencias que se abren a partir de ellos. En otras palabras, dar respuesta a las preguntas: ¿qué cambia?, ¿por qué?, ¿cómo?, y ¿hacia adonde? Estas son las preguntas que orientan este trabajo.

Parto de la consideración de la evidencia de que siendo el planteamiento de estas preguntas importantes, las respuestas a ellas no tienen por qué ser las mismas para “ellos”, los y las saharauís, y para “nosotros” y “nosotras” los académicos; y por supuesto para los marroquíes. Mi análisis está necesariamente vinculado al lugar o posición que ocupo, el lugar de un antropólogo español, blanco y varón, con una experiencia de investigación, parcial e incompleta **(3)**, pero que busca ser “útil”. Esta posición reflexiva, por supuesto, tiene que ver con el carácter poscolonial del mundo en que vivimos y la configuración de perspectivas en antropología sensibles a este carácter. No hay más un objeto que analizar, en este caso los saharauís, ni un antropólogo objetivo y libre de valores que pudieran interferir en su análisis de la realidad social y su interpretación sobre la misma. Creo con William Roseberry (1996) en una antropología comprometida en el análisis y comprensión de las estructuras en relación a las cuales, y a veces contra las cuales la gente hace sus vidas. Creo con Erick Wolf (2001), que un mayor conocimiento produce una comprensión

que nos permite mejorar el mundo. Como antropólogo y etnógrafo trato de practicar una antropología poscolonial que sigue el consejo de Daniel Mato (2000), no estudiar a los subalternos, estudiar con ellos, o al menos estudiar los sistemas de fuerzas que los subalternizan. Como ciudadano español estoy preocupado por la capacidad de mi país (y de Europa, o, de manera más general Occidente) de dar la espalda a su pasado colonial como si fuera parte de un lejano pasado, que ya hubiera sido trascendido y no una herencia sustantiva que forma parte de su presente y de sus proyectos de futuro. Desde estas claves escribo este ensayo.

El objeto de este artículo no es verter más tinta sobre las razones por las que no se avanza en el proceso que mantienen en a los saharauis en el éxodo, ni tomar partido en él. En las ciencias sociales, con frecuencia, la mejor manera de aproximarse a la comprensión de los fenómenos sociales es dar un rodeo para tratar de abordarlo desde perspectivas diferentes a las habituales, que más que iluminarlos, nos los ocultan. Lo que pretendo aquí, puede parecer una obviedad: contribuir a entender por qué profundas razones este conflicto del Sahara se expresa en los términos que hacen optar a la población saharauí, más aún, al “pueblo saharauí” entre la opción de integrarse en el estado marroquí y la de ser un Estado-nacional independiente, y no mediante cualquier otra solución sociopolítica como manera de resolver el conflicto. Problematizar esta cuestión es desnaturalizar el sistema de cosas que nos lleva a pensar el mundo en que vivimos de determinadas maneras y no de otras: es porque estamos atrapados como moscas en la miel en este tipo de argumentaciones que tenemos dificultades para encontrar otras salidas a los problemas que hemos provocado. Y lo que sí parece obvio para todas las partes es que se necesitan otras salidas.

Dicho de otra manera, el pueblo saharauí y Marruecos están enzarzados en la formulación y desarrollo de proyectos de construcción de estados nacionales como formas de integración en el mundo poscolonial. Estos proyectos formulados y llevados a cabo en el contexto de la segunda mitad del siglo XX, son parte de una larga historia de la articulación de la región del Magreb y Europa, historia que está relacionada con la existencia de las sociedades precoloniales, con sus historias peculiares y distintas formas de articulación regional, la colonización europea, las luchas por la liberación nacional y la descolonización (Diego

Aguirre, 2004). Lo que es importante para mi argumentación aquí, es que todos estos procesos de transformación social están justificados con, y son legitimados como, formas de vivir, conseguir o conquistar mayores grados de “emancipación social” de las personas que ocupan y ocuparon estos territorios. La colonización como la expresión de la misión civilizatoria, las luchas por la liberación como expresión de la resistencia y reversión de las formas de vida controlada desde el exterior metropolitano, la construcción de un estado independiente soberano y responsable del desarrollo nacional, son procesos históricos de emancipación social, que se expresan con lenguajes que han ido cambiando en el tiempo. Algunos de estos lenguajes nos parecen hoy sumamente extraños. La colonización la consideramos hoy más un proceso de subordinación a potencias e intereses extranjeros que una vía de la liberación de las sociedades de las limitaciones de su barbarie. Además, actualmente están emergiendo nuevos lenguajes de emancipación que adquieren una dimensión global, y que contrastan con la dimensión emancipatoria de los procesos de liberación nacional. Para mucha gente la “cuestión saharai” parece una cosa del pasado, instalados como estamos en lo que pensamos es una nueva fase de la evolución del mundo, la globalización.

Todos estos lenguajes de emancipación no pueden verse simplemente desde lo local, aunque tampoco pueden ser vistos como lenguajes “universales” al margen de los contextos concretos en que son producidos, apropiados y gestionados. Considerar ese entramado complejo, interrelacionado dialécticamente entre lo local y el mundo más amplio, es lo que permite abordar otro tipo de comprensión del conflicto del Sahara, vinculándolo a los significados, históricamente cambiantes, de las formas, sucesivas y solapadas, de emancipación social que han justificado las prácticas de los hombres (y las mujeres) en este territorio.

Como señalé antes, soy consciente de que escribo este ensayo desde una posición muy particular, tan particular como la de cualquiera otra persona que escriba sobre ello. Como antropólogo, varón y ciudadano español nacido en 1957, la cuestión del Sahara ha sido una parte constituyente de mi propia biografía. Es una experiencia, la mía, que está conformada, aunque no determinada del todo, al vivir los últimos años del franquismo, la construcción

de una nueva sociedad española mediante la transición política hacia la democracia realizada desde una voluntad modernizadora y de integración en Europa: democracia, modernidad y desarrollo eran los términos mediante los cuales los españoles abordamos la integración en Europa; una Europa desarrollada forjada tras la Segunda Guerra mundial, que en las dos últimas décadas está orientada a la configuración de una nueva etapa de desarrollo luchando por tener un peso hegemónico en la construcción del mundo global. Para mí, y para muchos españoles, la cuestión saharauí es una expresión de la dimensión colonial europea, y no sólo de España, de la forma particular (occidental y eurocéntrica) de entender el mundo y expandirse por él, que lejos de constituir una vieja historia del pasado, está en el corazón mismo del proyecto de la construcción contemporánea de Europa.

Muchos de los conceptos que he utilizado en los párrafos anteriores son problemáticos y debieran ir entrecomillados. Mi biografía, ese lugar desde el que escribo este trabajo, está conformada en relación a la experiencia colectiva de la Humanidad, que en los tres últimos siglos ha adquirido una naturaleza muy particular vinculada al proceso de tomar el control sobre su destino; es lo que relacionamos con la Modernidad, entendida ésta, en el sentido que le daba Kant (1784) en 1784, como el proceso de emancipación de la Humanidad. Es imposible desligar la historia del mundo, como conjunto, en los tres últimos siglos de este proceso: la consolidación de la Modernidad con la Ilustración europea y su expansión, a sangre y fuego, alrededor del mundo engullendo, afectando, invitando, a los demás territorios a admitirla, a aceptarla, a sumarse a ella. Dos versiones de modernidad: el progreso (y la consiguiente misión civilizadora vinculada a él) en el siglo XIX y el “desarrollo” en el siglo XX, han constituido los entramados de ideas y prácticas mediante los cuales “se ha” conformado el mundo en que vivimos.

He escrito Modernidad y Humanidad con mayúsculas, porque éstas se presentan como universales, pero soy consciente que no son sino productos parroquiales producidos en una parte reducida de la superficie de la Tierra, Europa (4). A cualquiera se le hace evidente que las cuestiones relevantes en estos párrafos se refieren a las respuestas a las preguntas de quiénes son los que se emancipan y de qué se emancipan los que lo hacen. Las respuestas dadas marcan las diferencias entre los significados que unos y otros dan (damos) a estos

procesos, y han ido cambiando en el tiempo.

A pesar de lo que pueda parecer, no hablo de entelequias sino que me estoy refiriendo a situaciones reales, a procesos históricos concretos que afectaron la vida real de reinos, sociedades y personas que habitaban y habitan espacios territoriales concretos. El Bidán era el espacio de vida de las tribus nómadas en el desierto del Sahara, con relaciones hacia el norte y el este con territorios conformados por sociedades que participaron intensamente en los procesos históricos que a su vez conformaron el Mediterráneo como un área cultural rica y compleja, que se pensó el centro del mundo durante mucho tiempo; y también relacionado con el sur, el “Sudán”, con las sociedades y culturas englobadas en la región que hoy constituye el norte del África Subsahariana. El comercio europeo primero, sobre todo de esclavos, y la colonización del siglo XIX y primeros años del siglo XX trastocaron el escenario. Aunque hasta el siglo XIX no se dio la penetración europea hacia el interior de África, hacía siglos que el comercio europeo en las costas del Atlántico tuvo repercusiones dramáticas en la conformación del interior de África (Wolf, 1987). La colonización imperialista del siglo XIX supuso una oleada de cambios de una nueva naturaleza, legitimados por la misión de Occidente de civilizar el mundo, o sea de emanciparlo... de sí mismo. La colonización fue una obra que conllevó la colaboración de las elites locales con los protagonistas de las gestas y de la gestión imperial, pero también y sobre todo de resistencia. Acomodación y resistencia no son dos caras de la misma moneda, a veces conforman una misma cara simplemente. Mediante estos procesos, de resistencia y acomodación, fueron conformándose nuevas elites locales y nuevas relaciones sociales en torno a nuevos nichos de poder, y también, como nos gusta recordar a los antropólogos, nuevas pautas culturales que entrelazaban el ayer y el hoy, nuevas fuentes de significado y manera híbridas de articular pasado y presente que conectaban lo autóctono con lo exógeno, donde han sido centrales los procesos de apropiación y traducción por parte de unos y otros. En las próximas páginas presentaré algunas referencias de estos procesos en la sociedad Bidán, relacionando las sociedades nómadas del Sahara en el marco del Magreb y en su relación con las metrópolis española y francesa que se repartieron el territorio bajo la mirada de las otras potencias coloniales.

El proceso de descolonización, tras la Segunda Guerra Mundial, produjo una nueva oleada de cambios, acomodaciones y resistencias, en torno a un nuevo lenguaje de emancipación ligada a la nueva hegemonía mundial norteamericana, basado en la emergencia de proyectos de construcción nacional, donde las relaciones interestatales quedan reguladas bajo el marco de las Naciones Unidas. Hacia adentro la legitimación de los Estados proviene de la capacidad de satisfacer las “necesidades” de sus “ciudadanos”; necesidades formuladas en el marco del “desarrollo”, que proporciona una escala para medir cuan, o cuan poco, los Estados cumplen con ese objetivo. En el Bidán la descolonización produjo los nuevos Estados-nacionales modernos: Marruecos, Argelia, Libia y Mauritania. Su conformación correspondió con las fronteras trazadas en el reparto colonial anterior realizado entre las metrópolis.

Lo que pareció un proceso “natural” de descolonización del entonces “Sahara español” se encontró sin embargo con dificultades al ser reclamado por Marruecos como parte del amplio territorio en el que los sultanes marroquíes mantenían históricas relaciones jurídicas con las sociedades nómadas del desierto. De hecho Marruecos había utilizado estos mismos argumentos negándose a reconocer la independencia mauritana, y sólo lo hizo cuando consideró la importancia de la colaboración de Mauritania, en un proceso que acabó con la firma de los Acuerdos de Madrid el 14 de noviembre de 1975 (Hernando de Larramendi, 1997) mediante los cuales España transfería de manera unilateral la administración de la antigua colonia a estos dos países. Con los acontecimientos que se desarrollaron a partir de la Marcha Verde, donde más de trescientos mil marroquíes se adentraron en territorio saharauí en el 31 de octubre de 1975, la descolonización del Sahara entró en una vía de la que todavía no ha salido.

Los saharauis y la resistencia anticolonial

Entre 1885, tras el Pacto de Berlín que sancionó el reparto colonial en África, y 1910 se dieron una serie de acuerdos entre España y Francia cuyo resultado fue el establecimiento de las fronteras coloniales del Magreb. El ahora llamado “Sahara Occidental” quedaba reconocido como un territorio con fronteras específicas bajo el dominio colonial español,

frente al territorio que luego será Mauritania, Argelia y en buen parte Marruecos, que quedaban bajo el dominio o protección colonial francesa. Algunos pequeños enclaves de Marruecos y el Rif quedaron bajo el control español. Entre principios de siglo y los años de 1930 la ocupación española del Sahara se limitó al litoral. La colonización francesa, en cambio, trató de internarse y hacer efectivo el control colonial en el territorio bajo su dominio, produciéndose una importante resistencia anticolonial de las tribus nómadas, los “hijos de las nubes” como recogió Julio Caro Baroja (1990), que habitaban el Bidán, que aprovecharon estratégicamente la poca presión española en el interior para jugar con las fronteras recientemente trazadas escapando de la represión y el control francés (López Bargados, 2003). De esta manera seguían haciendo un uso tradicional del territorio, moviéndose a lo largo y ancho del desierto del Sahara, en una nueva coyuntura histórica. También las ambigüedades, en el apoyo y resistencia al dominio colonial de los sultanes marroquíes en estas décadas constituyeron un factor más en el “gran juego” que se desarrolla en la región, con la incorporación de las fuerzas coloniales al tablero de juego.

No es hasta 1958, momento en que se da una serie de operaciones conjuntas entre España y Francia, que se produce la pacificación de las principales tribus saharauis, y comienza un periodo de efectiva ocupación territorial colonial en el Sahara español. A partir de entonces se da un progresivo impulso a la explotación del territorio y al asentamiento de los saharauis en las ciudades coloniales, principalmente situadas en la costa. El proceso marcha paralelo a la nueva etapa abierta por las políticas de modernización e industrialización de la España peninsular tras el periodo de aislamiento y autarquía del régimen franquista. Posteriormente, la necesidad de ejercer un control efectivo sobre todo el territorio para su explotación lleva a la construcción de carreteras y al asentamiento de la población nómada saharai también hacia el interior, como ejemplifica Tifariti. Sólo a partir de entonces, en la década de 1960, tiene sentido denominar esta región como “Sahara Español”, y las fronteras coloniales comienzan a cobrar realidad, también para los saharauis; sobre esta misma frontera, el Frente POLISARIO, movimiento político que las Naciones Unidas reconocerá en los años de 1970 como único representante del pueblo saharai, reclamará la independencia nacional en 1975.

En realidad, hay mucho trabajo de investigación pendiente sobre el proceso de colonización en el Sahara y las resistencias que provocó; lo que conocemos, producido principalmente por los cronistas e investigadores de la metrópoli, observan el proceso desde una posición parcial, que exige un contrapeso en la investigación histórica. Son correctas las críticas del historiador marroquí, Laroui (1994), señalando las limitaciones de la historia producida en las metrópolis sobre las colonias. La resistencia anticolonial fue un proceso que configuró la experiencia de los saharauis ofreciendo un nuevo marco para las formas de adaptación en su territorio. El reconocimiento y apropiación de los saharauis del hecho colonial, incluyendo la existencia de las fronteras otorga a la lucha anticolonial los elementos para redefinir los límites y naturaleza de la lucha convirtiéndola en una lucha por la independencia nacional. Esta es la característica central del mundo poscolonial surgido tras la Segunda Guerra mundial. La descolonización constituyó una fuerza emancipatoria extraordinaria de los pueblos para liberarse de las cadenas coloniales. Es imposible no considerar el hecho de que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el 85% de la superficie terrestre estaba bajo el dominio de una metrópoli colonial. En la descolonización que se produjo tras la segunda guerra mundial surgieron unas nuevas reglas de juego. Entre 1945 y 1975 se dio un rapidísimo proceso de descolonización: sólo en África surgieron 50 nuevos Estados-nacionales hasta 1990. La dimensión liberadora de estos procesos queda en evidencia cuando consideramos que la Unión de Estados Africanos reconoció a la República Árabe Saharaui como un Estado independiente, lo que llevó al abandono de Marruecos de esta organización.

La descolonización del “Sahara español” tendrá que esperar, principalmente por la especificidad del proyecto colonizador de España, una antigua potencia colonial que bajo en franquismo vivía un proceso de reconstrucción de sí misma como una nación con delirios imperiales.

La colonización y la “emancipación” en el Sahara Español

A partir de 1958, en el contexto del esfuerzo del franquismo por ganarse el reconocimiento internacional para el “régimen”, el gobierno del general Franco decide iniciar una vía

distinta a la descolonización, que se está produciendo en escalada en toda África, para acabar con el status colonial del Sahara: la provincialización de la región. “Con arreglo a la Ley de 19 de abril de 1961, el Sahara español queda equiparado, pero no asimilado, a las restantes provincias” (Cordero Torres, 1962:143) (5). Diez años después de que Truman en su discurso al mundo en 1949 declarara que “el viejo imperialismo” había muerto y se abría una nueva etapa de la humanidad, bajo la hegemonía norteamericana, vinculada al desarrollo de los Estados-nacionales por medio del uso de la ciencia y la tecnología, España, muy particular ella, proponía una vía de relación metrópoli-periferia que maquillaba el estatus colonial del Sahara sin disolverlo.

El nuevo estatus provincial del Sahara estaba lleno de contradicciones. La equiparación con las otras provincias españolas se veía deseable pero no la asimilación del territorio africano al proyecto nacional del franquismo, sobre todo por lo que se refería a la naturaleza de las concepciones colectivas de los saharauis que deberían permanecer separadas: “la raíz religiosa –islámica- de la sociedad nómada frena la extensión directa de los preceptos de origen europeo y de ámbito territorial indistinto”, preceptos en los que se basaba ideológicamente el Estado español en el franquismo. Se rechazó, en consecuencia, la asimilación argumentando la protección misma de los saharauis: “el celo asimilador se les antojaría atentatorio a los fundamentos de su personalidad, profundamente musulmana y tradicionalista, aunque registre adaptaciones y complementos locales de los principios estrictamente coránicos” (Cordero Torres, 1962:164). La equiparación constituía un híbrido entre el respeto a las instituciones locales de las políticas coloniales de gobierno indirecto y la necesidad de propiciar la injerencia del Estado español definiendo las directrices centrales que posibilitaran la subordinación de la legislación local a los dictados de la metrópoli española.

La justificación de la acción colonial en la década de 1960 se veía con toda naturalidad por las instituciones del franquismo y sus funcionarios y queda expresada en los documentos oficiales y en los textos de la época: “el meritorio esfuerzo de los saharauis para sobrevivir en un medio tan difícil no hubiera superado nunca, por si sólo, su actual anquilosamiento evolutivo, insuficiente para cuanto exige la vida moderna”, señala Cordero Torres (1962)

comentando la política de provincialización del Sahara. Y ello queda justificado porque “el Sahara español no es un país “sub-desarrollado”, sino menos aún: es un espacio estructuralmente infraeconómico cuya mejora tiene que ser exógena” (Cordero Torres, 1962:161).

Asistimos al uso de un nuevo lenguaje de la relación entre metrópoli y colonia caracterizado por su carácter híbrido, porque el estatus colonial se justifica ahora en los términos de la mejora económica de las poblaciones colonizadas, sin renunciar a la justificación de la misión civilizatoria de la metrópoli por la naturaleza particular de la sociedad saharauí. Y España con su largo historial colonizador ideológicamente ensalzado por el franquismo no tiene complejos. Según el autor, España ha actuado:

“como lo hubiera podido hacer el país más rico, generoso y adelantado, puesto en su lugar. Pues se encontró con un territorio casi desconocido, cerrado, inhóspito y respecto del cual prontamente se desvanecieron las leyendas sobre el valor de los supuestos recursos interiores y sobre la importancia que podría alcanzar el tráfico (comercial) con los saharauis” (Cordero Torres, 1962:161).

Para nosotros es ahora evidente la contradicción profunda entre la retórica y los hechos porque al final la lógica colonial de la articulación económica asimétrica y dependiente entre metrópoli y colonia acaba siendo evidente:

“en compensación, y con el tiempo, aquel (el Sahara Español) vino a cobrar un valor ‘especial’ y a dejar entrever la existencia de algunas fuentes de riqueza subterráneas, porque las del banco pesquero fueron siempre obra extraña a la población desértica, y por lo que hace a España tarea de canarios acometida con modestos medios” (Cordero Torres, 1962:161).

La esperanza para la revaloración del Sahara era su subsuelo. Y no sólo por los yacimientos ya conocidos de fosfatos, y por el hierro, sino por los hidrocarburos, como se sigue pensando hoy.

Como corresponde a una buena acción civilizatoria, según los parámetros de las metrópolis, ya históricamente trasnochados en aquellos años, el estado español no sólo se limitó al progreso material de la provincia, también, incluso de manera preferente, lo hizo del progreso humano, sobre todo en los aspectos sanitario y educativo. Por supuesto, todo el esfuerzo (en recursos) civilizador recaía sobre la metrópoli, dadas las reducidas posibilidades fiscales de la provincia. Uno de los aspectos más costosos del sostenimiento del Sahara era la permanente necesidad de mantener en él abundantes fuerzas de protección para su paz y su seguridad. Desde 1930 el Sahara español había estado guarnecido por fuerzas metropolitanas con la constitución de cuerpos especiales de Policía y Tropas Nómadas, de doble composición (“europea” y “mora”). No había margen de duda para el gobierno y los funcionarios coloniales franquistas de que la acción civilizatoria impulsada en el Sahara acabaría transformando su pasado para entrar en el futuro bajo la “estimulante” política de la “provincialización”, ensamblando a Europa con África en el desierto, dentro del sello hispánico, como dice Cordero Torres (1962:175) en el último párrafo de su libro.

Para 1974 la acción civilizatoria se había desarrollado lo suficiente para hacer un balance de sus logros. El entonces Jefe de Estado Mayor del Sector del Sahara, Eduardo Munilla Gómez presenta su “Estudio General del Sahara” (6) donde hace una valoración que nos permite poner de relieve los mecanismos del discurso colonial:

“Para llegar a las metas actuales, dice el autor, hay que tener en cuenta que en un principio nos tuvimos que enfrentar con nuestras limitadas posibilidades – como consecuencia de salir de nuestra propia contienda y de las dificultades que planteó la segunda guerra mundial- y con los problemas existentes entonces en cuanto a comunicaciones y transportes. Y, por parte de los propios saharauis, se chocaba con la dificultad de aunar esfuerzos, como consecuencia de su total dispersión; con su indiferencia, en ocasiones; con su propia resistencia a someterse a actividades que, a pesar de que les proporcionaba más recursos y seguridad, les obligaban a sentirse menos dueños de sí. El saharauí, que aisladamente y humanamente tiene cualidades personales que hemos sido los primeros en

ensalzar, socialmente resulta un tanto especial” (Munilla Gómez, 1974:146).

El proceso de transformación de sus estructuras en el aspecto económico-social no había sido nada sencillo.

“Todo pueblo nómada es mucho lo que tiene que evolucionar socialmente. Pero es lógico que se le presente un difícil dilema: el continuar con sus usos, costumbres y tradiciones: o bien, entrar de lleno en el comportamiento y ventajas materiales que les ofrece la nueva concepción de la vida moderna. Por muy sugestiva que resulte esta última, se encuentra, por un lado, con su ascendencia islámica, recelosa a toda idea o forma de vida que no sea puramente coránica; y por otro, con su natural independiente y su escaso apego a todo aquello que sea someterse a reglamentaciones y a normas más o menos estrictas” (Munilla Gómez, 1974:146).

Por otra parte, el gobierno español se había enfrentado con el dilema propio de las intervenciones desarrollistas: tratar de dar rapidez a su transformación y llevar a cabo una auténtica revolución interna, con el peligro de que la intervención colonial fuese interpretada como contraria a las tradiciones locales, sobre todo si suponía para algunos mermas para su posición o interés; o bien, limitarse a impulsar una evolución más natural, sin transformaciones bruscas. Muchos, dice Munilla Gómez:

“hubiésemos preferido, en nuestro interior, el primer camino, pero estimamos que a pesar de que hubiese podido ser un éxito en el aspecto social, hubiese constituido un error político. Por eso, aunque los deseos hubiesen sido imprimir una rápida evolución a sus problemas sociales, se ha sido realista y se ha tratado no forzarles, pues sólo sugiriéndoles, sólo buscando que actúen sin ninguna clase de reservas mentales, sólo ganándonos pacientemente su confianza, se ha podido llegar a conseguir resultados satisfactorios y permanentes” (1974:146-147).

La política española hacia el interior busca provocar una modernización reformista, cohesionando la sociedad saharauí y buscando reducir al mínimo los inconvenientes del

sistema tribal, al mismo tiempo que apoya al pueblo saharauí limitándose a tutelarles y orientarles para que puedan conseguir su “normal desenvolvimiento” de cara al futuro, para que se pongan en marcha sus recursos y para que adquieran la “apropiada madurez” en los aspectos social, cultural, administrativo y político.

La relación entre fines y medios es aquí clara. Para mostrar la evidente justificación de la adecuación de los fines el autor ofrece un indicador ejemplar, las palabras de un saharauí ilustre:

“El notorio incremento del nivel de vida y la protección social que España dispensa al territorio fueron las que llevaron en su día a Suilem, alcalde de la ejemplar ciudad de Villa Cisneros, a proclamar ante las Naciones Unidas que gracias a la acción de España se había conseguido terminar con las tres pesadillas tradicionales del Sahara: el *hambre*, la *insalubridad*, y la *ignorancia*.” (Munilla Gómez, 1974:146-147, las cursivas son del autor).

En este rico relato, las relaciones coloniales entre el Sahara y España son presentadas como las partes de “mutuo y fraternal afecto y una diáfana identidad de ideales y criterios”, en el mejor lenguaje colonial:

“Dos pueblos unidos en las penas y en las alegrías, que se comprenden y saben lo que quieren y cuyo derrotero transcurre en paz y bienestar; un bienestar, el del pueblo saharauí, patente ante el mundo, que ha hecho resurgir a unos hombres, conduciéndoles por la senda de lo moderno a una existencia mejor en todos los órdenes” (Munilla Gómez, 1974:147).

En consecuencia “no existe ninguna clase de problema entre España y la población del Sahara; el entendimiento está a la vista de todos” (7) Con esta retórica se invisibiliza y menosprecia la violencia de la situación colonial. Y será la violencia colonial que provoca sucesos como la represión de Zemla y la muerte del joven líder Basiri en el año 1970 (ver. Bárbulo, 2002) expresiones de la represión colonizadora las que alimentarán de manera

decisiva la conciencia nacional saharai (Munilla Gómez, 1974:201).

Por otra parte los relatos coloniales, al enfatizar la relación colonizador-colonizado dejan fuera de la vista a otros actores relevantes. “La adhesión a España de quienes repudian toda injerencia extraña venga de donde venga, es elocuente. El Sahara está celoso de su tierra y de su destino. No quiere saber nada de ciertas ambiciones fuera de un pensamiento fiel a una personalidad que no puede ser ignorada por nadie”, dice Munilla refiriéndose sin nombrarlas a las reclamaciones marroquíes y mauritanas. En su política hacia el exterior, el papel de España como nación colonizadora es garantizar la integridad del territorio bajo su control y la defensa de sus fronteras. Esta política que mira hacia adentro tiene como consecuencia la identificación del colonizador con la propia realidad que su acción acaba construyendo: “Hay que dejar de tener presente que al Sahara lo entienden sus moradores, con práctica unanimidad, con total independencia de los países limítrofes, con los que le ligan fuertes lazos y con los que quieren vivir en paz, pero con los que no admiten dependencia ni repartos. Pues, como ellos dicen: “No queremos convertirnos en la provincia pobre de un país pobre”, dice Munilla Gómez (1974:201). La dialéctica generada entre la acción colonizadora y las sociedades objeto de la colonización acaba atrapando al gobierno colonial. El libro de Munilla López termina anunciando que “aunque estaba prevista la puesta en práctica del *Estatuto del Sahara*, para promover su desenvolvimiento político interno, y el Plan de Desarrollo Económico-Social para el Sahara, con el que se pretende la auténtica y planificada promoción del territorio y la adecuada puesta en marcha de sus recursos humanos y naturales, España ha juzgado conveniente dar en forma inmediata las posibilidades de los Saharais de convertirse en una nación independiente” (Munilla Gómez, 1974:210-211). Como sabemos esto no se produjo.

¿Tres o cuatro tés?: cambios provocados por la colonización en la cultura e identidad saharai

Por supuesto hubo en aquellos años importantes cambios en la sociedad saharai, con hondos efectos culturales. Una discusión desarrollada en una competencia poética en los años de la colonia nos permite abordarlos (8). Todo el mundo sabe de la importancia

central de la ceremonia preparación del té en las relaciones sociales de la vida saharauí, pero no todo el mundo sabe que “antiguamente” (9) su preparación era de cuatro rondas (10), y no tres como se realiza ahora. Este cambio en el número de rondas a tomar causó cierta polémica entre varios poetas saharauís en el tiempo de la colonia.

Ciertos poetas decían que deberían ser cuatro las rondas argumentando que ese es el número de los Califas musulmanes y de los libros sagrados. Entre ellos, Nayem Uld Dafdaf cantó en un poema que Alah reveló cuatro libros sagrados a cuatro de sus profetas para guiar a la humanidad a la felicidad eterna. Por otra parte los Califas que llegaron después de Mohamed para continuar con su mensaje eran cuatro, por lo tanto las rondas de la ceremonia del té debieran ser cuatro.

Mohamed Mohamed Salem Abdalahi, poeta del mismo grupo (11) dice en un poema que los “que se limitan en hacer tres vasos de té se han extraviado, como los que no oran la plegaria perfecta, dejando uno de sus pilares y así se anula su trabajo por ser incompleto. Estos que solamente hacen tres rondas de té están afectados por un síndrome de decadencia y no están llevando a cabo todo lo que les ha sido encomendado”, En su poema el autor se dirige al cuarto vaso pidiéndole paciencia y diciéndole que no se preocupe por si hay quien le ha abandonado y le afirma que habrá siempre quién le festejará.

En cuanto al otro grupo de poetas, sus representantes también ofrecen suficientes fundamentos para el cambio y afirman que las nuevas obligaciones han dado lugar a la necesidad de nuevas formas de medir y aprovechar el tiempo. Uno de ellos relata en un poema: “La ley a la que estamos sometidos sólo nos permite preparar tres rondas de té y como es una ley no podemos contradecirla”. El autor cuando se refiere a la “ley” hace alusión al nuevo régimen de vida que muchos saharauís iniciaron al trasladarse a las ciudades para trabajar en empresas e instituciones estatales establecidas en el Sahara español.

El debate acerca de las rondas del te nos muestra los cambios drásticos que se produjeron en las concepciones culturales saharauís. La nueva situación y contexto debía acompañarse

de cambios en la concepción del espacio (las ciudades como puntos de referencia como asentamiento y lugares de trabajo frente al movimiento en el desierto de los nómadas) y del tiempo (una nueva ley que se les había impuesto y a la que tenían que plegarse) que marcaba nuevos ritmos en la organización de la vida cotidiana y ritual, ya no referidas al tiempo ecológico de la sucesión de los ciclos de la naturaleza y sus incidencias atravesado por las normas desérticas islámicas, sino vinculadas a las exigencias del trabajo asalariado y el espacio de oportunidades y control de la empresa colonial.

Estos cambios parecen dar la razón a los que argumentan acerca de las transformaciones en los que se ven envueltas las concepciones culturales y las formas de vida “tradicionales” en los procesos de modernización. Pero los términos del debate también permiten observar que cualquiera que sea la naturaleza y magnitud de estos cambios, se dan sobre una matriz históricamente construida desde la que tales transformaciones son vividas e interpretadas. Sigue siendo alrededor del té donde se dan los encuentros que permiten aprender, enseñar e intercambiar ideas a los saharauis. Y antes de la llegada del té a la región, otras formas de sociabilidad, ligadas a una estructura de larga duración, permitieron a los saharauis mantener y desarrollar las relaciones sociales y culturales desde las que afrontaron las distintas situaciones históricas que fueron aconteciendo.

El debate sobre el té, nos muestra lo inadecuado de los análisis que se realizan acerca de las condiciones y efectos de la modernización del Sahara español de los funcionarios (y de la mayoría de los intelectuales **(12)** españoles), perspectivas que impedían ver, o dotar de valor, lo que por otra parte documentaban insistentemente los servicios de inteligencia coloniales: la emergencia y consolidación de un movimiento de resistencia, que se iba extendiendo y cuyos focos de dinamización estaban relacionados por aquellos saharauis que representaban precisamente el nuevo espacio “moderno” saharauí. Fueron los estudiantes de las universidades y los saharauis que militaban en las filas de la Policía Territorial y las Grupos Nómadas los que constituyeron el vértice de un movimiento social que dio lugar a no sólo a la aparición de un Frente de liberación, el Frente POLISARIO, sino también su rápida difusión por todo el territorio, y empezando por las ciudades, donde las mujeres jugaron un importantísimo papel. La política represora de las autoridades

españolas en el Sahara contribuyeron, y mucho al posicionamiento de la población saharauí, y a alimentar su participación en la lucha anticolonial primero (Hernández Moreno, 2001) y en la reformulación de la misma en una lucha por la liberación nacional.

La revolución y los “hijos de las nubes”

En el caso del Sahara, la lucha por la liberación nacional se da de manera más tardía que en el resto del continente africano y con una serie de particularidades históricas, cuyo resultado es que se trata de un proceso que se encuentra todavía sin resolver. La vergonzosa actitud del gobierno de España y la acción rápida, y algunos dirán que taimada, de la monarquía marroquí bajo la dirección de Hassan II, han provocado la situación de un proceso de descolonización inconcluso aun cuando las resoluciones de Naciones Unidas reconocen el derecho del pueblo saharauí a decidir sobre su propio destino. El Sahara Español fue objeto de la resistencia saharauí a la colonia. Desde 1970 y liderados por la figura emblemática de Basiri, se fue constituyendo una amplia resistencia interna a la colonización española y una presión por la descolonización. La represión por la fuerza y la eliminación de Basiri por parte del gobierno español no hizo sino animar una mayor contestación popular protagonizada visiblemente por las mujeres saharauíes y los jóvenes. En 1973, bajo el liderazgo de los jóvenes, muchos de ellos estudiantes en el extranjero (en Marruecos y en España) y embebidos tanto de las experiencias descolonizadoras anteriores en África, como del lenguaje de emancipación que se difundió entre los estudiantes y universitarios a finales de los años de 1960, surge el Frente POLISARIO, que tendrá un papel central en la organización de la resistencia ante la colonización española en los últimos años coloniales. En 1975 se producen el conjunto de acontecimientos que dan lugar a una nueva etapa de la historia del Sahara Occidental: la Marcha Verde, los Acuerdos Tripartitos de Madrid, que reparten el territorio entre Mauritania y Marruecos, el abandono de la administración española, la penetración militar marroquí y la persecución de la población saharauí, la resistencia armada del Frente POLISARIO, y el bombardeo con NAPALM y fósforo blanco de Tifariti y Um Dreiga asesinando a los saharauíes que trataban de huir de su control en las ciudades.

Se inicia, con el éxodo hacia el sur de Argelia, una nueva etapa de lucha por el Sahara Occidental. Para cubrir el vacío de poder provocado por el abandono de España, la potencia colonizadora, el Frente POLISARIO, el día 27 de febrero de 1976, proclama la República Árabe Saharaui Democrática, que ha sido reconocida por unos 80 países, entre ellos la mayor parte de los países africanos que resultaron del proceso de descolonización, y algunos de América Latina, como México, Cuba, Venezuela y Panamá, entre otros entre los que se encuentran recientemente Uruguay y Bolivia. Con anterioridad habían ocurrido dos procesos centrales: el día 12 de Octubre de 1975, en la gran asamblea de las kabilas saharauis , las tribus cedieron al Frente POLISARIO la autoridad de la lucha frente al enemigo común; y el 9 de Junio de 1976 muere en combate en territorio mauritano, el líder de la revolución, El Luali. Estos dos acontecimientos tendrán un efecto inmediato sobre el proceso de lucha. La cesión de la autoridad de las tribus a la dirección del Frente POLISARIO, posibilita la formulación de un proyecto revolucionario de corte socialista planteado como la superación de la historia pasada de fragmentación de una sociedad tradicional, representadas por las tribus; la conmemoración desde entonces del 12 de Octubre renueva cada año el recordatorio de esta cesión en la dirección de la sociedad saharauí. A su vez, la muerte del reconocido líder carismático del Frente POLISARIO, convertido en mártir de la revolución, provocó la institucionalización de la revolución bajo la dirección de Mohamed Abdelazid: el proyecto de liberación nacional saharauí adoptó una formulación más colectiva, como el esfuerzo de un pueblo que luchaba por su independencia. En tal esfuerzo colectivo, la participación de todos y cada uno de los saharauis era vista, y sentida, como necesaria y esencial. Desde 1975 hasta el alto el fuego de 1991, los hombres saharauis se concentraron en los territorios de combate, mientras las mujeres, a las que también se les daba instrucción militar se ocupaban de la retaguardia en la construcción y organización de los campamentos de refugiados al sur de Argelia.

La lucha por la liberación nacional saharauí asombra al mundo

Si, a finales de los años de 1970 y en los años 1980, la lucha del pueblo saharauí causó el asombro del mundo. Que un pequeño pueblo pudiera enfrentarse y salir indemne e incluso victorioso en su confrontación con una potencia como Marruecos, que contaba con el apoyo

incondicional de Francia y también de los EEUU, causó la admiración de mucha gente y generó un amplio movimiento de solidaridad mundial con la causa saharauí. La habilidad de los saharauís en la guerra estaba relacionada con su conocimiento y experiencia del medio, como nómadas y como miembros de los cuerpos coloniales de la Policía Territorial y los Grupos Nómadas, en los que la administración española empleó a un buen número de saharauís. Cuando Marruecos fue consciente de que no podía fácilmente ganar la guerra construyó una línea defensiva, un muro, que dividió el territorio del Sahara Occidental en dos. Una parte, un tercio del territorio (colindante con Mauritania y Argelia) quedó bajo el dominio del Frente POLISARIO; mientras los otros dos tercios, los que contienen la mayor parte de los recursos, las ciudades y el acceso al mar, el llamado "Sahara útil" quedó bajo el dominio de Marruecos.

Pero mas allá del éxito militar, fue la naturaleza del éxito organizativo lo que llamó la atención del mundo. La construcción de los campamentos, obra de la organización de las mujeres que llegaron del éxodo fue una nueva lección de la capacidad de los saharauís por enfrentar la situación hostil en la que se encontraban. Hay que visitar la hamada argelina en la que se construyeron los campamentos para apreciar la enormidad del esfuerzo de los saharauís. Hay un dicho saharauí en el que al que se maldice se le desea que viva en la hamada, o sea en la nada. Es mucha nada la de la hamada, incluso para aquellos que viven en el desierto. La lucha colectiva del pueblo saharauí por su liberación y la participación de las mujeres en ella han despertado la simpatía y solidaridad de muchas personas en el mundo desarrollado: la lucha saharauí constituía un compendio de buenas prácticas, si utilizamos un lenguaje contemporáneo, de emancipación social. A la lucha por la descolonización, unía una revolución social que pretendía construir una sociedad igualitaria; aún mas, la participación social de las mujeres era plena. La reproducción social en la situación de guerra y de refugio era posible a partir de la distribución equitativa de la ayuda internacional, componiendo una economía sin dinero basada en la redistribución por parte del Estado saharauí. Estos elementos constituían parte de la atmósfera progresista de las sociedades desarrolladas tras los acontecimientos de 1968, provocados por los movimientos "antisistémicos". En suma, el lenguaje y la práctica de la revolución social saharauí y la lucha por su liberación nacional estaban en armoniosa

correspondencia con los términos del lenguaje emancipatorio mundial de aquellos años. Los jóvenes revolucionarios saharauis leían, como tantos otros jóvenes en el mundo en aquellos años, las obras del Che Guevara y Franz Fanon.

Lo que llamaba la atención al mundo era el esfuerzo de construir un proyecto emancipatorio en un espacio tan árido como el desierto argelino; el valor de los saharauis no sólo para sobrevivir en ese espacio, sino por medio de la fuerza de su imaginación la capacidad de construir prácticamente desde la nada un proyecto de Estado-nacional; de luchar por reconquistar su territorio, configurando un proyecto colectivo basado en la solidaridad interna y con el mundo exterior. El resultado era una sociedad basada en principios opuestos al capitalismo: una economía social que operaba sin dinero, basada en los principios de la redistribución interna, de reciprocidad entre los saharauis en los campamentos del sur de Argelia y de solidaridad con el mundo exterior.

Producción y reproducción sociocultural del proyecto revolucionario saharauí

En un tercer aspecto, junto a los avances militares y la organización de los campamentos y la sociedad, la causa saharauí fue también exitosa, enormemente exitosa, si lo contextualizamos en la situación de guerra y la vida en el desierto: el esfuerzo por tratar de construir una sociedad igualitaria, buscando la igualdad de oportunidades para todos los niños y niñas saharauis en la intención de apartarles de los efectos de la guerra, y de las privaciones de la misma al vivir en los campos de refugiados. Ningún niño fue a la guerra, y más allá de las noticias de las dramáticas noticias del frente y de la trágica muerte de algún familiar más o menos cercana, los niños y las niñas quedaron protegidas del contacto directo con el esfuerzo bélico. Estaba prohibida la exhibición de las armas en los campamentos, y ya a principios de los años ochenta, después de una primera fase del forzado acomodo, los pequeños fueron enviados en programas de educación a estudiar fuera de los campamentos a partir de los 12 años, y se buscó llevar a los niños menores de esa edad que quedaban en los campamentos a otros países durante el verano para evitarles el rigor del calor del desierto y tratar de que estuvieran en contacto con realidades menos dramáticas; fueron los antecedentes del actual Programa de Vacaciones en Paz, en el que

unos 10.000 niños y niñas saharauis pasan el duro verano en otros países, el 90% en España.

En realidad el esfuerzo educativo es uno de los pilares centrales de la revolución social igualitaria que se buscaba llevar a cabo. Una sociedad moderna es una sociedad cultivada, educada. De ello eran conscientes los jóvenes líderes del Frente POLISARIO; en 1973, ya antes de producirse el éxodo, uno de sus lemas era: “primero educarnos, luego liberarnos”. De esta manera se expresaba la intención por llevar a cabo el esfuerzo por abordar un cambio revolucionario que modernizara el país, siguiendo los pasos de los otros países africanos en su intento de conseguir igualarse a los países occidentales modernos: era la promesa del desarrollo, en la que ahora casi nadie ya parece creer. El socialismo proporcionaba la imagen de la sociedad que se quería alcanzar, una sociedad marcada por la igualdad de todos, independientemente del color, el sexo, o el origen tribal.

La importancia dada al proceso educativo como base de esta revolución social fue central y queda claramente expresada en los nombres dados a las escuelas. Desde el primer momento el Frente POLISARIO se esforzó por la construcción de escuelas que recogieran a los niños y niñas saharauis y les protegieran de los horrores de la guerra, a la vez que se formaban. A estas primeras escuelas se les dio los nombres, “9 de Junio” (fecha que conmemora la muerte del líder, El Luali) y “12 de octubre” (fecha de la cesión de la autoridad de las tribus al Frente POLISARIO). A estas se le unirá la escuela de mujeres, “27 de febrero”, fecha que conmemora la constitución de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD). Todas ellas son fechas que se corresponden con la creación de un tiempo nuevo que sirviera de nuevos referentes en la nueva vida de los saharauis. Frente al tiempo ecológico en que vivían las tribus nómadas saharauis, “los hijos de las nubes”, en los términos que recogió Julio Caro Baroja en su libro “Estudios saharianos” en los años de 1950 y al tiempo colonial al que se refería la “nueva ley” a la que se referían los poetas de las ciudades coloniales, el tiempo de la revolución es un tiempo hecho de conmemoraciones de los momentos fundacionales y de las vicisitudes seguidas por la lucha revolucionaria, y supone un cambio radical con la noción anterior del tiempo, el tiempo de las tribus.

Esta reinención del tiempo, y de la historia, fue una de las estrategias culturales seguidas por la revolución para generar una nueva identidad saharauí, ligada al proyecto de construcción de una nueva sociedad; que miraba y reconocía el pasado sólo para alejarse de él. El punto de referencia no eran las raíces de las que provenía la sociedad saharauí, sino el futuro prometedor de la constitución de una sociedad igualitaria de hombres y mujeres saharauís libres. Estas estrategias vinculadas al nuevo tiempo se acompañaron de otras que trataban de dar significado a la reubicación transitoria que suponía el éxodo: la apropiación semántica de la geografía. Al dar como nombres a los campamentos, El Aaiún, Smara, Dajla, y en 1985 Auserd, los nombres de los departamentos coloniales y al nombrar los barrios de los campamentos, con nombres de otras ciudades saharauís, se recomponía el mapa completo, la cartografía del territorio saharauí, ahora en litigio. La lucha revolucionaria se convertía así en un mecanismo que daba sentido a la cotidianidad de las prácticas del uso del territorio y a la vez las dotaba de sentido sólo en su carácter transitorio, en el proceso de reconquista del territorio para construir el proyecto de la conformación del futuro Estado-nacional saharauí. Como consecuencia de esta maniobra cultural la significación de los actos cotidianos personales de los hombres en la guerra y de las mujeres en los campamentos, cobraban pleno sentido en el proceso de construcción colectivo de un futuro también colectivo. De esta forma el sentido de la vida personal de cada hombre y cada mujer cobraba significación en relación al proyecto colectivo de liberación nacional.

Desde mediados de 1970 y durante la década de 1980, vivir en los campamentos de refugiados era vivir una situación caracterizada por su naturaleza transitoria: la sociedad y el Estado saharauí se condensaba en los campamentos, y es por ello que se vivía totalmente el presente, un tiempo si se quiere que tenía una naturaleza virtual, con un pasado tribal ya superado, y todo un futuro por conquistar. Estas tácticas culturales propiciaban la construcción de una fuerte identidad común, eliminadas las referencias a la pertenencia tribal, y facilitaban su conexión y publicidad con el exterior.

El tiempo presente y de carácter conmemorativo y la apropiación semántica de la geografía del Sahara Occidental fueron estrategias culturales que los saharauís y la dirigencia

saharai tuvieron la virtud, y oportunidad, de plantear iniciando un proceso de construcción de una identidad Saharaui nacional que desbordaba las solidaridades tribales anteriores a la vez que servía como elemento de solidaridad con el mundo exterior, tanto con los “países amigos” como con los amigos en otros países. Es indudable que ese esfuerzo se vio favorecido por el contexto de la guerra, que produjo una estricta división del trabajo social: los hombres estaban embarcados en la guerra frente a la ocupación Marroquí, tras el rápido abandono de Mauritania. Ocupados en las regiones militares sólo de vez en cuando regresaban a los campamentos a visitar a sus familias; las mujeres ocupadas en la retaguardia de organizar la reproducción social, accediendo de manera forzada a una gran autonomía ocupando plenamente los espacios públicos de la gestión de los campamentos; los niños y niñas orientados a estudiar para ser útiles para la revolución y convertirse en la base del proyecto de modernización de la sociedad saharai, una sociedad donde todos serían iguales. La construcción de un sistema educativo a partir de los recursos propios y de la cooperación de los “países amigos” era una pieza clave en el proceso de construcción de una sociedad igualitaria. La apropiación semántica del espacio, la eliminación del pasado en la construcción de un tiempo nuevo saharai centrado en la Revolución que se reproducía mediante la conmemoración de fechas significativas en este nuevo contexto, ayudó a esto.

La construcción de la moderna sociedad saharai

El esfuerzo educativo del pueblo saharai tras el éxodo se centró primero en la construcción de una infraestructura que permitiera universalizar la enseñanza de los niños y niñas saharais, en el primer nivel, es decir, hasta los 12 años. Las escuelas “9 de junio” y “12 de octubre”, escuelas en régimen de internado donde recoger a los niños saharais del éxodo y apartarlos de la guerra, son la primera expresión de este decidido esfuerzo. Con el apoyo solidario internacional se empezaron enseguida a construir escuelas en todas las wilayas, primero, y en las darías, después; escuelas que llevan los nombres de sus financiadores. De esta manera la cartografía de los campamentos refleja y hace recordar permanentemente la solidaridad de las organizaciones amigas de otros países; es también una manera de recordarle al mundo que el problema saharai sigue por resolver.

Ante la falta de recursos el esfuerzo educativo de las instituciones saharauis se ha orientado a mandar a los niños, a partir de los 12 años, a “países amigos”. En los años de 1980, durante los años del conflicto bélico y antes de la caída del muro Berlín, la lista de estos países que apoyaban el esfuerzo educativo saharauí era más amplia: además de Argelia, Libia, Siria, algunos de los países del antiguo bloque socialista, recibían a los niños y niñas saharauis. Y especial es el caso de Cuba, que sigue sosteniendo su política de apoyo a los países donde se dan luchas revolucionarias. Miles de niños saharauis fueron enviados cada año a estos países; la mayor parte a Argelia, pero un buen contingente, entre 500 y 1200, a Cuba; en cantidades menores a otros países.

Estos niños no sólo han cursado la secundaria en estos países; muchos de ellos han realizado después estudios superiores. Las prioridades en los primeros años de la revolución se orientaron a profesiones que fueran directamente útiles para la lucha militar y el desarrollo del país y la construcción del Estado tras la recuperación del territorio. Las victorias militares, el frenazo del avance marroquí, y el apoyo de las resoluciones de Naciones Unidas, hacían creer a los saharauis que esa recuperación estaba cercana, bien por la vía militar o por la negociación política. Los estudios de magisterio, los relacionados con la salud, las filologías que permitieran dar cuenta al mundo de la lucha del pueblo saharauí, las ingenierías agrícolas, industriales, los químicos que posibilitaran explotar los grandes recursos del subsuelo de la tierra ocupada por el enemigo, e incluso la ingeniería naval que posibilitaría el desarrollo de las potencialidades de la larga costa saharauí, eran las carreras universitarias elegidas por los jóvenes saharauis. Pasados los primeros años el espectro de elección de la formación universitaria de los jóvenes saharauí que han estudiado en el extranjero se ha ampliado aún más. En todos los casos, el mínimo común denominador de todas ellas es que son profesiones útiles para el desarrollo del futuro Sahara independiente.

La potencial utilidad de la formación recibida en el extranjero ha sido un importante elemento psicológico de conformación de la personalidad de los jóvenes saharauis. Con la conciencia de la lucha revolucionaria y del sacrificio de las vidas de sus padres y madres, estos jóvenes eran conscientes de que su trabajo revolucionario consistía en formarse para

desarrollar la revolución y el país. “Ser útiles” era el contrapeso del sacrificio que conllevaba el “segundo exilio” al que se veían enfrentados. Si sus padres, y algunos de ellos que habían nacido en los territorios de la colonia, habían sufrido el éxodo, abandonando sus casas, sus pertenencias, y parte de sus familias en el territorio ocupado por Marruecos, ahora de nuevo debían renunciar a sus relaciones familiares y permanecer lejos de los suyos. Para la mayor parte de los niños y niñas saharauis nacidos después de 1965 es esta una experiencia común, que ha conllevado el alejamiento de la vida familiar y del hábitat del desierto. Para los que estudiaban en Argelia, los veranos eran periodos de reencuentro; pero para los que estaban más alejados, y especialmente para los niños que estudiaban en Cuba, el alejamiento se prolongó durante años, llegando a durar más de una década. Durante estos periodos el apoyo y seguimiento de monitores saharauis alimentaba el espíritu de la revolución, el uso del hassanía como lengua propia, y cierto contacto con la cultura saharauí y los principios del Islam. Pero el hueco afectivo de la ausencia de sus relaciones familiares y de parentesco fue rellenado fortaleciendo las relaciones de amistad con los propios compañeros saharauis. De esta manera los jóvenes saharauis extendieron y adaptaron a los nuevos contextos una de las características de su sociedad, la hospitalidad: donde hay un saharauí, dicen, siempre hay un lugar para otro saharauí. En el caso de los jóvenes que estudiaron en Cuba las relaciones entre compañeros se han convertido en fuertes relaciones de iguales; en su caso, apartados de los campamentos durante diez o más años, la identidad saharauí se ha desarrollado a partir de las relaciones con otros saharauis de la misma generación, y no en el contexto de las relaciones familiares e intergeneracionales, dificultadas por la distancia y la inexistencia de canales de comunicación suficientes.

En suma, la identidad de los jóvenes saharauis, a partir de estos procesos de formación ha sido producida por el esfuerzo de la revolución, son parte de su herencia. Es difícil pensar una sociedad en África mejor formada que la sociedad saharauí. En el contexto de una de las situaciones más difíciles que puedan imaginarse, en la guerra y sobreviviendo gracias a la ayuda internacional en los campos de refugiados del desierto argelino, constituye un logro impresionante. El resultado es un gran salto en la construcción de una sociedad igualitaria: los niños y niñas saharauis independientemente de su color y procedencia tribal

han tenido acceso a la enseñanza y a estudios universitarios. Como consecuencia, cada una de las identidades de estos jóvenes se ha construido de manera diferente que la de sus mayores que se socializaron de manera colectiva en la dimensión tribal, la experiencia colonial y de la violencia del éxodo y en la lucha por la independencia. La identidad saharauí de los jóvenes se ha construido a partir de una experiencia individual y única de cada uno de ellos, que los diferencia de los otros saharauís de su generación. En el contexto de la guerra y de la lucha por la liberación nacional que lo envuelve todo, algunos de estos jóvenes estudiaron en Argelia, otros en Siria, Libia, Alemania Oriental, Cuba, etc. Muchos de los y las jóvenes saharauís estudiaron medicina o enfermería, otros y otras hicieron periodismo, ingeniería civiles, agronomía, otras personas estudiaron derecho, economía, empresariales, etc. Sus identidades se han conformado en un proceso colectivo provocado por ese segundo exilio provocado por la respuesta a la guerra y la lucha revolucionaria; pero tal proceso ha sido experimentado de manera única, individual y particular por cada uno de ellos. ¿No son justamente estas las experiencias de que caracterizan la conformación de una sociedad moderna? El resultado ha sido la emergencia de una pluralidad de “yoes” que fueron construyendo y viviendo los procesos específicos de formación de la identidad saharauí, que cobraban sentido, una vez más, en un sentido colectivo, bajo la conciencia de la importancia de “ser útiles” a su vuelta.

A partir de 1991, con el alto el fuego el esfuerzo colectivo saharauí se vio enfrentado al desafío de redefinir el proyecto de liberación nacional al entrar en una nueva etapa, una nueva reinvención del espacio y nuevas formas de gestionar el tiempo. Hasta 1991 el regreso de los jóvenes a los campamentos se canalizaba hacia el esfuerzo de la guerra, la divulgación política de la causa saharauí o en las áreas de enseñanza y salud en los campamentos, que constituían sus prioridades. Con la firma del alto el fuego, sin la canalización de las energías sociales en la lucha armada, la dirigencia saharauí se vio enfrentada a dar un nuevo sentido al tiempo de espera a la solución política del conflicto. La reintegración de los jóvenes que habían estudiado fuera en esos primeros años no fue problemática. Eran tiempos en los que desarrollar y fortalecer las estructuras del Estado, que ahora debía prepararse para la gestión pública de la paz definitiva. En los años de 1990, las estructuras del Estado saharauí se desarrollaron, se crearon nuevos ministerios, y

nuevos departamentos en los ministerios existentes. En este proceso eran bienvenidos los estudiantes formados, y aún cuando la correspondencia entre la naturaleza de los estudios realizados y el puesto en que se ocuparan estos jóvenes no fuese directa, el reconocimiento social de su trabajo les hacía sentirse útiles en su contribución al esfuerzo revolucionario, integrándose en las nuevas instituciones. Había mucho trabajo que hacer en la enseñanza, en la salud, en la experimentación de la explotación agrícola, en la difusión política internacional de la causa saharauí, en el trabajo de cooperación, y en muchos otros campos, y los jóvenes saharauíes que regresaban se dedicaron febrilmente a ello. El entusiasmo en el trabajo se acentuaba con un horizonte en el que el referéndum prometido con el alto el fuego se veía cercano, y el trabajo de la Misión de Naciones Unidas para el Referendum (MINURSO) contribuía a visibilizar el esfuerzo de la comunidad internacional para resolver el conflicto; el trabajo intenso para la causa cobraba pleno sentido con el fin de estar en condiciones de gestionar adecuadamente la nueva administración de un Estado independiente, que los saharauíes de los campamentos, no han dudado nunca en lograr.

A medida en que la celebración del referéndum se retardaba, 1991, 1995, 1998, 2001, fueron fechas propuestas y malogradas, los jóvenes retornados formados en el exterior encontraba más y más dificultades para la reintegración en las nuevas instituciones. El número de los que regresaban era cada vez mayor, dada la activa política de crecimiento demográfico impulsada por el Frente POLISARIO en los campamentos con el fin de enfrentar a un enemigo más numeroso. Limitadas las instituciones del Estado saharauí a la gestión de los campamentos de refugiados, dependiente el Estado de los escasos recursos financieros derivados de la ayuda de emergencia, las estructuras e instituciones del Estado no alcanzaron a estirar más su campo de acción y sus actividades. Aunque siempre hay más y más que hacer, los ámbitos más urgentes estaban cubiertos por el esfuerzo de las décadas anteriores: a pesar de la crisis continúa, la alimentación básica ha sido asegurada con el concurso de las agencias internacionales y la cooperación de algunos países; se ha conseguido la universalización de la educación en el nivel primario y su extensión con el apoyo de los “países amigos”; y el campo de la salud, con la construcción de una infraestructura básica en los campamentos y el apoyo de las comisiones médicas, opera con una cobertura tan amplia, que causaría la envidia de la mayor parte de los países en

desarrollo. Por otro lado, el acceso a la vivienda está también resuelto, dada la forma de vida saharauí la disposición de suelo y el uso del adobe en la construcción de jaimas. Como resultado del éxito de la revolución las necesidades básicas de los y las saharauís están cubiertas y no hay una situación que se perciba como urgencia. El problema se plantea al pasar de una situación de emergencia bien resuelta a una situación en la que la población saharauí comenzó a demandar el acceso a más y más bienes de consumo, tras quince años de importantes privaciones en el contexto de la guerra.

Desde 1991, y especialmente en los últimos diez años, los campamentos de refugiados han ido cambiando de fisonomía, y también en la concepción del espacio y del tiempo de los saharauís. En primer lugar ha cambiado la composición de sus pobladores: ahora no sólo es un espacio dominado mayoritariamente por las mujeres y los niños y niñas pequeños que acuden a la escuela, sino que también están presentes los hombres. Algunos de los combatientes, los más ancianos o heridos, han vuelto. También están los jóvenes que han ido regresando de su estancia en el extranjero tras la realización de estudios; algunos de ellos se emplean en las instituciones del Estado, otros han buscado nuevas fuentes de actividad; otros están desocupados. A estos se han unido algunos otros jóvenes desanimados ante la falta de perspectivas, considerando que si el esfuerzo hecho por sus hermanos y hermanas estudiando en el extranjero no es útil, no merece mucho la pena hacerlo. En el caso de las muchachas jóvenes este desánimo tiene un efecto añadido porque el lugar “natural” de las mujeres saharauís es su hogar, un hogar dignificado por la historia nómada de los saharauís y por el trabajo en la retaguardia de las mujeres durante la guerra, pero que ahora está adoptando una dimensión menos pública y más privada.

El fervor de la lucha por la liberación se enfría con este tiempo de espera, dada que el ritmo de la vida viene impuesto desde fuera, desde el campo de negociación, y sobre él no se tiene ningún control, a diferencia de la efervescencia de las actividades y de la implicación de los saharauís en los años del conflicto, un tiempo marcado por las hazañas de los combatientes y las vicisitudes de la guerra, de la que eran protagonistas. El tiempo de la vida en los campamentos ha cambiado, y está dominado hoy por una ambivalencia que acompaña los estados de ánimo de los saharauís. Un poema titulado “Días y días” escrito

por Luali Leshan (2003: 31) **(13)**, refleja esta sensación ambivalente acerca del sentido de la vida en los campamentos:

*Hay días en los que duelen
las pisadas del tiempo,
días en los que el mar parece
la lágrima de un dios melancólico,
el desierto una cicatriz
en las costillas de la tierra,
y el sol una lluvia de brasas.*

*Días en los que la esperanza
se cruza de brazos.*

*Pero hay días en los que
el tiempo es sólo una sonrisa
que vuela,
días en los que se me antoja
diluir en una paleta todos los colores
del arco iris,
pintar el mundo sin eje y con varios polos
y jugar a los dados con las esquinas cardinales**

Otras modificaciones han venido a sumarse a las anteriores. La vida de los campamentos alejados de la tensión de la guerra se ha relajado; anteriores demandas de las personas y de las familias que habían sido dejadas de lado ante la urgencia de la guerra han adquirido ahora importancia: la alimentación por ejemplo. Antes ésta se basaba en las aportaciones de los institucionales internacionales gestionadas por la cadena formada por la Luna Roja Internacional, las instituciones de la RASD, las autoridades de cada wilaya y la red de mujeres de las dairas encargadas de la distribución final a cada familia; el consumo de

* Poema publicado en VV.AA. (2003) *Bubisher*. Las Palmas de Gran Canarias: Puente Alto.

alimentos frescos, que se cultivaban en los huertos de las wilayas mediante el trabajo colectivo, quedaba reservado para los niños y los enfermos. El consumo de estos alimentos se acompaña ahora de nuevas demandas de consumo en la utilización de un nuevo tiempo “libre”, ocioso.

Todas estas modificaciones sólo han sido posibles con la introducción del dinero en los campamentos. Muchas pequeñas fuentes de ingresos han retolimentado la circulación de las mercancías. Suele señalarse la aparición del dinero a partir del reconocimiento de las pensiones de los soldados saharauis que habían participado en las tropas coloniales españolas, en tiempos del gobierno socialista de Felipe González en 1991. Pero hay muchas otras fuentes de actividades que producen ingresos, que sencillamente se pusieron en marcha una vez que la presión de la guerra se relajó; algunas tienen que ver con la situación geográfica de los campamentos como nudos de comunicación en las redes de comercio, retomando y actualizando una función histórica de las ciudades del desierto; otras tienen que ver con el tráfico de mercancías, no siempre legal, entre países que comparten fronteras; otras están relacionadas con la industria de la ayuda y la cooperación que tras la firma del alto el fuego incrementaron sus proyectos de cooperación con las instituciones saharauis. Otras, tienen que ver con programas específicos de hermanamiento entre familias, como es el Programa de Vacaciones en Paz. La última fuente de entrada de recursos proviene de la amplia gama de conexiones que significa la emigración, que se ha incrementado en los últimos años.

Estos procesos de articulación territorial de las localidades con el mundo exterior con están documentados en la literatura socioeconómica a nivel internacional, se dan en los países del tercer mundo, y en el entorno regional del Magreb, y el Sahara no es diferente. Lo que es particular en el caso de los campamentos saharauis es la combinación de este conjunto de actividades en el contexto histórico particular de las sociedades nómadas del desierto dando continuidad a ciertos procesos de carácter histórico en el comercio del norte y del sur de África y su conexión con el comercio más amplio. En todo caso, lo que es clave en las transformaciones sociales contemporáneas en los campamentos es la *emergencia de una incipiente economía informal*, animada por la creatividad e iniciativa de las familias

saharauis que reactivan sus redes de relaciones sociales, ligadas con las líneas de consanguinidad, y que retoma experiencias de comercio que se dieron en la época de la colonia. Esta economía basada en la circulación del dinero *coexiste con la economía de la redistribución* derivada de la situación de refugio en la que viven los saharauis, organizada por las instituciones de la RASD. La emergencia de esta nueva economía y la introducción del dinero en este contexto, refleja *la capacidad de los saharauis para llevar a cabo iniciativas de carácter económico*, y tiene efectos muy importantes sobre las relaciones sociales entre los saharauis, sus familias y unidades domésticas (que son con frecuencia las unidades estratégicas en los procesos no sólo de consumo sino también de producción), y el Estado saharauí.

Los efectos de estos cambios se dejan ver en la morfología de los campamentos. La aparición de pequeños comercios hace parecer ahora los campamentos de refugiados como ciudades tradicionales del desierto. La construcción creciente de casas de adobe es otro cambio, en la medida que la vida en los campamentos ya no es vista desde una situación meramente de transición (mientras se gana la guerra o se realiza el referéndum, que nunca llega). Nuevas construcciones de adobe han empezado a aparecer como muros de separación de las jaimas que segmentan el espacio entre vecinos no emparentados sirven para ocultar las diferencias crecientes en equipamientos, placas solares, televisión y otros pequeños bienes de consumo, entre las familias. Estos indicadores reflejan la importancia que han adquirido las unidades domésticas en la gestión económica de los campamentos, una función con anterioridad reservada a las instituciones de la RASD. El reforzamiento de la importancia de las familias se da a través de instituciones como el matrimonio y la dote, que son mecanismos básicos de reproducción social en todas las sociedades. En efecto, las familias y las cuestiones económicas juegan un importante papel ahora en las decisiones acerca de con quién casarse, algo que durante el periodo de la guerra parecía haberse convertido en una cuestión meramente personal. Un poema de Mohamed Salem Abdelfatah, conocido como literariamente como Ebnú, (2003:42) **(14)**, “Nosotros”, refleja el *nuevo poder de la presión social familiar* que puede llevar al extremo de impedir una relación de amor entre dos jóvenes.

Los caminos se agotaron.

No para ti.

No para mí.

*Los caminos se agotaron
para nosotros,
otros se amarán en nuestros parques.
otras voces gritarán nuestros nombres.*

Pero nosotros vamos por calles distintas.

*Ya no volveremos
a repasar las aceras de nuestros pasos
ni a contar los faroles de la noche,
ni a pintar de corazones las paredes
de primavera.*

*Tu y yo fuimos un invento prohibido,
un sueño apuñalado por el costado.*

*Nuestro amor no era nuestro,
era de todos.*

Y todos lo asesinaron en nuestras manos .*

Otro de los efectos directos de la entrada del dinero es la minusvaloración del trabajo en las instituciones públicas. En la medida en que estas se han ampliado han incrementado los puestos sin capacidad de decisión directa, lo que hace que los jóvenes formados no encuentren el reconocimiento de sus aportaciones. Además el trabajo en las instituciones públicas de la RASD no es retribuida, constituye la aportación en el trabajo social

* Poema publicado en VV.AA. (2003) *Bubisher*. Las Palmas de Gran Canarias: Puente Alto.

revolucionario. El Estado no cuenta con recursos para reconocer este trabajo dado que en la situación de emergencia en que vive se sustenta en los recursos producidos por la solidaridad de la sociedad internacional. La participación revolucionaria, pero sin remuneración, de los saharauis en las actividades de interés público del estado contrasta con los beneficios obtenidos con las actividades privadas. Las segundas logran mejorar el bienestar familiar y/o personal, mientras el trabajo revolucionario no repercute directamente sobre ella. En los últimos años las instituciones del Estado saharauí están buscando la forma de compensar este desequilibrio buscando recursos para “motivar” a los saharauis que trabajan en ellas, pero se trata de una tarea muy complicada, que exige ideas innovadoras. *La emergencia de las nuevas actividades ha modificado las escalas de valoración social del trabajo*, y ha tenido como efecto desmotivar a los jóvenes a participación en las instituciones del Estado, que no generan salarios o ingresos que contribuyan al bienestar familiar, mientras las otras actividades, que con frecuencia no exigen tener ninguna cualificación especial si contribuyen decididamente a ello. La valoración positiva que tiene la emigración para la sociedad saharauí debe verse en este contexto. En cambio, desde las instituciones y la dirigencia saharauí, la emigración ha sido vista, hasta recientemente, como algo problemático, como el drenaje de los recursos revolucionarios, como el abandono del proyecto colectivo de la revolución por el proyecto de bienestar familiar o incluso individual de los jóvenes. Muchos de los saharauis que dejaron sus estudios en los años de 1970 para sumarse a la revolución no entienden que los jóvenes ahora parezcan dejar la revolución para buscarse la vida en el extranjero. *Los nuevos criterios de valoración del trabajo social tienen efectos en muchos grupos que hasta ahora han sido centrales en el trabajo colectivo*, y por lo tanto en la reproducción revolucionaria de la sociedad saharauí, como son los maestros y los profesionales de la salud. El absentismo ha crecido buscando ingresos en otras actividades. Se necesitan innovadoras ideas, y recursos, para mantener el trabajo revolucionario.

La tensión entre la aportación a la revolución y las expectativas de los jóvenes se percibe claramente en los campamentos; a diferencia de lo que ocurría hace unos años, ahora nadie la oculta: es un tema común en el diálogo con los jóvenes. Sienten que sólo tienen una vida y ésta se está escapando entre los dedos. Durante el periodo de formación y estudios en el

extranjero, el sentido de la vida estaba directamente relacionado con la participación plena a su regreso en el proyecto de liberación nacional. Las dificultades de la realización esta participación en la revolución ha volcado a los jóvenes a intentar ser útiles para la familia, a través del trabajo para conseguir dinero y en la emigración. Mucho de ellos y ellas, son conscientes de que se enfrentan ahora al desafío de dar un sentido propio a su vida. A mi juicio, el poema de Chejdam Mahmud (2003: 71) **(15)**, “Resolución: Absuelto”, expresa mejor que ningún otro, los extremos a los que puede llegar esta tensión entre la identidad común y compartida que exige el proyecto revolucionario y la decisión de los jóvenes saharauis de construirse plenamente como un sujeto individual:

*No quiero ser
El hijo de un profeta.
No quiero ser
el amigo de un valiente.
Tampoco quiero ser
un soldado desconocido.
Sería, a lo mejor, un cobarde,
un irracional,
una rata desagradecida.*

*No quiero ser
pariente de los hombres.*

*Ustedes, humanos,
y sus sonámbulas lenguas
y pesados cerebros,
no paran de hablar
de los paraísos divinos.*

*Yo no los quiero.
Quiero ser amigo
de mi mismo,*

*porque al menos soy bueno:
no sé hacer
perder el tiempo a los demás.*

*En mi tierra musulmana,
allá, donde las noches inspiran miedo,
y el sol quema sin piedad,
mi madre me dio:
"Hijo, somos esclavos del pasado"*.*

En otras circunstancias esta tensión se hubiera canalizado con menos dramatismo, puesto que pueden ser perfectamente compatibles ambas dimensiones de la identidad de las personas; aquí aparecen contradictorias y el poeta decide ponerlas sobre la mesa, problematizarlas explícitamente con el fin de poder afrontar la tensión como un desafío. Sin embargo, la tensión es tanta que Chejdam Mahmud no logra resolverla en un solo poema. Creo que hay que leer el poema de Chejdam junto con otro que le sigue, cuyo título es “Perdón” (2003: 73), donde el poeta pide perdón por haberse “deslimitado” y que termina diciendo:

*Y pido perdón
Porque no sé hacer reír,
ni con la magia de los gestos
ni con el consuelo
de las hermosas palabras.
Soy infame, grotesco;
por eso pido perdón al navegante,
que en el mar de la poesía
hunde ancla
para saborear palabras.
Palabras que han de ser útiles **.
(énfasis J.C.G)*

* Poema publicado en VV.AA. (2003) *Bubisher*. Las Palmas de Gran Canarias: Puente Alto.

El desafío al que se enfrenta Chejdam Mahmud en sus poemas no es un desafío personal, aunque sólo puede ser resultado personalmente por cada uno de los jóvenes saharauis, sino el resultado mismo del proceso revolucionario en su intención de construir una sociedad moderna, al propiciar, como en cualquier sociedad moderna, que la biografía de cada persona se convierta en una dimensión clave de la construcción identitaria **(16)**. El problema entonces para los jóvenes saharauis y para la sociedad entera es responder en la práctica a la pregunta ¿cómo ampliar la identidad saharai, con mayúsculas, surgida en la lucha por la liberación nacional, para dar cabida a esta pluralidad de identidades biográficas personales que han sido producidas por ella?; en otras palabras, la cuestión es: a través de qué procesos los saharauis reinventarán su propia identidad.

En suma, tras el alto el fuego, y en espera de un referéndum que no llega, las actividades de los saharauis han sido enfocadas a ser útiles a sus familias. La utilidad social del trabajo está sufriendo un desplazamiento del campo revolucionario y de la utilidad pública y colectiva, al terreno del bienestar social y familiar, que el Estado revolucionario, sin recursos no puede abordar. La RASD, que considera la familia como el núcleo central de la sociedad saharai, ha permitido iniciativas de todo tipo a nivel de la mejora de la economía familiar, sin hasta el momento tomar decisiones claras para generar y gestionar una economía nacional. Son obvias las dificultades para hacerlo en un estado de emergencia como el que se vive con un futuro dependiente de un referéndum, que no llega; a pesar de ello, desde 1998 se está dando un desplazamiento progresivo de la transitoriedad de la emergencia hacia una orientación al desarrollo. En 1998 se instituye el Ministerio de Cooperación cuya función es coordinar la cooperación de todas las instituciones saharauis y el exterior, y en cada uno de los ministerios hay un departamento de cooperación. Estos esfuerzos han venido acompañados de visitas internacionales de universidades, fundaciones, cooperativas, Organizaciones No Gubernamentales (ONG), con las que en los dos últimos años se están discutiendo nuevas formas de cooperación técnica, institucional, económica y en otros niveles.

** Poema publicado en VV.AA. (2003) *Bubisher*. Las Palmas de Gran Canarias: Puente Alto.

“Impotencia” y la posibilidad de experimentación social en las wilayas

*Puedo entender que la tierra,
Gira sobre un eje,
Que la luna brilla
Porque existe el sol,
Que la lluvia caiga del cielo
Y luego la busquemos en las profundidades
De la tierra.*

*Pero lo que no puedo entender,
Sabiedo que el camello
Es libre, dueño del viento y del espejismo,
Es tenerlo atado a la inmensidad*.*

Para mi, si algo subyace en este poema de Saleh Abdelahe (2003: 53) (17), titulado significativamente “Beduino”, es la impotencia: la contradicción entre el esfuerzo de la liberación de los saharauis, continuidad legítima de una vida libre en el vasto desierto, y el hecho de estar obligados a permanecer atados en un espacio ínfimo del mismo, en los campamentos de refugiados. Creo que *impotencia* es el término que mejor describe la situación que he presentado sobre la vida contemporánea en los campamentos. En contra de lo que puede pensarse, “impotencia” es un término que puede ser utilizado creativamente.

Creo que en los campamentos, en las wilayas, se da una “doble impotencia”: la de los jóvenes, y por extensión de las familias, unidades domésticas y la sociedad saharauí como conjunto, por la incapacidad de “ser útiles” a la revolución, cuando dicha utilidad ha dotado de sentido al “ser saharauí” tras el éxodo y la lucha por la independencia. La segunda, la del propio Estado saharauí, atrapado en la contradicción de querer satisfacer las demandas de sus ciudadanos, que se han expandido lógicamente tras el alto el fuego, y la cantidad y naturaleza de los recursos de los que dispone, que se corresponden con un Estado cuyo

* Poema publicado en VV.AA. (2003) *Bubisher*. Las Palmas de Gran Canarias: Puente Alto.

ámbito de actividad son los campos de refugiados de la hamada argelina. Para completar el cuadro, creo que a esta doble impotencia saharauí debería añadirse, al menos, otras dos: la de la cooperación por medio de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de ayuda y cooperación internacional, que tras tres décadas acusan un importante grado de desgaste que se refleja en las ideas y las prácticas de cooperación con los campamentos saharauís, y por último, de la política, dado el fracaso de la “comunidad internacional” a la hora de resolver el problema de fondo. A estas últimas impotencias habría que dedicarles un espacio del que aquí no dispongo. Sin embargo, hay evidentes conexiones entre las formas de revertir las impotencias de la sociedad saharauí y del Estado saharauí y con estos otros ámbitos, conexiones a las que si me referiré en lo que resta de esta monografía.

Es precisamente en estos espacios de impotencia, donde se están produciendo innovadoras experiencias de participación, tanto en el seno de la sociedad saharauí, como del Estado revolucionario. Estas innovaciones están relacionadas con la aparición de nuevos grupos de actores sociales, nuevas formas de participación social y la reinención de los mecanismos institucionales que reclaman una ampliación del espacio para dar cabida a la participación de personas y colectivos que se encuentran al margen de la misma. A partir de estos experimentos de innovación el pueblo saharauí puede recuperar la participación plena de los saharauís en el proyecto de construcción nacional, dando un nuevo sentido en el nuevo contexto histórico en el que viven a “ser útiles” cada uno de ellos, ya no como hombre (combatiente), como mujer (organizadora de los campamentos) y como joven (estudiante), sino como sujetos particulares y específicos, contribuyendo a un proyecto colectivo que sigue enfrentando como prioridad la lucha por la liberación nacional.

En general, los nuevos procesos de participación conllevan nuevos ámbitos y temáticas que, hasta el momento, habían quedado marginadas de la producción de la política, la redefinición de las identidades y la significación de ciertos vínculos sociales. Las experiencias sociales innovadoras, que ya se están dando, se quieran o no ver o considerar, podrían convertirse en el punto de partida desde el que desarrollar nuevos mecanismos de transformación social en el Sáhara protagonizados por los saharauís, a la vez que responder al desafío de colocar de nuevo la cuestión de la liberación nacional del pueblo saharauí

como una de las luchas contemporáneas de “emancipación social” que hoy ocupan el centro de la agenda de solidaridad internacional y de las cuestiones pendientes para su resolución por la comunidad internacional ¿En qué consisten las nuevas experiencias innovadoras que están llevando a cabo por los saharauis de las wilayas?

La impotencia sentida por los jóvenes al no poderse integrar en las instituciones del Estado, y la necesidad de ser útiles, contribuyendo a satisfacer las necesidades familiares, está llevando a los jóvenes saharauis a emigrar y a articular en las wilayas iniciativas colectivas con el fin de canalizar sus capacidades. Los campamentos están repletos de mujeres y hombres jóvenes formados en múltiples ámbitos profesionales que precisan la práctica de las habilidades aprendidas y nuevos ámbitos para su formación. Aunque pueda parecer mentira a una persona como yo, y como ustedes, dadas las condiciones extremas de vida en los campamentos de refugiados en el desierto argelino, hay muchos, muchísimos jóvenes, que ejercen su derecho a no emigrar y no desean salir de los campamentos para buscarse la vida, sino es para volver al territorio hoy ocupado por Marruecos. Algunos de ellos, me refiero tanto a mujeres como a hombres, están ensayando formas innovadoras de aplicación, socialmente útil, de los conocimientos adquiridos en sus estudios.

Describo brevemente dos casos que revelan la naturaleza de las energías sociales innovadoras en las wilayas; conozco otros, como el caso de “La Academia”, un espacio donde una decena de jóvenes con distintas formaciones profesionales, que incluyen medicina, investigación farmacéutica, ingeniería civil, ingeniería informática, economía, y otras, están tratando de crear un centro de investigación, formación y prestación de servicios que contribuyan a resolver problemas prácticos en los campamentos, a la vez que generen recursos materiales que permitan el mantenimiento de “La Academia” y la retribución de algunos de sus miembros. El proyecto incorpora la edición de una página Web y una revista electrónica de divulgación y encuentro de jóvenes saharauis en los campamentos y con el exterior. Es importante destacar aquí el esfuerzo, muy difícil pero decidido, que están haciendo las instituciones del Estado saharauí, con el apoyo de la cooperación internacional, para avanzar en la creación de una infraestructura digital. He oído en las wilayas de otras iniciativas y estoy convencido de que existen muchas más. Las

historias de la gestación de estos proyectos me recuerdan la enorme energía social que se canalizó décadas atrás en el movimiento cooperativista en mi país. Para cualquier persona que visite los campamentos de refugiados esa energía social creativa es bien perceptible entre las mujeres y hombres jóvenes. Hay muchas formas en las que se expresa: en negocios y actividades económicas, en instituciones, como “La Academia” que tratan de cumplir una función social, y también en el campo de arte, la música, la pintura, la poesía. La vitalidad y pujanza asociada a esta energía social contrasta con otras sensaciones que también se hacen fácilmente perceptibles cuando se viaja a las wilayas: los mensajes de impotencia de otros jóvenes desencantados, las ambigüedades que se reflejaban más arriba en el poema de Luali Leshan, “Días y días”.

El primer caso al que quiero referirme es el de la ONG argelina AFAD (Asociación de Mujeres Argelinas). Se trata de un conjunto de hombres y mujeres jóvenes, principalmente mujeres, abogadas, psicólogas y sociólogas, que estudiaron mayoritariamente en Argelia. Como organización depende financieramente de una organización promotora argelina; si, los argelinos también tienen organizaciones no gubernamentales solidarias, y del UNHCR de Naciones Unidas (The United Nations Refugee Agency). Su objetivo es “facilitar el acceso a mujeres de los campamentos, dentro del amplio abanico de edades, a conocimientos que les puedan servir en el futuro. Dentro del campo de la investigación se enfocan al análisis social de los problemas prácticos de las mujeres de las wilayas, que preocupen a las mismas mujeres, o que sean percibidos por las personas que componen AFAD como problemáticos. Sus estudios enfocan problemas, principalmente fisiológicos y psicológicos, de mujeres, y reflejan, según sus propias palabras “respuestas de mujeres”. Aunque es una organización donde pueden colaborar personas de ambos sexos, los hombres han ido abandonando la institución, dado que no se perciben retribuciones, y esto es un problema para los que tienen responsabilidades familiares.

El segundo caso es el “Grupo para la Recuperación de la Memoria Histórica y la Proyección Cultural del Pueblo Saharaui”. Se trata en este caso de un conjunto de jóvenes saharauis varones, formados profesionalmente en Cuba: uno como abogado, otro como economista, un tercero como contable, otro como arquitecto, otro como ingeniero civil,

otros como médico, otro como geólogo, otro en biblioteconomía y el último, en filología inglesa; como se ve un amplia abanico. Muchos de ellos escriben poesía y también traducen poesía tradicional saharauí, en hassaní, al español. Su objetivo es crear un espacio para el encuentro y generación de textos poéticos entre generaciones de saharauís, que posibiliten la recuperación de la memoria histórica del pueblo saharauí, su difusión a la sociedad saharauí, estableciendo un diálogo entre los distintos estilos literarios e idiomas en los que se expresa la cultura saharauí. Se busca promocionar y recuperar aspectos de la identidad saharauí que en las últimas décadas quedaron en un segundo plano, e incluso se pensaron superados. Es significativo, que la mayor parte de estos jóvenes están integrados laboralmente, trabajando en el Ministerio de Justicia y Asuntos religiosos como médicos en una de las wilayas y otros ámbitos. Las energías sociales demandan aquí espacios de participación que no se limitan al trabajo, con su componente de realización personal, y el bienestar económico, y su dimensión familiar, sino a lo que les da sentido, como realizaciones personales y familiares “saharauís”. Se busca ampliar la identidad saharauí para dar una mejor cabida al pasado, con la recuperación de la historia, y para proyectarse hacia el futuro. Este es un esfuerzo en el que quieren participar activamente los jóvenes que se expresan y piensan principalmente en español, exigiendo así también la ampliación de la identidad saharauí. Volveré a este punto un poco más adelante, porque me parece que se trata de una cuestión central en lo que estoy discutiendo.

La Academia, AFAD, y el grupo para la “Recuperación de la Memoria Histórica y la Proyección Cultural del Pueblo Saharauí”, son tres ejemplos de la canalización de la energía social innovadora aplicada al campo de la generación económica con rentabilidad social, generación de servicios a la comunidad y específicamente a las mujeres, y al campo de la reinención cultural de los saharauís de si mismos. Mediante estas acciones que provienen de las inquietudes de estos jóvenes saharauís, estos hombres y mujeres buscan participar activamente en la vida social de las wilayas, por canales nuevos, que no están recogidos ni en los Ministerio de Cultura, ni la Unión Nacional de Mujeres, ni en los ministerios que tienen a su cargo los asuntos ligados a la generación de actividades económicas. Todas estas iniciativas han nacido de las inquietudes como saharauís de los jóvenes con formación y capacidad profesional que quiere ser canalizada para mejorar la

vida de los otros saharauis, para “ser útil” socialmente en, y desde, los campamentos, para “ser útil” para la revolución. Sería importante que pudiera crearse un ambiente que posibilite aflorar y potenciar experiencias de esta naturaleza pensadas y creadas por los jóvenes en las wilayas. La difusión, extensión y efectos multiplicadores de estas experiencias en la vida social saharauí supondría una nueva oleada de participación intensa y plena de los jóvenes en un proyecto revolucionario renovado, contrarrestando la impotencia con la que otros jóvenes enfrentan sus vidas en los campamentos. En esta dirección las instituciones del Estado saharauí, con el apoyo de las organizaciones de la cooperación internacional, deberán jugar un papel clave, para crear las condiciones de experimentación que potencien la producción y difusión de estas experiencias sociales innovadoras.

El papel de la diáspora saharauí en la renovación del proyecto de liberación nacional

Una reflexión paralela me sugiere el caso de los jóvenes saharauis que han dejado los campamentos en la última década. Aunque en un primer momento esta emigración se ha percibido como un drenaje de los recursos humanos de las wilayas y el resultado de priorizar la elección personal antes que el proyecto colectivo, los jóvenes emigrantes, como conjunto, constituyen una notable fuerza que puede potenciar la causa saharauí, más que socavarla. Potenciarla en dos sentidos: el primero, al multiplicar el conocimiento del problema del Sahara difundiéndolo a un número mayor de personas y en más lugares. Hasta donde yo sé, a partir de las entrevistas que hemos realizado a jóvenes saharauis en los campamentos y en España, cada saharauí se considera un embajador de la cuestión saharauí; esta embajada está relacionada con el éxito en la conformación de una identidad saharauí colectiva ligada a la lucha por la liberación nacional, en una sociedad que antes estaba constituida por una pluralidad de segmentos tribales; pero también, creo que está relacionada de manera profunda con una práctica sociocultural de los saharauis, que ha atravesado su existencia en la historia, conocida como “asabiya”, que Ibn Jaldún (1997) ya documentó hace más de 600 años como una expresión de solidaridad de las poblaciones nómadas basada en la consanguinidad. En la literatura antropológica sobre los nómadas y de sus procesos adaptativos sabemos que, en cierto sentido, las poblaciones nómadas

“hacen el territorio”, más que el territorio constituya el lugar donde viven los nómadas, y por lo tanto constituya una realidad anterior a su uso. Donde pone “nómada”, yo sugiero leer “saharai”: donde hay un saharai, está el Sahara.

La diáspora producida con la emigración de los jóvenes saharais en la última década constituiría una fase más del desarrollo de la identidad saharai, enraizada en procesos históricos anteriores, como el éxodo provocado por la violencia marroquí y el segundo exilio de los jóvenes como parte de la estrategia revolucionaria de construcción de una sociedad igualitaria. Creo que, en base a lo que conocemos, puede sostenerse que en las formas en que los saharais han enfrentado estos procesos hay una importante conexión entre el pasado tribal del nomadeo, la resistencia anticolonial, la lucha por liberación nacional a partir de 1975 liderada por el Frente POLISARIO, y los procesos contemporáneos a través de los cuales se construye el futuro, con la participación plena de todos los saharais, también de los que habitan en el extranjero. Se trata sin duda de otro desafío para afrontar la impotencia.

En el caso saharai, la emigración no sólo tiene una dimensión económica, sino también política, entendiendo la política de una manera amplia, como la capacidad de incidir en grupos, colectivos y sociedades, de manera que se posibiliten cambios y transformaciones sociales que mejoren la situación de los saharais. En los últimos años los nuevos movimientos sociales han puesto de relieve en todas partes en el mundo la importancia e incidencia de las nuevas formas de hacer política, desbordando las reglas de la “política”. Los distintos Foros Sociales y otras concentraciones a nivel mundial han puesto de relieve la emergencia de una nueva gramática política de la construcción del mundo que se apoya en el concepto de emancipación. En este terreno los saharais en el extranjero pueden jugar un papel central para producir una doble traducción, al dar a conocer la cuestión saharai a los grupos implicados en los nuevos movimientos sociales configurando una especie de vanguardia de los procesos de emancipación, así como propiciando una renovación del lenguaje de la lucha saharai por la liberación nacional al incorporar elementos de la nueva gramática política que faciliten nuevos apoyos a favor de la lucha saharai.

En este ámbito juegan un papel importante los saharauis emigrados, cada uno un nuevo embajador del pueblo saharauí. También las asociaciones de saharauis en el extranjero. Se ha constituido ya una en Cataluña, y otra que se está gestando en estos momentos, 2006, en Madrid; pueden constituirse en ejemplos a ser replicados en otros lugares. Cada una de estas asociaciones ha tenido un origen y gestión independiente y responden a las necesidades e inquietudes de los jóvenes saharauis en cada una de estas regiones. Esto refleja la creatividad de cada uno de los núcleos de emigrantes saharauis.

Existen también experiencias colectivas que funcionan en redes fuera de los campamentos; por ejemplo en el territorio del Estado español existe una red que articula no sólo a saharauis que viven en distintas ciudades españolas, sino también a los jóvenes saharauis con personas y colectivos españoles y extranjeros. Es el caso del grupo de poetas de los que he recogido parte de su obra para reflejar desde “dentro” las preocupaciones y expectativas de los jóvenes saharauis. Se trata de un núcleo de amigos, la mayor parte estudiaron en Cuba al mismo tiempo y estrecharon sus relaciones de amistad compartiendo experiencias y anhelos derivados de la vivencia del segundo exilio y la lejanía de los suyos que quedaron en los campamentos. Un grupo que retomó e incrementó sus relaciones de amistad en el retorno a las wilayas, compartiendo actividad en el Ministerio de Información, y que decidieron salir de las mismas ante la impotencia por ser y sentirse útiles. En España han reactivado sus relaciones de amistad, escribiendo de manera colectiva varios libros de poemas, “Añoranza”(18), “Bubisher”(19), “Aaiún: gritando lo que se siente”(20), libros que constituyen una parte significativa del número de la revista Ariadna(21), que constituyen la representación de un pensamiento saharauí de una generación que expresa en español la situación contemporánea de las problemáticas de los jóvenes saharauis y de la sociedad saharauí como conjunto. Recientemente en Madrid todos ellos se han reunido para participar en la celebración del Primer Congreso de Poesía Saharauí en español (22) bajo el patrocinio de un conjunto de escritores españoles y con el apoyo del Consejo de la Juventud de la Comunidad de Madrid. En este congreso se constituyeron formalmente como grupo y tomaron la decisión de autodenominarse “Generación de la Amistad”(23). Este nombre está cargado de sentidos: generación hace referencia directa a la "Generación del 27" de los poetas españoles que la guerra civil condenó, como a ellos la ocupación

marroquí, al exilio y cuyos poemas leyeron en su estancia como estudiantes en Cuba; amistad del grupo de poetas que en base a ella han vivido la experiencia del segundo exilio al ser enviados a estudiar a Cuba, la experiencia del retorno y la distancia de la familia y la difícil reintegración en la sociedad saharauí, y luego también comparten la diáspora en la emigración a España. Amistad como saharauis con los españoles que les han apoyado, en su caso, escritores españoles y amigos, y que es un reflejo de la amistad del pueblo saharauí con otros pueblos, como el español, el argelino, el cubano y otros, que mediante su apoyo hacen posible la reproducción saharauí en los campamentos. La amistad significa solidaridad, y la solidaridad el reconocimiento de los otros y la conformación de un mundo en base al diálogo con los otros. Estos son algunos de los sentidos de la amistad, que se expresaron en este Primer Congreso de Poesía Saharauí en español.

Estas organizaciones y grupos dentro de los campamentos y fuera de ellos tienen un carácter innovador ya que practican nuevas formas de identidad saharauí, que son a la vez el resultado de una identidad que hunde sus raíces en la historia saharauí, de su redefinición a partir del éxodo y de la lucha revolucionaria, a los que añaden los jóvenes saharauis sus esfuerzos, a partir de sus experiencias formativas y profesionales en los campamentos y fuera de ellos, por encontrar su lugar en el mundo. Uno de los ámbitos más interesantes de experimentación es la exploración que se está realizando entre las experiencias vividas como saharauis en las vicisitudes de las vidas concretas que les ha tocado vivir a estos jóvenes, con las de sus padres, atrapados en la guerra, y con sus antepasados. Son frecuentes las elaboraciones poéticas sobre el territorio del Bidán en los jóvenes poetas, muchos de ellos han visitado los territorios liberados bajo el dominio del Frente POLISARIO para “vivir” y experimentar y dotar de olor, color y formas a un territorio sobre el que han oído historias, pero que desconocían. La mayor parte de ellos han dedicado poemas al Tiris, un lugar de referencia poética para la sociedad saharauí. La exploración poética y experiencial del territorio es también el intento de apropiarse del pasado. Lo mismo se puede decir de las expresiones poéticas que buscan dialogar con las formas de expresión de la poesía en hassanía, y lo hacen desde sus biografías y un lenguaje específico: el español.

Es importante considerar la ampliación, y no la reducción de posibilidades en la experimentación, que supone el uso del español, como un idioma mediante el cual, también, expresar la identidad y lucha saharauí. La expresión en español, no sólo abre el campo de la comunicación con la antigua metrópoli colonial, y reivindica la responsabilidad de España en la resolución del conflicto. También reinserta a la sociedad saharauí como sociedad colonizada por España con la comunidad de naciones colonizadas anteriormente por España, abriendo sus fronteras a las relaciones culturales, económicas, sociales y políticas con los países de América Latina. No es anecdótico que varias de las naciones de América Latina reconozcan la RASD como Estado-nacional, entre ellas México y Venezuela, países que como Estados-nacionales juegan un papel importante en la conformación del mundo de América Latina y del mundo más amplio.

Además hay que destacar el papel importante que tiene el español como idioma contra-hegemónico de la emancipación social y de los imaginarios de los movimientos antisistémicos en los últimos años. Por suerte o por desgracia, en los Foros Sociales Mundiales se habla principalmente en lengua latina. Esto posibilita el contacto y difusión de la cuestión saharauí con otros grupos que comparten con los saharauís aspectos como la lucha por la identidad cultural, las luchas contra la discriminación y el colonialismo, etc. El uso del español como un idioma de identificación con los saharauís posibilita la traducción de la lucha saharauí a otras luchas, ampliando su difusión y reconocimiento. A su vez permite traducir estas otras luchas para ser comprensibles y convergentes con la suya, facilitando la renovación del lenguaje de la lucha saharauí por su emancipación. Son estos vínculos los que contribuirán a generar no sólo nuevos socios en la solidaridad internacional, sino a dotar de un nuevo lenguaje a la lucha saharauí reinsertándola en el centro de las luchas contemporáneas por la emancipación social.

La impotencia, el Estado saharauí y el desafío de la renovación democrática de la revolución (24)

¿Qué papel jugará el Estado saharauí en esta reinención sociocultural y política de la cuestión saharauí que ya está en movimiento, en las wilayas y fuera de los campamentos? A

mi juicio, su papel debe ser central; de su inteligencia en crear nuevas condiciones para la experimentación social en múltiples niveles depende en gran medida la dirección que tomarán las ideas y prácticas emancipatorias saharauis y su reconocimiento exterior y reinscripción en la agenda internacional. Apoyado en el éxito del esfuerzo anterior en la construcción de una sociedad moderna e igualitaria, la RASD podría enfrentar críticamente *un segundo proceso de modernización (25)* que volviera a dar sentido a la participación plena, de todos y cada uno de los saharauis, en el proyecto nacional, una participación que se ha relajado en los procesos complejos que han surgido tras la firma del alto el fuego. La cuestión es un tanto paradójica, por cuanto el Estado saharauí debe ser consciente de que debe tomar la decisión política de renunciar a prerrogativas de decisión a favor de nuevas formas de participación; en otras palabras debe perder poder político para ganar poder de acción (política). Por supuesto, surgirán cambios en las prácticas sociales introducidas por los propios actores sociales participantes, y esto es percibido siempre como un riesgo. En el caso saharauí el riesgo puede consistir en que la participación plena de la sociedad saharauí en estos nuevos ámbitos conlleve poner en peligro la prioridad de la lucha por la independencia nacional. ¿Cómo enfrentarlo?

Hay dos escenarios posibles en los que la acción del Estado saharauí y las experiencias innovadoras de experimentación social en los campamentos y fuera de ellos podrían desarrollarse: El primero es la de *coexistencia*. El Estado saharauí podría permitir la emergencia de estas formas de participación económica, social, política y cultural. La coexistencia implica la convivencia, en niveles distintos, de las distintas formas de procedimiento, organización administrativa y variación de diseño institucional. La acción del Estado saharauí se limitaría a ciertas áreas consideradas estratégicas, por ejemplo la gestión de la gran política, la vuelta eventual a la guerra, o la gestión y negociación de la paz, mientras en otras florecerían las nuevas prácticas sociales. Hasta cierto punto, es esto lo que el Estado saharauí ha estado haciendo en los últimos años, permitiendo, más que apoyando, nuevas iniciativas económicas de los individuos y de las familias saharauis, la recuperación de la enseñanza coránica, el flujo migratorio, a la vez que ha estado tanteando posibilidades de desarrollo institucional, económico y nuevas vías para la cooperación internacional a partir de las propuestas e ideas de organizaciones no gubernamentales de desarrollo extranjeras. El

Estado saharauí se ha volcado en los aspectos de reformulación de las instituciones reguladoras para enfrentar algunos de los nuevos campos de conflictos que comportan estas nuevas actividades, así como las complicaciones de las nuevas estructuras sociales, con mayores niveles de desigualdad, que comportan los cambios que se están produciendo. Indudablemente en este escenario el Estado saharauí podría tener un papel más activo, generando políticas públicas e innovaciones institucionales que faciliten que estos cambios que se estén dando afloren más decididamente.

Hay, sin embargo, otro escenario, que bajo mi punto de vista es preferible: el de la *complementariedad*. La complementariedad está basada en el reconocimiento de los otros, y por lo tanto en el diálogo con los otros, para la construcción de un proyecto común; aquí el proyecto es el punto de llegada, no el de partida. Este escenario tiene por objeto asociar el proceso de fortalecimiento de las nuevas formas de participación local que vuelve a colocar en la pauta democrática las cuestiones de la pluralidad cultural y de la necesidad de la inclusión social. La participación plena de los actores de la sociedad saharauí en el proceso de toma de decisiones renovando el proyecto de lucha revolucionario, convirtiéndolo en un punto de llegada, tal y como Fanon (1983) pensó y escribió en 1961 en “Los condenados de la tierra”, más que un punto de partida.

El escenario primero, de la coexistencia, puede dejar la cuestión de las decisiones sobre la gran política, la de la liberación nacional a través de la lucha revolucionaria, en el campo de las competencias específicas del Estado saharauí. El problema puede surgir si las otras formas de participación acaban generando sus propios espacios de definición de los objetivos políticos en defensa de sus intereses, construyendo así su propia agenda política. Una economía emergente y relativamente independiente acabará tratando de generar sus propias condiciones de producción y reproducción, y en consecuencia su propia ideología; y la producción cultural, si se ve obligada a producirse de espaldas a la revolución puede terminar provocando sus propios imaginarios colectivos ajenos a la lucha revolucionaria. En ambos casos, atraer la participación de los distintos actores que operan en estos campos a la lucha por la liberación puede ser una tarea difícil y significar un esfuerzo inmenso para recomponer un terreno compartido entre campos que operan fragmentadamente.

En el segundo escenario, el de la complementariedad, el problema evidente que se presenta es como plantear que una sobrecarga de participación, no desvirtúe el proyecto de liberación nacional. El desafío, otra vez con Fanon (1983), es ampliar y reinventar el proyecto, atrayendo a su redefinición y construcción a los nuevos actores, mediante el diálogo con ellos para la renovación y actualización de los objetivos y de las estrategias para alcanzarlos. El proyecto resultará una vez más del esfuerzo colectivo de sumar energías sociales, energías que han sido producidas por la larga historia saharauí y por la propia revolución; este proyecto constituye más bien un punto de llegada, más que una versión rígida del pasado fosilizada con el paso del tiempo. La renovación del proyecto supone generar una renovación cultural saharauí, una nueva manera de apropiarse del futuro desde las profundas raíces que proporciona la historia saharauí reforzada por el proceso revolucionario

Ampliación del presente, recuperación del pasado, extensión del territorio y la conquista del futuro

Es evidente que la historia del Sahara puede ser escrita de muchas maneras. Creo que una de las formas de escribirla, que hace uso de las reglas convencionales de la historiografía y además puede ser sensible al punto de vista saharauí, es entender el siglo XX como el periodo de tiempo en que se conformó una identidad saharauí que hunde sus raíces en la larga historia común de la sociedad saharauí, no sólo política, sino sociocultural, como nos gusta decir a los antropólogos, que tiene a la resistencia anticolonial y a la revolución, como proyecto de liberación nacional y la consiguiente construcción de una sociedad moderna, como procesos que deben ser vistos como relacionados y no contrapuestos . Ambos son procesos que conllevaron la participación plena de los saharauís y que contribuyeron a configurar su identidad saharauí contemporánea. Sumándose a ellos se pueden percibir hoy nuevos esfuerzos por actualizar estos procesos y reinventarlos como parte del proyecto contemporáneo de emancipación social de los saharauís. La revolución social a partir de 1975, y el proceso de liberación nacional, desbordaron las luchas de la resistencia anticolonial, rescribiendo la políticas de las ideas y las acciones en los términos

de la nueva gramática de la descolonización y las revoluciones sociales de las décadas de 1960 y 1970 ganándose así la admiración del mundo; así como la revolución social nació en un contexto específico de la impotencia de los segmentos tribales para enfrentar la descolonización, pero también de su inteligencia para ceder su testigo a los herederos, así de la doble impotencia del Estado saharauí y de los y las ciudadanos que están produciendo nuevas formas de participación social, deberá surgir una alternativa para enfrentar los desafíos históricos de la sociedad saharauí en este nuevo contexto, que llame otras vez y de manera poderosa la atención al mundo.

Una condición para afrontar estos desafíos es romper con la cadena de relaciones, ideas y prácticas, que ha hecho que los campamentos de refugiados saharauís en el sur de Argelia vivan en un permanente presente, sin pasado - presuntamente superado por la revolución social, y con un futuro que no depende de ellos, sino de negociaciones realizadas en el campo envenenado de la política mundial. En ese contexto los puntos de referencia del destino de la sociedad saharauí quedan fijados fuera de su propio campo de acción, y la impotencia se hace patente. *Ensanchar el presente reinsertando el pasado en él*, es una estrategia cultural necesaria para los saharauís contemporáneos.

Como denuncia Sousa Santos (2005) en su ensayo “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, un problema de las sociedades modernas es que su presente es fugaz, su pasado no existe sino como realidad trascendida, al superarlo como pretérito y tradicional, mientras el futuro se formula en un horizonte tan indeterminado que nunca estamos en condiciones de asegurarnos de conseguir los objetivos de realización personal y colectiva que nos planteamos en él; por eso el desarrollo y el progreso, cuyo alcance prometía la modernidad son quimeras e ilusiones. En el caso de la sociedad saharauí que desde los campamentos sigue su lucha por la liberación nacional, en su particular evolución y construcción del proyecto moderno a través de una revolución social, las dificultades de concretar su futuro han acabado haciendo que viva en un presente que todo lo ocupa. Ese presente en el tiempo de la guerra, 1975-1991, con la participación total de la sociedad saharauí en ella, dotaba de significado a cada acto realizado por cada uno de los saharauís y de las saharauís, de cada una de las generaciones: “Para mi padre, y los

demás hombres, el combate, las batallas, y para mi madre, y las demás mujeres, levantar el milagro del adobe, las escuelas y hospitales”, dice poéticamente Liman Boicha en la revista Ariadna* (26) al presentarse a si mismo. Como he argumentado a lo largo de este trabajo, los éxitos de esta división del trabajo social en la realización del proyecto revolucionario y la construcción de una Identidad Nacional Saharaui, sí, con mayúsculas, produjo la admiración del mundo.

Pero con la firma del alto el fuego, se ha ido produciendo una progresiva *contracción del espacio*: los territorios de combate dejan de ser utilizados como referentes de significación puesto que la acción ha abandonado los territorios de combate para “suspenderse” en el terreno de la negociación política, las regiones militares sólo sirven para almacenar armamento y combatientes; el espacio de significación queda reducido a los campamentos de refugiados, que a su vez dejan de ser la retaguardia para convertirse en “simples” campamentos de refugiados. La firma de el alto el fuego significa también *la contradicción de vivir un presente cuyo significado sólo cobra sentido en relación al futuro*, el de la independencia, proceso que al abandonar el camino de la guerra, ha quedado al margen del sentido de la vida de la mayor parte de los saharauis, y ligado a las acciones de un núcleo muy pequeño de los mismos.

Para contrarrestar el proceso de contracción del espacio en los últimos años la dirigencia del Frente POLISARIO ha buscado volver a dar uso a los territorios liberados, bajo su control, al organizar allí los últimos congresos nacionales. Así mismo, en Tifariti (27), ciudad ubicada en estos territorios y cercana a la frontera con Argelia y Mauritania, se han comenzado los trabajos de construcción transitoria del Parlamento saharauí y hay en proyecto la construcción de 150 viviendas con el apoyo de la Asociación de Amigos del Pueblo Saharaui de Sevilla. A esto se añade la reutilización de la Bedia, del desierto, como región de pastoreo para los rebaños de los saharauis. Estas estrategias políticas, son también culturales: busca volver a ocupar el territorio propio con fines pacíficos y ampliar el horizonte de significación del mismo para muchos saharauis. Para la mayor parte de los saharauis que han nacido en las wilayas del sur de Argelia, o para los que sufrieron el

* Publicado en VV.AA. (2004): *La memoria en la cultura saharauí*, Revista Ariadna, otoño 2004, número 25.

éxodo cuando eran muy pequeños, la orografía, el paisaje, las formas, los colores, los olores, su sentido como una forma de vida no son mas que referencias en los relatos de los mayores; para muchos de los jóvenes varones, el territorio del Sahara, solo ha sido un paisaje que han conocido durante los meses del servicio militar realizado al acabar sus estudios en el extranjero.

Por otra parte, muchas de las nuevas actividades de cooperación que se han llevado a cabo en los últimos años están organizadas bajo la premisa de “ocupar el tiempo” de los jóvenes que se han desanimado en sus estudios, que han regresado de su formación en el extranjero y que no logran ocuparse; ocupar el tiempo de los niños tras la escuela, ocupar el tiempo de las muchachas mientras se casan; ocupar el tiempo mientras llega el prometido referéndum: “Ocupar el tiempo” es el eje de buena parte de la cooperación exterior con los campamentos. Sin embargo, ese vacío del tiempo, vacío que hay que ocupar, no puede rellenarse con la realización de actividades diseñadas para los distintos grupos sociales, los desocupados, las jóvenes, los niños, etc., porque no se trata tanto de rellenar el tiempo de los saharauis , hasta que pase algo, sino de *darle sentido al tiempo, un sentido saharauí*.

Quizás es posible volver *dar un sentido saharauí al tiempo* y no trata de rellenar el tiempo de los saharauis ampliando el presente y extendiendo el territorio. En realidad, tal como lo concibo, se trata de dos dimensiones de un solo proceso y no de dos procesos diferentes. Comenzando por el final, la diáspora de los saharauis hoy es una oportunidad para extender el Sahara fuera de sus fronteras. “Como licenciado (en periodismo), dice Liman Boicha, aporté mi grano de arena, mi ilusión al proyecto común. Trabajé varios años en la Radio Nacional Saharauí, hasta que decidí que podía ser más útil, a mi familia y a mi pueblo estando en España. Actualmente resido y trabajo en Barcelona, y el Sahara está más presente que nunca en mi corazón” (Revista Ariadna, 2004). La frase que creo que hay destacar aquí es *“el Sahara está más presente que nunca en mi corazón”*. Como señalé antes, expresando lo que he visto y muchos de ellos me han comentado, el territorio saharauí está donde está un saharauí, su concepción territorial no está ligada al territorio en si, sino a la identidad como saharauí. En realidad está no es una situación nueva para los

saharauis, sino que se corresponde con una constante histórica relacionada con su particular configuración cultural. Como nómadas su tradicional vida ganadera sobre los enormes espacios vacíos del desierto conllevó que su patria estuviera representada por la consanguinidad más que por el territorio, aunque por supuesto defendieran y considerasen éste como lugar exclusivo de zonas de pastoreo. Esa configuración cultural que conlleva un espíritu comunitario que surge en las poblaciones nómadas fue muy bien comprendida por Ibn Jaldún, que la denominó la *asabiya*. Cuando en los años de 1950 Julio Caro Baroja recolectó sus notas que dieron lugar a su libro “Estudios saharianos” volvió a describir la *asabiya* para reflejar el espíritu comunitario de las tribus saharauis. Entre Ibn Jaldún y Caro Baroja hay casi siete siglos de historia y transformaciones sociales, políticas y culturales en el territorio saharauí, pero la *asabiya* sigue siendo una categoría central para la comprensión de las relaciones sociales saharauis. La *asabiya* es la solidaridad del grupo tribal, una formulación regional particular de nociones sociológicas que cuando las definimos desde Occidente las presentamos como universales: el espíritu público, la solidaridad social, la cohesión de grupo, la voluntad común; la *asabiya* se refiere a todas estas dimensiones, definidas desde la inmensidad del desierto, y no desde las metrópolis coloniales o las instituciones políticas de los países desarrollados modernos. La *asabiya* es una aportación desde el desierto a las formas democráticas de participación social de la humanidad (28).

Es indudable que la revolución social impulsada por el Frente POLISARIO, alimentada y desarrollada con la violencia del éxodo y la determinación del pueblo saharauí en la lucha de liberación nacional ha significado un corte en la historia de la sociedad saharauí, y sin embargo, creo que la *asabiya*, una concepción de *asabiya ampliada* por el trabajo revolucionario sigue constituyendo una dimensión fundamental de la estructuración de la sociedad saharauí. La consanguinidad ha sido sustituida y/o ampliada por la identidad nacional saharauí en la práctica de la *asabiya*. Como bien comprendió Ibn Jaldún (1997) hace más de 600 años, la *asabiya* desborda la consanguinidad y el parentesco, ya que configura una relación de vocación hegemónica, que utilizan los grupos con más fuerza, donde la *asabiya* se asienta, para incluir a los otros grupos. Para Ibn Jaldún (1997) la tribu que llega a dominar a las otras y a hacerse obedecer por ellas, las absorbe en su seno y aumenta así sus propias fuerzas. El elemento guerrero ha sido siempre muy importante en

la noción de la asabiya, dando como fruto la solidaridad combativa. Una tribu no puede conquistar y conservar el poder más que si posee esas características sociales y políticas a las que se designan como asabiya. Esta descripción nos proporciona una nueva lectura del acto de cesión de la autoridad que se dio el 12 de octubre de 1975 cuando las tribus saharauis cedieron su autoridad al Frente POLISARIO.

Así mediante el concepto de la asabiya podemos entender mejor el cambio revolucionario de la sociedad saharauí bajo el liderazgo del Frente POLISARIO. La asabiya significa la vitalidad del Estado revolucionario, la fuerza vital del pueblo saharauí y la construcción de la identidad nacional, la fuerza motora del devenir nacional a partir de la lucha de liberación nacional, la toma de conciencia de los saharauis de ese cambio, y sin embargo la continuidad de una sociedad históricamente conformada a través de un largo proceso.

La asabiya permite una lectura sensiblemente diferente de la historia saharauí en los últimos treinta años. El proyecto revolucionario de la transformación de la sociedad saharauí encontraría su sentido, no sólo en la conformación de una sociedad moderna, y similar a las otras sociedades modernas (occidentales), sino también como una transformación social producida en el contexto mundial contemporáneo que consiste en el proceso de apropiación por parte de la sociedad saharauí a partir de la traducción de su configuración cultural histórica al nuevo lenguaje del desarrollo modernizador.

La asabiya permite pues reintroducir el pasado en el presente saharauí para ampliarlo, a la vez que posibilita profundizar y extender el proyecto de liberación nacional. Profundizarlo abriendo el campo para la acción a través del incremento de la participación de los jóvenes que regresan a los campamentos formados y con nuevas experiencias, y extenderlo por medio de la diáspora. En ambos casos se trata de un proyecto que incluye la contribución de cada saharauí, desde su identidad saharauí, producto de su pasado histórico, que incluye la vida en el Bedia, la resistencia anticolonial, el éxodo y la lucha por la liberación nacional, el segundo exilio, el regreso y en algunos casos, también la diáspora.

No quiero dejar de señalar una última aportación de la asabiya a la lucha por la liberación

nacional y la construcción de un proyecto de futuro: posibilita la formación de un espacio cultural común entre los saharauis de las wilayas del sur de Argelia, con los saharauis de los territorios hoy ocupados por Marruecos, para la reconstrucción de la sociedad saharai, apoyada en su larguísima historia común y no en dos historias divididas por 30 años de experiencias profundamente divergentes, a pesar de la violencia que sufren y que parte del mismo tronco. Esta aportación de la asabiya puede ser verdaderamente central.

La solidaridad internacional con los campamentos saharauis, y la responsabilidad histórica de España: una visión desde “allí”

Voy a utilizar las notas recogidas en la asistencia al VI Congreso de la Unión de Jóvenes de Saguia el Hamra y el Río de Oro, conocida como UJSARIO que se desarrolló en la wilaya de Dajla entre los días 23 y 25 de noviembre de 2005, para introducir la problematización las relaciones entre los saharauis y nosotros, los ciudadanos solidarios del primer mundo, del mundo de la cooperación. Como en los congresos anteriores este Congreso marcaba un momento importante en el desarrollo de la UJSARIO, porque en ellos se renueva la dirección de la organización y se establecen los nuevos objetivos. En los cinco congresos anteriores se dieron cambios importantes que se relacionaron con el contexto histórico que le tocó vivir a la juventud saharai: la guerra, el éxodo y la organización de la vida en el exilio, desde 1975 hasta 1991, y desde entonces, la lucha por la supervivencia cotidiana a la espera de la celebración del Referéndum, producto de los acuerdos alcanzados y reconocidos al máximo nivel en las resoluciones de las Naciones Unidas.

Durante los primeros años de la revolución la identificación de la juventud con el proyecto revolucionario fue total. La UJSARIO, la juventud y el Frente POLISARIO eran parte del mismo proyecto, hablaban el mismo lenguaje, el lenguaje de la lucha contra el ocupante y por la liberación nacional. Tras el alto el fuego en 1991, y sobre todo desde el fracaso de 1998 en la celebración frustrada del ansiado referéndum, la UJSARIO ha desarrollado su trabajo en un contexto sensiblemente diferente al que existía en su origen. De la acción política internacional por ganar espacios de incidencia en las organizaciones juveniles

internacionales como palancas de presión política, su trabajo fue desplazándose hacia el esfuerzo para 1) lograr la integración sociolaboral de los muchísimos jóvenes saharauí que volvían después de estudiar un largo número de años en el extranjero, 2) incrementar la cooperación internacional tratando de captar fondos para el mejoramiento de las capacidades de los jóvenes y los niños en los campamentos, y 3) fortalecer la libertad de expresión y desarrollar espacios democráticos dentro de la propia institución de la juventud.

En realidad, en el marco de estos objetivos, los proyectos de cooperación en el campo de la animación sociocultural, la promoción de la salud, y la estancia de los niños y niñas saharauí en el extranjero en los áridos veranos se convirtieron en la tarea cuya gestión más tiempo y energías ha consumido a la UJSARIO en los últimos años. La acción política, la presión por el cumplimiento de los acuerdos de las Naciones Unidas, y la reclamación por el cumplimiento de los Derechos Humanos por parte de Marruecos y el desarrollo de espacios democráticos, han quedado relegadas a un segundo plano, ante la tarea complicadísima y urgencia de conseguir organizar la vida cotidiana y colectiva en un campo de refugiados que espera la posibilidad de expresar de manera pacífica su voluntad de ser un país independiente. En realidad la UJSARIO se ha visto envuelta en el mal que comparte toda la cooperación al desarrollo, que es sin duda trata de ser eficaz, pero donde el creciente peso burocrático y administrativo de la gestión, acaba consumiendo la energía de los que implicados en ella, ya sea de los donantes, como de los receptores de la ayuda. A todo este trabajo se añade la gestión del enorme programa de Vacaciones en Paz, que lleva a más de 10.000 niños Saharauí cada verano a España, Italia, Francia, Austria o los Estados Unidos de América, de ellos más de 9000 a España, donde se distribuyen por todas la comunidades autónomas.

Todos estos proyectos hablan el lenguaje de la solidaridad y la amistad entre los pueblos, y especialmente entre el pueblo español y el pueblo saharauí, como parte de la relación ambigua y contradictoria de dos pueblos unidos por un pasado colonial...mal resuelto. Las organizaciones de ayuda humanitaria y de desarrollo que trabajan con los campamentos de refugiados saharauí se dan de la mano con las múltiples asociaciones de amigos del pueblo saharauí que existen en todo el territorio nacional. Es por ello que junto al VI Congreso de

la UJSARIO se añadieron otros actos, en particular un Foro de la Solidaridad con la juventud saharauí.

Pero el Congreso que se ha llevado a cabo este año es especial en otro sentido. Treinta años después del Acuerdo Tripartito de Madrid, el 14 de noviembre de 1975, donde tuvo su origen la situación en la que estamos, la joven generación que abanderó la revolución ya no es joven. Marcada por la historia, por su heroica lucha, pero también por el desgaste producido por la impotencia de la comunidad internacional para propiciar una salida al conflicto, la joven generación que durante dos décadas asombró al mundo gestando un proyecto de revolución social desde la nada y en el desierto, se ha hecho madura, y se encuentra generacionalmente alejada de las referencias de la juventud saharauí que vive un nuevo mundo donde la revolución tiene que convivir con el desarrollo de una cultura del consumo y con un nuevo horizonte: la globalización. No se trata de un problema enteramente nuevo, ya en el III Congreso en 1996 se señalaba esta distanciamiento entre la dirigencia y la juventud, pero se ha ido agudizando en el tiempo.

Se hace imprescindible en los campamentos abordar un relevo generacional que transmita de manera renovada la idea de la revolución a los más jóvenes, que han nacido en los campamentos, y por lo tanto no conocen el territorio hoy invadido por Marruecos; jóvenes que han estudiado en el extranjero durante años viviendo un segundo exilio, a veces tanto años que casi han perdido la relación con la propia familia, y tienen que recuperarla a su vuelta; un alejamiento que sólo encuentra sentido si consigue ser útiles a la causa y a la construcción de una sociedad moderna, o la familia y la reproducción cultural como sociedad. Estas expectativas de ser útiles se han visto frustradas a pesar de todos los esfuerzos, porque la situación de ni paz ni guerra no proporciona las condiciones que faciliten la participación plena de los jóvenes en las instituciones Saharauí, como antes si posibilitaba la guerra. A veces es más fácil gestionar la guerra que la paz. En esta nueva coyuntura muchos jóvenes quieren emigrar al extranjero para ser útiles a sus familias y a su gente, a la revolución también; muchos, si, pero pocos si consideramos los que quieren ser útiles desde los campamentos.

La extensión de la participación de los y las jóvenes, dentro y fuera de los campamentos, en el proyecto revolucionario es también necesario para revisar el mismo lenguaje de la revolución; sin renunciar a lo fundamental, la lucha por la independencia y la liberación nacional, es preciso conectar con los nuevos lenguajes de la emancipación, que parten, como lo hizo Frantz Fanon (1983) en su contribución a la revolución argelina, de la idea de que la emancipación es un proyecto siempre incompleto, cuyas realizaciones tienden a fosilizarse abandonando su dimensión liberadora. La lección a aprender en el mundo postcolonial es que no basta la construcción de estados para tener un proyecto de futuro. La juventud saharauí puede ayudar a una renovación generacional de las personas en la dirigencia del Frente POLISARIO, y también de las ideas accediendo a los nuevos lenguajes contemporáneos de la emancipación social, intentado así colocar de nuevo su lucha en el centro de la agenda de la movilización social mundial.

La presencia de organizaciones extranjeras, muchas de ellas españolas, de representantes de los partidos políticos, de los ayuntamientos, y de otras instituciones, como de la que provengo, una universidad, que viajamos en dos “charter” que partieron de Madrid y Barcelona, constituye parte del apoyo de la sociedad española a la causa y al pueblo saharauí. Se trata de una presencia tanto más importante cuando en los últimos meses la posición del gobierno español es percibida críticamente por los Saharauis. *Nuestra presencia allí tiene que ver con la idea, mantenida tanto por los saharauis como por muchos de los que estábamos allí, de que somos parte de la solución;* a través del trabajo de la cooperación y de la presión política.

Distribuidos en grupos, los de los charter nos desplazamos desde el Aaiún y Smara hasta Dajla, y nos distribuimos en las jaimas de las familias, en pequeños grupos de cuatro y cinco, siendo acogidos por las familias saharauis, cuya hospitalidad forma parte de su definición como saharauis. Fuimos agasajados, alimentados, envueltos en una hospitalidad que es difícil describir con justicia, pero que comprenderán todas aquellas personas que hayan visitado los campamentos. A mi me tocó compartir la jaima de Salek y Fatimetu, con Sara, Almudena, Blanca y Jesús. Hamdi, periodista formado en Cuba que hizo de traductor, y se convirtió en un amigo. Juntos vivimos una de esas experiencias que revelan toda la

intensidad de la situación que allí se vive.

“Tengo una pena en el corazón”, nos dijo el anciano blandiendo el muñón del dedo índice de la mano izquierda. El resto del dedo, junto al brazo derecho se lo llevó la guerra contra los marroquíes ocupantes. Elegantemente sentado en el suelo, el abuelo, Nazim Salek, padre de Fatimetu, reina majestuosamente en su jaima. Cuando Almudena, después de Jesús y de mi, le fue a dar la mano, la rechazó porque algunos hombres verdaderamente musulmanes piensan que no pueden tocar, ni ser tocados por las mujeres que no son de su familia; no solo las mujeres extranjeras sino también las otras mujeres saharauis, nos aclara Hamdi, aunque para Almudena, Sara y Blanca, pero también para Jesús y para mi mismo, es difícil de entender y compartir esta práctica cultural. Cuando le preguntamos por la forma en que se conocían los hombres y mujeres jóvenes y se casaban en los tiempos de su juventud, cuando aún los saharauis vivían como tribus nómadas, su hijo que estaba allí sentado, se levantó y salió de la jaima con paso lento arrastrando la prótesis que sustituye el pie que perdió por la explosión de una mina. Los hijos (y los jóvenes) no pueden ni preguntar ni oír estas historias de la boca de sus mayores, nos vuelve a aclarar Hamdi. Al llegar, como reconocimiento a su estatus como anciano, Hamdi que ha vivido más de 13 años en la Cuba revolucionaria, le ha tocado respetuosamente la cabeza y cuando el anciano le ha ofrecido sentarse a su lado, se ha dado toda la vuelta rodeándole para no pasar por delante. El trono del abuelo es un pedazo de alfombra, y su báculo la palabra reforzada por la intensidad de su mirada.

Dajla, a diferencia de las demás wilayas, tiene una capa de agua potable en el subsuelo. En cualquier parte, y más en el desierto, el agua potable es una bendición. Dado que en Dajla el agua está muy cerca de la superficie se hace totalmente desaconsejable la instalación de pozos negros que acabarían contaminándola. Hay algunas excepciones, relacionadas con las personas que no pueden desplazarse, estas personas están autorizadas a construir letrinas; es el caso del anciano padre de Fatimetu. Pasados los primeros días, cuando fisiológicamente se hizo imperativo, pedí permiso para usar el retrete. Sentado en la jaima el anciano me vio pasar y reclamó mi presencia. Como el habla hassanía y yo español, no nos entendíamos y mandó buscar al joven Hamdi. Después de presentarme y oír mi nombre, Juan Carlos, me

echó una gran bronca: “dile a ese que se llama como tú”, me dijo, y me comenzó a contar su historia, la historia de un pueblo abandonado, pero no derrotado; de un pueblo en lucha. Al día siguiente volvimos con una grabadora para no perder ni una coma de las reivindicaciones del anciano, y me comprometí a contarle siempre que pudiera, así que ahora lo cuento.

Con su tez oscura, el pelo alborotado, las cejas pobladas, un mar de arrugas que como olas surcan su amplia frente, el viejo arosien hablaba con determinación y enojo: no comprende por qué los españoles les abandonaron, les abandonamos, yo sentí que decía; pasados treinta años todavía no lo comprende; el acontecimiento le sigue pareciendo totalmente incomprensible, como lo es siempre la traición de un amigo.

Cogió carrerilla y remontándose a sus recuerdos de infancia, nos contó que hace 80 años, los españoles, los canarios, llegaban a la costa a pescar y a intercambiar algunos productos. “Todavía teníamos el dominio de nuestra tierra”. Había una distribución de la región entre las tribus”, y cuando llegaban los españoles “éramos como familia”, “nadie le decía nada a nadie”, “todo estaba en orden” y “no había ningún conflicto”: “cada cual ayudaba al otro”. Para el anciano los españoles que llegaron a principios del siglo XX eran distintos a los franceses. Los franceses pretendieron colonizar a sangre y fuego a los saharauis en el norte y el sur del Sahara (respectivamente, Argelia, Marruecos, y Mauritania actuales), y ellos los combatieron también a sangre y fuego. “Nos hemos matado con los franceses, hemos matado al mismo general que vino a colonizarnos”; pero con los españoles fue distinto: “los hemos abrazado”, “como vecinos nos hemos entendido”, “cada cual conoce al otro y cada uno duerme en la casa del otro sin temor” Ellos que habían luchado contra todo tipo de colonialismo le dieron a España la bienvenida: “tu duermes aquí, yo duermo a tu lado, sin que nadie ataque a nadie”, y este era el compromiso con España antes, un compromiso entre iguales.

Lo que el anciano no entiende es que Francia que colonizó Mauritania con la violencia se ha ido sin entregarla a nadie. También en Argelia y Marruecos, Francia se ha ido sin entregarlas a nadie, pero España, a la que acogieron como familia, “nos ha abandonado a

nosotros dejándonos en manos de otra gente”; gente que les ha invadido y perseguido. “Marruecos es enemigo, nos ha invadido y no ha respetado los derechos humanos”, un enemigo que no es de fiar: “cuando tiene interés en ti te da la bienvenida y cuando no tiene interés en ti te mata”, sentencia el anciano.

A más de treinta años de aquellos hechos, el anciano todavía se pregunta cómo España pudo abandonarlos, como puede dejarles abandonados. Lo que para nosotros es historia, para él es parte consustancial del presente: no sólo se trata de la responsabilidad histórica de España, “sino también moral”, nos dice indignado blandiendo el muñón de su dedo índice; responsabilidad que no prescribe. Y entonces se ríe, su mirada se dulcifica y abre su mano, la única que tiene, y nos la ofrece: “Si España nos quiere reconocer olvidaremos nuestras cosas pasadas, y si no nos quieren reconocer, seguiremos luchando”. Seguirán luchando contra todo, contra el paso del tiempo y contra las mentiras de todos. Cuando Jesús le ha preguntado si creía que la ONU mentía, si la Minurso mentía, el viejo ha respondido: “y mucho” y ha repetido: “y mucho”. Como hombre de honor, como saharauí sentencia: “los acuerdos son para cumplirse, sino ¿para qué se hacen?”

Después se ha puesto la mano en el pecho y nos ha dicho “Tengo un peso en el corazón”. En 1975 una empresa española que ofrecía adelantos de dinero a los nómadas ganaderos que recuperaba al final del año cuando vendían sus animales, le concedió un pequeño crédito, pero cuando fue a devolver el dinero que le habían prestado la empresa española ya no estaba, se había ido con la administración y con el ejército español, no pudo encontrarla. Como un hombre de honor que es, como saharauí, considera que todavía tiene una deuda, una deuda que, por no poder haber sido satisfecha, pesa en su corazón. Sentí yo también un peso en el corazón: Una deuda, pensé, es la que tenemos los españoles con esta gente. “A veces se avergüenza uno de ser español” le dije y me comprometí a trasladar su palabras, su reclamo, y sí podía hacerlo a “ese que se llama como yo”

Han pasado más de treinta años, también para nosotros los españoles, y debemos pensar por qué no ha avanzado el proceso de resolución del conflicto, y que responsabilidad tenemos nosotros en ello. Por supuesto, podemos hablar del fracaso de la comunidad internacional y

de las maniobras inteligentes y manipuladoras de la monarquía marroquí, para estancar el proceso de paz y entorpecer la celebración del referéndum. Difícilmente se puede estar satisfecho con la situación, pero no es bastante: es como echar la culpa de la situación a los otros, buscando un chivo expiatorio. Pero entonces ¿por qué nos sentimos avergonzados? Deberíamos revisar nuestra propia contribución a todo esto.

En 1975 los españoles nos enfocamos a la construcción de una sociedad moderna y democrática. La transición política con el consenso de una Constitución que consolida una monarquía parlamentaria como fórmula de Estado. Se trata de un primer acto en lo que consideramos un proceso sin vuelta atrás que ha dado nuevos pasos en la construcción de la modernidad española con su incorporación a la Comunidad Europea en 1986 y la ratificación, antes que nadie en Europa, mediante consulta, de la Constitución Europea en 2005.

Sin exagerar en todo el mundo la transición política española es utilizada como un caso exitoso de conversión de una dictadura en un régimen democrático y de un Estado tradicional en vías de desarrollo en un Estado moderno y desarrollado: un ejemplo para el mundo, y no hay muchos otros. Tan exitosa se considera la experiencia que la transición política española ha sido exportada como modelo de transición a ser replicado en otros países de América y el Este de Europa. El hecho de que haya sido bajo la fórmula de monarquía parlamentaria es considerado una especificidad histórica de España, que no enturbia la vocación moderna puesto que se trata de una monarquía también moderna. Nuestra voluntariosa contribución a la configuración del mundo contemporáneo no ha parado ahí: en los últimos años hemos contribuido decisivamente en los dos intentos más ambiciosos para configurar un nuevo orden internacional: el alineamiento del gobierno español presidido por José María Aznar, con el proyecto planetario del presidente Bush, y la propuesta del actual presidente Rodríguez Zapatero de establecer una “alianza de civilizaciones” no menos planetaria. Ambas formulaciones forman parte del núcleo duro de los esfuerzos por la reformulación de las reglas del juego de la construcción de un proyecto moderno (global) planetario. Más que exponer sus diferencias, que son inmensas e irreductibles, debiéramos aquí pensar en lo que comparten estos proyectos, principalmente

porque para los saharauis no se diferencian mucho en la práctica: ninguna de los dos les saca del apuro, ni da respuestas a las preguntas e inquietudes de nuestro anciano.

Me parece importante pararse a pensar en el hecho de que la construcción del proyecto de una España moderna y democrática, en la forma de una monarquía parlamentaria, conllevó dar la espalda al pasado colonial, y abandonar a los saharauis a su suerte, a pesar de las promesas realizadas por los gobiernos del régimen de Franco y también por la oposición política en aquella época, de contribuir decididamente a establecer las condiciones de su descolonización plena. Desengañémonos, en esto tampoco España es diferente; participa del mecanismo histórico que ha servido para que los países occidentales se representen a sí mismos como modernos, negando esta condición a los otros que ha llamado premodernos, tradicionales o atrasados, y a la vez dando la espalda al colonialismo gracias al cual alcanzaron estos países los recursos para construirse como sociedades modernas. El procedimiento actúa como si la modernidad fuese la superación de la colonialidad por elevación, y no lo que es en realidad, su otra cara. No se trata de negar el lado brillante de la modernidad, sino de no ignorar su lado oscuro. Es peligroso ignorar estas cosas. Primero porque de manera ficticia permite pensar la construcción europea exclusivamente desde sus propios referentes y al margen, y de espaldas, al resto del mundo; y en segundo lugar porque ignora que esa relación pasó por el dominio y control colonial de las tres cuartas partes de la superficie de la tierra. Este no es un hecho irrelevante, ni tampoco pertenece exclusivamente al pasado: el dominio colonial que es parte del pasado, está bien vivo en el presente. Como se suele decir, una historia que es ignorada está sentenciada a repetirse; o dicho de otro modo, la ignorancia de esta historia facilita su reproducción permanente: Europa debiera enfrentarse a la dimensión colonial de su posición en el mundo. Donde escribo Europa, debe leerse también España.

En definitiva: este no es un olvido inocente; y aunque lo fuera, no son menos perjudiciales sus efectos: la construcción de un “nosotros” de libertad, y la invención de los “otros” como una amenaza, y con ello la construcción de los muros que nos separan del sur. El muro militar que construyeron los marroquíes para frenar la lucha saharauí, tiene su correlato en los muros de Ceuta y Melilla, y en el muro de agua del estrecho de Gibraltar y de todo el

sur de Europa. Y no se trata de ninguna metáfora forzada: los inmigrantes rechazados en Ceuta, acabaron expulsados a través del muro que separa la zona ocupada por Marruecos de la zona liberada por el Frente POLISARIO. El muro que aprisiona a los saharauis es el mismo muro que Europa está construyendo para protegerse de las “hordas” del sur. En este sentido, los saharauis tienen un problema, y ese problema somos también nosotros mismos.

Luchas de historias por las representaciones del presente

Hay muchas maneras de contar la Historia del Sahara, hay muchas formas de contar historias y muchas historias que contar; y todo ello se puede hacer en una diversidad de lenguas. Por ejemplo, la ciudad de El Aaiún, que está en el centro de la construcción simbólica del Sahara Occidental, puede ser vista de muchas maneras diferentes, y cada una de ellas nos presenta una visión particular de su existencia relacionada con la perspectiva de quienes así la ven, y así nos la presentan. Puede ser contada a partir de imágenes que la muestran como una ciudad moderna y ordenada, de amplias avenidas que distribuyen en sus márgenes las viviendas de sus habitantes y los edificios oficiales, tal y como difunden las agencias de noticias marroquíes y como puede verse en cadenas de televisión árabes. Así pude contemplarla el pasado mes once, como una muestra brillante de una ciudad moderna, recostado en la jaima de mis anfitriones, Salek y Fatimetu, allá en el remoto Dajla, el más alejado campamento de refugiados Saharauis al sur de Argelia casi en la frontera con Mauritania, donde viven desde que en 1975 España abandonó el Sáhara y éste fue ocupado violentamente por Marruecos.

La ciudad puede ser contada también a través de crónicas, como la que recientemente publicaba Tomás Bárbulo en el prestigioso periódico *El País*, con el título “Revolta de tribus en el corazón del Sahara” (Bárbulo Tomás: “Revolta de tribus en el corazón del Sahara”. *El País*, Madrid: 13/11/ 2005). En su crónica, el esfuerzo modernizador expresado en las anteriores imágenes contrasta, con la imagen, esta vez en clave periodística, del desorden y el caos en que aparentemente vive el territorio. Un caos directamente relacionado con la violencia. “Hasena Lasri, escribe Bárbulo, un joven estudiante saharauí en la Universidad de Fez, se arrodilla frente a un destacamento de los Grupos Urbanos de

Seguridad (GUS), que en los últimos meses se han hecho famosos por su brutalidad. Lentamente, el muchacho inclina la cabeza, extiende los brazos en cruz y hace la uve de la victoria. Varios policías se aproximan. Entonces Hasena grita: “¡Viva el Frente Polisario!”. “Los agentes comienzan a golpearle y lo arrastran hacia un furgón, donde prosigue la paliza”. Para Bárbulo, el sacrificio del joven Hasena es un caso de la resistencia que el Frente Polisario ha logrado, “por primera vez en los 30 años transcurridos desde que España abandonó el Sahara Occidental” llevar al interior de las ciudades del Sahara Occidental, dividiendo a la población que habita en el Sahara: de un lado, dice Bárbulo, los saharauis de origen, que son el 20% de la población; del otro, los colonos marroquíes. Para Bárbulo no es un dato problemático que la población del Sahara esté compuesta principalmente, no por nativos saharauis, sino por colonos marroquíes que en estos últimos treinta años han sido llevados o incitados a instalarse en este territorio por la monarquía alauita, con el fin de marroquinizar el territorio. Tampoco Bárbulo toma en cuenta el hecho de que este tipo de manifestaciones sea nueva y que la represión policial como la que describe haya sido constante en las ciudades saharauis. Otras crónicas periodísticas lo han señalado con anterioridad. Por ejemplo, en septiembre de 1999 tras la muerte de Hassan II y la proclamación de Mohamed VI como nuevo monarca, se dieron múltiples acciones públicas de resistencia en las ciudades del Sahara, en las que participaron estudiantes, licenciados en paro, trabajadores, en particular de la empresa Fos Bucra, y que fueron reprimidas tan duramente por las fuerzas antidisturbios y el ejército marroquí que ante la evidencia de la grave violaciones de Derechos Humanos se pidió la apertura de una investigación imparcial para la identificación de los responsables de los cuerpos policiales y militares marroquíes. Esta es una historia de violación de Derechos Humanos que el Frente POLISARIO siempre ha denunciado y que Amnistía Internacional ha documentado reiteradamente, denunciando los arrestos y desapariciones de saharauis en el territorio del Sahara Occidental ocupado por Marruecos. Durante el período del reinado de Hassan II la población saharauí en resistencia, como toda resistencia al régimen en cualquier otro punto del interior de Marruecos, fue objeto de una implacable persecución hasta el punto que Mohamed VI ha tenido que ceder a la presión internacional para aceptar la investigación de esta represión de Estado, dando lugar a un reciente informe encargado a la IER (Instancia Equidad y Reconciliación) que da cuenta de la represión en la etapa negra de la historia marroquí,

desde 1956 a finales de los años noventa. Pese a que la labor de la IER no tienen parangón en el mundo árabe, ha suscitado numerosas críticas en Marruecos; entre otras, que no documenta las represiones en las sublevaciones del Rif, ni tiene en cuenta los desaparecidos en el conflicto del Sahara; y es que la historia oficial marroquí sigue queriendo ignorar esas realidades, desgraciadamente con la complicidad de otros.

A volver invisible la realidad de la violencia represiva contribuye la crónica de Bárbulo. En su análisis, la violencia acaba adoptando un trasfondo tribal, porque la explicación de la protesta, para él, hunde sus raíces en el pasado: las tribus saharauis involucradas en estas reivindicaciones mantienen, dice, “un culto ancestral a la violencia”. Y no sólo las gentes que participan en las manifestaciones clamando por la independencia, sino que este “culto ancestral” parece expresar la naturaleza misma de las tribus, de su saharauidad: “De ahí que buena parte de sus miembros estén alistados en las Fuerzas Armadas Reales de Marruecos o formen parte del ala militar del Frente POLISARIO”. La dimensión política de las acciones de personas como Hasena, en la crónica de Bárbulo se diluye en causas que acaban en último término justificando el orden y el control marroquí. En definitiva parecen ser la cabeza y el cuerpo de Hasena impulsados por su culto ancestral a la violencia, los que impactan contra las porras de los policías marroquíes, que representan el orden y la modernidad amenazadas, en lugar de lo contrario. Esta retórica del orden y el desorden, que legitima la violencia político-militar de un estado represor también la hemos conocido en España, especialmente hace ahora unos treinta años, con una estética que encaja con el relato de Bárbulo.

El Aaiún necesita ser contado desde otras perspectivas; por ejemplo, mediante representaciones poéticas. Un caso es el poema que le dedica Bachir Uld Ali Abdelrahman, nacido en 1947 en Gleibat Lefreinina, en la localidad de Mheiriz, y conocido como Uld Egleiyilha. Antes de ser un poeta de la revolución, en su niñez y adolescencia, Bachir Ali, acompañaba a su padre en el comercio de los camellos y el ganado, cuando el Sahara Occidental era uno, y cuando bajo el control colonial español, los saharauis buscaban su lugar en el mundo, donde constituía una de las últimas colonias. Su padre fue Ali uld Abderrahman, nacido alrededor de 1890 en la región de Tirsal. De su madre, Gleiyilha

Bujari Mohamed Salem que nació en el año 1914 y que tenía vocación para la poesía y el aprendizaje de memoria de los cuentos infantiles, heredó el joven Bachir Ali sus dotes poéticas. En esta atmósfera de desplazamientos nómadas y tradición oral, de niño compuso sus primeros versos, cuando a los 11 años, en una boda, le encandiló el baile de una chica llamada Embirica ataviada con ropa tradicional y su elaborado peinado y cantó literalmente en hasanía:

ينوروتأ واج يضرأ نم
 سابل اي ةكييري بمأ ماقسأ
 ينودر ينوباجلا مادقل
 سابأ هام وبكع ىصأ ريغ

En 1973, a los 26 años, Bachir Alí se había incorporó al Frente POLISARIO, encargándose del sector político del Frente de Um Grain, en Mauritania. Cuando las tropas marroquíes invadieron el territorio saharauí el 31 de octubre de 1975, Bachir Alí se convirtió en un poeta de la Revolución, desplazándose a los campamentos de refugiados del sur de Argelia. Allí se mantienen hoy cerca de 200.000 saharauis, esperando desde 1991, año en que se pactó un alto el fuego en la guerra mantenida con Marruecos, la realización de un referéndum, una consulta popular en ejercicio del derecho de autodeterminación, que permita decidir su futuro libremente a los saharauis de ambos lados.

Canta el poeta Bachir Ali a la ciudad de El Aaiún felicitándola por ser la capital del territorio, pero señalando que las demás ciudades del Sahara la igualan en cuanto a generosidad y mantenimiento de las costumbres y tradiciones históricas (29), y este poema, cantado, no escrito, es parte de la memoria colectiva de los saharauis:

نابتأ ناحتما ناريزح نم 17 موي لكخأ
 ناريزح 17 رصن
 نمضو ةلمزلا هيب تزاف
 ةميدقلا دهعاب ةيفاو
 ةمصاعلا نويعل ىنعم
 ةميدو ناحتماب وتار
 لخرات ألا فازت لعيونهام
 نود وترد مهنم يش وه ام
 ةميدمطأ نويعلو نويعل
 ناهيام الأ كاذ ايرم
 ناحتمالا ةفيظولا لبق
 ي تركيكة للمدون
 ناونعلف طلاغ الو يش

الوطن	واحد	وسكان	ولاتي	مجنون	ولامكرون
نؤوش فأ	لي دل	واطعأ	ن اهر بل	واطعأ	قل اصل
نوجس لل	مه يدحت	فأ	ناي لتام	قم يزع	يلعأ
لاسا	مستكبل	للطنطان	فلي	من حفرة	واد نون
فلمجد	يعد	إلى عدنان	إلى الكويرة	ذا معرون	
نومض مل	نوي عل	مه تكبس	نأش اهل	ناك	قي قبسلا
هي	موجب	عندي	ة	ذيك	أومن هون
نم	17	موي	نابتأ	ناحتما	ناري زح

ناري زح 17 رصن نمض قل مزلا هيب تزاف (30)

La ciudad a la que canta el poema de Bachir Ali es El Aaiún levantado en 1970 contra la manipulación colonial de la que era objeto, en un momento en que se vivía una gran efervescencia social en el Sahara Español. Cuando las autoridades coloniales convocaron una gran manifestación el día 17 de junio frente al Gobierno General de El Aaiún en apoyo de la política española, para enfrentar el patente interés que los países vecinos mostraban ante la posible descolonización del territorio, no acudieron mas de 200 saharauis, mientras en Hatarramabla se concentraron mas de tres mil, convocados por un movimiento nacionalista formado por jóvenes y animado por las mujeres saharauis, que sería el germen del posterior Frente POLISARIO. La represión de las autoridades españolas, desconcertadas ante la protesta nacionalista, se saldó con varias decenas de muertos y marcó un punto de inflexión en las relaciones entre la población saharauí y la potencia colonial, que hasta el momento se había caracterizado por una actuación no muy dura, sino más bien distante y paternalista. Los incidentes cruentos del 17 de junio de 1970 en El Aaiún produjeron una profunda desconfianza de los nacionalistas hacia las autoridades colonialistas y el descrédito de la vía pacífica –con la consiguiente opción a favor de la lucha armada para alcanzar la independencia.

Si, definitivamente, las historias de El Aaiún y del Sahara Occidental, se pueden contar de muchas maneras, y este libro de poemas escrito por jóvenes saharauis que provienen de los campamentos de refugiados del sur de Argelia, y hoy viven en la diáspora provocada por la

incapacidad de la comunidad internacional para dar salida a este drama de más de treinta años, contribuye decididamente a contarla desde otras perspectivas. Como Bachir Ali, estos poetas también claman contra la injusticia y la violencia producida hoy mismo por una situación que no se merecen los saharauis de uno y otro lado, y que en realidad no se la merece nadie. Aquí la poesía es un arma cargada de futuro.

A diferencia de los versos de Bachir Alí, estos poemas están escritos en la lengua de Cervantes. Y siguiendo con la metáfora, utilizada expresamente en el libro por Zahra el Hasnauí Ahmed, apropiándose de un pasaje del Quijote para hablar de esta Intifada, de quijotesca podría calificarse la historia del pueblo saharauí. Estos poemas que hablan de una situación contemporánea de violencia y resistencia, de opresión y lucha, de confinamiento y búsqueda de la libertad, son el final de una historia prodigiosa que bien podría haber sido cantada por Homero. En aquel lugar que fue un vergel antes que un desierto, surgió la humanidad; después, de aquella región se movilizó un pueblo que viniendo del sur dominó el norte de África, ocupó España y atravesó los Pirineos llegando hasta el centro de Francia; aquel imperio produjo Córdoba, entre otras maravillas. El desierto, como distinto a las ciudades, estimuló la imaginación científica de Ibn Jaldún. Como pone de manifiesto su “Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah) (Ibn Jaldún, 1997) que escribió allá en el siglo XIV de la era cristiana, este autor entendió, quizás antes que nadie en Europa, que las sociedades humanas son el resultado de procesos evolutivos, esa particular filosofía en la que se funda el pensamiento occidental moderno, contradiciendo la versión extendida de que el verdadero pensamiento siempre proviene de norte. Cuando las potencias europeas en su competición por el dominio mundial, se empeñaron en colonizar el interior del Sahara a finales del siglo XIX y principios del XX, las sociedades tribales que allí vivían mantuvieron una importante resistencia anticolonial colectiva, que ayudó a desarrollar en ellos el concepto de pueblo, reelaborado en los últimos 25 años de control colonial mediante la asunción de las fronteras establecidas en los pactos entre las metrópolis coloniales. Y cuando los españoles abandonamos de manera ignominiosa el territorio, y lo ocuparon los marroquíes a finales de 1975, el pueblo saharauí abandonó la estructura tribal y una buena parte de él fue forzado al éxodo huyendo de la violencia marroquí. En un espacio lo mas parecido a la nada, hay que ver aquello con los

propios ojos, los saharauis han organizado toda una vida en la hamada argelina nutriéndose mas de la lucha por la independencia que de la ayuda alimentaria, haciendo la guerra hasta 1991 y desde entonces respetando el acuerdo del alto el fuego de 1991, bajo la promesa de organizar un referéndum para decidir sobre su futuro.

La situación, a treinta años del abandono español y ocupación marroquí no puede ser más dramática para el pueblo saharauí, dividido en dos y ninguneado por la comunidad internacional: “El drama del Sahara sigue impoluto en las ineficaces lenguas y miradas ajenas// En tanto nuestra sangre, derramándose aquí y allá/ seguirá...”, dice Chejdam Mahmud, en su poema “El grito desahogado” que se recoge en el libro colectivo realizado por los poetas de la Generación de la Amistad, “Aaiún: gritando lo que se siente” (2006: 36-37)

Este volumen colectivo de poemas, es un libro que es difícil leer de manera sosegada en la intimidad de nuestros cuartos; enseguida nos desborda y nos abofetean sus versos haciéndonos preguntas incómodas para las que no tenemos respuesta, y que sin embargo exigen una urgente respuesta. En la tradición de la poesía comprometida, estos versos han sido escritos como un llamado a la conciencia de cada uno de nosotras y nosotros, empeñados en servir de eco a las voces reprimidas por la violencia y la represión de los cuerpos de policía marroquíes, y también silenciadas por nuestra vergonzosa actitud de mirar para otra parte, lo que nos vuelve cómplices: “Ojalá mis versos surquen/tantos cerebros, como/ a mi alma llega tu súplica...”^{*} dice Chejdam Mahmud en su poema, “Cuando acaba el miedo”, (2006: 34).

Los poemas del libro se recitarán sin duda en encuentros literarios, porque es poesía de primera, y ocuparán espacio en las tertulias radiofónicas; pero que sobre todo serán declamados por los jóvenes en los campamentos de refugiados en solidaridad con sus hermanos del otro lado. Su destino incluye ser leídos de manera clandestina en las ciudades ocupadas por Marruecos, y al mismo tiempo gritar desde las paredes de las calles de El Aaiún y de las otras ciudades Saharauis, donde serán pegados para vergüenza de los

^{*} Publicado en Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma

torturadores y los violentos.

Los poemas recogidos en el libro contradicen y ridiculizan la crónica del periodista Tomás Bárbulo. La violencia a la que se refieren no es ancestral, sino estructural; no es tribal, es la violencia de la represión colonial en todas sus formas y niveles. En ellos se funde la experiencia de la represión de la colonia española padecida por los saharauis, como expresaba más arriba el poema de Bachir Alí sobre la intifada de 1970, con la violencia del despojo y del éxodo que de un tajo separó a los saharauis en dos mundos desde 1975; y expresada de manera contundente en el muro construido por Marruecos.

Todas estas formas de violencia del pasado entroncan con la violencia producida hoy por la represión de los cuerpos de seguridad marroquíes. La violencia padecida por los hombres y mujeres saharauis se constituye en parte sustancial de la experiencia colectiva compartida por los saharauis, fundiendo el pasado en el presente: “Y ahora te toca a ti/sentir una vez más como antaño/las sádicas puñaladas del invasor/atrasarte el alma y el corazón/desgarrarte la piel, hacerte daño/condenarte al oscuro encierro/de la cárcel negra/al abrumador silencio...” dice Larosi Haidar en su poema “Estamos contigo...Aminetu” (2006: 47 y 48) recogido también en el libro*. La historia se mueve en círculos: el padre de Larosi Haidar padeció prisión tras el levantamiento de 1970 en las cárceles españolas. La violencia de ahora, la que es el motivo del libro, se convierte entonces en una encrucijada que disuelve espacios y tiempos donde el pasado de ayer se hace presente hoy, y donde el presente solo se entiende desde el pasado: “Ante mis ojos aparecen/ retazos de un pasado presente.../Entonces le talaron los sueños a la vida./ Mi padre y mis hermanos/ se fueron sin despedirse”, dice Mohamed Salem Aldefatah (2006: 44) en su poema titulado “La encrucijada del dolor”**.

La violencia, el dolor que provoca y la resistencia que se le opone unen en un tronco común las experiencias de los jóvenes y de los mayores, de los que se fueron y de los que se quedaron. Alimentan una nueva relación de hermandad entre los saharauis desbordando los

de Madrid, Cuadernos de Exilio.

* Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Cuadernos de Exilio.

** Publicado en Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Cuadernos de Exilio.

muros y ensanchando la geografía, y atravesando el tiempo, identificando un espacio común, caracterizado por el dolor, compartido por todos ellos: “Hermano saharai,/ yo también/estoy herido de muerte”, clama Chejdam Mahmud Yahid, en su poema “Cuando acaba el miedo”^{***}, trazando con su poesía y su biografía otro bucle de la historia que se cierra sobre si misma. Chejdam fue uno de los pocos niños que sobrevivió al bombardeo de fósforo y NAPALM por la aviación marroquí en Um Dreiga en 1975 cuando con su familia trataba de alcanzar el territorio argelino escapando a la violencia marroquí.

Como recoge el testimonio de Suad Lagdaf, como Chejdam, una niña sobreviviente de estos bombardeos (31):

“Grité muy fuerte. Pero no era la única, tantos niños chillaban conmigo. Pero la voz más fuerte era la del NAPALM y la del fósforo. Los cuerpos destrozados saltaban por doquier. Tuve miedo, un miedo claro que se leía en mis ojos, como en tanto otros ojos vecinos a mí, que pedía auxilio a Dios. El ataque duró un buen rato, apenas acabó toda la gente comenzó a moverse en búsqueda de sus familiares y de los amigos. Con la abuela, yo buscaba a mi madre por todas partes. Pero encontrábamos por doquier únicamente cuerpos sin vida, y mi pánico aumentaba. No comprendía nada de aquello que sucedía, sólo tenía miedo...El recuerdo de aquel día ha llenado mis ojos de niña, se ha quedado como una pesadilla recurrente que por las noches me hiere todavía” (32)

La violencia contemporánea a la que se refieren los poemas del libro “El Aaiún: gritando lo que se siente” es estructuralmente semejante a la vivida por el padre de Larosi Haidar y por Suad Lagdaf en el éxodo al que se vieron forzados por la violenta ocupación militar marroquí de 1975 y 1976. De esta manera la violencia de ahora se convierte en una variante de la violencia que conecta a los saharauis con el mundo exterior, un componente que nutre la identidad saharai y que tiene como consecuencia agrandar y profundizar la brecha con el vecino Marruecos, haciendo irreducible esta distancia: “Decirles que la tierra no es de ellos./ Decirles que la gente no es de ellos/[...] Decirles que quien niega/será negado por la

^{***} Publicado en Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma

ternura de esa voces melancólicas y sedientas”*, sentencia Ali Salem Inselmu (2006) abriendo el futuro a un proyecto más humano, porque es desde la ternura y la hermandad de los hombres envueltos en palabras, y no empuñando porras y armas, que se construirá otro mundo.

Estos poetas, cuya historia está escrita en el éxodo, prestan su voz a los saharauis silenciados en los territorios ocupados; al nombrar a cada uno de sus hermanas y hermanos presos o muertos repueblan las ciudades doblemente vacías por la represión, de antaño y de ahora. Escribe Saleh Abdelahe “y aquí en cada jaima la espera/ el eco de Aminetu Haidar, Ali Salem Tamek, Dadach,/ Ahmad Hamad, Brahim Numria,/ Leida Lili, Mahyub Saadi, Toubali Hafed,/ rehierva la sangre/ para la vuelta” (2006: 75)*. Nombrar a los detenidos en los versos materializa sus cuerpos, recupera sus voluntades, sus ideas, sus sueños, revitaliza sus luchas por alcanzarlos. Así como la poesía oral tradicional saharauí enumeraba en sus versos los lugares de el Bedia, del territorio saharauí, trazando una geografía colectiva de los desplazamientos nómadas y de la vida que los hacía posibles, así trazan estos poemas una geografía del dolor y la resistencia que comparten con sus hermanos del otro lado,... y con los lectores.

De manera recíproca, al gritar “basta”, los saharauis de los territorios ocupados son la voz de todos los Saharauis, de las ciudades ocupadas por Marruecos, de los campamentos de refugiados, de la diáspora que en la impotencia de “la paz sin paz” en la que se les ha forzado a vivir se ven abocados a la espera. Los gritos del dolor de los saharauis golpeados, encarcelados, e incluso asesinados hoy en El Aaiún y las otras ciudades hermanas ocupadas, nos recuerdan el drama no sólo de esas mujeres y hombres que viven bajo el yugo de la represión, sino del Sahara Occidental, de su población dividida, y en ambas partes castigada, meramente por el hecho de ser saharauis. A través de estos poemas la lucha por la liberación nacional saharauí alcanza de nuevo el nivel de la lucha por el reconocimiento de la dignidad humana, reformulando el campo de batalla: los saharauis se

de Madrid, Cuadernos de Exilio.

* Publicado en Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Cuadernos de Exilio.

* Publicado en Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Cuadernos de Exilio.

hacen fuertes mediante la resistencia de las palabras.

Estos poemas permiten hacer del pasado (que contiene la violencia del despojo, del abandono y del éxodo), no un objeto del recuerdo de acontecimientos antiguos y olvidados, sino una experiencia vivida de nuevo en el presente, poniendo al alcance de los más jóvenes el sentido histórico de la lucha por la independencia. En los campamentos de refugiados del sur de Argelia, después de treinta años, la mayor parte de los jóvenes sólo conoce el territorio del Sahara originario, así como la violencia del éxodo y las penurias y victorias de la guerra a través de los relatos de sus mayores. Allí los jóvenes menores de treinta años han nacido en los campamentos, y un alto porcentaje de ellos han sido alejados de la dura vida del refugio, llevados a estudiar desde los 12 años en los países amigos. El resultado ha sido el distanciamiento de estos jóvenes de sus familias, pero también de la realidad más cruda del conflicto y de las privaciones del refugio en el durísimo desierto. Desde 1991 con el alto el fuego, en ese tiempo de “paz sin paz” en espera del prometido y pactado referéndum, el pasado de la lucha por la recuperación del territorio daba sentido a un presente sin sentido (la espera para una población juvenil que no conoce el territorio y que no lo tiene por referencia directa). El pasado que los poetas, como Uld Bachir, han cantado con sus referencias a la resistencia, a la lucha, al sacrificio de los mártires, al valor y el esfuerzo de las mujeres, a la renuncia de todos ellos, de los ancianos y los mayores, es una experiencia que se ha ido alejando de la vida cotidiana de los jóvenes de los campamentos. Las privaciones de los mayores, sus renunciaciones, se ven remotas en el tiempo, por parte de los más jóvenes, que sienten que solo tienen una vida por vivir. Los sucesos de El Aaiún vuelven a dotar del sentido colectivo de un pueblo a sus vidas terrenales.

La violencia contemporánea que rescatan estos poemas, padecida por los jóvenes hermanos saharauis en los territorios ocupados, es un recordatorio de que la violencia les alcanza a todos ellos por el simple y ineludible hecho de ser saharauis: los poemas posibilitan que los jóvenes de los campamentos comprendan ahora no sólo la violencia que se vive en los territorios ocupados, señalando a Marruecos como el enemigo, sino también la que vivieron de manera colectiva hace años, y que les llevó a habitar en los campos de refugiados, dando así sentido al estar hoy allí.

Por último, pero no menos importante. Estos poemas hablan en español. Si, pero es un español híbrido hecho de retazos. Tiene un aire de familia con el que utilizamos nosotros los españoles; pero éste se haya enriquecido por una historia que lo reinventa desde coordenadas diferentes, no sólo geográficas sino también históricas y experimentales. Como en América latina, este español bebe en la experiencia de la conciencia del colonizado y de su lucha por el reconocimiento de su estatus como un igual, no un subalterno. Este español se ha forjado como un lenguaje de resistencia para sobrevivir a la presión regional de la francofonía y construir un espacio propio y diferente al de sus vecinos.

Por las mismas razones por las que dice Liman Boicha “el español es parte de nuestra vida y no puede desaparecer”, los saharauis son parte de nuestra historia, que no podemos ignorar, sino a un altísimo precio. “Nos podrán decir que somos árabes pero España ha estado con nosotros más de cien años” añade Liman en su presentación en el número de la revista Ariadna dedicada al Sáhara (Liman Boicha, 2004)*. Es cierto que cien años de colonización española del Sahara no son los trescientos que España fue potencia colonizadora en América, pero parecen bastante, y más si consideramos que no han pasado sino treinta desde que lo abandonamos, mientras ya hace casi dos siglos que no estamos presentes en América y sin embargo la consideramos parte de nuestra historia. ¿Será por que los saharauis son africanos? Las posibles respuestas a esta pregunta debieran llevarnos a reflexionar sobre la naturaleza eurocéntrica de nuestra historia.

Los poemas en español aquí presentados nos recuerdan que un idioma no cabe dentro de una enciclopedia; es la expresión de las formas de vida vivida por las personas que lo hablan. No hay palabras sin hablantes, y no hay hablantes en abstracto, sino enraizados en historias sociales colectivas y localizadas en un tiempo y un lugar.

¿A quién pertenece la lengua que hablamos? El español nació con vocación imperial, la gramática española de Lebrija, fechada en 1492, fue la base para la construcción de la

lengua del imperio. Desplazó el latín como el idioma del Estado imperial, menospreció los lenguajes locales en España y en América, y expulsó la lengua de los judíos y el árabe de la península ibérica. Qué pobre hubiera sido el español, reducido a ser un instrumento del imperio, si no hubiera sido reelaborado desde las sombras proyectadas en la experiencia y vida de la gente por la misma acción imperial tanto en la España profunda de Cervantes y Quevedo como en la América latina colonial del Inca Garcilaso, Guman Pouma o Martí. La riqueza del español no proviene de las dimensiones militar y administrativa de la expansión imperial.

La dimensión colonial de un idioma le hace, por el contrario, pobre y ciego; pobre, porque escrito desde el poder ignora gran parte de la experiencia humana, que es por definición precaria y vulnerable, tanto como creativa e innovadora; y por eso mismo es ciego: al hablar desde una posición de privilegio renuncia a la comprensión del mundo como un todo, el mundo que no es sino un espacio de relaciones. Al mirar desde el lado del poder, los lenguajes imperiales y colonialistas dejan de ser humanos porque escamotean, tanto el dolor humano que su violencia contribuye a producir, como la capacidad de resistencia y elaboración de formas creativas de vida por parte de aquellos sobre las que la violencia colonial se ejerce.

Un sistema colonial no existe nunca sólo, sino junto a otros: cada potencia colonial reelabora el lenguaje para nombrar a la gente que considera como “suya” como “objetos” que son definidos, y de esta manera, administrados y controlados, y se desentiende de los otros, mientras considera que no caen bajo su jurisdicción, sino de la de otra potencia colonial. Así el colonialismo como sistema de reparto ejerce la violencia de manera doble: directamente sobre lo que considera como suyo, y mirando hacia otro lado, aceptando la violencia que ejercen las otras potencias coloniales sobre sus propios administrados, legitimando así la violencia que genera. Para que no crean que hablamos desde lo abstracto, nos referimos a los colonialismos sucesivos y solapados de España y de Marruecos, y la violencia pasada y actual que ejercen, ambos, sobre las mujeres y hombres saharauis. Mirar hacia otro lado nos vuelve cómplices siempre, y más en este caso.

* Publicado en VV.AA. (2004): *La memoria en la cultura saharauí*, Revista Ariadna, otoño 2004, número 25.

El español utilizado en estos poemas, no habla por la boca del imperio, sino desde abajo y desde dentro...y nos habla a lo más humano de nosotros mismos. Ahora que como españoles europeos somos tan del norte, corremos el peligro de volvernos inhumanos: debemos escuchar al sur, porque cada paso que damos hacia la autonomía que proporciona la riqueza nos hace un grado más responsable de la miseria del sur, la miseria que nosotros mismos hemos contribuido a crear. En el caso del Sahara nuestra responsabilidad es total y no puede ser ignorada, sino al precio de ignorar nuestro propio lado humano, nuestro propio proyecto de futuro.

Por estas razones estos poemas son tan importantes, imprescindibles diría yo, para nosotros los españoles: enriquecen nuestro idioma, amplían el horizonte de nuestra experiencia, al comunicar con dolor el dolor de los hombres y mujeres saharauis agredidos por la historia, de la que nosotros formamos parte de manera causal y sustantiva, y no marginal y casual, al rescatar su voluntad irreducible de luchar para vivir dignamente, y de su terquedad al no conformarse con sobrevivir de cualquier manera adaptándose a la “realpolitik” que propugnan los poderes de siempre, empeñados en hacernos comprender que “no hay alternativa”, y que debemos funcionar como si el mundo existente fuese el único posible, conduciéndonos al fatalismo y el conformismo.

Frente a ello estos poemas, que parten de un principio diferente,- no considerar lo existente como lo único posible-, nos provocan indignación y espanto, no sólo acerca de la violencia que acontece hoy en El Aaiún, sino también de las violencias anteriores e interconectadas del colonialismo español, de la ocupación marroquí y el éxodo, del abandono de la comunidad internacional al incumplir las promesas dadas, de nuestra responsabilidad en todos esto, de nuestro mirar para otros lado. Leerlos nos permite ver el pasado y el presente de toda esta violencia de manera crítica, no como algo que ya ocurrió, sino como algo negativo, algo que no debió ocurrir así, producto de la iniciativa humana, de la que somos responsables. Es por eso que nos abofetean estos poemas, remueven nuestra conciencia, y nos hacen adoptar posiciones apasionadas que tienen la capacidad de despertar sentidos

fecundos. En la medida en que mediante la indignación y el espanto el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano de los saharauis se convierte en una crítica implacable sobre el tiempo presente, inadmisibles porque aún sucede y porque nuestras iniciativas pueden evitarlo, y podríamos construir un mundo mejor.

La solidaridad, nacida de la indignación, no de la filantropía, a la que mueve estos poemas debiera ser justo lo contrario del colonialismo: el reconocimiento de los otros, no como objetos, sino como sujetos históricos con los que compartir ese gesto tan humano de estrechar las manos. Una solidaridad que empiece con la compasión de la que nos habla John Berger:

“en la edad oscura que nos ha tocado vivir hoy bajo el nuevo orden mundial, compartir el dolor es una condición esencial para volver a encontrar la dignidad y la esperanza. Cuando el dolor es mucho, (como aquí el de estas mujeres y hombres saharauis), no se puede compartir. Pero si se puede compartir el deseo de compartirlo. Y en esa forma de compartir inevitablemente inadecuada reside la resistencia” (2005: 174)

Será el espanto por la situación creada, dolor que se suma al dolor previo, la indignación que provoca o debiera provocar en nuestras conciencias y una solidaridad comprometida con la compasión lo que nos debe llevar a ese gesto transformador de estrechar las manos, manos de colores y sabores diferentes, pero siempre manos, como dice Luali Leshan: “Y la patria es un diminuto territorio cuyos horizontes empiezan y/ terminan en tus manos, porque son la vanguardia del alma y porque/ saben fundirse en otras manos y convertirse en sostén y en caricia y/ en norte [...]Y tus manos saben romper la frontera con el otro y llevarlo a las inmediaciones del alma”* (2006:61-62). Desde estas metáforas referidas a los cuerpos, al fin lo más humano que tenemos las personas es posible definir un mundo de relaciones diferentes, por ejemplo, de la forma que lo hace Limán Boisha en el sencillo y perfecto poema que titula “el beso”.

La “cuestión saharai” y el desafío poscolonial de aprender unos de los otros y los otros de los unos

Si, el Sahara puede ser visto de muchas maneras: como un territorio vacío que es legítimo colonizar, como parte de un territorio con lazos históricos con los sultanes marroquíes, como el territorio de los antepasados que se movían libres y sin sujeciones por él. Yo propongo considerarlo un territorio donde se han explorado históricamente distintas formas de lucha ligadas a la emancipación social de sus gentes. Es legendaria la autonomía y libertad de las poblaciones nómadas del desierto, representación que es un elemento del imaginario romántico de las sociedades occidentales modernas. Los gobiernos y funcionarios coloniales vieron el Sahara y a los saharauis a través de sus carencias, como un lugar infraeconómico, que no alcanzaba ni siquiera el subdesarrollo. La colonización europea quiso liberar a los saharauis de las cadenas de su libertad bárbara. Hasta Rousseau pensaba que la civilización era una bendición que liberaba a los hombres de la condena de vivir en naturaleza, aunque lo hicieran en libertad. Los gobiernos y funcionarios coloniales españoles se dedicaron con especial celo a la tarea de conducir a los saharauis, como si fueran niños, a la madurez de modernidad. Por eso la mayor parte de la sociedad española no puedo entender, aún hoy, el abandono del territorio ante la ocupación marroquí. Tras la Segunda Guerra mundial el proceso de emancipación de las antiguas colonias tomó la forma de descolonización y construcción de estados independientes con vocación desarrollista. En el Sahara este proceso, retardado por la desfasada vocación neoimperial de la España franquista, se encontró con un nuevo escollo. La pretensión del pueblo saharai de decidir sobre su destino como estado nacional independiente, se vio enfrentado a las reclamaciones de Marruecos reclamando su integración en el estado marroquí argumentando la existencia de lazos históricos, como si lo de Marruecos hubiera sido una descolonización que todavía estaba sin completar.

He tratado de argumentar que el dilema de los saharauis llevados a elegir entre integrarse

* Publicado en Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad Autónoma

en Marruecos (profundizando su propio proceso de descolonización) o constituirse como un nuevo estado nación independiente, es producto de una manera de plantear la emancipación social postcolonial en la segunda mitad del siglo XX. No elegimos el tipo de emancipación sino que luchamos dentro de las formas históricas que esta adopta. Creo que podemos aprender de las ventajas e inconvenientes de las distintas interpretaciones que realizamos de ella.

El historiador marroquí Laroui (1994) tiene “su razón” cuando trata de escapar de la trampa que la descolonización produce, puesto que fuerza los límites (nacionalistas) de los proyectos nacionales al vincularlos al resultado de la penetración europea, es decir, al hecho colonial. Como muestra el filósofo de la liberación Enrique Dussel (1995), los lenguajes de la modernidad han construido a los otros no europeos como caracterizados por una realidad insuficiente, que sólo adquiere verdadera una verdadera entidad ontológica con el contacto colonial europeo. Para escapar de esta trampa, Laroui (1994) propone un análisis histórico de la conformación del Magreb que trasciende las fronteras coloniales. Es una manera de no quedar atrapado en la epistemología y la historia colonial. El resultado es que su análisis histórico de la marroquinidad coincide con las interpretaciones nacionalistas marroquíes de la reclamación del gran Magreb, de las que él sin embargo se aparta como punto de partida por la dimensión ideológica, y no analítica de los nacionalismos. Podemos aprender mucho del significado crítico del esfuerzo de Laroui (1994) al extender su análisis a un territorio determinado por los procesos históricos de larga duración sobre los que se inscribe la posterior penetración colonial, desbordando las fronteras coloniales. Se quiebran así los límites de la producción del pensamiento histórico forzado a convertir la colonización en el hecho fundante del nacionalismo, al recluyéndolo a las fronteras coloniales. Este es un trabajo necesario, como dijo Fanon algún tiempo antes de su muerte: “vamos, camaradas, el juego europeo está definitivamente terminado, es necesario encontrar otra cosa” (Khatibi, A. 2001: 71)

Buscando esa “otra cosa” tenemos mucho que aprender de los argumentos de los intelectuales postcoloniales como Laroui que proporcionan alternativas a la producción

colonial de la identidad de las sociedades poscoloniales: desde la crítica de (nuestras) posiciones euro céntricas nos muestra la capacidad de las sociedades subalternas para “inventarse” así mismas mediante la construcción de historias que no se limitan al hecho colonial, sino que lo anteceden, y lo atraviesan explorando las transformaciones sociales de los pueblos, que son colonizados en un momento histórico determinado, inscribiéndolas en una historia mas larga y una geografía que no es producida ni se limita al discurso colonial. Todo ello es parte de una lucha a la que personalmente propongo que nos sumemos: la lucha permanente por la emancipación, también en el campo de las representaciones que tienen de sí mismas las sociedades subalternas.

Los saharauis harían bien aprendiendo de esta forma de interpretar y construir de manera poscolonial la historia aplicándola a su propio devenir, y en este sentido tienen en Laroui y en lo que éste representa, junto a otros intelectuales árabes y del llamado Tercer Mundo, un punto de referencia. Siguiendo su ejemplo, los saharauis pueden revisar desde “su propia razón” la historia regional. La reivindicación de la Arabia como un componente de la identidad saharauí permite la construcción sociocultural de un proyecto nacionalista, que ofrece un sustento sociocultural de la “saharuidad”, basadas en dos premisas. Primero en la diversidad del pueblo saharauí reconociendo la riqueza de su diversidad en el pasado tribal (que sigue de alguna manera conformando en presente), y de la pluralidad de experiencias que la revolución misma llevada a cabo en estos treinta años ha producido. En segundo lugar, la identidad saharauí está ligada a la autonomía (e interdependencia) de las relaciones de las sociedades tribales del desierto y también de sus relaciones con sus vecinos del norte. Aquí, Laroui y los marroquíes pueden aprender igualmente del pueblo saharauí, de su capacidad por producir un proyecto de construcción nacional desde su idiosincrasia y evolución histórica. La concepción marroquí sobre los lazos históricos existentes entre los sultanes marroquíes y las sociedades tribales del desierto se basa en la autonomía que acompañaba a estas relaciones. Esta revisión histórica del pasado común puede ser un punto de encuentro en otra forma de revisar el “problema saharauí”.

La cuestión problemática aquí está relacionada con los significados de lo que entendemos por autonomía: ¿qué se quiere decir cuando se propone integrar el Sahara a Marruecos de

manera que mantenga su autonomía, como propone la monarquía marroquí? ¿Cómo pueden revisarse esos lazos históricos entre saharauis y los sultanes marroquíes a la luz de la experiencia de los casi 50 años de la monarquía alauita? En contraste con el mutuo reconocimiento de las relaciones históricas existentes entre las tribus saharauis y el reino de Marruecos, la estructura del Estado moderno marroquí dificulta una lectura emancipadora del planteamiento de la integración autonómica del Sahara. Es difícil hacer compatible la integración en Marruecos y la autonomía saharai, ni aún planteando la transformación de Marruecos en un estado democrático de autonomías. Y ello por varias razones. En primer lugar, se trata de la soberanía de un Estado moderno que se funda, como señaló Max Weber, en el hecho de que el Estado es el único y legítimo dueño de la violencia, lo cual no es difícilmente traducible a las relaciones históricas que ligaban las tribus del desierto y los sultanes marroquíes. Un relato que recoge Gonzalo Moure en su libro sobre la vida en los territorios liberados recoge esta narración de Muhammad Bujari que expresa con claridad los términos en que leen los saharauis la autonomía y su historia:

“Uno de los primeros beduinos vino a esta tierra buscando un buen lugar para vivir. A los camellos que traía les gustó mucho la hierba que crecía en la ‘badía’ así que él decidió quedarse, Pero cayó prisionero de un sultán negro que, para divertirse, le metió en una jaula con un león. El hombre no se alteró. Se sentó en un rincón de la jaula y no se acercó al león para que este entendiera que no le iba a molestar, pero que debía aceptar su presencia en la jaula. El león le respetó, y al final el sultán le liberó, impresionado por su valor y por su serenidad. El hombre, una vez liberado por el sultán, se unió a los patriarcas que también habían llegado buscando buenos pastos para hacer la paz en la tierra. Y llegaron a un acuerdo con el propio sultán. Ese acuerdo era el mismo que él había alcanzado con el león: si tú nos respetas, nosotros te respetaremos. El sultán aceptó, aunque no mucho después un mal consejero le convenció para que faltara a su palabra y el sultán atacó a las tribus. Éstas, unidas, resistieron con calma y ganaron. Ése fue el germen de la unidad saharai” (citado en Moure, 2004: 158-159)

Por otra parte, como he tratado de argumentar, la violencia de la ocupación militar del

Sahara, la guerra con el Frente POLISARIO y la represión en el territorio del Sahara que Marruecos ocupa, conforman experiencias dramáticas que abren una brecha, difícilmente salvable entre saharauis y Marruecos. La vía seguida por la monarquía alauita en la construcción nacional postcolonial se enfrenta a sus propios problemas para ampliar el campo de la participación democrática de su población. Supeditarla a la integración del Sahara no hace más que dilatar en el tiempo la necesidad de enfrentarse a estos problemas como un desafío.

Los desafíos no son menores en la construcción de un proyecto nacionalista saharauí. La revolución social igualitaria tiene sus propios límites: tiende a enfatizar la construcción de una sociedad nueva desentendiéndose de las raíces culturales, supeditando el pasado al futuro. Pero sin algún tipo de raíces, por seguir una metáfora botánica, no hay sociedad que pueda impulsarse: al fin y al cabo nadie puede inventarse sino desde lo que es. Como he tratado de mostrar en el Sahara de los campamentos y de la diáspora se están produciendo incipientes procesos de transformación social que pueden conducir a una revitalización del proyecto emancipador saharauí. Poniéndolo de nuevo en la agenda de las luchas emancipadoras a principios del milenio. Están emergiendo nuevas formas de participación democrática que posibilitan la formulación de un proyecto de participación plena de los y las saharauis en la construcción nacional. Estas nuevas formas de participación hablan el lenguaje contemporáneo de la emancipación social, que encuentra en personas y colectivos, en organizaciones y movimientos sociales de muchas partes del mundo, socios potenciales con los que dialogar y encontrarse. Los estados nacionales modernos se enfrentan a estos nuevos lenguajes emancipatorios atrapados en las contradicciones procesos emancipadores que precedieron. Es un enigma si este esfuerzo colectivo, al que pueden contribuir tanto los saharauis como los marroquíes, acabará modificando el panorama de la democracia global, ampliando lo que Sousa Santos y Alvrítzer (2004) llaman la “demodiversidad” en el mundo.

La liberación nacional del Sahara Occidental, la emancipación social como proyecto universal y la “demodiversidad” como horizonte

Cuando lo universal se define desde la democracia liberal, como hace el poscolonialismo, la asabiya aparece como una cuestión local y del pasado, pero cuando consideramos seriamente la crítica de la colonialidad del poder y de la modernidad, y la posibilidad de construir el mundo futuro como el resultado del diálogo entre sociedades y gentes, la asabiya aparece como una rica aportación a la construcción de un mundo más democrático: como una contribución a la democracia global.

Boaventura de Sousa Santos y Leonardo Avritzer (2004) en su introducción al libro “Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa”, señalan, que en los últimos treinta años, el periodo de tiempo del conflicto del Sahara, en el nivel global, lejos de avanzar la democracia en el mundo, se ha perdido *demodiversidad*, o sea “la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas” (2004:65). Los autores consideran la evolución de las ideas y prácticas democráticas en la segunda mitad del siglo XX: en los años 1960 el modelo hoy hegemónico de democracia, la democracia liberal, parecía destinado a quedar confinado como una práctica democrática de un pequeño rincón del mundo. Fuera de la Europa Occidental, y de América del Norte existían prácticas políticas que reivindicaban el estatus democrático y lo hacían a la luz de criterios autónomos y distintos de los que subyacían a la democracia liberal. Sin embargo a medida que estas prácticas alternativas han ido perdiendo fuerza y credibilidad, se ha ido imponiendo el modelo de democracia liberal como el modelo único y universal. Su consagración definitiva fue consumada, en los años 1980 con la crisis de la deuda: el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional la transformaron en condición política para la concesión de créditos y ayuda financiera.

Para estos autores la conversión del modelo liberal en modelo universal, y por lo tanto único, implica, una pérdida de demodiversidad con consecuencias. La democracia liberal, lejos de ser universal, está inscrita en un conjunto de valores asociados a una configuración cultural específica, la de la modernidad occidental. Hay una contradicción en el mundo

contemporáneo entre el terreno ganado al reconocimiento de la multiculturalidad de la humanidad y la reducción de la ordenación de esta a la democracia liberal. Esto es así porque la modernidad occidental sólo reconoce la multiculturalidad de las formas de vida como de segundo orden, la pluralidad de las naturalezas de las sociedades, un hecho que sitúa en lo local (y contingente), mientras que la democracia liberal alcanza la dimensión universal al presentarse como la única forma posible de la (verdadera) realización social y política de la humanidad de las personas. La democracia liberal se convierte así en un mecanismo imperial de definición de lo deseable y lo posible y de lo que no lo es. Esta tentación imperial es la que subyace a las ideas de globalización neoliberal hegemónica, y de las instituciones y valores que operan en su nombre, que fuerzan e imponen la adopción de la democracia liberal, como condición de existencia en el mundo global.

Para Sousa Santos y Alvritzer (2004), no tiene sentido postular, la universalidad de los valores que sustentan la democracia liberal en el supuesto que no haya nada en las otras culturas que se oponga a ellas. La concepción universal de la democracia no puede ser postulada como un punto de partida. Ha de ser, cuando mucho, el punto de llegada de un diálogo intercultural en donde las otras culturas pueden presentar no sólo aquello a que no se oponen, sino, sobre todo aquello que proponen desde su autonomía.

La desconfianza ante las pretensiones y límites de la participación de los ciudadanos en la democracia liberal ha llevado a la existencia de prácticas generadas y reivindicadas en muchas partes, nacidas de la necesidad de participación de las poblaciones locales en la definición de sus vidas, estas buscan intensificar y profundizar la democracia, ya reivindicando la legitimidad de la democracia participativa, ya presionando a las instituciones de la democracia representativa en el sentido de hacerlas más inclusivas, ya incluso, buscando formas de complementariedad más sólidas entre la democracia participativa y la representativa. Creo que esto es lo que he mostrado en el caso del Sahara en lo referido a su crisis de impotencia y a las formas que los y las saharauis la están enfrentando. También en la conciencia y el movimiento que se está dando en nivel de las instituciones del Estado. Estas nuevas prácticas hablan el lenguaje contemporáneo de la emancipación que comparten con organizaciones y movimientos sociales que se reparten

por todo el mundo.

En la wilaya de Smara (Argelia), 18 de diciembre de 2006

Notas

(1) En este ensayo me he apoyado en artículos que he ido escribiendo en los últimos años: Gimeno (2005a, 2005b) y Gimeno y Ali Laman (2007).

(2) “Bidán”, país de blancos, se contrapone siempre a “Sudán”, país de negros.

(3) Esta experiencia de investigación ha sido compartida con un conjunto de jóvenes investigadores saharauis y españoles desde comienzos del año 2003. La investigación versaba sobre las problemáticas de los y las jóvenes saharauis de los campamentos al sur de Argelia. Fue a propuesta del Consejo de la Juventud de España y la UJSARIO (Union de Saguia El-Hamra y Rio de Oro) que se constituyó un grupo de investigación saharaui-español para realizar este estudio, dirigido por Mohamed Ali Laman y por mí mismo. Muchas de las reflexiones que realizo en este artículo se deben a las conversaciones y discusiones realizadas con este grupo. Por lo tanto es justo reconocer aquí mi agradecimiento a Mohamed Ali, Saleh Nafe, Nuha Mohamed Sidi, Kreiquiba Mohamed, Mahmud Hamdi, Musa Blal, Brahim Brahim y a través de ellos a sus compañeros y amigos saharauis. Por la parte española, estoy en deuda con David de Juan, Valle Garzón, Jesús Salvatierra, Olga López, Laura Rico, Luis Martín Pozuelo, Belén Díaz y Mercedes Gereda, todos ellos estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid, que en distintas fases de la investigación han participado en ella muy activamente. En otro nivel, estoy en deuda con María Castro, Ana Belén Medina, Guillermo García Claramunt, y Montserrat Hurtado por su contribución generosa a este trabajo. Por último, debo agradecer, y además deseo hacerlo, al CJE y la UJSARIO, y a sus responsables, Lucía Salas, David Ortíz, Ana Mohedano y Mohamed Moulud, como responsables de estas instituciones, por la confianza y apoyo a mi trabajo.

(4) Aquí el término Europa es utilizado más una expresión cultural que cartográfica; en este sentido, y para la discusión que mantendremos aquí acerca de los procesos acontecidos en los tres últimos siglos, nos referiremos a Europa Occidental y Norte América.

(5) Presidente de la Sección de Relaciones Internacionales del I.E.P (Instituto de Estudios Políticos) En este libro de 1962 trata de “fotografiar” la imagen de la provincia española sahariana a comienzos de 1962.

(6) Su publicación por el Instituto de Estudios Africanos, adscrito al Centro Superior de

Investigación Científica muestra las relaciones estrechas entre conocimiento y poder colonial. Además el estudio fue premiado como obra literaria aquel año.

(7) La relación entre el Sahara y España es vista por el general Franco con toda la dimensión paternalista propia de los regimenes coloniales: el sacrificio que se impone a la metrópoli en la misión civilizatoria de elevar de las profundidades de la inhumanidad a las sociedades primitivas “[...] Nuestra nación no solo no explota ni saca provecho directo de aquellas comarcas, sino que, al contrario, sacrifica a ellas cuanto es necesario para su provecho y bienestar” (citado en Munilla Gómez, 1974:147).

(8) Debo los detalles de este debate a Mohamed Ali Laman, sociólogo cultural saharauí con el que he compartido la dirección de un trabajo de investigación sobre la juventud saharauí en los campamentos en los años 2003 y 2004 patrocinada por el Consejo de la Juventud de España y la UJSARIO. Este pasaje también es recogido en Juan Carlos Gimeno y Mohamed Ali Laman (2007).

(9) La antigüedad del consumo del té en el Sahara, es por otra parte muy corta, porque se introduce a finales del siglo XIX como componente básico de la dieta y como vehículo para la expresión de las relaciones sociales.

(10) Monod, por ejemplo en un viaje iniciático que realiza por el desierto mauritano en 1923 escribe sobre esta ceremonia: “Una sesión se compone de cuatro rondas: la primera es una infusión y las otras tres, decocciones, con la tetera sobre las brasas. El primer chorro de agua hirviendo que se vierte sobre el té, se tira, para eliminar los principios acres del té verde; por último se echa azúcar en la tetera. Para asegurar su distribución homogénea, hay que servir un vaso y devolverlo a la tetera varias veces seguidas. Al beber, debe sorberse el líquido a pequeños tragos, haciendo el mayor ruido posible” (Monod, 2000:21)

(11) Actualmente reside en el territorio del Sahara ocupado por Marruecos.

(12) Con la excepción en múltiples aspectos de Julio Caro Baroja, que en sus libros Estudios Saharianos y Estudios mogrebies adopta otras perspectivas de análisis.

(13) Joven poeta saharauí, nacido en 1971 y que estudió filología española en la Universidad de Oriente de Santiago de Cuba. Forma parte del grupo de poetas saharauís que estudiaron en Cuba y que han adoptado el nombre de “generación de la amistad”. Es el miembro del grupo que ha permanecido más tiempo en las wilayas; todos residen actualmente en distintos lugares de España. A este poeta corresponde el poema que

encabeza este trabajo.

(14) Ebnú, pertenece también al grupo “generación de la amistad”. Nació en 1968. Es licenciado en Lengua Española y Literatura por el Instituto Superior Pedagógico del Pinar del Río, Cuba.

(15) Chejdam Hamdi nació en 1972. Estudió Filología Hispánica en Cuba. Reside actualmente en España.

(16) La biografía, junto a la novela, la autobiografía y la historia son los cuatro géneros que participan en la expresión del Yo moderno. Es interesante destacar aquí que la poesía, mas que la novela constituye la expresión narrativa de los intelectuales saharauis. Ello por el papel central que tiene la poesía en la sociedad saharauí, una sociedad que se ha desarrollado predominantemente como cultura oral. A través de la poesía la modernidad dialoga con la tradición saharauí.

(17) Saleh Abdelahi, otro de los poetas de la generación de la amistad. Nació en 1971 y también estudió en Cuba. Reside actualmente en España.

(18) “Añoranza” fue publicado en Baleares, con el apoyo de la Associació d’Amics i Amigues del Poble Sahrauí de les Illes Balears en el año 2002.

(19) “Bubisher” ha sido publicado por la editorial Puente Palo de La Palmas de Gran Canarias, en el año 2003.

(20) “Aaiún: gritando lo que se siente” ha sido publicado por la editorial Cuadernos de Exilios y por la Universidad Autónoma de Madrid en el año 2006. Utilizaré este libro para discutir algunas cuestiones en el siguiente apartado.

(21) Ariadna es una revista electrónica, dirigida por Antonio Polo, que dedicó un número monográfico en el año 2004 a la literatura saharauí. Disponible en: < <http://www.ariadna-rc.com/numero25/sahara/sahara.htm>>

(22) Este Primer Congreso de Poesía saharauis (en español) se desarrolló en el mes de julio en Madrid. Fue apadrinado por un importante conjunto de escritores españoles, algunos de ellos que han escrito libros sobre la situación saharauí o sobre su cultura o forma de vida. Jugaron un papel especial, Gonzalo Moure, Ricardo Gómez, Antonio Polo y Ana Rosetti.

(23) La primera propuesta de “generación de la amistad” fue formulada por Bahía Mahmud Awah, periodista e intelectual saharauí que vive en España. En el apoyo al grupo ha jugado un papel importante Mohamed Ali Ali Salem, poeta y delegado político saharauí

en España. Actualmente es Delegado Cultural saharauí en España. La relación de Mohamed Ali Ali Salem, nacido en 1954, con los miembros del grupo es antiguo, puesto que fue monitor saharauí en Cuba.

La idea de “generación” bebe directamente de la asociación de la “generación de poetas del 27” española, que vivió el exilio. También la “generación del 27” fue una generación de intelectuales que se estableció en base a relaciones de amistad. Con la elección de este nombre, los poetas e intelectuales saharauís quieren hacer también un reconocimiento a sus maestros en la literatura y poesía española y latinoamericana que conllevo el exilio tras la guerra civil española; la poesía que ellos leyeron en el Caribe, cuando estudiaban en Cuba, es una caracterización que con todo comparten con toda la sociedad saharauí que reside en los campamentos, puesto que se comparte la condición de exiliado. La amistad hace referencia también a las relaciones entre los jóvenes poetas, y por extensión los jóvenes que estudiaron en Cuba. En la lejanía de sus familias y redes de parentesco, estos jóvenes saharauís han fortalecido sus relaciones entre sus pares como estrategias de sobrevivencia en el exterior. La particular naturaleza de la socialización de los jóvenes que estudiaron en Cuba, ha hecho que en los campamentos de refugiados se habla de la “tribu C”. Una tercera dimensión de la amistad se refiere a las relaciones de solidaridad de los Saharauís con los países amigos de la causa saharauí y con los amigos de los Saharauís de los países que no reconocen a la RASD, así como por extensión a la comunidad internacional de la que se deriva la ayuda alimentaria y la cooperación en terreno de la salud y de los demás sectores.

(24) El análisis que hago aquí está influido en términos generales por el trabajo del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2004).

(25) El término no es mío, lo tomo de una entrevista realizada al Ministro de Justicia y Asuntos Religiosos, Hamada Salm Daf, en mayo de 2005 en Rabouni.

(26) Liman Boicha es otro de los poetas del grupo de la generación de la amistad. Nació en 1972. Estudió periodismo en Cuba.

(27) Tifariti fue una ciudad construida en el periodo colonial español para asentar a los nómadas del Beida. Es un lugar emblemático para los saharauís, porque los saharauís que huían de la violencia marroquí, principalmente mujeres y niños, fue bombardeados allí con NAPALM y fósforo, muriendo la mayor parte de ellos. Tifariti fue bombardeado de nuevo por la aviación marroquí en 1991 pocos días antes de la firma del alto el fuego.

(28) Joseph Needham cita, en “Diálogo de los cuatro mares” la *asabiya*, descrita por Ibn Jaldún, junto al *panchayat*, como experiencias democráticas ignoradas o menospreciadas por los occidentales, y de las que tendrían mucho que aprender (Needham, 1978:10, nota a pie de página nº 4).

(29) Debo el conocimiento del poema al trabajo conjunto realizado sobre la juventud saharauí actual y sus relaciones generacionales en los campamentos de refugiados de Tinduf. La investigación fue impulsada por la UJSARIO y el CJE y codirigida por Mohamed Ali Laman y Juan Carlos Gimeno Martín.

(30) Nace el 17 de junio una prueba que ha superado Zemla*/y con ella ha garantizado la victoria del 17 de junio./El AINSN lleva aún el viejo compromiso /y El AINSN lo guarda./El significado de El AINSN capital/es el encuentro con aquel /que no permite la humillación....Y se ha puesto la prueba /siempre por encima del soborno*/y este levantamiento de El AINSN /no es ofensa a las otras ciudades,/y no he escogido una sin las otras /y no me he equivocado con El AINSN,/y no soy tonto ni demente, /la patria unida a su pueblo/demostraron con estos hechos sus raíces/y dieron lecciones en su desafío a las cárceles /con una férrea voluntad /que no se quebranta....Y desde el delta de Uadnun* a Assa /y hacia el sur, a Tantan y hasta Lagüera/todo es conocido por sus glorias y sus raíces /contando hasta Adnan*/....Ganó El Aaiún en contenido /y ha tenido honor aquí y allá /y tengo el gusto de decirlo.../Nace el 17 de junio una prueba que ha superado Zemla/y con ella ha garantizado la victoria del 17 de junio. (Traducción de Bahía Mahmud Awah)

(*) Zemla: barrio saharauí de El Aaiún, conocido por los españoles como “Casas de piedra”. En él sucedió la famosa sublevación de 1970 contra la legión española, tras la que desapareció el líder saharauí Sidi Brahim Basiri, creador del movimiento Organización Vanguardia Sahara, movimiento embrionario del Frente POLISARIO

(*) uadifa: soborno con el que las autoridades marroquíes tratan de comprar a los saharauís, ofrecer un “puesto” en el que se cobra sin trabajar

(*) Uadnun: río que pertenecía al Sahara antes de que España se lo entregara a Marruecos en 1958, sus habitantes son todos nómadas saharauís

(*) Adnan: Adán, se refiere al linaje hasta el principio de los tiempos

(31) Un cucchiaio di oro in boca, en Società di Pensieri, 1997

(32) En aquella crítica situación los niños saharauis cantaban una canción, en las escuelas y en la calle ante la prensa internacional y las delegaciones extranjeras, que muchos de ellos recuerdan todavía. La canción dice así:

“Nos quemaron por fuego./ Nos bombardearon por la aviación./ Ellos sirven el hombre con las máquinas de destrucción,/ ¿ Permitirá el mundo matar a los niños?/ ¿Permitirá el mundo expulsar a los inocentes?”

Referencias Bibliográficas

Bárbulo, Tomás. (2002) *La historia prohibida del Sahara*. Barcelona: Destino.

Berger, John. (2005) *El tamaño de una bolsa*. Madrid: Taurus.

Caro Baroja, Julio (1990) *Estudios saharianos*. Oviedo: Jucar.

Cordero Torres, José María. (1962) La presencia humana y la obra española. En Francisco Hernández- Pacheco y José María Cordero Torres. *El Sahara español*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, págs.: 109-178.

Diego Aguirre, José Ramón (2004) *El oscuro pasado del desierto. Aproximación a la historia del Sahara*. Sial/Casa de África: Madrid.

Dussel, Enrique (1995) Eurocentrism and Modernity (introduction to the Frankfurt Lectures). En John Beverly, José Oviedo y Michael Aronna (eds.). *The Postmodernis Debate in Latin America*. Duke University: Durham y Londres, págs.: 65-76.

Fanon, Frantz (1983) *Los Condenados de la Tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Generación de la amistad (2006) *Aaiún: gritando lo que se siente*. Madrid: Universidad

Autónoma de Madrid, Cuadernos de Exilio.

Gimeno, Juan Carlos (2005a) Resistencia y Revolución en el Bidán. *Studia Africana* 16:34-50. (Barcelona, Octubre).

Gimeno, Juan Carlos (2005b) Los lenguajes del desarrollo en el Bidán. En Campos, A. (ed.), *Ayuda, comercio y buen gobierno*. Barcelona: Icaria, págs.: 169-228.

Gimeno, Juan Carlos y Ali Lamán, Mohamed (2007) Transformaciones socioculturales en los campamentos de refugiados Saharauis al sur de Argelia, 1975-2005. En Juan Carlos Gimeno, Olga Mancha y Ana Toledo (eds.). *Conocimiento, Desarrollo y Transformaciones Sociales*. Madrid: Sepha.

Hernández Moreno, Ángela (2001) *Sahara: otras voces*. Málaga: Algazara.

Hernando de Larramendi, Miguel (1997) *La política exterior de Marruecos*. Madrid: Editorial Mapfre.

Ibn Jaldún (1997) *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: FCE.

Kant, Immanuel (1988) Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?. En J. B. Erhard y otros, *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Tecnos.

Khatibi, Abdelkebir (2001) Maghreb Plural. En Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del signo y Duke University, págs.:71-92.

Laroui, A. (1994) *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebí*. Madrid: Editorial Mapfre.

López Bargados, Alberto (2003) *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización*

franco-española del Sahara. Barcelona: Bellaterra.

Mato, Daniel (2000) Not “Studying the Subaltern”, but Studing *with* “subaltern” social Groups, or, at least, Studying the Hegemonic Articulation of Power. *Nepantla: Views from teh South*, 3 (3): 479-502.

Monod, Theodore (2000) *Maxence en el desierto. Diario de un viaje por Mauritania*. Madrid: Muchnik editores.

Moure, Gonzalo (2004) *La zancada del deyar*. Barcelona: Edición El Cobre.

Munilla Gómez, E. (1974) *Estudio general del Sahara*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

Needham, Joseph (1978) *Diálogo de los cuatro mares*. México DF: Siglo XXI.

Palerm, Ángel (1981) *Historia de la etnología: los precursores*. Madrid: Alambra.

Roseberry, William (1996) The Unbesrable Lightness of Anthropology”. *Radical History Review* 65: 5-25.

Sousa Santos, Boaventura de (2005) Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. España: Trotta, págs.: 151-192.

Sousa Santos, Boaventura de y Avritzer, Leonardo (2004) Para ampliar el canon democrático. En Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE, págs: 35-74.

VV.AA. (2002) *Añoranza*. Illes Balears: Associació d’ Amigues del Pobluc Sahraui.

VV.AA. (2003) *Bubisher*. Las Palmas de Gran Canarias: Puente Alto.

VV.AA. (2004): *La memoria en la cultura saharai*, Revista Ariadna, otoño 2004, número 25. Especial Sahara (<http://www.ariadna-rc.com/numero25/sahara/sahara033.htm>)

Wolf, Erick (1987) *Europa y la gente sin historia*. México DF: FCE.

Wolf, Erick (2001) Introduction: An Intellectual Autobiography. *Patways of Power. Building an Anthropology of the modern world*: 1-10 (Universidad de California Press, Berkeley y Los Ángeles)

Para saber más sobre la “cuestión saharai” y la situación en los campamentos de refugiados de Tinduf y de los territorios ocupados.

Existe una gran cantidad de espacios en la red en los que se puede acceder a la situación de los campamentos de refugiados, las acciones solidarias y cooperación, así como a la situación que se vive en los territorios ocupados (donde se da un gran control por parte del gobierno marroquí) Así mismo puede accederse a la denuncia del Frente POLISARIO al encarcelamiento de presos en las cárceles marroquíes, presos que con frecuencia su existencia no es reconocida por su gobierno. Por último, hay también multitud de lugares en la red que ofrecen datos e información sobre la situación del conflicto desde el punto de vista de las relaciones internacionales y su gestión en el marco de las Naciones Unidas. Algunas de las páginas que pueden consultarse son las siguientes:

AFAPREDESA: Asociación de Presos y desaparecidos Saharais: www.afapredesa.org
Históricamente ha llevado la bandera de la reivindicación de la visibilidad y derechos de los presos Saharais en Marruecos. Los prisioneros de guerra y las personas Saharais represaliadas en los territorios ocupados por Marruecos han encontrado en esta asociación un defensor permanente. En los últimos años la represión del gobierno marroquí a la intifada saharai ha activado, más si cabe, el trabajo de la asociación.

ARSO. Western Sahara. Association de soutien á un référéendum libre et régulier au Sahara Occidental : www.arsso.org

Página de referencia sobre el conflicto del Sahara, con información sobre el mismo. Recoge las distintas declaraciones de Naciones Unidas, y numerosos campos de información sobre el territorio, su bibliografía y enlaces. Se puede encontrar información en varios idiomas: inglés, francés, español, italiano, alemán.

ENTENDER EL SAHARA. Porque quererlos ya les queremos.: www.entender-sahara.com
Página del periodista Fernando Guijarro, autor de uno de los libros más emblemáticos y comprometidos con la causa saharauí: La distancia de los cuatro dedos, Editado por Flor de Viento. La distancia de los cuatro dedos, es un dicho saharauí que viene a llamar la atención entre la diferencia entre lo que nos cuentan y llega a nuestro oído (aquí sobre el Sahara y sobre el conflicto) y lo que se ve con los propios ojos.

ESTUDIANTES SAHARAUIS: <http://estudiantesahara.jeeran.com>

La página de los estudiantes Saharauis del Mundo.

FRENTE POLISARIO Y SAHARA LIBRE: www.saharalibre.es

Página oficial del Frente Polisario que contiene gran cantidad de información del conflicto armado y la lucha diplomática de los Saharauis. Contiene también cantidad de enlaces.

FUTURO SAHARAUI. La primera revista no gubernamental en el Sahara Occidental: www.futurosahara.8m.com

Representa una voz de crítica constructiva en los campamentos. A diferencia de otras iniciativas protagonizadas por antiguos estudiantes Saharauis en Cuba, los que han vivido un proceso de mayor dificultad en la integración social a su retorno de los estudios, esta iniciativa está protagonizada por antiguos estudiantes en Argelia y otros lugares.

GENERACIÓN DE LA AMISTAD: <http://generaciondelaamistad.blogspot.com>

Producida por los poetas de la generación de la amistad.

INTIFADA: <http://intifada.site.voila.fr>

Una de las muchas páginas en las que puede hacerse un seguimiento de la resistencia saharauí a la ocupación en la zona bajo administración marroquí, así como tener acceso a las denuncias a las violaciones de los derechos humanos en este territorio por parte de las fuerzas de seguridad marroquí.

MUSEO NACIONAL DEL PUEBLO SAHARAUI:
<http://biblioteca.udg.es/fl/sahara/mnspsspspa.html>

Página que recoge los paneles y materiales del museo Nacional del Pueblo Saharaui que ha sido realizado por el Departamento de Arqueología de la Universidad de Girona. El museo está instalado en el 27 de Febrero.

POEMARIO PARA UN SAHARA LIBRE: <http://poemariosahara.blogspot.com>

Página editada por Bahía M. Awah y Conchi. Recoge diariamente información de prensa y de otro tipo sobre el conflicto. Es una de las primeras páginas dedicadas a la cultura saharauí, entendida como un arma “cargada de futuro”, como escribió el poeta español Gabriel Celada.

RADIO NACIONAL DE LA RASD: web.jet.es/rasd/radionacional.htm

Histórica Radio en el Sahara que emite localmente y también sirve de conexión informativa con el mundo. Emite desde los campamentos, desde el interior de un contenedor metido en una habitación para evitar el polvo del desierto., La Televisión saharauí está hoy en fase de pruebas.

SAHARA EN EL CORAZON. Página de la Asociación de Amigos del Pueblo Saharaui del “Valle de Laciana”: www.fortunecity.es/sopa/luciernagas/275

SAHARA INFO:

Página de información sobre el Sahara Occidental. Recoge información sobre el conflicto diariamente, en árabe, español, francés e inglés que difunde a multitud de enlaces

SANDBLAST. Voices and visions from Western Sahara : www.sandblast-arts.org

Página, impulsada en Reino Unido, especialmente por Danielle Smith que recoge fragmentos artísticos sobre el Sahara Occidental. Poesía, música y pintura del Sahara está aquí representada.

UM DRAIGA: Asociación del Pueblo Saharaui de Aragón: www.umdraiga.com

Un ejemplo de asociación (española) de apoyo al Sahara. Su denominación proviene de la localidad de Um Draiga, uno de los lugares que la aviación marroquí bombardeó durante el éxodo de la población saharauí a los refugios Saharauis del sur de Argelia y donde murieron centenares de Saharauis, principalmente mujeres y niños.

UNION DE JOVENES DE SAGUIA EL HAMRA Y RIO DE ORO:

Página de la UJSARIO, como la UNMS movimiento de masas (con el tercer vértice en el UGTSARIO). La labor de esta institución que en los primeros años de la revolución tuvo un papel central (los principales impulsores de la revolución fueron jóvenes) ha ido derivando a aspectos centrales en la sobrevivencia material y en la animación de los jóvenes.

UNIÓN NACIONAL DE MUJERES: www.arso.org/UNMS-1.html

Esta página recoge la filosofía, historia y líneas de trabajo de la Unión Nacional de Mujeres, movimiento de mujeres que se inició en 1973 por impulso del Frente Polisario. La UNMS está asociada a una diversidad de movimientos de mujeres, especialmente del Tercer Mundo