

Sophie Caratini

La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis

Sophie Caratini es antropóloga y directora de investigación en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), en la Universidad de Tours (Francia). En 1985 defiende una tesis en antropología sobre la sociedad Rgaybat (*Les Rgaybat 1610-1934*, París, L'Harmattan, 1989, 2 vols.), de 1983 a 1991 dirige la sección de Etnología del Instituto del Mundo Árabe en París, y en 1993 entra en el CNRS, en el laboratorio Urbama de la Universidad de Tours, tras haber publicado el relato de su primer viaje al norte de Mauritania y su encuentro con los saharauis (*Les enfants des nuages*, París, Éditions du Seuil, 1993; trad. esp.: *Los hijos de las nubes*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, de próxima aparición). Retoma a partir de entonces su investigación fundamental, y lleva a cabo investigaciones in situ en los campamentos de refugiados saharauis (*La république des sables. Anthropologie d'une révolution*, París, L'Harmattan, 2003), a la vez que indaga en la historia colonial del norte de Mauritania (*L'éducation saharienne d'un képi noir*, París, L'Harmattan, 2002). También es autora de un ensayo epistemológico (*Les non-dits de l'anthropologie*, París, PUF, 2004) y prosigue con su investigación activa sobre el desarrollo en Mauritania, sin abandonar su reflexión acerca de la alteridad nómada. Actualmente dirige un equipo multidisciplinar de doce investigadores financiado por la ANR (Agencia Nacional de la Investigación) que trabaja en torno a «La cuestión del poder en las recomposiciones sociales y religiosas en África del norte y del oeste» (proyecto PRANO).

Bloqueada en la hamada de Tinduf desde hace más de treinta años, la sociedad saharauí de los campamentos de refugiados ha atravesado diversas fases de transformación profunda: una fase revolucionaria, con una fuerte presencia de las mujeres, que apoyaron la lucha armada de los hombres durante toda la guerra; una fase de latencia, entre 1991 y 1997, período durante el cual una misión de la ONU trabajó para constituir el censo electoral necesario para organizar un hipotético referéndum de autodeterminación, lo cual desembocó en el regreso de los hombres a sus hogares, en un comienzo de apertura, en una mayor libertad de movimientos y, sobre todo, en la introducción de dinero en los campamentos; y, finalmente, una fase posrevolucionaria, marcada por el abandono, en 1997, de la organización de la población en células y comités, que ha originado el desarrollo de una economía informal importante, el incremento de las desigualdades sociales, la vuelta a las antiguas solidaridades tribales, la emigración de los jóvenes y la búsqueda de nuevas estrategias de supervivencia. Mientras la actividad diplomática de los representantes de la República Árabe Saharaui Democrática asiste a una recuperación vigorosa con las perspectivas petrolíferas, y ahora que el combate parece haberse desplazado hacia las zonas ocupadas, en las que la población se enfrenta diariamente a la represión marroquí, ¿qué ocurre con los miles de saharauis, hombres, mujeres y niños, que continúan inmovilizados en pleno desierto, a la espera de la resolución del conflicto?

ÍNDICE

1. El nacimiento de un pueblo	2	4. El alto el fuego y la introducción del dinero	9
2. La revolución saharauí: los nuevos términos del contrato social	4	5. El abandono de la revolución	12
3. La sociedad de los campamentos en tiempo de guerra	5	Notas	15
		Bibliografía	15

Una sociedad nómada obligada a refugiarse precipitadamente en campamentos improvisados instalados en un territorio extranjero. Son hijos de guerreros, de «gente de libros», de comerciantes, de herreros y de esclavos que, para ir a la guerra, se ven obligados a confiar a sus mujeres la tarea de ocuparse de la vida civil. Ésa era la herencia que en 1975 dejaban los españoles a los habitantes de su «provincia sahariana» que habían tenido tiempo de huir ante la brutalidad de la invasión mauritano-marroquí. Para los demás, para los que optaron por quedarse allí, por propia elección o porque no les quedó más remedio, comenzaba un largo período de ocupación y de represión al que el alto el fuego de 1991 no ha puesto fin, sino todo lo contrario.

A falta de una solución política del conflicto de descolonización del Sáhara Occidental, los saharauis de los campamentos de refugiados permanecen bloqueados en la hamada de Tinduf. Presos del espacio, aparecen hoy como víctimas de una forma de genocidio perverso, que podríamos denominar «genocidio del interior», ya que la única violencia aparente que les es impuesta es la de estar encerrados en el tiempo. Condenándolos a la inmovilidad, Marruecos utiliza el tiempo contra ellos con la esperanza de que éste los destruya.

Lo cierto es que, en los más de treinta años que dura esta lucha agotadora, la sociedad de los campamentos ha atravesado diversas fases de transformación profunda: una fase revolucionaria, iniciada por los jóvenes y con una fuerte presencia de las mujeres, que acompañaron y apoyaron la lucha armada de los hombres durante toda la guerra; una fase de latencia, entre 1991 y 1997, período durante el cual una misión de la ONU trabajó para constituir el censo electoral necesario para organizar un hipotético referéndum de autodeterminación, lo cual desembocó en el regreso de los hombres a sus hogares, en un comienzo de apertura, en una mayor libertad de movimientos y, sobre todo, en la introducción de dinero en los campamentos; y, finalmente, una fase posrevolucionaria, marcada por el abandono, en 1997, de la organización de la población en células y comités, que ha originado el desarrollo de una economía informal importante, el incremento de las desigualdades sociales, la vuelta a las antiguas solidaridades tribales, la emigración de los jóvenes y la búsqueda de nuevas estrategias de supervivencia.

Tras haber llevado a cabo una primera investigación antropológica en los años setenta y ochenta, acerca de la sociedad pastoril del extremo norte de Mauritania (Caratini, 1989a, 1989b y 1993), pude realizar una serie de encuestas en los campamentos de refugiados en marzo de 1995, marzo de 1997, febrero de 2001 y octubre de 2003, y hacer así un seguimiento de las distintas fases de las transformaciones de la sociedad saharauí exiliada desde el estallido del conflicto del Sáhara Occidental (Caratini, 2003). La comparación de la organización tribal «de antes» de la guerra y la revolución con la sociedad de los refugiados de Tinduf de los años noventa y los primeros años del siglo XXI, nos permite proponer un análisis de las evoluciones contemporáneas que tenga en cuenta la profundidad del tiempo. Por ello, antes de abordar el análisis de estas transformaciones, conviene detenerse un instante en la génesis del pueblo saharauí.

1 El nacimiento de un pueblo

A finales de los años sesenta, la adopción del principio de intangibilidad de las fronteras coloniales por parte de la Organización de la Unidad Africana (OUA) y la inscripción en la Carta de las Naciones Unidas del derecho de autodeterminación de los pueblos, hicieron surgir en el Sáhara Occidental una conciencia política —en el sentido griego de *polis*,

«ciudad»— en el seno de un conjunto de tribus nómadas cuyos principales territorios de pastoreo se encontraban delimitados por una línea trazada por las potencias extranjeras en el mapa de los desiertos que forman el oeste sahariano. ¿Cómo se convirtió esta línea abstracta en una «frontera»? ¿Qué efectos provocó? ¿A partir de qué momento introdujo una distinción «saharauí» dentro de la comunidad mora?¹

Los saharauis de los campamentos de refugiados aparecen como víctimas de una forma de genocidio perverso, que podríamos denominar «genocidio del interior», ya que la única violencia aparente que les es impuesta es la de estar encerrados en el tiempo

Desde el Congreso de Berlín de 1885 hasta el final de la resistencia sahariana, en 1934, la presencia extranjera, tanto francesa como española, había permanecido al margen de los territorios de los grandes nómadas. Al oeste, los españoles se mantenían con dificultad en algunos puntos de la costa atlántica que las tribus dominantes les habían concedido porque les resultaba ventajoso, particularmente en cuanto al tráfico de armas y de otros productos de los cuales obtenían beneficio. Al norte, las zonas de pastoreo estaban protegidas por la barrera de los países sedentarios y montañosos de lengua bereber, ese *bled siba* del extremo sur de Marruecos que sólo el ejército francés conseguiría someter... en el nombre del sultán y de la «pacificación». Al sur y al este, las fuerzas del África Occidental Francesa estaban igualmente estancadas, a la espera de los medios de controlar militarmente sus últimos «márgenes» saharianos. Un control difícil de ejercer: el desierto era duro y los grupos de población estaban dispersos por una trashumancia imprevisible y con rutas irregulares. Frente a guerreros entrenados en el manejo de las armas y que conocían muy bien el terreno, los efectivos militares, demasiado débiles, resultaban ineficaces. La resistencia mora, sacando partido del desacuerdo entre Francia y España, se había concentrado en el Río de Oro, donde el Gobierno español negaba el «derecho de persecución» al Gobierno francés, cuyas unidades meharistas eran detenidas en sus operaciones de persecución. Inviolable para las tropas francesas, el territorio del Río de Oro permaneció inviolado por las tropas españolas hasta 1934. De esta manera, la población tomó conciencia de la existencia de esa línea inmaterial —y sin embargo muy real en el espíritu de los occidentales— que podía delimitar una zona de refugio para ellos, situada a uno u otro lado en función de las circunstancias.

Con la «pacificación», la realidad de la frontera se convirtió en tangible de una forma distinta, dado que tuvo como consecuencia la separación de las tribus y de las fracciones en «súbditos franceses» y «súbditos españoles», y ambos colonizadores se esforzaron por atraer, incluso seducir (los franceses lo llaman política «de amansamiento»), a los pastores camelleros, con el fin de aumentar el número de sus «súbditos». Una vez conquistados los territorios del interior, los Estados coloniales cercaron los lugares instalando una red de puestos militares y bases de retaguardia para sus unidades móviles que controlaban a los grupos de población que se desplazaban en plan nómada en los propios terrenos de pastoreo. Antes de la llegada de los españoles, en el Sáhara Occidental no había, en efecto, ninguna ciudad, ningún oasis, ningún pueblo, ningún enclave fijo, ni siquiera en la costa, ya que las pocas factorías que habían tratado de instalarse allí a lo largo de los siglos anteriores no habían podido mantenerse. Más tarde, en los años cincuenta, los franceses y los españoles desarrollaron pequeñas ciudades en torno a algunos de los puestos, estableciendo cada uno en su territorio un modo de gobierno propio, un estilo y, sobre todo, el uso de un idio-

ma y de una cultura diferentes. Dos pequeñas localidades adquirieron importancia con el principio de la explotación minera: Zuerat, cerca de las minas de hierro de Mauritania, y El Aaiún, próxima a las minas de fosfato del lado español. Un primer movimiento de fijación de los nómadas acompañó a este comienzo de urbanización, que se aceleró brutalmente a principios de los años setenta, como consecuencia de la gran sequía que acabó con la mayor parte de la cabaña de camellos.

Antes de la llegada de los españoles, en el Sáhara Occidental no había ninguna ciudad, ningún oasis, ningún pueblo, ningún enclave fijo, ni siquiera en la costa

Hasta entonces, la frontera no había sido obstáculo ni para los camelleros que la cruzaban en busca de pastos, ni para los comerciantes que habían descubierto el arte del contrabando y cuyos desplazamientos se habían intensificado con el desarrollo de la economía monetaria y la introducción de vehículos todoterreno. Para facilitar sus idas y venidas, muchos de ellos habían optado por la «doble nacionalidad» o incluso la «triple nacionalidad» (ya que los franceses diferenciaban entre África del Norte y África Occidental), acudiendo a empadronarse a cada lado de la frontera en función de sus zonas de trashumancia —o de tráfico— predilectas. En cuanto a los habitantes de las «ciudades», su sedentarismo era frágil. El nomadismo es una cultura. Los antiguos nómadas que habían optado por instalarse en la ciudad no estaban definitivamente anclados en el lugar. Era bastante frecuente encontrarse pastores que eran dueños de dos o tres casas en ciudades diferentes, tanto en el lado español como en el francés, porque esto les permitía estar «más cómodos» cuando pasaban por allí, alquilarlas para aumentar sus ingresos o instalar momentáneamente a sus familias, que volvían a los campamentos del desierto si las lluvias les eran favorables. En este sentido, sólo se puede hablar de una sedentarización relativa, en la que la localización interviene bien poco en la construcción de la identidad de los individuos, para quienes la tribu era la única «patria».

Las tribus saharauis eran numerosas, pero salvo diversos pequeños grupos de la costa, la mayoría llevaba una vida nómada a uno y otro lado de la frontera. Ciertamente, era posible distinguir entre los territorios tribales del norte y los del sur, tal y como lo atestiguan los documentos coloniales. Al ser el norte menos árido, los pastores de esta zona se desplazaban menos, y eran más a menudo ovejeros que camelleros. Tenían lazos más estrechos con el sur de Marruecos, pues algunos subían al río Nun para vender su ganado y comprar provisiones y productos manufacturados, o incluso partían con sus rebaños hasta los contrafuertes del Bani cuando los pastos de Saguiet-el-Hamra estaban quemados. En cambio, en el centro, al oeste y al sur, predominaban los camelleros, que debían recorrer grandes distancias para alimentar a su ganado. Algunos llevaban a pastar a sus rebaños cerca de Adrar, frecuentaban los mercados de pequeñas ciudades caravaneras del norte de Mauritania y se instalaban en verano en los oasis, coincidiendo con la recolección del dátil. Los camelleros del noroeste sahariano, obligados por la extrema escasez de lluvias, practicaban un nomadismo «aperiódico», es decir, imprevisible de un año para otro, que los llevaba, tal y como ellos decían, de la «séptima ola del océano al *erg Chech*», esto es, hasta los confines de Mali y Argelia. Por el contrario, los camelleros cuyos territorios tribales tenían su centro localizado en Mauritania venían en gran número con sus campamentos para instalarse en el Río de Oro, en los territorios de aquellos a los que llamaban *ehel sahel*, la gente del noroeste,² cuando no había llovido en su lugar de procedencia. Sin embargo, en verano cada uno volvía a «su

hogar», es decir, a los pozos cavados por su tribu, a menudo cerca de las tumbas de sus antepasados. Había, pues, un «hogar» que podía situarse en el lado francés o en el español, pero siempre de manera relativa.

Hay que esperar a los acontecimientos acaecidos en 1958 en el momento de la independencia de Marruecos, y sobre todo a la independencia de Mauritania en 1960 y la de Argelia en 1962, para que aparezca el germen de la ruptura que iba a instaurarse en el seno de la comunidad mora, entre los «saharauis» —es decir, los «primos de la provincia sahariana de España»— y los demás «primos» de los países vecinos. El hecho es que España no descolonizaba; por el contrario, hispanizaba con más intensidad, a la vez que empezaba la explotación de las minas de fosfato.

Cuando el Frente Polisario apareció en la escena política, la pertenencia tribal era una referencia de identidad fundamental que determinaba las redes de las alianzas económicas y/o políticas en las que se inscribían los individuos. Por otra parte, fue precisamente a sus «primos» directos, en nombre de la solidaridad tribal y de la identidad de sangre, a quienes los primeros militantes acudieron con el fin de buscar refuerzos al otro lado de sus fronteras tras haber decretado el paso a la lucha armada contra el colonizador, en 1973. Muchos jóvenes, cuyas familias habían sido empadronadas en los países vecinos en la época colonial, o que se habían refugiado en ellos en el momento de las independencias o de la sequía, acudieron de ese modo a la llamada de la revolución y se unieron al Frente desde los primeros combates. Algunos han sido miembros del Buró Político y siguen ocupando un puesto en el Gobierno.³

Muchos jóvenes, cuyas familias habían sido empadronadas en los países vecinos en la época colonial, o que se habían refugiado en ellos en el momento de las independencias o de la sequía, acudieron a la llamada de la revolución y se unieron al Frente desde los primeros combates

Dos años más tarde, en el momento del estallido de la guerra del Sáhara, cuando la población del Río de Oro huía en masa a Argelia, muchas personas, hombres y mujeres, vinieron de países limítrofes con el territorio español a reunirse con sus hermanos de tribu en los campamentos de refugiados de Tinduf, mientras otros, por el contrario, optaban por sumarse al bando de Mauritania o de Marruecos, o incluso partían más lejos, hacia Canarias. Luego, en los años ochenta, tras retirarse Mauritania del conflicto, muchos de los «primos» que se quedaron en Mauritania se unieron a sus «hermanos», cansados de los malos tratos recibidos durante la guerra por parte de sus conciudadanos moros, que siempre los habían considerado saharauis, incluso cuando combatían a su lado en el ejército. Y es que la identidad es también una alteridad: se trata de una relación. Para el conjunto de los moros, incluso hoy en día, no es la frontera lo que define a los saharauis, sino los límites entre los grupos de parentesco cuyos territorios ancestrales tenían su centro en el Río de Oro: para ellos, todas las «gentes del Sahel», todas las tribus del noroeste, forman parte del pueblo saharauí. Y como en esta materia todo es relativo y coyuntural, ha podido haber movimientos inversos, casi siempre orientados por la historia de los movimientos nómadas de las diferentes fracciones pastoriles y por el sentido de las alianzas tradicionales. Cabe constatar que los «tránsfugas» que han abandonado los campamentos para irse a Marruecos, en particular a partir de los años ochenta, son, mayoritariamente, personas que pertenecían a grupos que años atrás vivían como nómadas en la linde septentrional del Sáhara Occidental.

El pueblo saharauí nació con el proceso de descolonización, y es por ello por lo que le ha resultado tan difícil a la ONU identificar el cuerpo electoral, y tan fácil a Marruecos bloquear y cuestionar todas sus etapas.

La revolución saharauí: los nuevos términos del contrato social



Incluso antes de instalarse en 1975 en la hamada de Tinduf, en Argelia, los saharauíes pusieron en marcha una organización social, política y militar basada en un nuevo contrato social cuyo objetivo era llevar a cabo, de forma paralela a la lucha de liberación nacional, una revolución social interna. El proyecto de sociedad que acompañaba a esta revolución pretendía también acelerar el nacimiento de un verdadero «pueblo» —que sería reconocido como tal por la comunidad internacional— y de una sociedad «democrática» formada por ciudadanos libres e iguales. ¿Qué modificaciones ha aportado el ejercicio de esta nueva «ciudadanía» a la sociedad de los campamentos, anteriormente tribal, tanto en la jerarquía de los géneros como en la de los estatus?

La sociedad saharauí prerrevolucionaria estaba compuesta por un conjunto de tribus de pastores en cuyo seno se había establecido, a lo largo del tiempo, una distribución de los recursos de agua y de pastos basada en una relación de fuerzas que cada grupo se esforzaba incansablemente por mantener o por cuestionar. La «pacificación» colonial, mediante la congelación del proceso de distribución/redistribución de los recursos entre los grupos, había inmovilizado la jerarquía interna de la sociedad, a la vez que la convertía en caduca, ya que suprimía de raíz los derechos adquiridos por unos y otros sobre los pozos y los pastos. Un derecho que no era más que una prioridad de acceso, puesto que en la sociedad mora sólo los rebaños eran objeto de apropiación privada. Según el derecho musulmán, sólo la tierra vivificada por el trabajo del hombre puede ser objeto de apropiación y posteriormente de transacción. En el plano jurídico, un pasto es una tierra «muerta» y sólo pertenece a Dios.

En la realidad, cada grupo tenía un territorio, es decir, disponía de un conjunto de recursos para los cuales gozaba de un derecho de acceso prioritario. Los grupos más débiles, los que no habían tenido la fuerza suficiente para imponerse, pagaban a los grupos dominantes un tributo de protección. En cierta medida, el poder colonial intentó poner fin al pago de estos tributos, pero no pudo erradicar ni el pago de los «donativos» ni, sobre todo, el sentimiento de superioridad o de inferioridad inherentes a la «ideología de la sangre» que legitimaba el posicionamiento respectivo de los grupos y determinaba el sentido de las alianzas matrimoniales. A estas desigualdades de rango o de estatus de las tribus, se añadían las desigualdades sociales internas del propio sistema tribal: si bien los pastores eran teóricamente iguales entre ellos por el hecho de pertenecer a una filiación única (real o putativa), esta igualdad sólo correspondía a los hombres adultos y libres. Sus mujeres no participaban en las decisiones, los más jóvenes debían hacerse a un lado ante sus mayores, y, sobre todo, tenían esclavos comprados o robados en los pueblos africanos negros de las orillas del Senegal o del Níger. Por otro lado, los artesanos o herreros se desplazaban con los campamentos nómadas de los pastores, que los consideraban como una «casta» inferior.

El pacto de Unión Nacional firmado por el conjunto de las tribus saharauíes el 12 de octubre de 1975, en el momento en el que las tropas marroquíes se disponían a cruzar la frontera, supuso una transformación voluntaria de los términos del contrato social: por unanimidad, todas las tribus, repre-

sentadas, por un lado, por los antiguos *chiuj*⁴ (los mismos que eran procuradores en Cortes) y, por otro lado, por los jóvenes dirigentes del Frente Polisario, decidieron la abolición del tribalismo y la constitución del «pueblo saharauí» a partir de la fusión de las diferentes comunidades que constituían la población del Sáhara Occidental. Aunque la cuestión no fue abordada por tratarse esencialmente de sellar la alianza política entre los diferentes componentes de la población y de designar al Frente Polisario como único representante legítimo del pueblo saharauí, esta voluntad colectiva tenía como corolario la desaparición de los derechos tribales sobre los recursos pastoriles. Abolir el derecho de las tribus sobre sus territorios era la primera condición para que se pudiese afirmar y reivindicar un derecho a la soberanía nacional sobre el conjunto de un solo territorio, es decir, sobre esa porción de desierto cuyos límites habían sido fijados por la historia colonial. Cada ciudadano de esa «nación» se encontraba de esta manera potencialmente en situación de igualdad con respecto a los demás, en el plano jurídico, en lo tocante a los recursos del conjunto de este «territorio nacional». Desaparecía la propia noción de prioridad de acceso a los recursos; únicamente se mantenía el principio de la propiedad privada del ganado, así como de los bienes mobiliarios, inmobiliarios y de consumo. Esta equiparación de las tribus implicaba al mismo tiempo el fin de todas las transferencias de bienes que marcaban las jerarquías entre los grupos, así como entre los individuos; es decir, el fin de los donativos tan frecuentemente «ofrecidos» por los más débiles a los más poderosos (ya fuera por poder religioso o por poder bélico). Tras la precipitada salida de los españoles, en 1976, la proclamación de la República Árabe Saharaí Democrática (RASD) ratificó la creación de esta nueva entidad nacional y puso en marcha los primeros principios de la democracia que afectaron al estatus de las personas.

Abolir el derecho de las tribus sobre sus territorios era la primera condición para que se pudiese afirmar y reivindicar un derecho a la soberanía nacional sobre el conjunto de un solo territorio, es decir, sobre esa porción de desierto cuyos límites habían sido fijados por la historia colonial

Para la sociedad tribal, uno de los aspectos más «revolucionarios» de este contrato social era la transferencia del poder de los mayores a los más jóvenes. En el seno de una tribu o de una fracción de tribu, las decisiones las tomaba la asamblea de los hombres. Pero, aunque fueran iguales en derechos, aunque se llamaran «primos» entre ellos o incluso «hermanos», todos los hombres de un mismo grupo de parentesco debían respetar el principio de preeminencia del mayor. Es decir, dentro de una misma familia, una jerarquía estructuraba las relaciones sociales; todos quedaban sometidos a la autoridad del más anciano: el abuelo o incluso bisabuelo, si aún vivía, el tío paterno más anciano, el padre o el hermano mayor. Muy acentuada entre los hombres, esta jerarquía estaba igualmente presente entre las mujeres, donde las mayores, madres, abuelas y tías, principalmente del lado paterno, gozaban de una posición privilegiada. Las únicas relaciones no jerarquizadas, que permitían una mayor proximidad, y por lo tanto una mayor ternura, eran todas aquellas que un individuo podía mantener con su parentela materna, y sobre todo con el hermano de su madre, ese aliado indefectible. El principio de la preeminencia de los mayores estaba tan asumido que el que hubiera querido derogarlo se veía impedido por la fuerza de un sentimiento de incomodidad e incluso de irrepresible vergüenza. De alguna manera, la educación nómada había forjado en la estructura psíquica de los individuos un mecanismo de autorrepresión de

las pulsiones, que convertía en excepcional la negativa a someterse a los mayores. En una sociedad sin Estado, es probable que esta forma de interiorización del respeto a los mayores fuera necesaria para garantizar la paz social dentro del grupo, ya que si las diferentes tribus tenían que rivalizar permanentemente, e incluso en ocasiones combatir entre ellas, con el fin de reorganizar incesantemente el reparto de sus campamentos y sus rebaños en territorios de pastoreo cuyos límites nunca estaban fijados definitivamente, la cohesión interna de los grupos era indispensable para su supervivencia.

Ahora bien, los jóvenes del Frente Polisario no sólo habían conseguido de sus mayores que les transfirieran la dirección de las operaciones en la lucha por la independencia, sino que también les habían llevado a reconocerlos como los únicos representantes legítimos del conjunto del pueblo saharauí. Cuando el 12 de octubre de 1975 se levantó un inmenso campamento en el que se reunieron las familias, la jaima central, tradicionalmente reservada al cabeza de familia de más edad de la fracción descendiente del hijo primogénito del antepasado fundador de mayor prestigio —es decir, el de la tribu dominante— la ocupó el jovencísimo El Uali Mustafá Sayed, fundador del Frente Polisario. Es necesario haber vivido en los campamentos nómadas, haber presenciado en la vida cotidiana la relación contenida, de pudor, que mantienen los jóvenes hacia sus mayores, que hace que siempre se instalen respetuosamente en un lugar apartado, para poder medir la conmoción simbólica que representó esta derogación en sus posicionamientos respectivos. Anteriormente se había dado el caso de que en el seno de una familia un joven ocupara el lugar de un mayor, pero nunca antes en la historia del Sáhara se había visto a toda la generación en el poder delegar sus funciones en beneficio de la generación siguiente hasta el punto de dejarle «su sitio» en el ordenamiento de las jaimas.

Los jóvenes habían ganado la batalla, pero sabían que la adhesión de sus mayores a los principios revolucionarios tenía límites. Esta aprobación, vinculada esencialmente al contexto político y militar, a la obligación vital de la alianza y de la organización de una fuerza capaz de resistir a un ejército moderno, no significaba que todos los ancianos tuvieran la capacidad, ni incluso un deseo verdadero, de renunciar a su manera de concebir el mundo y la sociedad. Para luchar desde el interior contra la fuerza de las costumbres de pensamiento y de los hábitos de vida, y para obligar a los que no pudieran renunciar a ese aspecto fundamental de su cultura y de su identidad, se prohibió que los individuos se refirieran a su tribu de origen. Incluso se prohibió a los ancianos que contaran a los niños la historia de su grupo. En nombre de la revolución, cada uno debía olvidar a sus antepasados y, sobre todo, la «naturaleza» de la sangre que les había sido transmitida: ¿eran bereberes, árabes, nobles o plebeyos, libres o esclavos, camelleros o herreros? Nadie debía saberlo y todos debían olvidarlo.

La sociedad de los campamentos en tiempo de guerra



Los saharauis que fundaron el Frente Polisario en 1973 y proclamaron al mismo tiempo la revolución y la lucha armada eran un puñado de hombres jóvenes nacidos en los años cuarenta y cincuenta. Representaban la primera generación de pastores que habían ido a otra escuela que no fuera la del desierto. Una escuela abierta al resto del mundo, en la que los hijos de los nómadas habían aprendido a pensar de otra manera acerca de su historia y de su sociedad. Muchos de

ellos se habían criado en una jaima y habían sido luego escolarizados en el sistema educativo español o en escuelas de países del Magreb recientemente descolonizados. Uno de los primeros, Mohamed Sid Brahim Basir (conocido como Basiri), incluso había viajado a países de Oriente Medio y asistido al desarrollo del comunismo árabe. Los que más tarde difundieron ampliamente las ideas revolucionarias en el Sáhara Occidental venían de la Universidad de Rabat. Ilusionados por los discursos promovidos por la ideología anticolonialista del marxismo leninista, trotskista o maoísta de la época, estos jóvenes habían puesto en pie el modelo de una revolución social y cultural paradójica, que quería conciliar las formas árabes del socialismo y los valores democráticos propios de la sociedad «beduina». Para ellos, el aspecto negativo del tribalismo residía más en el principio de división del «pueblo» en grupos rivales incapaces de oponer resistencia a la ocupación española que en la organización interna de las comunidades. Si bien querían abolir todas las desigualdades, tanto de estatus como de género y de generación, deseaban preservar la fuerza de esa «fraternidad de sangre», real o ficticia, que mantenía la solidaridad entre los individuos de un mismo linaje. Soñaban con un pueblo próximo a la perfección que, a semejanza de una gran y única tribu, hubiera sabido no solamente preservar el sentido de la hospitalidad y del compartir, sino también difundirlo espontáneamente a todos los individuos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, instaurando la igualdad de derechos. También se trataba de reconstruir una identidad dañada por la colonización y, al mismo tiempo, de transformar fundamentalmente esta identidad con un enfoque crítico de la «ideología de la sangre» y una sobrevalorización de la «civilización del desierto».

Estos jóvenes habían puesto en pie el modelo de una revolución social y cultural paradójica, que quería conciliar las formas árabes del socialismo y los valores democráticos propios de la sociedad «beduina»

Es cierto que la «civilización del desierto», como todas las culturas construidas en un entorno extremo, había forjado a personas de una sensibilidad igualmente extrema, en las que la mayor generosidad coexistía con la mayor dureza, el exceso de emotividad con el exceso de indiferencia, el imaginario más desbordante con el pragmatismo más seco, la solidaridad sin tacha con la crueldad, el sentido del honor más recto con las más viles bajezas. Los jóvenes revolucionarios del Frente Polisario no quisieron retener como imagen de su pueblo futuro más que los valores positivos de la sociedad de los camelleros guerreros, inocularlos en los modelos argelino y libio de revolución, y construir una República Árabe Saharaui Democrática original, más «popular» que «socialista», que habría evitado todos los errores de los regímenes totalitarios. El hecho de que el Gobierno argelino les concediera una zona, un pedazo de desierto deshabitado en el que no intervenía, les permitió poner sus ideas en práctica sin haber tenido tiempo de debatirlas con detenimiento con la población. Pero la historia del mundo nos ha enseñado que es difícil transformar una sociedad por medio de ideas, incluso cuando son generosas, y que cuando sus defensores están en el poder, es muy grande el riesgo de verlos utilizar el monopolio de la violencia —del que gozan debido a su posición— para conseguir que lo real quepa en la imagen. Al principio, los jóvenes no querían forzar nada, querían convencer. Además, la concertación era algo plenamente inscrito en la cultura nómada, donde las decisiones que conciernen a la colectividad eran siempre ampliamente debatidas, tomadas por consenso y adoptadas por unanimidad.

Tras haber declarado que «el tribalismo es un crimen contra la nación», los dirigentes del Frente Polisario quisieron

concretar de inmediato el principio de igualdad y de libertad para todos. Para empezar, abolieron cualquier tipo de esclavitud; otorgaron a las mujeres los mismos derechos que a los hombres, incluyendo el derecho al voto, y también suprimieron las prácticas de ablación y de cebar a las niñas. La costumbre de cebar a las niñas era muy habitual entre las sociedades moras del sur y del este, donde las familias de «jaimas grandes» sobrealimentan a sus hijas a partir de los siete u ocho años con el fin de que sean obesas hacia los doce años, coincidiendo con el momento de contraer matrimonio. Entre las «gentes del noroeste», que practicaban el nomadismo en los desiertos del Sáhara Occidental, la costumbre de cebar a las niñas era menos frecuente que en Mauritania, porque las mujeres eran más activas y las distancias que había que recorrer eran más largas, pero a todas las niñas se les practicaba la ablación. Esa igualdad se tradujo también en la obligación de pedir a la mujer su consentimiento antes de casarla, y en la reducción a un dinar simbólico del importe de la dote que los jóvenes debían aportar a sus futuras esposas. Cierto es que estos nuevos ciudadanos no poseían nada, ni tierra ni bienes, y que las condiciones de emergencia en que surgía esta nueva sociedad eran las dolorosas condiciones de la guerra y la supervivencia en el rincón de desierto más árido del planeta.

Mientras que el combate movilizaba a todos los hombres válidos sin distinguir rango ni estatus (no existen grados en el ejército saharauí), las mujeres, que se habían quedado en la retaguardia del frente, al amparo de la frontera argelina, se hacían cargo de la vida civil. Si este reparto de tareas se consiguió tan fácilmente, y si ellas supieron implantar una organización de una extraordinaria eficacia —los campamentos de Tinduf han llamado siempre la atención de los visitantes—, quizás sea porque ese reparto del trabajo entre hombres y mujeres ya estaba inscrito en el modo de vida pastoril de los grandes nómadas. Las mujeres nómadas, más aún que sus congéneres sedentarias, estaban acostumbradas a quedarse solas en los campamentos mientras los hombres estaban lejos, dedicándose a los rebaños, a vigilar el territorio, a la guerra o a la caza, o, incluso, intercambiando su ganado en los mercados de la periferia. Sabían tomar iniciativas y asumir responsabilidades, y estaban acostumbradas a trabajar. En ausencia de los hombres, las mujeres cuidaban de los ancianos y de los niños, se ocupaban del ganado menor, del abastecimiento de agua y madera, velaban por todas las cosas, mandaban sobre los más jóvenes y los esclavos —cuando los tenían—, y sobre todo recibían a los extranjeros que estaban de paso, y tomaban decisiones en caso de necesidad. Para la sociedad pastoril, y en particular para los guerreros, la revolución no aportaba ningún cambio fundamental en lo concerniente al reparto del trabajo. Igualmente, en el ámbito administrativo —y, por lo tanto, político—, los puestos correspondientes al ejercicio de la autoridad civil de los campamentos eran confiados a hombres demasiado ancianos para ir a la guerra, pero ya hemos visto que la edad inducía, por «naturalidad», una posición de poder. Las mujeres ocupaban el resto de los puestos, es decir, asumían todas las tareas, pero sin que ninguna de ellas pudiera realmente dirigir algo más que la organización del trabajo en la base. Aunque algunas habían sido adiestradas en el manejo de las armas para poder defender los campamentos, ante la eventualidad de que las fuerzas marroquíes intentaran penetrar en territorio argelino para atacar a la población civil —algo que nunca ocurrió—, ninguna participó en los combates. Habían adquirido, con el derecho de voto, el derecho a la palabra en las asambleas, y participaban en el debate nacional sin que ninguna ocupara nunca un puesto en las instancias dirigentes del aparato de Estado.

La organización de la población de los campamentos se tradujo en la instauración de cinco «comités»: el comité de educación, el comité de salud, el comité de producción, el comité de distribución de alimentos y el comité de justicia. El término *comité*, tomado de la revolución libia, conlleva una

ambigüedad: deja entrever un espacio para la palabra, una especie de herramienta para la «revolución» que permite la expresión popular, el lugar por excelencia de la democracia, ya que implica «reuniones», mientras que, en realidad, se trata simplemente de un sector de actividad organizado de manera piramidal conforme a los principios del «centralismo democrático»: en la «base», la población femenina se repartía en comités de barrios cuyos responsables formaban los comités de *dairas* («municipios») o de *wilayas* («regiones»). Estos responsables de los comités regionales designaban a su vez a los responsables encargados de representarlos en el ámbito nacional. Como las tradiciones nómadas habían transmitido a los individuos la mentalidad de comunidad, de concertación permanente y de colaboración, esta organización, más «revolucionaria» en su forma que en su fondo, no tardó en demostrar su eficacia, precisamente porque no imponía una ruptura radical en el ámbito cultural. Lo que cambiaba fundamentalmente y trastocaba las costumbres era la importancia numérica de las familias reunidas —el número de refugiados pasó rápidamente de 40.000 a 100.000—, la participación de todos los hombres en una guerra «moderna», la diversidad de las tareas y la introducción de nuevas costumbres.

Como las tradiciones nómadas habían transmitido a los individuos la mentalidad de comunidad, de concertación permanente y de colaboración, esta organización no tardó en demostrar su eficacia, precisamente porque no imponía una ruptura radical en el ámbito cultural

La organización de los refugiados en esta estructura tenía un doble objetivo: por un lado, concebir y llevar a cabo programas de «autosuficiencia» con la ayuda de organizaciones no gubernamentales internacionales con vocación humanitaria, y, por otro, garantizar una coordinación horizontal —entre los comités de base en el ámbito de la *wilaya*— y vertical —entre las regiones y la cúpula del Estado—. Paralelamente, con el fin de favorecer el diálogo entre los diferentes componentes de la población, los dirigentes del Frente Polisario tuvieron cuidado de que el asentamiento de las familias en los campamentos evitara el reagrupamiento por tribus. En cada barrio, la solidaridad femenina se construyó no solamente a través de los comités, sino también a través de relaciones vecinales. Las mujeres de un mismo barrio se encontraban habitualmente en los mismos comités. Por primera vez en su historia, mujeres que no eran «parientes», que ni siquiera conocían el grupo de origen de sus vecinas, trabajaron juntas, compartieron penas y alegrías, se apoyaron, se cuidaron, se consolaron y se animaron mutuamente, sin distinción de estatus o rango, y en igualdad de condiciones materiales. Pero lo que ha modificado más duraderamente la situación de las mujeres con respecto a la sociedad de los hombres es, según ellas mismas, el acceso a la escuela y a la educación.

La educación de los niños fue una de las primeras preocupaciones de los dirigentes del Frente Polisario. Estaban convencidos de que si los viejos no habían podido impedir la colonización era porque carecían del saber hacer de la vida moderna. La generación intermedia les parecía bastarda, contaminada por la experiencia de la colonización, deformada. Consideraban que sólo la generación siguiente estaría en condiciones de realizar una síntesis entre la cultura de los pastores nómadas de antaño y el ideal ciudadano del mañana. Así, la educación infantil fue promovida al rango de prioridad absoluta y, a finales de 1975, antes incluso de proclamarse la República, se improvisó un congreso sobre enseñanza en pleno desierto para decidir cuáles serían las acciones que habría que llevar a cabo en materia de educación:

poner en marcha equipos encargados de crear programas escolares, resolver los problemas de la formación de los profesores y decretar la escolarización obligatoria para todos los niños y niñas. Pero no podía hacerse todo en un día, así que los países amigos se prestaron a recibir alumnos. Centenares de chicos y chicas, a veces muy jóvenes (a partir de los seis años), fueron enviados en régimen de internado a Argelia, Libia y Cuba, y fueron escolarizados todos de la misma manera, independientemente de su origen social. Tras algunos años, se construyeron escuelas en los campamentos, lo que permitió a los niños quedarse junto a sus madres durante el ciclo de primaria. Luego eran enviados en régimen de internado a un campamento escuela aislado durante uno o dos años, y seguidamente al extranjero. Para que las mujeres pudiesen realizar su trabajo, se construyeron varias escuelas infantiles con el apoyo de algunas organizaciones no gubernamentales.

Garantizar la salud de la población fue, junto con la educación, el objetivo principal de los refugiados saharauis. La gente había llegado a Tinduf traumatizada, agotada y desprovista de todo. Los primeros años fueron muy difíciles. Además de los heridos que regresaban del frente, había que curar a los enfermos, y en particular a los niños: dos años después de haberse instalado los primeros refugiados en los campamentos, todos los niños menores de dos años murieron en una epidemia de sarampión. Se organizaron campañas de información, y la higiene ocupó un lugar importante en los deberes «revolucionarios». Las mujeres de los comités de salud, que recibieron una formación básica, construyeron pequeños dispensarios, y se ocuparon de que, en cada jaima,⁵ se visitara a los enfermos con asiduidad y de que los niños fueran lavados a diario, alimentados y enviados a la escuela con puntualidad. Algo tan sencillo constituía un cambio enorme en las costumbres, al menos para las poblaciones pastoriles, que, poco acostumbradas a los ritmos escolares, no lavaban casi nunca a sus niños —primero, por la falta de agua, y segundo, por evitar el mal de ojo—, y que tenían como costumbre cenar muy tarde, a menudo sin despertar a los niños que se habían quedado dormidos. La tendencia tradicional era sobrealimentar a las niñas e infraalimentar a los niños, ya que las primeras debían ser bellas y los segundos resistentes. Debido a los frecuentes accidentes ocurridos durante los partos, a la falta de vacunas y a la dureza de las condiciones de vida, entre los nómadas saharianos la mortalidad infantil alcanzaba un 40%. En cada barrio, las mujeres del comité de salud se encargaban de visitar diariamente una decena de hogares cada una (equivalente a una línea de jaimas), de explicar una y otra vez las consignas sanitarias y de controlar estrictamente el buen aspecto de los niños y de los hogares. Una vez por semana, una «campaña de higiene» reunía a todos los habitantes de un mismo barrio para recoger la basura y quemarla. La basura no era nada cuantiosa, ya que la situación era de extrema indigencia y las escasas sobras se utilizaban como alimento para algunas cabras u ovejas reagrupadas en pequeños cercados (todos los recursos vegetales de los alrededores de los campamentos habían desaparecido al cabo de algunos meses, hasta el punto de que era imposible encontrar la menor ramita para encender el fuego). Aun con todo, las mujeres tomaron por costumbre recoger en bolsas los residuos de la vida cotidiana, práctica totalmente desconocida entre los nómadas, que acostumbraban a desplazarse una vez que su lugar de residencia les parecía demasiado sucio.

Un tercer elemento de la organización de los campamentos fue el compromiso de las mujeres con la «producción» agrícola y artesanal. Se acondicionaron jardines colectivos cerca de cada campo y, una vez más, se organizaron «campañas», con la intención de «invitar» a la población a participar en labores como el acondicionamiento de los suelos o la recolección. En el ámbito de la artesanía, el trabajo de los comités se diferenciaba del de los artesanos tradicionales. Se trataba básicamente de pequeños talleres de costura, de labores de

punto, etc., y de tejido de alfombras, artes totalmente desconocidas para las mujeres nómadas, que no tejían más que las esteras de esparto y las tiras de lana con las que hacían sus jaimas, y que no confeccionaban prendas cosidas. Se podría pensar que los comités de producción aprovecharían para popularizar el trabajo en cuero que dominaban las mujeres de los herreros. Pero no fue así. ¿Será porque las mujeres, aun siendo militantes revolucionarias, no aceptaban trabajar como «herrerías»? ¿Será porque el arte del cuero no es sencillo de aprender? ¿O porque la solidaridad internacional no podía suministrarles pieles pero sí, en cambio, madejas de lana? Son preguntas difíciles de responder.

En los campamentos nómadas, las mujeres de los herreros eran las especialistas en el curtido de las pieles y la pintura sobre cuero. Eran expertas también en el complejo trenzado del pelo y cantaban y bailaban en las bodas con más libertad que las demás mujeres. La abolición de la desigualdad de estatus debería haber conducido a la sociedad saharauí a liberar a las herreras de sus actividades y, sobre todo, de las funciones sociales relacionadas con su rango. En cambio, si bien los jóvenes herreros fueron reclutados en el ejército, al igual que los antiguos esclavos, en condición de igualdad con los demás combatientes, y si bien los hijos de los herreros fueron a las mismas escuelas que los demás, resultó difícil, en un contexto tan precario, prescindir del saber hacer de las mujeres herreras. Incluso se impidió que fueran a la guerra determinados hombres en edad militar, por ser expertos en su profesión. Sin embargo, al igual que los jóvenes estudiantes de origen «ilustrado» habían rechazado quedarse en los campamentos para instruir a los niños, los jóvenes herreros se resistían ante la idea de renunciar a portar armas, es decir, a la oportunidad de ser considerados en lo sucesivo como «guerreros».

Las mujeres tomaron por costumbre recoger en bolsas los residuos de la vida cotidiana, práctica totalmente desconocida entre los nómadas, que acostumbraban a desplazarse una vez que su lugar de residencia les parecía demasiado sucio

Con respecto a este tema, cabe preguntarse si el valor relacionado con la imagen de «guerrero» en la sociedad pre-revolucionaria no desempeñó un papel importante en el deseo de ir al frente manifestado por los jóvenes de estatus o categorías sociales inferiores. Y es que no cabe duda de que la revolución saharauí ha supuesto una oportunidad de cambiar de estatus para los individuos de categorías sociales infravaloradas, incluidas las mujeres: en 1975, conocí personalmente a una mujer que habitaba en el extremo norte de Mauritania, una esclava que, poco después de mi paso, abandonó a sus antiguos dueños para reunirse con sus «primos» revolucionarios que habían abolido la esclavitud. Me volví a encontrar con ella veinte años más tarde en los campamentos, ya madre de familia, ciudadana y militante revolucionaria activa. En cambio, en lo tocante a los hombres, si bien todos los descendientes de esclavos pudieron tomar las armas, parece que a muchos herreros se les mantuvo al margen de los combates, ya que se les consideraba más «útiles» para la comunidad en la retaguardia. Sin embargo, de manera general, las necesidades del ejército eran tan grandes que pocos hombres en edad de luchar fueron mantenidos al margen del combate. Durante todos esos años de guerra, además de unos pocos herreros, las mujeres no tuvieron más compañeros masculinos que los ancianos y los niños más pequeños.

El comité de justicia mantuvo una gran actividad durante todos esos años. Las mujeres de este quinto comité eran las encargadas de mantener la paz social en los campamentos, de organizar las recepciones de extranjeros y de garantizar la intendencia durante los mítines, las ceremonias relacionadas

con los ritos de paso (bautismo, circuncisión, boda), y las fiestas religiosas y civiles (el calendario saharauí está acompañado con fechas conmemorativas relacionadas con la revolución y con los mártires caídos en combate). También tenían como misión negociar las uniones entre familias e intervenir en caso de desacuerdo. Porque, si bien la revolución había hecho teóricamente iguales a todos, si bien nadie evocaba su antigua pertenencia tribal, resultaba difícil para los ancianos ver a sus hijas aceptar matrimonios con hombres de los que sabían perfectamente de qué familias procedían. Ya no se podía casar a una hija sin que ella diera su consentimiento, pero nadie se había atrevido a tocar el tema del acuerdo de los padres, que era ineludible. Al haberse dado, entre otras cosas, el derecho de palabra a la mujer, al consentimiento del padre se le había añadido la necesidad del consentimiento de la madre, lo que en ocasiones facilitaba o, por el contrario, complicaba las negociaciones relativas al enlace. En caso de enlace desigual, el trabajo de las mujeres del comité de justicia resultaba arduo. Y una vez que conseguían por fin, en el nombre de la revolución, convencer a los padres conservadores de que casaran a sus hijas con un saharauí al que consideraban de rango inferior siguiendo la lógica de «la ideología de la sangre», era frecuente ver cómo la familia de la mujer hacía todo lo posible para convertir la vida cotidiana de la joven esposa en un infierno y que ésta acabara pidiendo el divorcio. El infierno son los demás. Y es que, en el encierro de los campamentos, donde cada quien vivía permanentemente bajo la mirada del otro, no resultaba difícil emponzoñar la vida de alguien. Un abismo separa el ideal de igualdad de la realidad tangible; un abismo separa también este ideal de las representaciones de uno mismo y del otro. Aunque tuvieron lugar enlaces entre personas originarias de tribus de rango diferente, se produjeron muy pocos enlaces de hijos de esclavos o de herreros con hijas de hombres libres.

Si bien la revolución había hecho teóricamente iguales a todos, si bien nadie evocaba su antigua pertenencia tribal, resultaba difícil para los ancianos ver a sus hijas aceptar matrimonios con hombres de los que sabían perfectamente de qué familias procedían

Esta dificultad para los casamientos desiguales en el seno de las familias se vio acompañada de otra forma de resistencia, sensible en el exterior, cuando mujeres jóvenes que habían salido a estudiar en el extranjero quisieron casarse con un hombre que no era saharauí. «Perder» a una mujer era, sin duda, insoportable para la «gran tribu» del pueblo saharauí. Cuando, por desgracia, se daba tal caso, el Frente Polisario intervenía inmediatamente para intentar ponerle remedio. Me comentaron el caso de una mujer que se casó, mientras estudiaba en Cuba, con un hombre del África negra, con el que tenía hijos. Al parecer, al acabar sus estudios fue obligada a separarse de su marido, a entregarle sus hijos y a volver a los campamentos. En Francia, conocí personalmente a finales de los años noventa el caso de una joven diplomada, originaria de una familia de herreros, que quería casarse con un francés. Cuando los representantes del Frente vinieron a verla para intentar que renunciara a su proyecto, se dedicó a ponerlos a prueba, declarando que aceptaría cambiar de opinión si le proponían como marido a un saharauí de una «jaima grande», lo cual les resultó muy embarazoso: sólo fueron capaces de proponerle como marido a un intelectual, residente en Canadá, diplomado como ella..., pero descendiente de herreros. Me han mencionado otros casos, pero no son frecuentes, ya que la autorrepresión de los sentimientos está profundamente inscrita en la cultura de las gentes del desierto, impresa en el inconsciente tanto de los hombres

como de las mujeres. Sólo las personalidades fuertes acceden a la posibilidad de la transgresión, pero el fenómeno es poco común. Una militante convencida me explicaba una vez con exaltación la maravillosa libertad que había para casarse, reconociendo, mientras se reía, ¡que le resultaría imposible, impensable, enamorarse de un descendiente de esclavos o del hijo de un herrero!

Fue probablemente durante la guerra cuando las bodas intertribales fueron más numerosas. El entusiasmo de la revolución había abierto de la manera más amplia e intensa posible el campo matrimonial entre las diferentes comunidades. En primer lugar, porque la convicción de haber «abolido el tribalismo» era muy fuerte, y porque la supresión de la dote había acabado con todas las dificultades materiales. En segundo lugar, porque en tiempo de guerra, la omnipresencia de la muerte provoca una angustia que multiplica la intensidad de las pulsiones. Por último, porque era importante que este «pueblo» aumentara rápidamente, ya que su demografía estaba en peligro por la situación de guerra, y era necesario preparar el futuro. Al pasar los hombres poco tiempo en los campamentos, las uniones se decidían muy rápidamente, pero las parejas no tenían realmente tiempo para consolidarse y se divorciaban con la misma rapidez. Y dado que las necesidades de la política favorecían la necesidad de consuelo amoroso, el ritmo de los enlaces se aceleraba. Pero los padres estaban ausentes, y cuando pasaban por los campamentos, eran víctimas de rumores, de habladurías maliciosas sobre la honradez de sus esposas que desataban otras mujeres envidiosas o sin pretendientes. La supresión de la dote y las largas ausencias habían convertido a las parejas en inestables. Afortunadamente, la moral beduina es más libre que la sedentaria, y las mujeres moras nunca se han visto devaluadas —ni simbólicamente ni materialmente— por las uniones sucesivas. Menos aún en el caso de las mujeres saharauí, que ofrecían a sus hombres una demostración constante de eficacia y de inmenso coraje.

La puesta en marcha de los comités había otorgado a todas las mujeres una función y un trabajo. Era obligatorio participar en la obra común: para tener derecho a su parte de los alimentos, toda mujer en edad de trabajar tenía que estar apuntada en un comité, y la que no acudía a su trabajo de inmediato se sentía obligada a hacerlo, debido a la presión social. En un universo tan estrecho como el de los campamentos de refugiados, donde cada uno era observado por los demás y al mismo tiempo observador, nadie podía sustraerse a sus obligaciones. Como se consideraba que tenían que aprender de todo para ser «polivalentes», las mujeres cambiaban de sector de actividad todos los años. Tras haber aprendido durante un año los rudimentos de una profesión, pasaban a otra, pero, con el tiempo, se cayó en la cuenta de que algunas profesiones requerían una destreza que se adquiría con el tiempo o por medio de la formación continua, especialmente en lo que a salud y educación se refiere, así que en estos ámbitos los puestos fueron atribuidos de manera permanente. La estabilidad en estas funciones se acentuó cuando las jóvenes que habían estudiado en el extranjero regresaron con verdaderas competencias.

Para desarrollar la formación de las mujeres y para que sus voces fueran escuchadas en todas y cada una de las instancias de la RASD —excluyendo el ejército—, se creó una Unión Nacional de la Mujer Saharauí, que rápidamente comenzó a llevar a cabo una gran actividad, organizando un centro de formación para las mujeres (la Escuela del 27 de Febrero, financiada por la solidaridad femenina internacional) y participando en el debate político al más alto nivel (su presidenta era la esposa del presidente de la República). Ellas eran asimismo mayoría en la Unión General de los Trabajadores y la Unión Nacional de la Juventud, organizaciones civiles transversales, de estructura igualmente piramidal, que trascendían los comités. Aunque no hubiera mujeres en el Gobierno, es innegable que la mujer saharauí ha desempeñado un papel de «ciudadano» con dedicación completa

desde el principio de la revolución, y que esos largos años de militancia activa basada en la autonomía relativa a su posición en la sociedad nómada tradicional, le han permitido obtener un estatus prácticamente sin igual dentro del mundo árabe.

Para desarrollar la formación de las mujeres y para que sus voces fueran escuchadas en todas y cada una de las instancias de la RASD —excluyendo el ejército—, se creó una Unión Nacional de la Mujer Saharaui

Además de los comités, que eran de alguna forma su «lugar de trabajo», las mujeres de cada barrio estaban organizadas en «células políticas» compuestas por una decena de personas encargadas de difundir entre la base las informaciones procedentes de la cúpula, de discutir las consignas políticas, de emitir las propuestas con el fin de mejorar la situación de las familias y, sobre todo, de hacer llegar a las autoridades el resultado de sus debates. Si bien la idea primera de estas células era dinamizar los intercambios entre el Estado y los ciudadanos, y hacer participar «al pueblo» en las decisiones del Gobierno instaurando una estructura piramidal de concertación, había un riesgo de desviación. Se dio el caso, en efecto, de que algunas mujeres militantes y entregadas presentaran denuncias, por ejemplo, si oían a alguien escuchar la radio marroquí, si consideraban que tal o cual vecina faltaba a sus deberes, o si algunos movimientos o comentarios les habían parecido sospechosos.

A pesar de estas disonancias inevitables en un contexto de aislamiento que tanto agravaba el modo de funcionamiento de las células políticas, las mujeres saharauis eran muy solidarias entre ellas y con sus hijos, que volvían a los campamentos cada verano. Estos reencuentros inauguraban el tiempo bendito del «festival de la juventud», fiesta del teatro, de la poesía y de la música. Los jóvenes enseñaban a leer y a escribir a sus madres y abuelas, que aprendían con ganas, y aportaban un poco de alegría en medio del abominable calor que se abate sobre la hamada de Tinduf en verano. El período estival traía consigo su cortejo de malestares físicos (disenterías, deshidrataciones, etc.) y mentales (el hospital psiquiátrico construido para acoger a los combatientes con traumatismos graves recibe siempre en verano un considerable número de personas de la sociedad civil).

Se dice a menudo que, en todas las culturas, las mujeres son las «guardianas» de la tradición. Entre los saharauis de los campamentos, han sido la punta de lanza de la revolución. Es difícil imaginar la importancia y el impacto de esta profunda transformación interior que las mujeres han tenido que llevar a cabo, primero en ellas mismas, y luego en todos los detalles de su vida cotidiana, para llevar a cabo esta «revolución». Tres elementos las ayudaron, que son precisamente las pruebas que ellas tuvieron que superar: el contexto de guerra y la amenaza permanente de la muerte de sus padres, maridos e hijos (la muerte se ha cebado cruelmente en todas las familias); el desgarramiento afectivo provocado por la separación de sus hombres, sobre todo de sus hijos; y la situación de exilio y de alejamiento de su tierra natal y de las personas que no pudieron huir. Y todo ello sin contar el abandono de todos sus bienes materiales, de sus hogares y de sus casas en el caso de todas las que vivían en alguna ciudad. Así pues, con esta ausencia, pérdida y dolor, han trabajado incansablemente para volver a trenzar el hilo de la vida.

A finales de los años ochenta, la atmósfera de los campamentos se hace cada vez más asfixiante, envenenando el estado de ánimo desarrollado en las células políticas. Las disensiones ocurridas en el seno del Buró Político del Polisario se trasladan a la base, y se va instalando un clima de sospecha, e incluso de miedo. Parece que la omnipotencia

adquirida por la seguridad militar debido a la situación de guerra llevó a algunos miembros del Gobierno de la RASD a confundir la función propiamente política de la autoridad y el uso de la fuerza de las armas. Cuando todos los miembros de un gobierno son combatientes, la separación de los poderes ya no es posible, y esto provoca un conflicto latente que, al exacerbarse, no hace más que reavivar las líneas de fisura potenciales inscritas en la historia de toda sociedad, ya sean de clase, de partido... o de «tribu». Cuando ya no se pueden diferenciar las responsabilidades políticas de las responsabilidades militares, y cuando quienes tienen el poder ejercen determinadas acciones violentas contra la población civil y contra contingentes del ejército, se acaba señalando y nombrando a todo el grupo al que pertenece la persona juzgada por el «rumor general» como culpable de «desviación». Es probable que la vuelta al «tribalismo» apareciera entonces en el seno del Buró Político del Frente Polisario, cuyos miembros compartían el conocimiento de todos los «secretos» del Estado. Y que esta primera fisura provocara, por contagio, un sentimiento de frustración agudo en los habitantes de los campamentos y en los combatientes de base, reactivando la separación intertribal, por lo menos en las dos primeras generaciones: los ancianos que nunca habían renunciado a su pertenencia a una tribu, y la generación siguiente, que era la que con más ardor había militado para eliminarla. Esa fue la época en la que las autoridades ejercieron una represión muy dura contra algunos saharauis, lo cual se tradujo en encarcelamientos y, probablemente, en torturas. Esta represión apareció (o se acentuó) después de que llegara a Tinduf una segunda oleada de refugiados procedentes de Mauritania cuando este país se retiró del conflicto. El fenómeno resulta clásico en los movimientos de resistencia que tienen muchas dificultades para integrar a nuevos contingentes, de los cuales siempre se sospecha que quieren infiltrarse en el medio para destruirlo, y a quienes no se tolera que entren en un debate que no han contribuido a abrir. Encontramos este mecanismo de rechazo violento —semejante a una «purga»— en el seno de la resistencia francesa durante la ocupación alemana, en el Frente de Liberación Nacional, en la época de la guerra de Argelia y en muchas otras situaciones históricas del mismo tipo. A posteriori resulta simplista —e igualmente clásico— intentar liberarse del peso de la «culpa» acusando a tal o cual persona que se haya comportado notoriamente como «torturador», pero, en realidad, el proceso que lleva a estas desviaciones es estructural y, a lo largo de su desarrollo, hace que el conjunto de la población implicada caiga en una dialéctica de verdugos y víctimas que instaura un clima de intolerancia exacerbada y de sospecha general del que nadie sale ileso.

4 El alto el fuego y la introducción del dinero

El alto el fuego de 1991 marca un giro importante en la vida diaria de los refugiados saharauis. Tanto la presión interior como la exterior se relajan. La dirección del Frente Polisario, brevemente desequilibrada por el cuestionamiento popular, autorizó a los ciudadanos a circular y salir de los campamentos. ¿Qué efectos tuvo esta apertura en la vida diaria de las familias?

Al principio, la gente pensó que todo había terminado, que por fin iban a poder volver a su país. Pero tuvieron que rendirse ante la evidencia: el cese del fuego no significaba la paz, había que esperar a la organización del referéndum de autodeterminación. Ahora bien, el censo electoral no había sido constituido, y no podía organizarse un referéndum sin que los adversarios se pusieran de acuerdo sobre la lista de

votantes. Un gran sentimiento de impotencia y de desánimo se abatió sobre los refugiados, obligados a reestructurar la vida diaria y a retomar la espera.

Tres elementos esenciales condicionaron esta reorganización: una presencia ya no tan tenue de los hombres en sus hogares, la supresión de las células políticas y la introducción del dinero. Hasta entonces, la autogestión se había basado en los bienes entregados en especie por el ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) y las ONG, repartidos equitativamente entre las familias. No obstante, el dinero entró en los campamentos a través de vías privadas: los antiguos empleados de la colonización española solicitaron a España los atrasos de sus jubilaciones; las personas con frecuencia «de buena familia» que contaban con una amplia red de relaciones recibieron ayuda en diversas formas de parientes o amigos residentes en Mauritania o en otros lugares; los diplomáticos saharauis residentes en el extranjero, algunos de los cuales vivían incluso en una opulencia relativa aunque no despreciable, pudieron igualmente dar dinero a sus allegados y procurarles diversas ventajas. A partir de este «capital», minúsculo y desigualmente repartido, surge el embrión de una economía informal.

Personalmente, conocí por primera vez a los saharauis de Tinduf en 1995, cuatro años después del cese el fuego. Hasta la publicación de mi tesis en 1989, los dirigentes del Frente Polisario me consideraban sospechosa, en primer lugar porque soy francesa y Francia había armado a Marruecos y a Mauritania, y sobre todo porque sabían que estaba escribiendo un libro acerca de una de las principales tribus saharauis, susceptible de reavivar las brasas del fuego contrarrevolucionario. El carácter científico de mi publicación los había tranquilizado en cierto modo (por lo menos a los que pertenecían a la tribu sobre la cual escribía). Me invitaron a visitar los campamentos «con total libertad», con la esperanza de que aceptaría retomar mis investigaciones sobre su sociedad, y escribir, esta vez, la historia del pueblo saharauí. Efectivamente, me permitieron instalarme con la familia que me había adoptado en Mauritania en 1975 (Caratini, 1993) y que había llegado a Tinduf en 1979; me permitieron circular y hablar con todo el mundo sin ningún control. De esa manera, pude descubrir la organización espacial de los campamentos.

Un gran sentimiento de impotencia y de desánimo se abatió sobre los refugiados, obligados a reestructurar la vida diaria y a retomar la espera

Un total de 165.000⁶ personas, la mayoría de ellas mujeres, ancianos y niños, estaban repartidas en cuatro núcleos de sedentarización situados en pleno desierto y con distancias entre sí de 30 y 140 kilómetros, mientras que los hombres del Ejército de Liberación vivían en las regiones militares de los llamados «territorios liberados» (es decir, entre el muro de defensa marroquí y la frontera de los territorios reivindicados), con excepción de los miembros masculinos del Gobierno, de la Administración y de las delegaciones o embajadas instaladas en el extranjero. La Presidencia de la República, los ministerios y los diversos servicios administrativos estaban instalados cerca de un importante punto de agua en construcciones permanentes diseminadas por razones de seguridad en la hamada entre Tinduf y la zona de los campamentos de refugiados, a unos diez kilómetros al sur del oasis. La escuela de las mujeres, el internado de los niños, los hospitales y los puntos militares inaccesibles para los visitantes (puestos de mando, campos de prisioneros marroquíes, centros de detención) completaban este dispositivo. Actualmente, esta configuración aún se mantiene.

Los cuatro campamentos, o regiones (*wilaya*), parecen pequeñas ciudades divididas en seis municipios (*daira*), compuestos por cuatro barrios numerados (*hayy*), conforme

a la distribución administrativa al uso en Argelia. Las *wilayas* y las *dairas* llevan los nombres de las localidades del Sáhara Occidental. La organización espacial aúna la estructura circular de las sociedades comunitarias de carácter defensivo, en el ámbito de la *wilaya*, con el plano cuadrado de las tradiciones guerreras del interior de la *daira*. Las tiendas improvisadas de los primeros años fueron reemplazadas poco a poco por las tiendas de campaña «reglamentarias», de formato cuadrado, y, a partir del cese el fuego, cada quien empezó a levantar construcciones al lado de su tienda con ladrillos de adobe de arcilla: se comienza generalmente por una pequeña cocina y una «ducha», y se añade algunas veces un «salón» o dos (los nómadas no diferencian entre salón y habitación; las funciones de los espacios se definen por el momento del día, las circunstancias y la calidad de las personas presentes). El modelo único de tienda, el color uniforme de los materiales de construcción y la alineación de las construcciones, dan al conjunto una sorprendente homogeneidad arquitectónica.

El modelo único de tienda, el color uniforme de los materiales de construcción y la alineación de las construcciones, dan al conjunto una sorprendente homogeneidad arquitectónica

Para intentar entender la vida de los refugiados, empecé pidiendo a cada uno de los miembros de mi familia de adopción que me contara lo que había vivido desde nuestra separación, veinte años atrás, y decidí hacer un seguimiento a cada una de las mujeres en sus tareas cotidianas. Había leído muchas descripciones sobre la organización de la población civil en comités y células, pero la imagen que yo me había formado estaba muy lejos de la realidad. Cuando quise participar en el comité de «producción» de mi barrio, descubrí, con gran sorpresa, que la actividad efectiva de las mujeres que lo constituían era mínima si se aprecia desde el punto de vista de la concepción occidental del trabajo. Cada mañana preguntaba a mi «hermana» del comité cuál era el programa del día, y me contestaba: «Hoy no hay reuniones». Tras varios días que yo consideraba de inactividad, me llevó por fin a una «reunión». Allí me encontré con varias mujeres, que estuvieron juntas durante una o dos horas, tomaron té, charlaron de cosas varias y concluyeron la reunión constatando que, de momento, no podían hacer nada porque no se había recibido material. Me explicaron que los envíos de lana eran poco frecuentes y que las mujeres encargadas de la artesanía no podían producir nada si no tenían materias primas, y se hallaban la mayor parte del tiempo en «paro». Decidí ir a la huerta. Allí, también, todo se encontraba en calma: un viejo hortelano negro se ocupaba plácidamente de unas pequeñas parcelas cultivadas. Luego me interesé por el comité de salud de mi barrio, pero una vez más quedé sorprendida por el carácter inconsistente de las infraestructuras y del personal. Me llevaron al dispensario, donde encontré a un «enfermero» y a una «auxiliar» dotados de un pequeño botiquín prácticamente vacío y de dos salas vetustas, casi sin amueblar, ocupadas por dos mujeres que acababan de dar a luz. Más tarde, me encontré con unas mujeres del comité de justicia, que me describieron sus funciones. Me pareció que había encontrado por fin el material para llevar a cabo encuestas antropológicas, pues su objetivo era organizar los ritos de paso, las fiestas religiosas y sociales, y, sobre todo, negociar las alianzas matrimoniales. Pero este comité se disolvió pocos meses después de mi paso. Por último, quise comprender el trabajo de las mujeres del comité encargado de la distribución alimentaria. Este sector estaba igualmente inactivo: me explicaron que los víveres sólo llegaban hasta la *wilaya* una vez al mes y que acababan de ser repartidos: tenía que esperar al mes siguiente.

Pensé que podría asistir a una «campana». Las mujeres me hablaban mucho de la «campana de higiene» en la que, según me contaban, todas participaban con ahínco. Esta campana tenía lugar una vez por semana, muy temprano. El día indicado, me levanté pronto, pero lo que me habían descrito no tenía nada que ver, en realidad, con lo que yo me había imaginado: me señalaron a lo lejos, en la linde del campo, a algunas mujeres dispersas que, a juzgar por la lentitud de sus pasos, parecían estar de paseo recogiendo lentamente aquí y allá algún papel tirado. Aparentemente, la época épica de las «grandes campanas» y del trabajo intenso había acabado. También es posible que los ritmos del tiempo se perciban de diferente manera en el desierto que en las grandes ciudades de clima templado, y que un momento de actividad breve e intenso ocupe en el desierto un lugar considerable en las representaciones tanto antes como después del acontecimiento. Las mujeres me contaban que en la época de la guerra habían trabajado muy duramente, en particular fabricando ladrillos de adobe para edificar escuelas y edificios administrativos, y más tarde sus propias casas, pero que ahora recurrían, cuando tenían la oportunidad, ya sea a sus hermanos, primos, hijos o maridos que estaban más disponibles, ya sea a una mano de obra masculina, generalmente de origen servil, que había aparecido en los campamentos a partir del final de la guerra y la introducción del dinero. A las mujeres el trabajo de la construcción les parecía demasiado; de hecho, sólo sabían fabricar ladrillos y la mayoría de los edificios administrativos, comisarías, escuelas, dispensarios y, sobre todo, hospitales habían sido construidos por organizaciones no gubernamentales. Los numerosos prisioneros marroquíes⁷ que vivían allí en condiciones muy extremas también fueron utilizados por el Frente Polisario para acondicionar las pistas y hacer los trabajos de construcción más duros.

Acompañé a los niños de la familia a la escuela, conocí a algunos profesores y profesoras y asistí a las clases durante unos días. En los años posteriores al alto el fuego, el personal de las escuelas y de los dispensarios estaba formado en su mayoría por jóvenes que llegaron a los campamentos siendo niños y que habían recibido una formación. Es impresionante, en efecto, que los saharauis consiguieran escolarizar al 99% de sus hijos, sin distinción de sexo o de pertenencia, a pesar de la situación de guerra y de la falta de recursos. Pero, como todos los chicos habían sido reclutados para el ejército a los 18 años, se había creado una desigualdad: las mujeres tenían titulaciones superiores a las de los hombres, lo cual no dejaba de crear un cierto malestar, e incluso inquietud, ante la idea de que habría más elementos femeninos que masculinos entre los cuadros de la nación. A partir de 1991, el Frente renunció a alistar a los nuevos bachilleres en el Ejército de Liberación, animándolos, por el contrario, a que aprovecharan el cese del fuego para estudiar en las universidades de Argelia, Cuba y, sobre todo, España.

A las mujeres el trabajo de la construcción les parecía demasiado; la mayoría de los edificios administrativos, comisarías, escuelas, dispensarios y hospitales habían sido construidos por organizaciones no gubernamentales

Yo había llegado a los campamentos veinte años después de su instalación; el grueso del esfuerzo ya estaba hecho, los ritmos de la vida social estaban apaciguados y el militantisismo parecía un tanto falto de fuelle. Sin embargo, me di cuenta de que, para las mujeres, la participación en los diferentes comités tenía una importancia incomparablemente superior a la aparente insignificancia de la carga de trabajo. Esto les otorgaba una función, un rol, un lugar en la sociedad. Y de ese lugar se derivaba un conjunto de derechos: el derecho a

su ración alimenticia, el derecho a la educación de sus hijos, a los cuidados médicos, el derecho a dialogar con las autoridades por medio de la representante del comité. Estas mujeres que pasaban el día «sin hacer nada» estaban en realidad —en su realidad— muy ocupadas. Cuando me decían con orgullo «yo trabajo en tal comité», tenía la impresión de que estaban dando a entender toda la profundidad de una existencia social.

Para las mujeres, la participación en los diferentes comités tenía una importancia incomparablemente superior a la aparente insignificancia de la carga de trabajo: les otorgaba una función, un rol, un lugar en la sociedad

En 1995, el alcance de la introducción del dinero en los campamentos aún no era demasiado amplio. En cada barrio, en cambio, había alguna pequeña tienda privada, que permitía a los que tenían algo de dinero realizar pequeñas compras adicionales, como té, azúcar, cerillas, telas, algunas golosinas, ropa para los niños, etc. No cabe la menor duda de que este complemento, por modesto que fuera, les parecía extraordinario a quienes podían permitírselo. Pero la costumbre de compartir hacía que si alguien había conseguido «algo más», también lo repartiera con sus vecinos y parientes. El no hacerlo —en ocasiones ocurría— significaba cubrirse de oprobio. Las mujeres habían vivido momentos tan duros que habían desarrollado lazos muy estrechos con las vecinas, a menudo más fuertes que los que mantenían con sus parientes de otros campamentos. Como el dinero conseguido por los hombres iba a parar esencialmente a las mujeres de sus familias, algunas invirtieron en minúsculos negocios comerciales locales. Una de las mujeres de mi familia de adopción, por ejemplo, compraba de vez en cuando un paquete de cigarrillos, que revendía de uno en uno a los hombres que pasaban por allí (por lo general, las mujeres no fumaban). Otra de mis conocidas recibía de Mauritania *melfas* —esos tejidos de algodón de colores que las mujeres saharauis utilizan como vestimenta, al igual que todas las mujeres moras— y las vendía después en los campamentos.

La circulación del dinero era demasiado reciente y demasiado parcial como para generar verdaderas desigualdades sociales, pero se podía temer que, si el fenómeno se extendía, podría comprometer el sentimiento de equidad que había contribuido a crear la fuerza de la cohesión social.

Otro cambio de la vida de los campamentos les parecía más peligroso: la misión de la ONU encargada de la identificación del cuerpo electoral invitaba a las personas a inscribirse en el censo, llamándolas desde la radio por tribus. La pertenencia tribal dejaba de ser un secreto: algunos descubrían con estupor la identidad de sus vecinos o amigos, y cada quien empezaba poco a poco a readueñarse de la imagen de su estatus de origen. Muchas mujeres que habían tenido varios hijos en enlaces sucesivos se daban cuenta de que sus hijos no compartían la misma sangre, porque sus respectivos padres procedían de tribus diferentes. Ciertamente, el período de la guerra había favorecido una gran «mezcla», particularmente en la juventud, por lo que los combatientes, que gozaban de permisos más largos y más frecuentes, se veían abocados a andar «errantes» entre la tienda de su madre y las de sus esposas, que criaban niños que no eran de ellos, mientras sus propios hijos estaban dispersos en otras familias. Este fenómeno se acentuaba debido a que en la cultura nómada la jaima es a la vez propiedad y territorio de la mujer. Un hombre solo no tiene domicilio, duerme a la intemperie o en la jaima de una pariente. En cuanto a los hombres casados, se hallaban ante otro obstáculo: en ausencia de padres, hermanos y esposos, las mujeres habían revo-

lucionado la costumbre matrilocal. Efectivamente, en el mundo árabe la costumbre es que la joven esposa se vaya a vivir con la familia del marido. Y como los maridos no estaban casi nunca, las saharauis habían decidido hacerlo de otra manera. Ya les resultaba muy doloroso tener que separarse de sus maridos y enviar a sus hijos tan jóvenes a estudiar lejos, así que les pareció demasiado insoportable la idea de abandonar a sus madres y hermanas y trasladarse tras cada enlace para irse a vivir cada vez con una suegra distinta. Además, esta mudanza resultaba materialmente imposible una vez que habían construido una pequeña cocina o un pequeño salón. Así que muchas de las jóvenes esposas preferían quedarse cerca de sus padres ancianos, sobre todo cuando éstos no tenían otra hija que se ocupara de ellos. Pero como el código del pudor de las gentes del desierto prohibía al yerno estar en presencia de sus suegros, y en particular de su suegro, el marido que volvía de la guerra se encontraba casi viviendo con la familia de la mujer pero obligado a evitar permanentemente a gente con la que se cruzaba todos los días.

La revolución saharauí, si bien disolvió las desigualdades de rango y de estatus entre los hombres y abolió el principio de gerontocracia, no consiguió —¿o no quiso?— tocar el complejo conjunto de signos y de comportamientos obligados que rigen las relaciones entre las generaciones y que difieren en función del grado de parentesco. Y es que, en la cultura mora, la transgresión de estos comportamientos de reserva y de evitación provoca en todos los individuos, ya sean el objeto o el sujeto, una mezcla de pudor, de vergüenza, de incomodidad, de humillación, e incluso de deshonor. Renunciar a transmitir este código habría significado para los saharauis el abandono de toda forma de respeto hacia el otro. Al igual que en la época del pastoreo nómada, los jóvenes, aunque fueran héroes de guerra, siguieron sin fumar delante de sus mayores, bajando la mirada ante los ancianos de su familia, sin hablar sobre algunos temas considerados como «incorrectos» delante de ellos, y reproduciendo las estrategias de evitación relativas a sus suegros.

La revolución se detuvo en el umbral del pudor.

5 El abandono de la revolución

Desde la caída del muro de Berlín, ya nadie habla de revolución. Obligados a adaptarse a las nuevas ideologías dominantes, los saharauis han abandonado progresivamente los principios de autogestión igualitaria; han optado, al menos teóricamente, por el multipartidismo y el liberalismo económico, llegando incluso a suprimir, en 1997, la organización en comités que había estructurado la vida de los refugiados. ¿Qué consecuencias ha tenido esto para los habitantes de los campamentos? ¿Cómo han vivido el abandono de la revolución? ¿Cuáles son las grandes tendencias de la organización social hoy en día?

El Ejército de Liberación se ha mantenido en activo en la parte del territorio del Sáhara Occidental controlada por la RASD, pero ha disminuido progresivamente sus efectivos. En los principales lugares de vivaque de las tropas, hasta entonces móviles, se han construido acantonamientos fijos, la vida militar se ha organizado de un modo más sedentario y los soldados gozan de permisos más frecuentes y más largos. Los que no se quedaron en el ejército regresaron a la vida civil y volvieron a los campamentos, pero, después de algún tiempo, se dieron cuenta de que allí no podían hacer ni esperar nada. Los que no habían perdido las habilidades ganaderas y consiguieron reunir un pequeño rebaño volvieron a los pastos, pero no son muchos. Aquellos que tenían lazos con la sociedad mauritana de las ciudades, y podían ser acogidos

allí, también han dejado los campamentos una vez que han encontrado allí algún medio para mantener a su familia. La ciudad de Zuerat ha experimentado un crecimiento importante gracias a la presencia de estos últimos. También se encuentran en Nuadhibu, y en menor medida en Nuakchott. De manera más individual, algunos individuos han llegado a Marruecos, ya sea para buscar un sustento, ya sea para manifestar ostensiblemente su desacuerdo o su enfrentamiento con las autoridades de la RASD. Otros han intentado integrarse en el mercado argelino, llegar a Canarias o emigrar directamente a Europa, preferentemente al antiguo país colonizador y cuyo idioma los saharauis suelen hablar: España. Pero la mayoría permanece allí.

En los principales lugares de vivaque de las tropas, hasta entonces móviles, se han construido acantonamientos fijos, la vida militar se ha organizado de un modo más sedentario y los soldados gozan de permisos más frecuentes y más largos

Esta afluencia de hombres sin trabajo ha desarrollado en pocos años una economía informal importante, basada en particular en la actividad del contrabando. A través del desierto, se ha transportado todo tipo de mercancías, desde cartones de tabaco americano hasta camiones portacontenedores Renault, especialmente apreciados en el mercado argelino. Estas mercancías llegaban a los puertos mauritanos de Nuakchott y Nuadhibu, donde los saharauis contaban con complicidades en los servicios de aduanas y con el acuerdo «informal» del Gobierno mauritano de Mauiya Uld Taya,⁸ que probablemente también sacaba algún beneficio de este arreglo. Posteriormente, los transportistas saharauis se encargaban de llevarlas hacia el norte, utilizando caminos «fuera de pista», bien por el interior de los «territorios liberados», bien por el lado mauritano, para desvanecerse en algún punto de los confines entre Mali y Argelia. Durante algunos años, este «comercio» fue muy floreciente, y probablemente alimentó las arcas de la RASD, lo que otorgó quizás al Gobierno saharauí una pequeña parcela de autonomía de gestión respecto a su omnipotente aliado argelino. En pocos años, los campamentos de refugiados se convirtieron en un punto económicamente estratégico para las redes del comercio transahariano, formal o informal, reactivando en consecuencia los intercambios en la ciudad de Tinduf, cuya importante feria anual había sido interrumpida en el momento del estallido de la guerra. Pero este tipo de comercio de larga distancia no proporciona suficientes puestos de trabajo como para ocupar a todos los saharauis de los campamentos. Para poder dedicarse a él es necesario disponer de un pequeño capital inicial y, sobre todo, hay que saber orientarse en el desierto. Los jóvenes que regresan tras sus estudios, con o sin titulación, no tienen las competencias necesarias. Actualmente, la posibilidad de pasar mercancías de contrabando se ha reducido notablemente y la vigilancia ejercida sobre los contrabandistas es más rigurosa. De manera general, el control por parte de las tropas argelinas se intensificó tras la instalación, en esas zonas desérticas muy difícilmente controlables, de elementos *salafistas* (uno de los brazos armados del movimiento islamista internacional), mucho más peligrosos que los traficantes saharauis.

El desarrollo de la economía monetaria en los campamentos ha generado la aparición de multitud de pequeños oficios y servicios —mecánicos, albañiles, electricistas, taxis colectivos, restaurantes, tenderos, panaderos, carpinteros, etc.—, pero el crecimiento de las actividades está limitado por la escasa capacidad de absorción del mercado local. Muchos hombres se ven condenados a la inactividad, particularmen-

te los pertenecientes a las antiguas categorías «libres», ya que en la sociedad nómada el trabajo manual está devaluado, sobre todo si el estatus de la tribu es elevado. Entre la gente que no puede salir de los campamentos, algunos herreros hábiles o emprendedores han conseguido, con más facilidad que otros, reconvertirse dentro de los servicios técnicos, lo que les ha proporcionado una comodidad relativa. Los descendientes de esclavos han retomado igualmente la costumbre de intercambiar su fuerza de trabajo a bajo precio, pero su situación sigue siendo muy precaria porque el campo de sus relaciones es muy reducido. En la cultura mora, lo que importa es la dimensión y la posición de la red de pertenencia de cada quien en la sociedad global. Sin este «capital» de relaciones y, además, sin oficio, las posibilidades de conseguir un modo de supervivencia son ínfimas.

Al haberse disuelto los comités, las mujeres también han perdido, además de su «trabajo», el sentido y la importancia de su función, y han puesto al orden del día el uso de la dote, alegando que estaban cansadas de la frivolidad de los hombres, muy dados a repudiarlas, lo que las obligaba finalmente a educar solas a una multitud de hijos de distintos padres. Para ellas la reaparición de la dote representa una especie de garantía de solidez de la alianza, y la afirmación paradójica de su valor como mujeres y como futuras esposas. Paradoja, en efecto, ya que el pago de la dote podría asociarse a una transacción mediante la cual se atribuiría a la mujer un estatus de objeto, tanto más cuanto que, con el dinero, la prostitución ha aparecido en los campamentos e incluso en Tinduf, donde algunas mujeres desposeídas se ven obligadas a vender sus encantos a militares argelinos. A su vuelta después de los estudios, las jóvenes se ven todavía más paralizadas que los chicos, lo cual aumenta objetivamente su dependencia respecto al sexo masculino. Asistimos a tres fenómenos sintomáticos de la degradación de la relación entre los sexos: el importe exorbitante de las dotes pedidas, hasta el punto de que es más caro casarse en los campamentos que, por ejemplo, en Nuakchott; la asociación entre el importe de la dote y el rango de la familia en la lógica de la ideología tribal; y la degradación de las relaciones entre los géneros, de manera que los hombres jóvenes se quejan de que a las mujeres sólo les interesa su dinero, mientras que las mujeres jóvenes se lamentan de que ya no hay amor en los campamentos.

El desarrollo de la economía monetaria en los campamentos ha generado la aparición de multitud de pequeños oficios y servicios, pero el crecimiento de las actividades está limitado por la escasa capacidad de absorción del mercado local

En lugar de lanzarse en la carrera por el dinero, algunos jóvenes habrían podido asumir responsabilidades políticas e implicarse en la construcción de la «nación», pero las autoridades han desarrollado una notoria desconfianza hacia la generación que regresa titulada y portadora de una nueva modernidad. Este fenómeno es patente si se examina al personal del aparato del Estado en activo en Tinduf o en las embajadas y delegaciones saharauis en el extranjero. En la mayoría de los casos, los hombres son los mismos que en los primeros años. Con la edad, se han convertido a su vez en los «mayores» que no tienen ninguna intención de asociar a los jóvenes al poder. En este aspecto, también, la revolución ha muerto.

Cierto es que en un contexto de «liberalismo» ideológico, la juventud «militante» de hoy, incluso cuando está organizada, ya no tiene el fervor de la juventud de antaño. El fenómeno es internacional: los jóvenes saharauis, hartos de televisión y de aburrimiento, se interesan más por el consumo, la Coca-Cola, la ciencia ficción y las historias de amor que

por la política. La economía informal casi ha generalizado la electrificación por medio de placas solares en los campamentos, parte de las cuales han sido proporcionadas, junto con televisores, por la sociedad civil española, que recibe cada año entre 5.000 y 8.000 niños durante las vacaciones de verano. En realidad, los jóvenes sueñan con la España que han descubierto siendo niños y que se ha convertido en el nuevo El Dorado. Todos los que pueden obtener un pasaporte, incluidos los diplomados en Cuba o en otros lugares, intentan acceder al mercado de trabajo español con la esperanza de encontrar un empleo que les permita, primero, escapar a la inmovilidad del tiempo y, después, enviar dinero a sus familias. A sus familias, es decir, a esas mujeres, a esos ancianos y a esos niños que siguen bloqueados en la hamaca de Tinduf junto con los hombres que no han conseguido empleo ni han logrado marcharse, sin otro medio de supervivencia que el ACNUR y los escasos recursos de las ONG y del Gobierno de la RASD. Para los cabeza de familia cuyos hijos ya crecidos no ven opciones de futuro, la situación es tanto más trágica cuanto cada vez tienen más mujeres y niños a su cargo.

El fenómeno es internacional: los jóvenes saharauis, hartos de televisión y de aburrimiento, se interesan más por el consumo, la Coca-Cola, la ciencia ficción y las historias de amor que por la política

Hacerse cargo de su familia se convierte en un imperativo para todos. Para 2006 el ACNUR ha reducido a 90.000 el número de refugiados que deben recibir asistencia, mientras que, durante años, se ha calculado que los saharauis de los campamentos beneficiarios de ayudas eran 165.000. Sin embargo, los fenómenos migratorios no han compensado el crecimiento demográfico, cuya presión es muy fuerte, tal y como atestiguan la extensión espacial de los campamentos y la densificación del hábitat. La consecuencia de esta dramática disminución de las donaciones, debida a consideraciones políticas más que humanitarias, es que, en realidad, con los alimentos enviados a los campamentos se proporciona a las familias raciones mensuales que apenas cubren sus necesidades esenciales durante diez días. Y no todos tienen medios de subsistencia adicionales a los de la solidaridad internacional, ni mucho menos. El segundo factor de incremento de las cargas de las familias es la aparición de nuevas necesidades relacionadas, por un lado, con el desarrollo de la economía de mercado y la aparición de las desigualdades que ésta genera, y por otro, con la mediatización de la información procedente del resto del mundo, ya sea que llegue por la televisión, Internet y el teléfono, o que circule con aquellos que van y vuelven. Cabe destacar este fenómeno, ya que manifiesta el apego indefectible de los saharauis a sus familias y a su causa: según el representante en funciones del ACNUR en Tinduf, con quien coincidí en el año 2003, no existe en el mundo un campamento de refugiados en el que se observe que regrese alguno de aquellos que han conseguido marcharse. En cambio, los saharauis que tienen medios para abandonar Tinduf, hombres y mujeres, vuelven siempre. En mi familia de adopción, por ejemplo, algunas mujeres en invierno se marchan durante varios meses a Mauritania para compartir la vida nómada con sus hermanas casadas en este país, y luego regresan «a casa», a veces incluso acompañadas por mauritanos o mauritanas, parientes o amistades, que vienen para asistir a una boda, compartir un duelo o simplemente pasar un tiempo con la gente de los campamentos. Los jóvenes que salieron a estudiar a España y han decidido quedarse no sólo envían la mayor parte de sus ingresos a sus madres y hermanas, sino que vuelven regular-

mente para visitarlas y regresarán para casarse. Esto ocurre en todas las familias.

La tercera causa del desarrollo de las cargas familiares proviene del hundimiento de los servicios públicos. El Gobierno tiene cada vez más dificultades para retener a un personal cuyo «voluntariado» era la forma primera de militancia, ya que la presión social pesa sobre los individuos en sentido opuesto: ¿por qué trabajar para un Gobierno que no paga a sus empleados, cuando él mismo parece estar formado por «notables»? ¿Cómo no venirse abajo si uno no puede aportar el sustento a su familia, mientras otros que trabajan en el sector «privado» hacen ostentación de su comodidad material? ¿Por qué dar, cuando todo se vende y ya nada se reparte? A pesar de la vacuidad de los días y de la pesadez del aburrimiento, ya nadie quiere trabajar gratuitamente, porque el trabajo ya no tiene más sentido que el de su valor monetario. El Estado, consciente del carácter insostenible de la situación de sus funcionarios, ha instaurado una especie de sistema salarial. Pero su presupuesto es tan escaso que sólo puede ofrecer entre 15 y 30 euros al mes, como promedio, a sus combatientes y al personal de la administración, de la salud y de la educación. La generación que ha tenido acceso a una formación sólida no acepta estas condiciones; todas las personas capaces de llevar realmente a cabo esas funciones se han marchado para vender sus competencias en otros lugares, al menos cuando les ha sido posible abandonar Tinduf. Las pocas personas que aceptan trabajar en escuelas y dispensarios ya no tienen la formación suficiente,⁹ lo cual es perjudicial para el estado de salud de la población y disminuye la calidad de la educación de los niños. La mortalidad de las mujeres durante el parto ha aumentado,¹⁰ y probablemente también la mortalidad infantil. Las escuelas primarias siguen funcionando a pesar del absentismo de los maestros y de su escasa competencia, pero cuando los niños llegan a las escuelas argelinas una vez acabado el ciclo primario en los campamentos, se constata un retraso tal que muy pocos de ellos consiguen llegar al bachillerato. Y, sin embargo, los niños saharauis tenían en Argelia una reputación de alumnos excelentes, inteligentes e incluso brillantes. Hoy por hoy, el padre de familia que, por ejemplo, desee curar a su esposa o educar a su hijo en Tinduf, o en las ciudades de Zuerat o Nuadhibu (Mauritania), o incluso más lejos, se ve obligado a «encontrar» dinero. En un contexto semejante, se puede entender que la solidaridad interna de las familias haya suplantado finalmente la ayuda mutua entre vecinos, si bien ésta no ha desaparecido del todo. Del «uno para todos y todos para uno» se ha llegado al «cada uno en su casa, y Dios en la de todos», con la diferencia de que el «uno» nunca puede ser individual en la sociedad mora, y que sobre las espaldas de cada «uno» —sobre todo cuando se es hombre, o el mayor de los hombres— recae la pesada responsabilidad respecto a varias decenas de individuos totalmente desprovistos de todo. Mucha gente tiene la sensación de que el Gobierno los ha traicionado y que todo el mundo los ha abandonado.

No es de extrañar que este repliegue sobre sí mismo, sobre las relaciones de parentesco y sus aliados tradicionales, haya incrementado considerablemente las desigualdades sociales en ciernes en el período anterior. Esta desigualdad y este repliegue son visibles en la propia arquitectura de los campamentos. Durante el período de la guerra, los saharauis de los campamentos vivían en jaimas, queriendo de esta forma reafirmar su fe en la victoria y, en consecuencia, en el carácter «provisional» de los campamentos de refugiados. Con el cese del fuego, los campamentos de lona se convirtieron en pequeñas ciudades de arcilla, pero las casas permanecían abiertas y todos gozaban de un «bienestar» sensiblemente parecido al de su vecino. Con la introducción del dinero, aparecieron las llaves: se cerraban las puertas con llave para proteger los bienes adquiridos —por insignificantes que fueran— y sustraerlos al «mal de ojo» y a los ladrones (ya que, por supuesto, los ladrones aparecieron a la vez que el dinero). A partir de 1997, los que tenían medios

comenzaron a construir paredes para sustraer sus parcelas a la mirada de sus vecinos y de los paseantes, y la desigualdad de «medios» se hizo perceptible a través de las dimensiones y de los elementos de confort de las viviendas. Además, mientras que anteriormente el espacio de convivencia de la familia estaba orientado hacia el exterior, hoy en día es interior, disponiendo cada uno, además de su jaima y de sus pequeños edificios, de un «patio» privado, al abrigo de todas las miradas (y de todos los oídos).

Desde entonces los campamentos se asemejan a pequeñas ciudades del Tercer Mundo, con su carga de miseria y de desigualdades flagrantes, de arrogancia y de frustraciones. Hay multitud de mercados, circulan los coches, las calles ya no son tan «seguras» debido a la delincuencia, y una gran pobreza convive con lo que, por contraste, les parece a los refugiados una innegable forma de riqueza.

Los habitantes de los campamentos están encerrados en la prisión del tiempo. Están bloqueados, y corren el riesgo de estar dando vueltas y más vueltas y, finalmente, de autodestruirse. Marruecos los mantiene inmóviles. Sin embargo, tras la muerte de Hassan II, los saharauis esperaban que su hijo Mohamed VI aceptaría negociar una salida al conflicto en el marco de la ONU. Pero el nuevo monarca, al igual que su padre, ha hecho del problema del Sáhara Occidental una «causa nacional sagrada». Desde su subida al trono, bloquea la situación en el plano político y deja voluntariamente madurar la fruta al sol durante demasiado tiempo con la esperanza de que se pudra por sí sola. Y todo esto transcurre bajo la mirada del resto de las naciones. Tan sólo Argelia proporciona un apoyo verdadero a los saharauis de Tinduf y a su causa. España, pese a la implicación humanitaria de una parte de la sociedad civil, se sigue negando a asumir sus responsabilidades. Francia le hace el juego a Marruecos. Los Estados Unidos se dedican a tergiversar. Y mientras tan distinguido patio mantiene conversaciones que no avanzan con el Gobierno de la RASD y las asociaciones «amigas» que la apoyan en Europa o fuera de ella, la arena de la espera abraza los pies de los niños.

Con la introducción del dinero, aparecieron las llaves: se cerraban las puertas con llave para proteger los bienes adquiridos y sustraerlos al «mal de ojo» y a los ladrones

El tiempo aplasta también a los niños de los territorios ocupados, ya que, al otro lado del muro de «defensa» erigido por el ejército marroquí y repleto de artefactos mortíferos, los saharauis que viven bajo la ocupación han declarado la intifada. Habiendo perdido toda confianza de que la RASD consiga hacer realidad el plan de paz, la población ha decidido sacudirse sin más tardanza el yugo del encierro en su hogar. Las manifestaciones se multiplican, a pesar de la violencia de las fuerzas policiales, a pesar de las cárceles y de las torturas. La muchedumbre proclama con fuerza e insistencia su adhesión a la solución de un referéndum que el Frente Polisario parece haber abandonado al aceptar la última propuesta estadounidense (el segundo plan de James Baker), una aceptación que, por cierto, no tiene ningún efecto, ya que nada se mueve. Acaso de ahí brote la renovación, ya que, si bien los saharauis de los campamentos y de la diáspora han perdido las referencias que les había ofrecido la revolución, sin por ello perder su determinación, ya no se encuentran en contacto directo con el enemigo. Por el contrario, la población de los territorios ocupados sufre su presencia permanentemente. No se encuentra encerrada, lejos, en un desierto. El enemigo no está en otra parte, está allí mismo.

Desde hace algunos años, se organizan visitas a uno y otro lado del muro, y con la generalización del uso de los

BIBLIOGRAFÍA

teléfonos móviles y de Internet, la comunicación es constante entre todos los saharauis, se encuentren en los territorios ocupados, en Tinduf, en España, en Canarias, en Argelia, en Mauritania o en cualquier rincón del mundo; incluso en Marruecos, donde algunos «tránsfugas» empiezan a dudar del acierto de su elección, tras constatar la violencia de la represión en los territorios ocupados y su propia impotencia en la vida política del reino. Más allá de las transformaciones sociales multidireccionales, la identidad saharauí construida por los individuos originarios del Ehel Sahel, de las tribus del noroeste del conjunto cultural moro, sea cual sea su posición en la configuración general del conflicto, es una realidad tangible y fuerte. A pesar de sus posibles desacuerdos sobre los medios para salir del atolladero, a pesar del fracaso de la revolución, a pesar de las dificultades de diálogo entre las generaciones, esa identidad es a partir de ahora el cimiento fundamental del pueblo saharauí.

NOTAS

1. Se ha mantenido la palabra *moro* como traducción del francés *maure* para designar a las poblaciones del Trab-El-Bidan, «tierra de los blancos» o «tierra de los moros», territorio situado entre el río Draa y el río Senegal, hasta prácticamente la frontera de Níger, y que tienen como idioma común el hassanía. A este conjunto pertenecen tanto los saharauis como los mauritanos (N. del E.).
2. *Sahel* significa «norte» para la gente del sur y del este, mientras que significa «oeste» para la gente del norte y del oeste, ya que los moros no se orientan en función de los puntos cardinales, sino en función de una región. Ahora bien, para todos, el *Sahel*, que tiene también la acepción de «orilla», corresponde aproximadamente al territorio saharauí aumentado del extremo norte de Mauritania, que ha estado siempre controlado por las tribus dominantes de Saguiet-el-Hamra. En nuestra lógica occidental de la orientación geográfica, indica el noroeste del espacio cultural y lingüístico de los moros del oeste del gran Sáhara.
3. Como el actual presidente de la República Árabe Saharaui Democrática, por ejemplo.
4. Plural de *chej*, «jeque» (N. del E.).
5. Se ha mantenido la palabra *jaima*, aun cuando en el contexto de los campamentos no se refiere a la tienda tradicional (N. del E.).
6. Cifras ofrecidas por el ACNUR.
7. Los soldados vivieron durante mucho tiempo hacinados en contenedores sobrecalentados por el sol, obligados a trabajar sin descanso, cosa que las organizaciones humanitarias allí presentes no denunciaron nunca. Los oficiales, en cambio, no fueron utilizados para el trabajo manual, y accedieron a unas condiciones más decentes de detención de forma más rápida. Los últimos prisioneros fueron liberados en 2005.
8. Mauiya Uld Taya fue destituido el 3 de octubre de 2005 tras un golpe de Estado.
9. Según nuestros datos, actualmente el grueso del personal de enfermería del sistema sanitario de los campamentos ha sido formado en la Escuela de Enfermería, que fue fundada en 1994. Con el apoyo de la Asociación de Amigos y Amigas de la RASD de Álava, la Escuela está realizando actualmente un intenso esfuerzo para mejorar la calidad y los resultados de la formación (N. del E.).
10. Dato suministrado por miembros de la ONG Enfants Réfugiés du Monde (Niños refugiados del mundo) en 2001.

- ABDHOUM, F. ould (1998): *L'émergence de la fonction publique dans l'État sahraoui. Le cas de l'éducation nationale*. Memoria de Máster, Lausana, IDHEAP.
- ABJEAN, A., y Z. JULIEN (2003): *Sahraouis. Exils-identité*, París, L'Harmattan.
- BARBIER, M. (1982): *Le conflit du Sahara Occidental*, París, L'Harmattan.
- BERRAMDANE, A. (1992): *Le Sahara occidental, enjeu maghrébin*, París, Karthala.
- BONTEMPS, C. (1984): *La guerre du Sahara occidental*, París, PUF.
- BRENNEISEN, C. M. (1998): «Les ressources exploitables du Sahara Occidental», en *État des lieux et matériaux de recherche*, París, L'Harmattan, 25-40 (*L'Ouest Saharien*, 1).
- CARATINI, S. (1989a): *Les Rgaybat (1610-1934)*, vol. 1: *Des chameliers à la conquête d'un territoire*, París, L'Harmattan.
- (1989b): *Les Rgaybat (1610-1934)*, vol. 2: *Territoire et Société*, París, L'Harmattan.
- (1993): *Les enfants des nuages*, París, Éditions du Seuil. (Trad. esp.: *Los hijos de las nubes*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, de próxima aparición).
- (2002): *L'éducation saharienne d'un képi noir*, París, L'Harmattan.
- (2003): *La république des sables. Anthropologie d'une révolution*, París, L'Harmattan.
- (2004): *Les non-dits de l'anthropologie*, París, PUF.
- CARO BAROJA, J. (1990): *Estudios saharianos*, Gijón, Júcar.
- «Déclaration de Frank Ruddy [ambassadeur] devant la Sous-commission des Départements du Commerce et de la Justice du Congrès américain», *Sahara Info*, 92 (enero-abril 1995).
- FROBERVILLE, M. de (1996): *Sahara Occidental, la confiance perdue*, París, L'Harmattan.
- GARCÍA, A. (2001): *Historias del Sahara. El mejor y el peor de los mundos*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- HODGES, T. (1987): *Sahara occidental. Origine et enjeux d'une guerre du désert*, París, L'Harmattan.
- HUMAN RIGHTS WATCH (1995a): «Letter of Kenneth Roth Executive Director, to H. Exc. Ambassador Madeleine Albright, Permanent Mission of the United States to the U. N.», Nueva York, 19/09/95.
- (1995b): «Western Sahara, Keeping It Secret. The United Nations Operation in the Western Sahara», *Human Rights Watch*, 7 (7).
- KAISER, A. (1992): *Sahraouis états d'exil*, Estrasburgo, Syros Alternatives.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2003): *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sahara*, Barcelona, Bellaterra.
- MISKE, A. B. (1978): *Front Polisario, l'âme d'un peuple*, París, Rupture.
- PAZZANITA, A. (1996): *Western Sahara*, Oxford/Santa Barbara/Denver, Clio Press (World Bibliographical Series, vol. 190).
- PERRIGAUX, C. (1990): *Femmes sahraouies, femmes du désert*, París, L'Harmattan.
- «The Western Sahara: The Referendum Process in Danger», Washington, Senado de los Estados Unidos, enero 1992.
- ZEIN, S. (1987): *Les chemins sahraouis de l'espérance*, París, L'Harmattan.
- ZOUBIR, Y. H. (1988): «International Relations of the Western Sahara Conflict», en *État des lieux et matériaux de recherche*, París, L'Harmattan, 127-140 (*L'Ouest Saharien*, 1).

Sophie Caratini, *La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis*, Cuadernos Bakeaz, nº 77, octubre de 2006.

Título original: *La prison du temps: les mutations sociales à l'œuvre dans les camps de réfugiés sahraouis* •

Traducción del francés: Amaia Lopez Apeztegia y Ramon Iriarte Otamendi (Bakun, S. L.).

© Sophie Caratini, 2006; © Bakeaz, 2006.

Las opiniones expresadas en estos trabajos no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.

Cuadernos Bakeaz es una publicación monográfica, bimestral, realizada por personas vinculadas a nuestro centro o colaboradores del mismo. Aborda temas relativos a economía de la defensa, políticas de cooperación, educación para la paz, geopolítica, movimientos sociales, economía y ecología; e intenta proporcionar a aquellas personas u organizaciones interesadas en estas cuestiones, estudios breves y rigurosos elaborados desde el pensamiento crítico y desde el compromiso con esos problemas.

Director de la publicación: Josu Ugarte • **Coordinación técnica:** Blanca Pérez • **Consejo asesor:** Martín Alonso, Joaquín Arriola, Nicolau Barceló, Anna Bastida, Roberto Bermejo, Jesús Casquete, Xabier Etxeberria, Adolfo Fernández Marugán, Carlos Gómez Gil, Rafael Grasa, Xesús R. Jares, José Carlos Lechado, Arcadi Oliveres, Jesús M^a Puente, Jorge Riechmann, Juan Manuel Ruiz, Pedro Sáez, Antonio Santamaría, Angela da Silva, Ruth Stanley, Carlos Taibo, Fernando Urruticoechea • **Últimos títulos publicados:** 22. Luis Alfonso Aranguren Gonzalo, *Educación en la reinención de la solidaridad*; 23. Helen Groome, *Agricultura y medio ambiente*; 24. Carlos Taibo, *Las repúblicas ex yugoslavas después de Dayton*; 25. Roberto Bermejo, *Globalización y sostenibilidad*; 26. Roberto Bermejo y Álvaro Nebreda, *Conceptos e instrumentos para la sostenibilidad local*; 27. Jordi Roca, *Fiscalidad ambiental y "reforma fiscal ecológica"*; 28. Xabier Etxeberria, "Lo humano irreductible" de los derechos humanos; 29. Xesús R. Jares, *Educación y derechos humanos*; 30. Carlos Gómez Gil, *Una lectura crítica de la cooperación española. Lo que nunca nos dicen*; 31. Xabier Etxeberria, *La educación ante la violencia en el País Vasco*; 32. Daniel J. Myers, *Activismo social a través de la red*; 33. Roberto Bermejo, *Realidades y tendencias del comercio justo*; 34. Carlos Taibo, *Diez preguntas sobre el conflicto de Kosovo*; 35. Clara Murguialday, *Mujeres y cooperación: de la invisibilidad a la equidad de género*; 36. Fernán González, S.I., *Colombia, una nación fragmentada*; 37. Xabier Etxeberria, *La no violencia en el ámbito educativo*; 38. Antoni Segura i Mas, *El Sáhara en la dinámica política magrebí y las dificultades del Plan de Paz (1995-2000)*; 39. Dieter Rucht, *El impacto de los movimientos medioambientales en Occidente*; 40. Martín Alonso, *Universales del odio: resortes intelectuales del fanatismo y la barbarie*; 41. Tica Font (coord.), *La paz en movimiento: campañas y experiencias de movilización (I)*; 42. Tica Font (coord.), *La paz en movimiento: campañas y experiencias de movilización (II)*; 43. Julián Salas, *Hábitat y cooperación en Latinoamérica. Centroamérica antes y después del 'Mitch'*; 44. Roberto Bermejo, *Fundamentos de ecología industrial*; 45. Gema Celorio, *Nuevos retos para la sensibilización sobre el desarrollo*; 46. Carlos Gómez Gil, *La cooperación descentralizada en España: ¿motor de cambio o espacio de incertidumbre?*; 47. Xabier Etxeberria, *Ignacio Ellacuría: testimonio y mensaje/Ignacio Ellacuría: testigantza eta mezua*; 48. Juan Manuel Ruiz, *En torno a la eficiencia*; 49. Xesús R. Jares, *Educación para la paz después del 11/09/01*; 50. Gabriel Pons, *Herramientas de las ONGD en la cooperación para el desarrollo económico*; 51. Roberto Bermejo, *Concepciones de la sostenibilidad y sistemas de indicadores*; 52. Julián Salas, *Introducción a la práctica de la evaluación de proyectos de cooperación*; 53. Joaquim Sempere, *Necesidades, desigualdades y sostenibilidad ecológica*; 54. Johan Galtung, *Conflicto, guerra y paz, a vista de pájaro. Y cómo los aborda el grueso de los políticos y periodistas*; 55. Jesús Casquete, *Movimientos sociales y democracia*; 56. Manuel Jiménez, *Sumando esfuerzos. Tendencias organizativas en el movimiento ecologista en España durante los noventa*; 57. Joaquín Arriola Palomares, *¿La globalización? ¡El poder!*; 58. Ignacio Álvarez-Ossorio, *Claves sobre el conflicto palestino-israelí*; 59. Miguel Márquez, Luis Suárez y Cándido López, *Cuba y el desarrollo humano sostenible*; 60. Mario Roberto Morales, *Guatemala: autoritarismo e interculturalidad*; 61. Carmen Magallón, *Las mujeres como sujeto colectivo de construcción de paz*; 62. Carlos Taibo, *Los conflictos bélicos en el umbral del siglo XXI*; 63. Roberto Bermejo, *Análisis de la rentabilidad del proyecto de la 'Y' vasca y bases para una estrategia ferroviaria alternativa*; 64. José Carlos Sendín Gutiérrez (coord.), *África: entre la percepción externa y el proyecto emancipador*; 65. Carlos Gómez Gil, *Las ONG en la sociedad global. Estrategias de las ONG frente al Estado en la era de la globalización*; 66. Lara González Gómez y Clara Murguialday Martínez, *Evaluar con enfoque de género*; 67. Mireia Espiau, Dominique Sallard y Rafael Ajangiz, *Género en la participación. Un camino por recorrer*; 68. Antxon Gallego, Manuel Fernández y Efrén Feliu, *Criterios generales para la planificación de procesos participativos*; 69. Roberto Bermejo, David Hoyos y David Guillamón, *Análisis socioeconómico del Plan Estratégico de Infraestructuras y Transporte 2005-2020*; 70. Roberto Bermejo, *Del fin de la era del petróleo a la economía solar*; 71. Gabriel Pons, *Políticas agrarias y cooperación*; 72. Carlos Gómez Gil, *Nuevas vías para el codesarrollo en la cooperación descentralizada*; 73. Ignacio Álvarez-Ossorio, *El mundo árabe: entre la tradición y la modernidad*; 74. No publicado (título sin determinar); 75. Iñaki Gorozpe, *Guinea Ecuatorial: crecimiento sin desarrollo*; 76. Carlos Gómez Gil, *El dilema de los microcréditos en las políticas de desarrollo*; 77. Sophie Caratini, *La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis* • **Diseño:** Jesús M^a Juaristi • **Maquetación:** Mercedes Esteban Meriel • **Impresión:** Grafilur • **ISSN:** 1133-9101 • **Depósito legal:** BI-295-94.

Suscripción anual (6 números): 14,42 euros • **Instituciones y suscripción de apoyo:** 21,64 euros • **Forma de pago:** domiciliación bancaria (indique los 20 dígitos correspondientes a entidad bancaria, sucursal, control y c/c.), o transferencia a la c/c. 2095/0365/49/3830626218, de Bilbao Bizkaia Kutxa • **Adquisición de ejemplares sueltos:** estos cuadernos, y otras publicaciones de Bakeaz, se pueden solicitar contra reembolso (4,00 euros de gastos de envío) a la dirección abajo reseñada. Su PVP es de 2,40 euros por ejemplar.

Bakeaz es una organización no gubernamental fundada en 1992 y dedicada a la investigación. Creada por personas vinculadas a la universidad y al ámbito del pacifismo, los derechos humanos y el medio ambiente, intenta proporcionar criterios para la reflexión y la acción cívica sobre cuestiones relativas a la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la relación teórica entre economía y ecología, las políticas hidrológicas y de gestión del agua, los procesos de Agenda 21 Local, las políticas de cooperación o la educación para la paz y los derechos humanos. Para el desarrollo de su actividad cuenta con una biblioteca especializada; realiza estudios e investigaciones con el concurso de una amplia red de expertos; publica en diversas colecciones de libros y boletines teóricos sus propias investigaciones o las de organizaciones internacionales como el Worldwatch Institute, ICLEI o UNESCO; organiza cursos, seminarios y ciclos de conferencias; asesora a organizaciones, instituciones y medios de comunicación; publica artículos en prensa y revistas teóricas; y participa en seminarios y congresos.