

Inmóviles, pero no quietos. La sedentarización de los saharauis como estrategia de adaptación y respuesta a la supervivencia. Sobre la posibilidad de un nomadismo inmóvil¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.02>

JULIEN LAFONTAINE CARBONI²

Alice³, Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, Suisse

julien.lafontainecarboni@epfl.ch

JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN⁴

Universidad Autónoma de Madrid, España

juan.gimeno@uam.es

Cómo citar este artículo: Lafontaine Carboni, J. & Gimeno Martín, J. C. (2021). Inmóviles, pero no quietos. La sedentarización de los saharauis como estrategia de adaptación y respuesta a la supervivencia. Sobre la posibilidad de un nomadismo inmóvil. *Tabula Rasa*, 37, 17-48.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.02>

Recibido: 4 de agosto

Aceptado: 13 de octubre

Resumen:

La dicotomía nómada/sedentario es cuestionada aquí como una construcción occidental. Su deconstrucción es necesaria cuando las poblaciones nómadas se convierten en refugiadas por razones climáticas, políticas o económicas. Es el caso del exilio saharauí en Argelia tras la invasión de Marruecos de su territorio en 1975, y la ocupación del Sáhara Occidental hasta hoy. Los campamentos de refugiados saharauis cerca de Tinduf, Argelia, son considerados aquí en relación con la forma de vida nómada pastoril anterior al conflicto. Analizando la vida cotidiana en los movimientos más excepcionales de los saharauis durante el siglo XX y sus formas de asentamiento, queremos contribuir a este debate, en relación con los

¹ Esta investigación fue financiada por el Fondo Nacional Suizo (SNF) como una beca de investigación que cubre la movilidad en programas de doctorado.

² Investigación de doctorado en Alice.

³ Atelier de la Conception de l'Espace. EPFL.

⁴ Doctor en filosofía, profesor titular, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Su participación en la investigación se produjo en el marco del proyecto europeo, Critical Approaches to Politics, Social Activism, and Islamic Militancy in the Western Saharan Region (Capsahara), coordinado por Francisco Freire.



Otros nómadas. Aguachica - La Mata
Leonardo Montenegro

campamentos de Tinduf, formulando una hipótesis sobre la existencia de un nomadismo inmóvil saharauí. Defendemos la necesidad de considerar una diversidad de escalas de tiempo en el análisis del nomadismo, desde la consideración del momento, hasta la larga duración de los movimientos de la población, entendiendo el proceso de sedentarización de los campamentos saharauís como una estrategia temporal de supervivencia.

Palabras clave: campamentos de refugiados saharauís; movimientos y espacialidades; nomadismo; nomadismo inmóvil; sedentarización; refugio prolongado, Sáhara Occidental, Tinduf.

Immobile but not Motionless. The Sahrawi Sedentarization as a Strategy of Adaptation and Response to Survive; on The Possibility of an Immobile Nomadism

Abstract:

The nomadic/sedentary polarities are today questioned as Western constructions. Its deconstruction is necessary in contexts where nomadic populations become refugees for climatic, political and/or economic reasons. This is the case with Sahrawis' exile in Algeria after Marroq was invaded in 1975 and Western Sahara was occupied until the present day. Sahrawi refugee camps near Tindouf have been often studied in their relations to prior nomadic encampments. Examining Sahrawi's most exceptional motions and their settlement forms throughout the 20th century, we want to pose the hypothesis of Sahrawi immobile nomadism. We support the urgency to consider multiple dimensions of time and motion when analyzing nomadism, from the instant to the *long durée* of population movements. Thus, we can understand sedentarization in Sahrawi camps as a temporary survival strategy.

Keywords: Sahrawi Refugee camps; motions and spatialities; nomadism; immobile nomadism; sedentarization; protracted refugeehood, Western Sahara, Tinduf.

Imóveis, mas não inativos. A sedentarização dos saarauís como estratégia de adaptação e resposta à sobrevivência. Sobre a possibilidade de um nomadismo imóvel

Resumo:

Questiona-se a dicotomia nômade/sedentário enquanto uma construção ocidental. Sua desconstrução é necessária quando as populações nômades se convertem em refugiadas devido a razões climáticas, políticas e econômicas. Esse é o caso do exílio saarauí em Argélia depois da invasão de seu território por Marrocos em 1975 e pela ocupação do Saara ocidental até hoje. Os acampamentos de refugiados saarauís perto de Tindouf- Argélia são considerados aqui a respeito da relação com a forma de vida nômade pastoril anterior ao conflito. A partir da análise da vida diária nos movimentos mais excepcionais dos saarauís durante o século XX e suas formas de assentamento, queremos contribuir a esse debate, no tocante aos acampamentos de Tindouf, para formular uma hipótese sobre a existência de um nomadismo imóvel saarauí. Defendemos a necessidade de considerar uma diversidade

de escalas de tempo no nomadismo, desde a consideração do momento, até a longa duração dos movimentos da população, compreendendo o processo de sedentarização dos acampamentos saarauís como uma estratégia temporal de sobrevivência.

Palavras-chave: acampamentos de refugiados saarauís, movimentos e espacialidades, nomadismo, nomadismo imóvel, refúgio prolongado, sedentarização, Saara ocidental, Tindouf.

«A las nubes no les quedan pastores.
Se trasladan taciturnas
en busca de los rebaños de dromedarios,
las risas de los niños, los frigs de jaimas,
los pozos verdes y las melfas cantarinas...

Todo es distinto.

Se fueron...
y vino el silencio
a cubrir la infinidad
de narcótica pausa.
Enmudecen los ríos,
las palabras callan...
La sombra de una nube
consuela a una huérfana acacia.

No queda nada.
Las piedras que santifica el rezo.
y la acacia».

El Hasnauí Ahmed, Z. (2017).
El silencio de las nubes.
Arma Poética Editorial.

Introducción

La polaridad nómada/sedentario, que opone el desierto, lo móvil, lo primitivo a lo civilizado, lo urbano y el Estado son ampliamente cuestionadas hoy en día como una construcción cultural occidental hacia el resto del mundo (Katzner, 2019⁵; Ingold, 2015; para el caso del Sáhara Occidental, Wilson, 2014; Marx, 1980;

⁵ Leticia Katzner (2019) ha profundizado, a partir del caso del departamento de Lavalle, en la provincia de Mendoza, Argentina, en la conceptualización y práctica de una antropología del desierto y del nomadismo, provocándonos a desestabilizar la sedentarización del pensamiento académico dominante. Encontramos el trabajo de Tim Ingold (2015) sobre la arqueología antropológica de las líneas (como las que siguen las vidas de los nómadas y en su entrelazamiento hacen su mundo) muy estimulante para abordar las cuestiones de fondo de este artículo.

Isidoros, 2018). Estas deconstrucciones son tanto más necesarias en contextos en que las poblaciones nómadas se convierten en refugiadas por motivos climáticos, políticos o económicos. Ese ha sido el caso en muchas ocasiones durante el siglo XX: de los refugiados somalíes en Kenia, los tuaregs malienses en Mauritania, o los saharauis en los campos de refugiados en Argelia. El nomadismo se asocia con movimientos constantes, producciones domésticas independientes y, en consecuencia, con una forma de vida y una serie de saberes altamente especializados. Sin embargo, en algunos casos, la magnitud de los movimientos de las poblaciones nómadas es mucho menos importante de lo que tiende a imaginar una mirada occidental; la sedentarización temporal ha demostrado ser una estrategia de adaptación (Salzman & Sadala, 1980).

En varias ocasiones, se ha analizado la naturaleza de los campamentos saharauis cerca de Tinduf en relación con sus formas nómadas que caracterizaron su vida pastoril de antes del conflicto con Marruecos (Wilson, 2014; Caratini, 2003). En este artículo, quisiéramos contribuir presentando la posibilidad de un nomadismo inmóvil; la pérdida forzosa de movilidad impuesta por los conflictos prolongados y la condición de refugiado puede considerarse una estrategia provisional de resistencia y supervivencia mediante la unificación de las qabilas (anteriores unidades políticas basadas en el linaje familiar), una coalescencia (Isidoros, 2018). Con este propósito, reclamamos la necesidad de analizar una multiplicidad de escalas de tiempo y movimiento en la comprensión del nomadismo, desde el instante del movimiento de los cuerpos individuales, de sus acciones, hasta la comprensión de larga duración de los movimientos de las poblaciones nómadas. Esta ampliación es necesaria para no imponer las escalas occidentales, las de las ciudades, en la comprensión de una forma de vida nómada, y producir una violencia epistémica hacia la sociedad saharauí (Spivak, 1988).

Para fundamentar la posibilidad de un nomadismo inmóvil, analizaremos en primer lugar los elementos significativos de los *firgans*, campamentos tradicionales de los saharauis, en diferentes escalas de tiempo y movimiento y durante la colonización francesa y española, que revelan la existencia de una «sedentarización» temporal como una estrategia de adaptación en el nomadismo pastoril tradicional saharauí.

A continuación, introduciremos varios elementos de la discusión actual sobre la analogía entre los campos de refugiados y los *firgans* saharauis. A la luz de los relatos recogidos por diferentes antropólogos durante el siglo XX, presentaremos, dados los diferentes regímenes y temporalidades de los movimientos dentro del nomadismo pastoril saharauí antes del conflicto, la historia de los campos de refugiados entre 1975 y 1991, el tiempo que duró la guerra contra la ocupación de su territorio por Marruecos y desvelaremos la complejidad temporal y espacial de sus historias. Para concluir, con base en los distintos debates que afectan a la sociedad saharauí desde los años 90, y en relación con las historias no lineales de

los campamentos, examinaremos la posibilidad de un nomadismo inmóvil, cuya inmovilidad aparente en realidad se deriva de la escala de tiempo y movimiento que se adopte. Esta narrativa se acompaña de numerosos documentos visuales de los archivos del Ministerio de Información Saharaui, recogidos en los trabajos de los antropólogos (en particular Caro Baroja, 1955; y Caratini, 1989a) a los que sumamos otros documentos producidos por nosotros mismos.

La organización espacio-temporal de los saharauis en el siglo XX. Movimientos y gestos⁶

Los territorios en los que vivieron las poblaciones que conformaron la nación saharauí durante la revolución y la creación de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) van desde el río Senegal hasta el sur de Marruecos y la región del sur de Argelia en el norte, desde el océano Atlántico a Mali al oeste y hasta muy adentro de la actual Mauritania. La sociedad estaba conformada por varias líneas familiares de descendencia llamadas qabilas, que ha sido traducido de manera imprecisa con el término «tribu» en ciencias occidentales (ver debates en Caratini, 2003; Isidoros, 2018; Wilson, 2014). Hasta la invasión de España de las tierras del actual Sáhara Occidental y por parte de Francia, del sur y el norte del territorio (esto es, Mauritania, Argelia y Marruecos), todas las qabilas compartían este territorio de manera más o menos pacífica, coordinadas desde el siglo XVI por la organización política pantribal, la Ayt Arba'in, con una frontera definida, conocida como Jat-al-Jaof, que se podría traducir como «la línea del miedo», que desapareció con el colonialismo.

Las diversas qabilas poseían hábitos culturales parecidos, en los que se basa la actual identidad y el sentimiento nacional saharauí. La organización espacial y temporal de las qabilas y de sus unidades familiares más pequeñas siguieron patrones homogéneos que les permitían pastar y nomadear en las condiciones hostiles del desierto del Sáhara, y protegerse de los robos. Para entender las espacialidades del territorio saharauí y sus hábitos, también en relación con su evolución a lo largo del siglo XX, con los diversos regímenes coloniales que padecieron, argumentamos la necesidad de analizar de cerca los movimientos de las poblaciones en cada escala de tiempo. En el nomadismo saharauí, el territorio se representa constantemente

⁶ Usamos el término gesto de una manera análoga al paleo-antropólogo Andre Leroi-Gouhan (1971). El significado de la palabra gesto es un movimiento del cuerpo, no marcado por su intencionalidad sino por su situacionalidad - temporal, espacial, cultural y ontológica. El gesto migra de cuerpo mientras es interpretado por cada cuerpo de manera diferenciada. El gesto es de naturaleza técnica y cultural, y encaja en las teorías de la percepción como lo que nos pone en contacto con el medio ambiente. El gesto crea contacto, fricción y por lo tanto información. El ritual del té es uno de estos momentos gestual. Hacer el té precisa del agua, así como de leña y aire para producir el fuego, los cuatro elementos de la naturaleza. La rotación de los vasos del té en círculo y en horizontalidad ratifica la igualdad de los presentes, sólo matizada por la preferencia para la persona mayor y el huésped, que son los que se sientan más cerca de la persona que hace el té.

mediante movimientos y gestos que tienen un anclaje profundo y arraigado en la cultura como técnicas de supervivencia; a cada situación, lugar y momento del año se asocian diferentes formas de campamento y organizaciones territoriales. Siguiendo la evolución de estos movimientos y gestos, argumentamos que podríamos entender mejor cómo el colonialismo y la condición prolongada de refugio de los saharauis puede afectar su modo de vida nómada.

Movimientos de tiendas (jaïmas) y personas

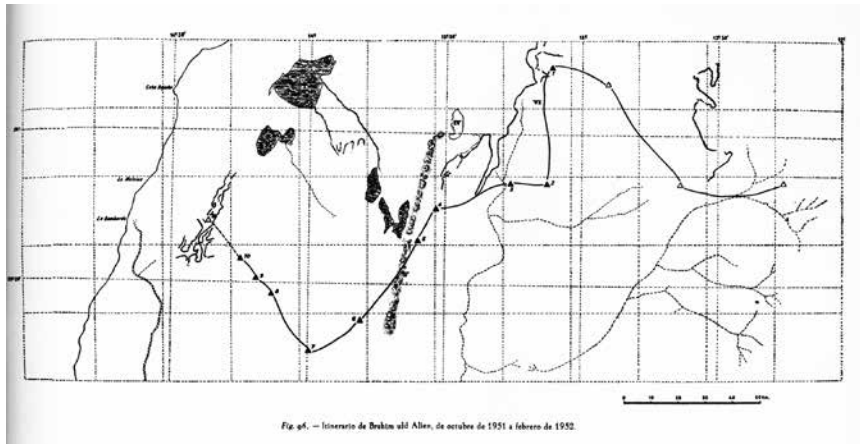
Movimientos cotidianos

En los regímenes coloniales y los tiempos precoloniales, los campamentos se organizaban por lo general en *firgfans* (Figura 1), un campamento compuesto de tiendas (jaïmas) que albergaba a personas con lazos familiares, con sus esclavos y en ocasiones con artesanos, principalmente herreros. Los límites espaciales de un *friq* eran medio día de camino, lo que significa que se podía visitar una jaïma vecina y estar de regreso al atardecer para la oración de la noche (Caratini, 1989b). Las jaïmas estaban más o menos alineadas dependiendo de la distancia entre las tiendas, con el fin de respetar la privacidad de cada hogar limitando su campo de visión; la jaïma, la tienda tradicional de lana. Los lazos de parentesco imponían una jerarquía genealógica entre los distintos miembros, y en correspondencia, entre la posición de las tiendas, donde los ancianos se situaban en las tiendas del centro del campamento.



Fig.1: Vista parcial de un Friq. Fuente: Caro Baroja (1955). Estudios saharianos. Instituto de Estudios Africanos.

Esta forma de campamento era la más común para el pastoreo a lo largo del año. La baja densidad permitía que toda la qabila se extendiera sobre el terreno y aprovechara todos los pastizales. Los frigans se trasladaban varias veces en el año, de octubre a mayo/junio, según como evolucionaran las condiciones climáticas y los recursos, en busca de fuentes de agua y alimento para los rebaños (Mapa 1).



Mapa 1: Itinerario de Brahim uld Alien desde octubre de 1951 hasta febrero de 1952, mapa extraído de Caro Baroja (1955). Estudios saharianos. Instituto de Estudios Africanos.

En su investigación antropológica, junto a miembros de la qabila Rgaybat (la qabila saharauí de mayor tamaño en número de habitantes), Caratini detalla las espacialidades en las que se movía cada persona en la frīq; estos movimientos están muy definidos por el género y también dependen de la edad. Las mujeres se mantenían cerca de las tiendas (a una distancia máxima de 10 kilómetros) para realizar las labores domésticas y cuidar de los niños pequeños, cuidando las pertenencias de la familia y transformando la materia prima en alimento y artesanías. También estaban a cargo de los animales pequeños (principalmente cabras), con ayuda de los niños. Todos los miembros del frīq regresaban a la jaïma en la noche, incluidos los animales.

De 10 a 50 kilómetros de los límites del frīq, se desempeñaban los hombres adultos y los jóvenes. Aquí, las tareas eran principalmente cuidar las camellas en tierras de pastoreo cercanas, y conducir las de regreso cada noche. La hora de la salida y el regreso la definían la oración del amanecer y del atardecer. Luego, de 50 a 100 km, esclavos, pastores contratados o jóvenes libres cuidaban los camellos en los pastizales periféricos. Dada la distancia al campamento, no regresaban a la tienda cada noche, sino solo ocasionalmente (lo que podía llegar a ser menos de una vez al mes). Finalmente, el espacio situado a una distancia superior a 100 km de la jaïma era un espacio masculino dedicado a intercambios económicos

o decisiones políticas. La constelación de los espacios políticos era a la vez muy doméstica (siempre vinculada a una jaïma) y no centralizada, porque implicaba grandes movimientos en el territorio. Esta serie de movimientos, altamente especializados, alrededor del friq, correspondían a los momentos del año húmedos y templados, cuando el agrupamiento alrededor de los pozos no era necesario para la supervivencia de las poblaciones (Figura 2).

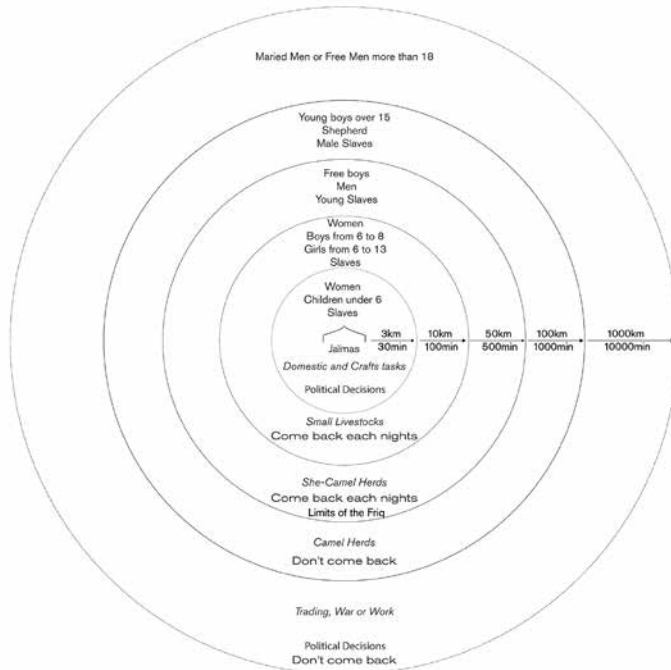


Fig.2: Movimientos alrededor de la tienda con relación a la edad y el género; en función de las tareas diarias. De la información recogida por Caratini de los miembros de la qabila Erguibat. Fuente: Julien Lafontaine Carboni, Alice, EPFL.

Movimientos estacionales

Con el fin de responder a motivos políticos, climáticos, económicos o de seguridad, el asentamiento en campamentos asumió otras formas. Estas agrupaciones de tiendas más extensas (entre 50 y 150, según Caratini), desaparecieron a comienzos del siglo XX, sin duda por causa de la disolución del Ayt Arba'in, un consejo de guerra contra las invasiones externas del territorio, y su fragmentación, provocada por las autoridades coloniales que promovieron el disenso entre las qabilas y potenciaron la figura de los chiuj, los notables de la qabila con el objetivo de cooptarlos (Bárbulo, 2017).

En el verano, cuando la población se reunía en torno a los pozos para hacer frente a las temperaturas estivales, o cuando se congregaba el Ayt Arba'In, las tiendas se disponían en forma de un mahsar (Figura 3); este consistía de varios fígans alineados, con la tienda del chej, el anciano más influyente, en el centro del campamento. La perspectiva paralela permitía despejar obstáculos a la vista y ver la llegada de algún enemigo desde lejos. En el verano, un pozo podía albergar cuatro mahsar —uno al noreste, uno al noroeste, etc.— donde cada campamento se orientaba hacia el pastizal. Así, los movimientos de los miembros de cada familia eran bastante similares, muy orientados. El mahsar transformaba los círculos de la instalación jaimas en cuadrados.

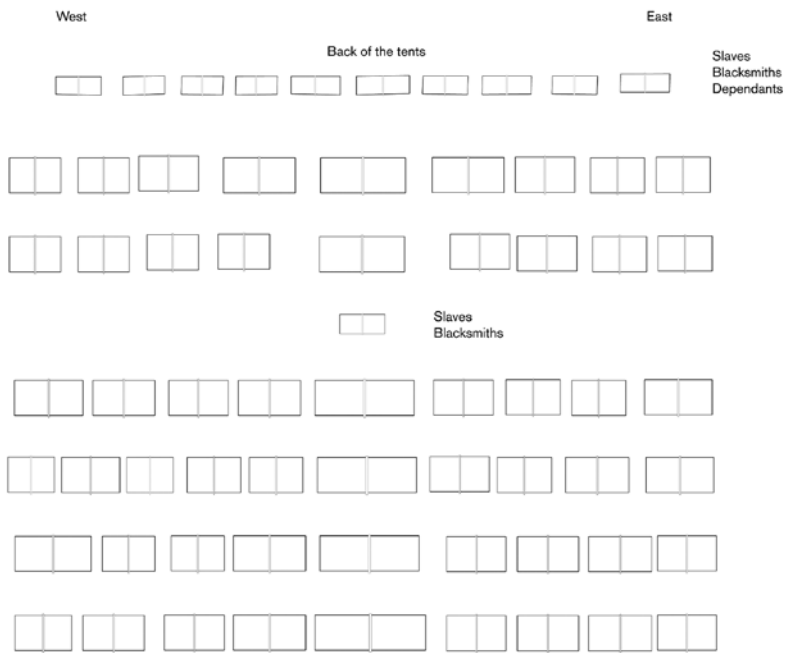


Fig.3: Un mahsar, según Caratini. En el centro exacto de la plaza se instalaría la tienda del chej (el más anciano). Al norte se instalan las tiendas de los artesanos y esclavos. Una configuración que está organizada con el mismo modelo que un Friq, de una manera más densa. Fuente: Julien Lafontaine Carboni, Alice, EPFL.

Cuando los miembros de la familia por motivos económicos se acercaban a las ciudades o a tierras donde se sentían sin protección, o cuando la densidad de la población era mayor, los saharauis instalaban las tiendas en forma de un anawal (Figura 4). Esta configuración permitía proteger al rebaño de los robos en las noches. El círculo estaba cerrado por una simple barrera, donde se guardaban todas las cabras y camellos en la noche. Con un simple guardia, todas las tiendas y animales estaban

a salvo. Caratini también afirma que el anawal se correspondía con una época de mayor igualdad (económica y política) entre los núcleos familiares, sin familias dependientes, pues la forma, el círculo, elimina las jerarquías espaciales (presentes en los fîrgans y el mahsar). Como nos relató recientemente Rabiia Eslaiman Ijjar, una reconocida mujer saharai artesana que vive en el campo de refugiados de Dajla, el uso del círculo como forma espacial para crear igualdad entre los miembros de una comunidad es recurrente en la cultura saharai. También se ha usado como símbolo en joyería y otras formas artísticas, y sirve para expresar la igualdad entre invitados y anfitriones en el ritual cotidiano de la preparación del té. Los primeros protocolos (construcciones administrativas donde se alojan las personas de fuera de un campamento que no tienen familiares de referencia donde quedarse), que construyeron las mujeres en los campos de refugiados en los años ochenta también se construyeron en forma redonda para evocar la igualdad de todos en la RASD, y para sostener la práctica de la congregación en círculo (Figura 5). En el anawal, las espacialidades de movimientos cotidianos eran mucho más densas que en las demás configuraciones de los campamentos, pues los riesgos eran múltiples y mayores.



Fig.4: Un anawal, según Caratini. Piedras colocadas en la parte trasera de las tiendas permitían ser advertidos si alguien quería acceder al campamento. Por la noche, el círculo se cierra y los animales se mantienen en el centro. En el Anawal, no existe una diferencia formal entre esclavos y amos, y los diferentes miembros de una familia. Fuente: Julien Lafontaine Carboni, Alice, EPFL.

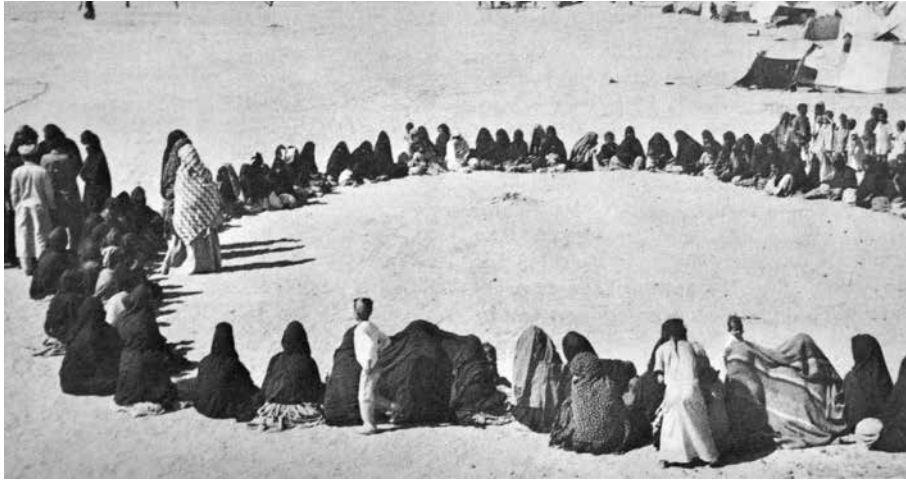
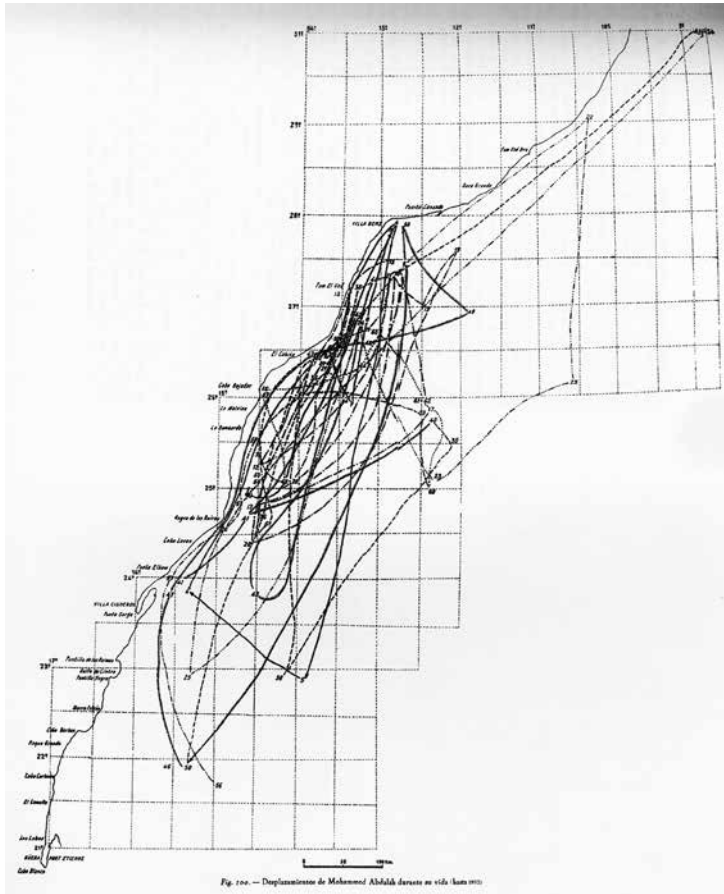


Fig.5: Reunión en la mañana en un campo de refugiados en 1976: Fuente Manfred O Hinz, '3WM Interview mit Gunther Hiliger', Terre des Hommes (1977): VIII. Archivo del Ministerio de Información de la RASD.

Movimientos de vida

Durante su historia, las poblaciones saharauís se han movido en un territorio amplio (Mapa 2). Tanto los flujos derivados de los acuerdos matrimoniales (“wedding-scapes”⁷, Solana Moreno, 2017) como las condiciones económicas influían históricamente en los movimientos, que se vieron muy afectados por el establecimiento de las fronteras coloniales definidas a partir de la Conferencia de Berlín en 1885. Si los hombres eran mucho más móviles debido al tipo de tareas que tenían asignadas, las mujeres no permanecían quietas; la diferencia se situaba en la extensión de sus movimientos respectivos. No había patrones fijos que puedan extraerse de la obra de Caro Baroja, o de las conversaciones que tuvimos recientemente con los ancianos en los campos de refugiados saharauís. A pesar de vivir en campos de refugiados, la población saharauí ha seguido siendo en extremo móvil (desplazándose a Mauritania y hasta el norte de Argelia). Esta movilidad creció con el acceso a otros países, como España, Siria o Cuba.

⁷ Prácticas sociales a través de las cuales entre los hogares saharauís, se intercambian recursos, relaciones y trabajo.



Mapa 2: Movimiento de Mohammed Abdallah durante su vida (hasta 1952). Extraído de Caro Baroja (1955). *Estudios saharianos*. Instituto de Estudios Africanos.

Movimientos excepcionales

Guerras y épocas de conflicto

Durante los momentos de conflictos territoriales, los miembros de una qabila se reunían en varios mahsar, como era normal en el verano, convocaban un «halla», que significa campamento del emir, el espacio de las decisiones políticas. Estas espacialidades permitían al Ayt Arba'In congregarse y organizar la defensa de los campos y de los rebaños. En el Ayt Arba'In había representación de todas las facciones de las qabilas. Se elegía un «muqaddam», el presidente de la asamblea, que asumía la responsabilidad honorífica de tomar decisiones en caso de diferencias internas. Más allá del exclusivo rol defensivo del consejo, el Ayt Arba'In también organizaba el uso de recursos de uso común, como los pozos

y las tierras de pastoreo, así como la disposición espacial de cada asentamiento. Esta configuración era muy útil, pues permitía dar una respuesta común a una amenaza inmediata sin necesidad de un poder centralizado y permanente. Ayt Arba'In es un nombre usado también para el consejo que se congregaba en cada qabila, el mismo sistema existía a escalas menores cuando se requería una respuesta coordinada en cualquier mahsar.

El Ayt Arba'In también produjo una serie de «leyes» para regularizar las sentencias para cada delito. En mayo de 2016, en una entrevista, el poeta Mohamed Lamin⁸ nos dio una copia de un manuscrito de su abuelo, Mulay Brahim Ben Omar, un juez y escriba del «Consejo de los Cuarenta». En su libro, Mohamed Ali Laman⁹ transcribió el manuscrito:

Y voy a centrarme en las leyes y medidas adoptadas por el Consejo de los Cuarenta, que fueron obligatorias para la organización de la vida social de la población y que tomaron la forma de órdenes definidas, entre las que podemos citar:

1. Quienquiera que ayude, tome partido, aun si es para su padre o su hermano o cualquier otra persona, deberá brindar cena y almuerzo a cada uno de los miembros del Consejo de los Cuarenta por separado.
2. Quien amenace a otro con una espada será castigado con cinco mazakil (pesos).
3. Quien amenace a alguien con un arma, tendrá una sanción de cinco pesos.
- Si le produce heridas, tendrá que pagar con un camello de dos años de edad.
- Y si causa una muerte, tiene que pagar una compensación¹⁰.

⁸ Mohamed Lamin Mehdi Mulay Zein participó en el ataque de Nouakchott en 1976, un asalto histórico para los saharauís en su lucha por la independencia, donde murió el líder legendario, Luali Mustafá Sayed, el día 9 de junio. Fue herido y tomado prisionero por el ejército mauritano.

⁹ El libro se titula *Sáhara Occidental. Sociedad y cultura*, está escrito en lengua árabe, y actualmente se traduce al español con miras a su publicación.

¹⁰ Seguido por los siguientes puntos:

4. Quien se apropie injustamente de los bienes de su vecino sin su consentimiento será sancionado y quienes sean cómplices deberán entregar un camello de dos años cada uno, más la devolución de todo lo robado.

5. Y quien niegue la justicia a cualquiera que la solicite, diez pesos; quien entre a la Jaïma a corromper, como hace el corrupto con las mujeres, una camella preñada; quien sea sorprendido en un acto de infidelidad con un extranjero debe dar cinco pesos cada uno mientras no hayan sido hallados en el mismo lecho; de lo contrario, cada uno deberá entregar una camella preñada y recibirán cien azotes, además de los castigos previstos en la ley.

6. Quien rompa un acuerdo con un musulmán, sea quien sea, o que haya infringido el Corán, así como quienes lo hayan ayudado, debe entregar cada uno, diez camellas preñadas y regresar sus pertenencias a la víctima o lo que le hayan quitado.

7. Quien golpee a su vecino debe entregar un camello de dos años y si le deja un ojo morado, otro camello de dos años y debe ofrecer una cena al Consejo de los Cuarenta.

8. Cualquier clan que ayude a otro clan mientras haya infringido la ley será castigado con la entrega de diez camellas preñadas.

9. Cualquier persona que robe las pertenencias de su vecino, ya sea que se encuentre en otro lugar o en su lugar de origen, debe pagar cien pesos de plata y devolver lo consumido o saqueado a su dueño.

10. Cualquiera que cause la muerte a un miembro de una tribu en defensa propia, si se dictamina que la víctima es culpable del asalto no se asumirá ninguna penalidad y la tribu será responsable de la compensación. M. A. Laman, (en traducción y publicación). *Sáhara Occidental. Sociedad y cultura*.

Colonialismo español

Las fronteras establecidas entre las zonas *dominadas* por los españoles y los franceses limitaban la práctica del nomadismo, especialmente afectado en épocas de sequía; en esas épocas, las tierras de pastoreo periféricas eran esenciales para pastar libremente proveyendo los recursos necesarios para rebaños y personas. Al prohibir los movimientos de los saharauis por las fronteras se intensificaron las consecuencias de las sequías. Más allá de ese límite restrictivo, las fronteras cobraron importancia estratégica y política para los saharauis en su lucha contra la invasión del Sahara por parte del Ejército francés; tras sus incursiones contra las fuerzas coloniales francesas los guerrilleros saharauis se retiraban al lado español de la frontera, donde estaban protegidos por la decisión de la Metrópoli española de prohibir la persecución de disidentes saharauis en el Sahara español (Martínez Milán, 2003). Eso terminó en 1934, el año que los saharauis llaman «Melga Lahkama» (literalmente, «reunión de gobiernos»)¹¹.

Después de cesar la resistencia anticolonial y su hostigamiento a los ejércitos francés y español, el anawal y el mahsar desaparecieron como modelos de configuración de los campamentos en la vida cotidiana. El frīq, el emplazamiento de varias jāimas, tuvo un gran desarrollo, principalmente porque bajo el dominio colonial desaparecieron todas las amenazas directas a las tiendas o rebaños. Los españoles promulgaron nuevas instituciones para crear un diálogo entre las qabilas del Sáhara occidental y para crear consensos entre ellas; lo que usará posteriormente el poder colonial para tratar de provocar disenso bajo la política colonial habitual de «divide y vencerás» (véase Bárbulo, 2017). Sin la necesidad de protegerse de robos o ataques, las unidades familiares se movieron con mayor libertad por las tierras, lo que tornó obsoletas el mahsar y el anawal –y también derivó en la aparición de fīrgans entre qabilas–, como lo señaló Molina Campuzano (1954, p.8).

En aquel momento, las ciudades coloniales en el Sáhara español eran pequeñas. Hasta 1934, el Ejército español no logró llegar a Smara; más allá de las ciudades solo existían los puestos fronterizos y las jāimas familiares de los soldados nativos de las Tropas nómadas. Estos puestos fueron abandonados por las autoridades españolas durante la guerra en 1957-1958, con las fuerzas de un ambiguo Ejército de Liberación Marroquí, para concentrar sus fuerzas en las ciudades. Como consecuencia de las terribles sequías a finales de 1950 y comienzos de 1960 y las ayudas que ofreció el gobierno español condujeron a la sedentarización, acelerando el proceso de asentamiento e inmovilización de los saharauis alrededor

¹¹ En la literatura sobre la colonia, se refieren a este año como el de la «pacificación». Los saharauis, en cambio, no consideran el pacto suscrito una derrota, sino un acuerdo que mantenía en gran medida la soberanía de los saharauis sobre sí mismos. En las palabras del chej Ismail Bardi, en su encuentro con el coronel español Capaz en el pozo Hagunía: «Si no se nos piden camellas y dejan nuestros ganados enteros, si no se nos requisan las armas y si nos dejan seguir con nuestras normas, España puede quedarse el tiempo que quiera». Cosa que, naturalmente, aceptó el coronel (García, 2010).

de las ciudades coloniales. En contraposición, es difícil considerar esto como un proceso de sedentarización definitiva, pues las familias mantuvieron estrategias urbano-rurales, viviendo una parte del año en la Badia (tierras de pastoreo) e invirtiendo en recursos agrícolas. Sin embargo, apareció como una realidad social otro tipo de campamento incitado por las políticas españolas de asentamiento, los barrios urbanos (Bengochea Tirado, 2019; Figuras 6 y 7). Su localización era impuesta y no elegida y estos campamentos no se organizaban como mahsar (es decir, en torno a la residencia de un anciano, chej o notable).

Durante todo el proceso de colonización, las políticas de España intentaron sedentarizar a la población saharauí para «educarlos» y poder controlarlos mejor (Portillo, 2019). En esa medida, usaron la fuerza de trabajo de los saharauis para construir carreteras y extraer recursos, como los fosfatos de las minas de Bucraa, a través de la empresa Fos Bucraa. En esta serie de fotografías (Figuras 6 y 7), puede observarse el desarrollo paralelo de las ciudades coloniales, con las instalaciones militares y administrativas en el centro y el crecimiento de los barrios saharauis en sus márgenes (Hodges, 1983, pp.130-132).



Fig.6: Vista área de Dajla (Villa Cisneros) en 1960. Junto al equipamiento militar, podemos ver el campamento nómada al sur de la fotografía. Extraído de Rodríguez Esteban & Barrado Timón (2015). Fuente: Servicio Cartográfico y Fotográfico del Ministerio de Defensa español.



Fig.7: Panorama de Mahbes en 1974. Fotografía tomada por un militar español en su servicio en el Sáhara Occidental al final del periodo colonial. Podemos ver un campamento a la izquierda de la foto, cerca de las instalaciones militares. Fuente: La Mili en el Sahara (<https://www.lamilienelsahara.net/>, accedido el 1 de julio de 2020).

En el lugar del primer campamento conformado por jaïmas, el gobierno español impulsó programas de viviendas en los años 60 para sedentarizar por completo a la población (Rodríguez Esteban & Barrado Timón, 2015), acompañados de diferentes instituciones para «civilizar» a la población con base en el modelo español (Bengochea Tirado, 2019). Tras estas intervenciones, las ciudades del Sáhara Occidental comenzaron a experimentar un rápido crecimiento, y gran parte de la población saharauí, empujada por una intensa sequía combinada con una epidemia que mató rebaños enteros de camellos, se trasladó a buscar empleo y alimentos a ellas. Sin embargo, es común hoy oír entre los saharauis que los hombres vivían en las ciudades para trabajar, pero las mujeres y las familias siguieron viviendo una vida seminómada en las tierras de pastoreo. El censo español de 1974, usado por Minurso¹² como base para la lista de votantes para la realización del Referendum de independencia prometido en el alto el fuego de 1991, generó un fuerte debate especialmente por el porcentaje de saharauis «sedentarizados», y el peso de una buena parte de la población que seguía siendo nómada.

Campamentos de Um Dreyga

A partir de 1970, una parte de la población saharauí que vivía cerca de las ciudades coloniales partió hacia Um Dreyga, un cauce en el centro del Sáhara Occidental. Tras la represión de las autoridades españolas contra los movimientos civiles y las huelgas para reclamar la independencia, iniciadas en El Aaiún del 14 al 20 de junio de 1970, la población saharauí estaba preocupada por una posible invasión de Mauritania en el sur y Marruecos en el norte, pues ambas pedían su soberanía sobre el territorio saharauí. Desde 1970 a 1976, momento del bombardeo con fosfato blanco de la

¹² Misión de Naciones Unidas para el referendo en el Sáhara Occidental.

población civil por parte de la aviación marroquí, familias enteras se instalaron en esta región, donde se habían excavado algunos pozos. Según Rabiia Esblaiman Ijjar y Gurba Mohamed Lehbib, dos ancianas con quienes hablamos en los campos de refugiados, que vivieron en los campos de Um Dreyga, las familias se asentaron con bastante libertad a lo largo del cauce del río, en forma de firgans. Como la mayoría de ellos, no habían llevado consigo todos sus bienes, la mayoría de las tiendas eran simples guetones, tiendas ligeras de algodón blanco, usadas tradicionalmente por las parejas jóvenes tras su boda. Su construcción es más rápida y sencilla. Como la mayor parte del rebaño murió por una fuerte sequía que azotó el Sahara-Sahel en los últimos años de la década de 1960, las mujeres no tenían los suficientes materiales para elaborar las tradicionales jaïmas.

Antes, la región de Um Dreyga estaba casi deshabitada, porque el agua subterránea corría a tal profundidad que era inaccesible con las técnicas saharauis. Gracias al uso de bombas y herramientas españolas, lograron cavar nuevos pozos y vivir allí durante varios años.

En el momento en que Mauritania y Marruecos invadieron el Sáhara Occidental a finales de 1975 y comienzos de 1976, cuando el ejército español se retiró unilateralmente, miles de personas de todas las ciudades saharauis se unieron al campamento. Según la información con la que contamos, estos campos concentraron una gran población y perduraron hasta que el Frente Polisario los evacuó a la región argelina de Tinduf. Um Dreyga, al igual que Tifariti y otros campamentos saharauis donde se concentró la población civil (fundamentalmente mujeres y niños) que huía de la invasión mauritana-marroquí, fueron bombardeados en febrero de 1976, con napalm y fósforo blanco (sustancias oficialmente prohibidas por las convenciones internacionales) por la aviación marroquí (Martín Beristain, 2015, pp.17-28).

A lo largo de las primeras tres cuartas partes del siglo XX, las formas de campamento y los movimientos de la población nómada saharauí sufrieron cambios debidos a las condiciones climáticas, por un lado, y a la reacción al colonialismo francés y español por el otro. En esa medida, los movimientos y gestos implícitos en el nomadismo saharauí demostraron ser múltiples y heterogéneos, en mayor o menor magnitud. Hoy en día, los saharauis que viven en los campos de refugiados de Tinduf reclaman su derecho al nomadismo, al igual que su derecho a llamarse nómadas, aun si se han mantenido inmovilizados durante más de 40 años. Ante el asombro de los observadores internacionales que afirman que los campos de refugiados son casi ciudades desde una perspectiva occidental, nos formulamos la pregunta, a la luz de estas dinámicas, sobre la posibilidad de un nomadismo inmóvil que caracterizaría el actual modo de vida de los refugiados saharauis.

¿Un nomadismo inmóvil?

¿El asentamiento de los saharauis en los campos de refugiados es resultado de una evolución de su forma de nomadismo? ¿Deja de existir el nomadismo con la inmovilización? La RASD y los refugiados saharauis demandan su derecho a llamarse nómadas pese a la prolongada condición de refugio. En esta línea, algunos académicos sostienen que los campos de refugiados se construyeron según modelos de campamentos nómadas tradicionales, y por ende que esta «sedentarización» forzada es una estrategia temporal de adaptación (Marx, 1980) para mantenerse unidos y enfrentar la actual situación (en particular, Isidoros, 2018). Nosotros queremos participar en este debate, desarticulando en primer lugar el supuesto a priori de que los campos de refugiados serían el resultado de una historia de desarrollo lineal, que pone de manifiesto la multiplicidad de los movimientos en la Hamada de Tinduf y entre los campamentos, y luego, introduciendo explicaciones derivadas de los debates en el interior en la sociedad saharauí sobre la política de la construcción material de los campos.

La analogía entre los campos de refugiados y los firgans: realidad y límites

Las relaciones entre el nomadismo y la sedentarización han resultado más complejas de lo que el sentido común llevaría a suponer. No hay avance del nomadismo al sedentarismo, de la movilidad al asentamiento, como se ha asociado a las adaptaciones en el último siglo de las sociedades nómades que se han denominado, de manera peyorativa, tribus. Un extenso corpus de literatura trató de deconstruir esta oposición (entre otros, Humphrey, Sneath & Sneath, 1999; Marx, 1980), también en relación con las sociedades mauritana y saharauí (Bonte, 2007; Villasante de Beauvais, 1998; Mundy, 2007, López Bargados, 2003). Las sociedades sedentarias y nómadas son interdependientes, donde una no se desarrolla al margen de la otra. La transición de una forma de vida nómada a una sedentarizada implica un cambio sociocultural más amplio que la sola inmovilización física (Salzman & Sadala, 1980), es reversible y exhibe algunas ambigüedades (Marx, 1980).

Los saharauis se vieron envueltos en esta dinámica a lo largo de la historia desde finales del siglo XIX, oscilando entre momentos con movimientos de gran magnitud hasta otros de inmovilidad parcial, durante el proceso de sedentarización perseguido por la política del colonialismo español. Presentes por largo tiempo en las rutas comerciales transaharianas y en el desarrollo de varios Qasbah (centros económicos que nucleaban dichas rutas), en paralelo a las qabilas de Mauritania, la población saharauí se asentó varias veces a lo largo de su historia como estrategia táctica para sobrevivir o desarrollarse, como en Um Dreyga.

Una particularidad en la nueva situación saharauí es que la estructura creada por la RASD para gobernar los campos no es tan ajena a la estructura secular del Ayt Arba'In (Mahmud Awah, 2017). La elección actual del parlamento nacional o

de un consejo de ancianos sugiere «una imagen visual distinta, pero la idea sigue inalterada» (Isidoros, 2018, p.233), si bien la importación de un modelo de Estadonación occidental está ligada en su mayor parte a la apropiación de un vocabulario y unas instituciones (de la ciencia política moderna), siendo que el modelo de Estado saharauí se basa en una imagen ideal del nómada tradicional destrribalizado.

Alice Wilson hizo énfasis en esta ambigüedad de los campamentos saharauis entre campos de refugiados y campamentos nómadas (2014). Wilson sugiere que varias dimensiones evocan un campo de refugiados «tradicional», como la restricción a los movimientos en razón del conflicto (el cual es una extensión de la restricción debida a las fronteras coloniales y su concreción postcolonial), el control político sobre la población y la desaparición del modo doméstico de producción característico del pastoralismo nómada saharauí, Wilson sigue aquí a Caratini, pero también la disposición de los campos podría interpretarse como *firgans*, conformados con una estructura que combina las formas cuadradas del *mahsar* (como respuesta a la situación de guerra), y la forma circular del *anawal* (en la búsqueda de la equidad radical entre los miembros). Esta fusión de las dos formas dio lugar a la disposición en forma de cuadrícula de cada una de las *daïras*, mientras que se organizan en círculo alrededor de los edificios administrativos. Subrayando que los campos de refugiados no llevaban el nombre de *firgans*, en el léxico saharauí, sino el nombre de *almukhayam* (Wilson, 2014, pp.15-16) que significa «el lugar con tiendas», los campos pueden considerarse simplemente espacios de sedentarización, pues siguen siendo para los saharauis, pese al prolongado conflicto, espacios construidos en un estado de excepción y no de normalidad, manteniendo así viva, a pesar de las circunstancias, la demanda de un derecho básico de los refugiados saharauis, el derecho a su propia tierra. La conciencia de vivir en un estado de excepción representa para ellos una forma política de lucha (Lafontaine Carboni & Gimeno Martin, 2020).

Isidoros también insistió en otra dimensión persistente de los campamentos nómadas en los campos de refugiados; la capacidad de las tiendas de fundirse, una capacidad de fusión y fisión de los grupos de individuos como si representaran una constelación política móvil en forma de «Estado en tiendas» (Isidoros, 2018, p.235). Para discutir sobre esta dimensión, la autora insiste en el hecho de que el «espacio público» del campo es una infraestructura creada por los programas de la ayuda internacional humanitaria que «es un eco en el vacío» (Isidoros, 2018, p.214) cuando se van en verano. Esta constelación se basa en el hecho de que, en la cultura nómada de los saharauis, una tienda siempre se mueve hacia otra, y este movimiento está en la base de su emergente forma de poder político. Más aún, esta construcción de una nación como habitantes de tiendas se inició antes del éxodo a la región de Tinduf (y así, antes de la construcción de la «infraestructura pública»), cuando los saharauis comenzaron a reclamar su derecho a la independencia en los años sesenta. Este espacio político móvil, proporcionado por las tiendas y la

hospitalidad de las mujeres, como argumenta Isidoros —que desdibuja los límites de la oposición tradicional entre Estados y qabilas, nomadismo y sedentarismo, ciudadanos y refugiados—, es característica de las dimensiones persistentes del nomadismo en la cultura saharauí a través de los cambios en el tiempo, y trae a colación la analogía entre los campos de refugiados y los campamentos nómadas.

Movimientos e historias espaciales del campo de refugiados. 1975-1991

Si bien queda claro que los campos de refugiados no son campamentos nómadas, quisiéramos introducir otros elementos que pueden inscribir los campamentos en el cambio sociocultural de la sociedad saharauí durante el siglo XX, sin poner en cuestión necesariamente la naturaleza nómada del campamento y de la cultura saharauí. Al examinar de cerca los movimientos de los saharauís en los campos de refugiados, se descubren formas sobrevivientes del estilo de vida pastoril. En otra escala, podemos reconocer también una no linealidad de las historias espaciales y de los movimientos de los campos de refugiados en su conjunto durante las dos primeras décadas de su existencia. Limitados por la falta de información que se tiene sobre este periodo, los observadores internacionales tendieron a describir esta historia a través de un desarrollo lineal con el crecimiento de los campamentos y de sus prestaciones. Sin embargo, los campos se desplazaron varias veces en la Hamada de Tinduf, en búsqueda de mayor seguridad o de recursos (agua y madera para el fuego). Proponemos aquí algunas interpretaciones sobre estos movimientos basadas en una serie de conversaciones que en febrero y marzo de 2020 sostuvimos con varias ancianas en los campos de refugiados de Smara y Dajla, en el marco una investigación asociada al Ministerio Saharauí de Cultura y su proyecto de registros de memorias orales¹³.

Movimientos territoriales

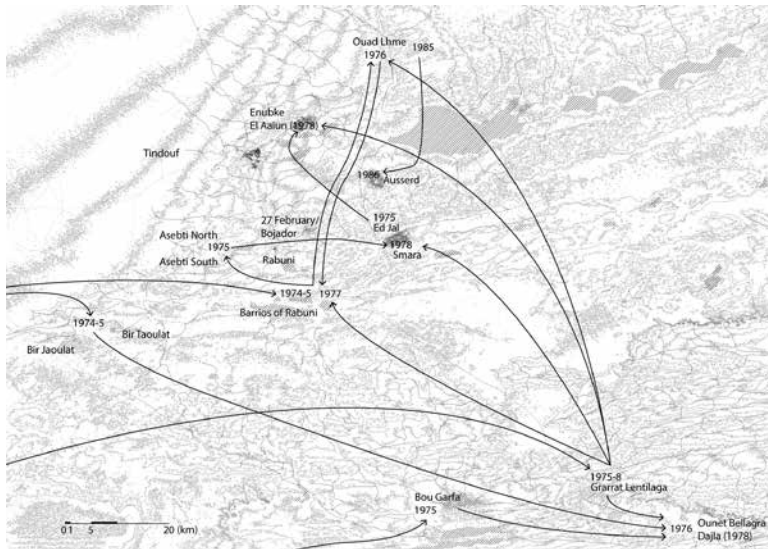
Hoy en día, existe una extensa literatura sobre la lucha política y armadas de los saharauís contra la ocupación marroquí desde una perspectiva de la ciencia política (Mundy, 2007), y desde una perspectiva que reclama la necesidad de escribir una contrahistoria (entre otros, Bárbulo, 2017; Gimeno Martín & Robles Picón, 2015); algunos antropólogos estudiaron en profundidad la identidad y la transformación cultural de la sociedad saharauí en el exilio y la revolución (entre otros Caratini, 2003; Isidoros, 2018; Gimeno Martín, 2007); los campos actuales se han analizado también desde una perspectiva urbanística (Herz, 2013). Pese a ello, no se habían abordado las memorias e historias de los campos de refugiados en sí. Desde el árido desierto de la Hamada de Tinduf, los saharauís, en su inmensa mayoría mujeres (alrededor del 90 por ciento), delinearon y construyeron los campos y un Estado-nación para gobernarse.

¹³ En colaboración con la Unión de Jóvenes Saharauís y el Ministerio de cultura de la RASD, y el apoyo de su ministra, Jadiya Hamdi.

La historia de los campos de refugiados es mucho más compleja que la simple instalación de una población en un lugar inhóspito y el crecimiento de sus infraestructuras de una forma lineal y acumulativa. Casi todos estos campos instalados inicialmente en el refugio, y sus espacialidades, desaparecieron; la hostilidad del clima combinada con la ligereza de las instalaciones no dejó casi ninguna huella de ellos una vez que se levantaron las jaimas. Todos estos movimientos, gestos y espacialidades protagonizados por las mujeres saharauis no tienen ni archivos ni registros. Por tal razón, aquí presentaremos algunas percepciones sobre estas historias.

Cuando el ejército español había decidido salir del Sáhara Occidental, sin advertir a los saharauis de su partida, a partir del 30 de octubre de 1975 los ejércitos de Mauritania y Marruecos invadieron el Sáhara Occidental, desde el sur y desde el norte, respectivamente. Miles de saharauis, tanto en las ciudades como en las tierras de pastoreo, se vieron obligados a salir precipitadamente del territorio, pues no querían vivir bajo ningún otro régimen de ocupación. No se conoce a ciencia cierta el número de personas que llegó a los precarios campos de refugiados instalados en la región argelina de Tinduf durante 1975 y 1976; se dice que fueron alrededor de 60.000 personas. En los primeros momentos, no había tiendas que protegieran a las familias del calor del día ni del frío de la noche. Pese a la ayuda de las autoridades argelinas, la población carecía de casi todo. Rápidamente, las mujeres (pues los hombres estaban en guerra en los territorios en disputa), con el Polisario, comenzaron a organizarse en forma de células y comités políticos con el fin de mejorar las condiciones de vida. Como no había agua ni leña para hacer fuego, y, dado que, además, mantenerse unidos y al descubierto no era seguro para la población (el ejército marroquí atacaba con su aviación), decidieron dispersarse a lo largo de la Hamada de Tinduf. En este punto, la población ya estaba en parte diseminada, pero todavía desorganizada; parte de ellos se asentaron inicialmente en los campos de Bir Taoulat y de Bir Jaoulat, en la frontera argelina. Algunos otros habían vivido durante algunos años en el sitio de Ouenet Bellagra –que en adelante se convertirá en Dajla– un lugar bien conocido para los nómadas, pues el agua allí se encuentra a menos de un metro del nivel del suelo, porque se sentían inseguros en la tierra del Sáhara Occidental. Otros se asentaron en el sitio de Bou Garfa, al sur de Rabuni, donde una relativa abundancia de agua permitió empezar experimentos agrícolas.

Así, según la fundación de la RASD, la población se dispersó por la Hamada, en lugares donde existía alguna vegetación, si bien siempre escasa, y agua, y en los cauces de los ríos, para no ser visibles a lo lejos (Mapa 3). Para hacerlo, desarrollaron el sistema multiescalar de barrios, *daïras* y *wilayas* para organizar la distribución de alimentos y la gestión administrativa autónoma de cada campo, sin ayuda de instituciones externas o extranjeras, ni de ONG.



Mapa.3: Desplazamientos a través de la Hamada de Tinduf de los barrios, daïras y wilayas hasta 1991. Algunos campamentos fueron efímeros, otros fueron campamentos de transición para la población, en particular Grrarat Lentilaga. Un elemento interesante es que todo el barrio se movía al mismo tiempo de un sitio a otro, y no individualmente. Información tras conversaciones mantenidas en los campamentos de refugiados en febrero y marzo de 2010.

Fuente: Julien Lafontaine Carboni, Alice, EPFL.

Así surgieron los campos de Asebti norte y sur (que más adelante se moverán y se convertirán en Smara) con dos daïras cada uno, el campo de Ed Jal (al norte de Smara, que más tarde se moverá a El Aaiún) también con dos daïras, el campo de Enubke (al que se le cambió el nombre a El Aaiún) con cuatro daïras, el campo de Ouad Lhme, con tres daïras, y el campo de Ouenet Bellagra. Ellas también crearon el campo de Grrarat Lentilaga, literalmente «el campo para los inmigrantes», para que los recién llegados que escapaban de la ocupación del Sáhara Occidental tuvieran un lugar donde quedarse antes de ser asignados a una tienda en otro campo. Cada daïra y cada barrio se movía en busca de recursos y seguridad. En 1978, cambiaron de nombre para organizar el regreso al Sáhara Occidental; cada Wilaya lleva el nombre de una región administrativa del Sáhara Occidental y cada daïra se llama según una unidad administrativa menor en torno a una ciudad. A partir de ahí, se construyeron algunas otras infraestructuras, como la escuela femenina del 27 de febrero –actual campo de Bojador–, Auserd en 1985 y el hospital nacional.

Por más de una década, la población saharauí en el exilio se desplazó por la Hamada buscando mejorar sus condiciones de vida. Todos esos movimientos nunca se interrumpieron completamente; por ejemplo, una daïra de Dajla se movió en 2012 a la Wilaya de Smara debido a la invasión del desierto (Figura 8) y a la lejanía relativa de este campamento de las demás wilayas.



Fig. 8: Huellas de una daira desaparecida de Dajla cuyo movimiento comenzó en 2012. En un principio, las dunas de arena se consideraban zonas más seguras, ya que era más fácil cavar refugios. Sin embargo, las dunas de arena se movieron rápidamente y por ello se construyeron estructuras de las casas con ladrillos de arena. La daira fue reconstruida algunos kilómetros al norte. Fuente: Julien Lafontaine Carboni, Alice, EPFL.

Espacialidades de los campos. Analogías con antiguos modelos de campamento

Como señalan Wilson y Caratini, los campos de refugiados saharauís se construyeron en una ambigüedad productiva entre los ideales políticos de la recién nacida RASD y los valores de los pastores nómadas. Si el modelo administrativo se inspira en el sistema de gobernanza argelino y promulga un retorno a los territorios hoy ocupados, articulándolo con las ambiciones nacionales (en materia de educación, salud, servicios sociales, policía, etc.), las espacialidades y la disposición de las carpas entre ellos estaban muy definidas e inspiradas en los campamentos de mahsar y anawal. En 1976, con la fundación de la RASD se votó una serie de leyes sobre la distribución espacial buscando la «destribilización» de la sociedad y la igualdad radical de derechos entre los saharauís, proscribiendo el tribalismo, las castas (los majarreros o artesanos) y la esclavitud (Figura 9).



Fig. 9: Un grupo de tiendas organizado en círculos. Según las personas con las que hablamos en torno a esta fotografía, probablemente se trata de un campamento establecido para la proclamación de la RASD en febrero de 1976. La figura redonda expresa la igualdad entre los miembros de la constelación de carpas. Archivos del Ministerio de Información de la RASD.

Estas normas eran precisas y duraron hasta 1991, año del cese al fuego con Marruecos, cuando hubo una relajación general en relación ante lo que se anunciaba como la pronta solución de la situación. En este modelo, la referencia al anawal es solo metafórica; al promover una «destrribalización» de la sociedad, la RASD y el Congreso Popular del Polisario prohibió cualquier agrupamiento de tiendas promovido por la pertenencia a las antiguas qabilas. No existían jerarquías entre las tiendas, y como tal, la igualdad implementada por la forma circular fue reimplementada mediante otra disposición espacial. En esta línea, casi se prohibió también el agrupamiento de familias hasta mediados de los años ochenta.

Por el contrario, podemos plantear la hipótesis de que las espacialidades se tomaron de los campamentos mahsar. Las tiendas debían estar alineadas claramente en los ejes norte/sur y este/oeste (Figura 10). Esta alineación permitía una movilidad fluida a lo largo de los campos, y una vista sin obstrucciones hacia el desierto, lo que permitía dar la alerta pronto en caso de un ataque enemigo. Además, la proximidad entre las tiendas (distanciadas unos 4 metros), similar a la que se mantenía en el mahsar, promovió la solidaridad entre los núcleos familiares gracias a la circulación de bienes, información y ayuda. Uno de los mayores cambios entre las espacialidades del mahsar y los campos de refugiados es que debido al prolongado conflicto armado y a la ausencia de los hombres, ocupados en el campo de batalla, los campamentos y las familias son ahora matrilocales,

a diferencia del tiempo anterior donde imperaba el principio de patrilocalidad en la forma de vida pastoril; el nuevo esposo se mueve ahora hacia la tienda de la novia, quien vive tradicionalmente cerca de la jaïma de su madre. Esta ausencia de los hombres en los campos cambió profundamente la división del trabajo por géneros en los tiempos de la guerra, y desde entonces, las mujeres dirigen en su mayoría la gestión de las wilayas y los barrios. Las nuevas dinámicas entre las tiendas y en la política de los campamentos implica lo que Konstantina Isidoros llama una «economía política del afecto» (Isidoros, 2018, p.76). Parece que la organización del campo en forma de cuadrícula no siguió ningún modelo internacional para campos de refugiados, sino más bien la forma del mahsar tradicional, un campamento excepcional implementado en tiempos de guerra, ira o para la unificación temporal de la qabila. Este modelo, anterior al desarrollo de la infraestructura pública, que fue posterior, contribuyó a su condición de refugiados ideales (Fiddian Qasmiyeh, 2014; Figura 11).

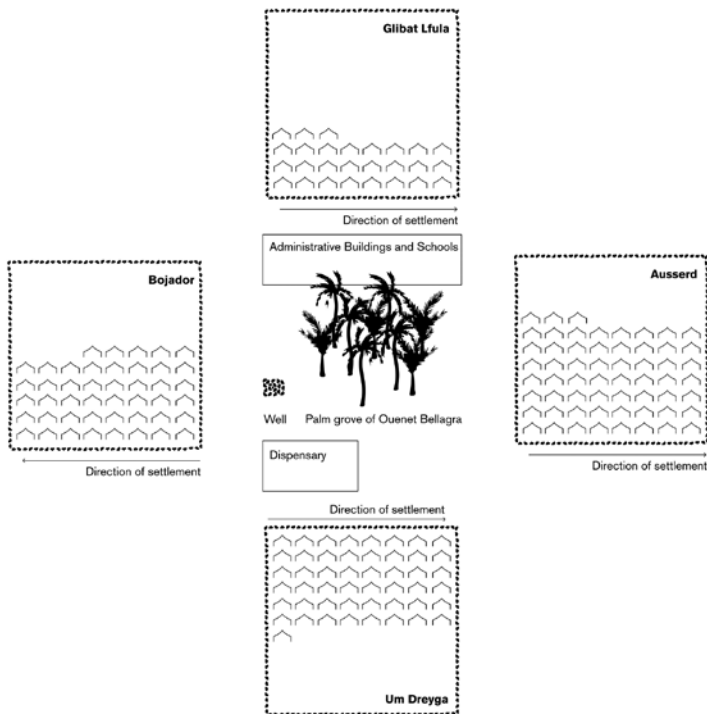


Fig. 10: Esquema de la organización del campamento de Ouenet Bellagra (Dajla desde 1978). Todas las daïras estaban delimitadas por hileras de piedras desde las que podemos encontrar huellas en algunos lugares. Fuente: Julien Lafontaine Carboni.



Fig. 11: Una línea de piedras que ha permanecido duradera en el sitio de Ed Jal que delimita un barrio. La wilaya se trasladó hacia El Aaiún en 1978, ubicada al norte de la ubicación actual de Smara. Fuente: Julien Lafontaine Carboni.

Si no podemos decir que los campos de refugiados, los almukhayam, son campamentos nómadas, sí podemos sin embargo subrayar el dinamismo genético de los campamentos mahsar y los firgans a lo largo del siglo XX en los campamentos en la Hamada de Tinduf. Los campos solo podrían interpretarse como espacialidades excepcionales implementadas para unificar las qabilas pero en formas derivadas de las tradiciones nómadas de las qabilas, basadas en el ideal del igualitarismo radical, como una estrategia transitoria de sobrevivencia y adaptación, que no es irreversible. En ese sentido, a través de la lente de la historia de larga duración de la cultura saharahui, esta inmovilización no entra en conflicto con la cultura nómada y su perpetuación entre generaciones, lo que nos permite fundamentar la existencia entre los saharauis de un nomadismo inmóvil.

Conclusión: el cortocircuito de la circulación del conocimiento

Más allá de la analogía espacial y la inscripción de los campos de refugiados en la historia espacial más amplia de la cultura saharai, el nomadismo saharai constituye una serie sociocultural de gestos y movimientos, desde la preparación del té hasta la manera como se mueven las tiendas unas hacia otras. La cultura

material de los saharauis evolucionó en el éxodo provocado por la invasión de su territorio debido a los cambios de la realidad económica y de los recursos; entre otros factores, la ausencia de rebaños de camellos y cabras hizo imposible mantener las jaïmas tradicionales como principal modo de habitación de las familias. Como tal, frente al sostenimiento de su cultura nómada, numerosos saharauis se negaron durante un tiempo a ciertas mejoras en su calidad de vida como refugiados; perder la ligereza que caracterizaba los medios en la forma de vida de los *firgans* construyendo viviendas con ladrillos de arena –para cocinas, baños, «salas de estar»–, ponía en peligro, según su argumentación, su derecho a reclamar una cultura nómada secular, basada en la disponibilidad para levantar las jaïmas y partir. Si los saharauis se negaban y aún se niegan a dejar que los observadores internacionales llamen ciudades a los campos de refugiados, es por la misma razón que se resistieron por mucho tiempo a la construcción de infraestructuras o mejoras materiales en sus hogares; como su estatus de refugiados y el reconocimiento de los campos, como campos de refugiados, es un derecho, el reclamo de la continuación del nomadismo para su cultura es también un derecho, pese a la prolongada condición de refugio y la inmovilización en la que viven. Esta persistencia refleja su firme voluntad de ser un pueblo que lucha por su libre determinación y envía un mensaje a quienes trabajan para resolver esta situación de conflicto sobre su irreductible voluntad por autodeterminarse.

Si puede decirse que las espacialidades de los campos de refugiados se inscriben en la cultura nómada, como una constelación excepcional de tiendas, debe sin embargo hacerse énfasis en que la cultura nómada no se basa únicamente en la presencia de movimientos físicos. En esta contribución, no se hizo énfasis en los movimientos de los saharauis individualmente desde su éxodo pese a su gran movilidad; hasta Mauritania o los territorios ocupados para visitar parientes, a los territorios liberados, a países europeos, como España, o aliados, como Cuba, por toda Argelia en busca de trabajo, también en los campos mismos para trabajar, por el placer de las visitas o para casarse. Más allá de estos movimientos, sostenemos que, además de la analogía espacial entre los campos de refugiados y los campamentos nómadas, los movimientos de coalescencia (Isidoros, 2018) de las tiendas, de unificación de las qabilas como estrategia de adaptación, supervivencia y lucha por su independencia es aquí el principal argumento para la existencia de un nomadismo inmóvil.

La mayor amenaza a la cultura nómada de los saharauis podría no ser directamente la inmovilización, sino el cortocircuito de la circulación del conocimiento de una vida pastoril que constituye el centro de su cultura y su capacidad de fisión; el nomadismo saharauí está constituido por el ensamblaje de una serie de movimientos, prácticas culturales y ecológicas, una capacidad colectiva de supervivencia, existencia y libre desarrollo en las condiciones aparentemente hostiles del Sáhara Occidental. Al

hacerse dependientes del sistema económico neoliberal internacional, estas redes basadas en la circulación del conocimiento en forma oral corren el riesgo de perder su fuerza y su resiliencia. Los mismos movimientos que conforman su conocimiento, espacialidades y prácticas pueden sostenerse mediante la inmovilización; pero también parece que están en peligro con la instalación progresiva de una economía de mercado en los campos de refugiados, justificada para el mejoramiento de las condiciones de vida, que de ese modo usa los mismos mecanismos que en definitiva desarrollaron las potencias coloniales, como España, para servirse de la población colonizada como mano de obra barata.

Breve epílogo de urgencia. Y sin embargo se mueven

A punto de ser publicado este artículo, se ha producido una ruptura del alto el fuego firmado en 1991 entre el Reino de Marruecos y el Polisario. El viernes 13 de noviembre las Fuerzas Armadas marroquíes violaron deliberadamente el acuerdo del Alto el Fuego firmado entre las dos partes del conflicto en el Sáhara Occidental al enviar fuerzas militares a través de tres rutas al este de la brecha ilegal de Guerguerat hacia los civiles saharauis que se manifestaban pacíficamente en la zona desde el 21 de octubre para impedir el tráfico de transportes que, entre otras mercancías, cargan las riquezas del territorio del Sáhara Occidental expoliadas por la potencia ocupante. En respuesta a esta violación del alto el fuego el Polisario ha declarado la guerra a Marruecos, poniendo así fin a la larga situación de ni paz ni guerra en la que vivía el pueblo saharauí, a la espera de la realización del referéndum recogido en el Plan de Arreglo de 1991, acordado con la comunidad internacional como garante.

Esta acción, sean cual sean las consecuencias que tenga¹⁴, confirma la disponibilidad de los saharauis para dejar en suspenso las vidas que llevarán para retomar las armas en la lucha por la liberación de su territorio. Creemos que ratifica nuestro argumento del carácter irreductible del nomadismo como configurador de la cultura saharauí.

Agradecimientos

Queremos manifestar nuestra gratitud con Mohamed Ali Laman, encargado del programa de preservación de la memoria oral del Ministerio de Cultura de la RASD y a Lahsen Selki Sidi Buna maravilloso traductor e investigador.

¹⁴ El escenario regional se ha visto afectado por la acción del presidente saliente de Estados Unidos, Donald Trump, quién firmó el día 10 de diciembre de 2020 una declaración reconociendo la soberanía de Marruecos sobre el Sáhara Occidental y anunció la normalización de las relaciones diplomáticas entre Marruecos e Israel. Por su parte, el Frente Polisario, por voz de su representante ante Naciones Unidas, Sidi Omar, ha insistido en que el estatuto legal del Sáhara Occidental está determinado por la legislación internacional y las resoluciones de la ONU. Una vez más, como desde el año 1975, el Sáhara Occidental se ofrece como moneda de cambio en el juego de la geopolítica de terceros países. Si entonces fue en apoyo a la monarquía española, hoy lo es en apoyo de la política de Israel en Oriente Próximo.

Referencias

- Bárbulo, T. (2017). *La historia prohibida del Sáhara español: Las claves del conflicto que condiciona las relaciones entre España y el Magreb*. Barcelona: Destino.
- Bengochea Tirado, E. (2019). *La sección femenina en la provincia de Sáhara: entrega, hogar e imperio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Bonte, P. (2007). *Essai sur les formations tribales du Sahara occidental: Approches comparatives anthropologiques et historiques*. Waterloo: Luc Pire.
- Campuzano, M. M. (1954). *Contribución al estudio del censo de población del Sahara español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos.
- Caratini, S. (2003). *La république des sables: Anthropologie d'une révolution*. Paris : L'Harmattan.
- Caratini, S. (1989a). *Les Rgaybāt (1610-1934). 1: Des Chameliers a la conquete d' un territoire*. Paris: Éd. L' Harmattan.
- Caratini, S. (1989b). *Les Rgaybāt : 1610–1934. 2: Territoire et société*. Paris: Éd. L'Harmattan.
- Caro Baroja, J. (1955). *Estudios saharianos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos.
- El Hasnau Ahmed, Z. (2017). *El silencio de las nubes*. Sevilla: Arma Poética Editorial.
- Fiddian-Qasmiyeh, E. (2014). *The ideal refugees: Gender, Islam, and the Sahrawi politics of survival*. Syracuse: Syracuse University Press.
- García, A. (2010). *La historia del Sáhara y su conflicto*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Gimeno Martín J. C. (2007). *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo saharauí por la liberación*. Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales. Universidad Central de Venezuela. <http://www.globalcult.org/ve/doc/Monografias/MonografiaGimeno.pdf>
- Gimeno Martín, J. C. & Robles Picón, J. I. (2015). Hacia una contrahistoria del Sáhara Occidental *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée, 2425*: <http://emam.revues.org/87>
- Herz, M. (Ed.). (2013). *From camp to city: Refugee camps of the Western Sahara*. Zürich: Lars Müller Publishers.
- Hodges, T. (1983). *Sahara occidental : Origines et enjeux d'une guerre du désert*. Paris: L'Harmattan.
- Humphrey, C., Sneath, D., & Sneath, D. A. (1999). *The end of Nomadism: Society, state, and the environment in Inner Asia*. Durham: Duke University Press.
- Ingold, T. (2015) *Líneas. Una breve historia*, Barcelona: Gedisa.

Isidoros, K. (2018). *Nomads and nation-building in the Western Sahara: Gender, politics and the Sahrawi*. London: I.B. Tauris.

Katzer, L. (2019). *Etnografías nómades. Teoría y práctica antropológica (pos) colonial*. Buenos Aires: Editorial Biblios/ Culturalia.

Lafontaine Carboni, J. & Gimeno, J. C. (2020). Reinventar un derecho al campamento. *Sociedad Geográfica Española*, La Ciudad. Las Ciudades, 66, 94105: <https://sge.org/publicaciones/boletines/boletin-66-la-ciudad-ciudades/>

Laman, M.A. (pendiente de publicación) Sáhara Occidental. Sociedad y cultura.

Leroi-Gouhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela.

López Bargados, A. (2003). *Arenas coloniales: los Awlād Dalīm ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Mahmud Awah, B. (2017). *La entidad política precolonial saharawi*. Madrid: Bubok Publishing.

Martín Beristain, C. (Dir.) (2015). *Los otros vuelos de la muerte: bombardeos de población civil en el Sáhara Occidental*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional: Asociación de Amistad con el Pueblo Saharawi de Sevilla. <https://www.euskalfondoa.org/files/galeria/files/Los%20otros%20vuelos%20de%20la%20muerte.pdf>

Martínez Milán, J. M. (2003). España en el Sáhara Occidental y en la zona sur del Protectorado en Marruecos, 1885-1945. Madrid: UNED.

Marx, E. (1980). Wage labor and tribal economy of the Bedouin in South Sinai. In P. C. Salzman & E. Sadala (Ed.), *When nomads settle: Processes of sedentarization as adaptation and response*. (pp.111-123). New York: Praeger.

Molina Campuzano, M. (1954). *Contribución al estudio del censo de población del Sáhara Español*. Madrid: Ed. Instituto de Estudios Africanos.

Mundy, J. A. (2007). Performing the nation, pre-figuring the state: The Western Saharan refugees, thirty years later. *The Journal of Modern African Studies*, 45(02), 275. <https://doi.org/10.1017/S0022278X07002546>

Portillo Pasqual del Riquelme, J. (2019). *Los saharauis y el Sáhara Occidental*. Madrid: Editorial Círculo Rojo.

Rodríguez Esteban, J. A., & Barrado Timón, D. A. (2015). Le processus d'urbanisation dans le Sahara espagnol (1884-1975). Une composante essentielle du projet colonial. *Les Cahiers d'EMAM*, 2425. <https://doi.org/10.4000/emam.743>

Salzman, P. C., & Sadala, E. (Eds.). (1980). *When nomads settle: Processes of sedentarization as adaptation and response*. New York: Praeger.

Solana Moreno, V. (2017). *Regenerating Revolution: Gender and Generation in the Sahrawi Struggle for Decolonization*, PhD Thesis defended at the Dpt. of Anthropology in a collaborative with the Women and Gender Studies Institute, University of Toronto.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*, (pp.271313). London: Macmillan.

Villasante-de Beauvais, M. (1998). *Parenté et politique en Mauritanie : Essai d'antropologie historique*. Paris: Éd. L'Harmattan.

Wilson, A. (2014). Ambiguities of Space and Control: When Refugee Camp and Nomadic Encampment Meet. *Nomadic Peoples*, 18(1), 3860. <https://doi.org/10.3197/np.2014.180104>