



CIEA7 #21:

LITERATURAS AFRICANAS ENTRE TRADICIONES Y MODERNIDADES.

Juan Carlos Gimeno Martín<sup>©</sup>

juan.gimeno@uam.es

Luis Martin Pozuelo<sup>°</sup>

luis.pozuelo@gmail.com

## Memorias orales en el Sáhara Occidental:

### la poesía en hasanía<sup>1</sup>

*En las décadas 80 y 90 del siglo XX, la poesía en hasanía, propia de la población bidaní, se encontraba en difícil situación. En un contexto socio-político adverso, fueron pocos los jóvenes que continuaron con la rica tradición oral en el Sáhara Occidental. Será en los momentos actuales, cuando jóvenes graduados saharauis, en colaboración con investigadores de universidades españolas, se interesen por recoger estos conocimientos, lanzándose a un proceso de recuperación, registro y difusión de la memoria oral del Sáhara Occidental. De esta manera, la poesía en hasanía nos permite conocer un período oscurecido del colonialismo español en África, las vivencias y experiencias de los colonizados se recogen en los poemas satíricos, sociales, épicos o descriptivos de la vida cotidiana a lo largo del siglo XX. Sirviendo, además, como una rica fuente de inspiración para las nuevas generaciones de poetas que se recuentran con unos pasajes y paisajes hasta entonces difusos a través de unos ancianos deseosos de no dejar huérfana a la poesía.*

---

<sup>©</sup> Investigador responsable del proyecto I+D “Sahara Occidental (1884-1976): Memorias coloniales, miradas post-coloniales”, Universidad Autónoma de Madrid, España.

<sup>°</sup> Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>1</sup> Esta comunicación es uno de los primeros resultados de un proyecto compartido entre instituciones saharauis (el Ministerio de Cultura de la República Árabe Saharaui Democrática, RASD) y españolas (investigadores del proyecto Sahara Occidental. Memorias coloniales. Miradas postcoloniales, y otros investigadores de Antropólogos en Acción) que están llevando a cabo un trabajo de recuperación de la poesía saharai en español como parte de un proyecto colectivo más amplio (impulsado por el Ministerio de Cultura de la RASD, y en particular por quien encabeza el ministerio, Jadiya Hamdi, con el título de “Cuéntame abuelo”) de recuperación de la memoria oral del Pueblo saharai. Entre el conjunto de investigadores implicados cuyo reconocimiento debemos hacer aquí están: Mohamed Ali Laman, en representación del grupo de investigadores del Ministerio de Cultura Saharaui que él coordina; Bahia Awad, Juan Ignacio Robles Picón, Elena Hidalgo y Ángeles Ramírez. Especial reconocimiento debemos a los poetas saharauis cuya poesía estamos recuperando.

Sáhara Occidental, Hasanía, Memoria oral.

## INTRODUCCIÓN

Esta comunicación es uno de los productos de una relación que comenzó en el año 2003 entre un grupo de antropólogos y antropólogas de la Universidad Autónoma de Madrid con personas e instituciones saharauis que habitan en los campamentos de refugiados en el sur de Argelia, donde mantienen operativo un estado, la RASD, y alimentan un movimiento de liberación nacional, el Frente POLISARIO contra la ocupación de su territorio por parte de Marruecos.

La relación comenzó con un proyecto de investigación sobre la juventud saharai, y sus problemas en el periodo de “ni paz ni guerra” que se abrió tras el alto el fuego en 1991, momento en que los saharais supeditaron su destino a un proceso de preparación y realización del un referendun tutelado por la comunidad internacional con el fin de decidir libremente si constituían un país libre e independiente o se integraban a Marruecos.

Desde la invasión por parte de los ejércitos de Marruecos y Mauritania en 1975, la población saharai quedó dividida en dos: la que, producto del éxodo, huyendo de la violencia de la ocupación, vive en los campamentos de refugiados de Tinduf, donde se construyó todo el entramado institucional de la República Árabe Saharaui Democrática, que se constituyó el día anterior al abandono total, vergonzoso, de los funcionarios y militares españoles, el 27 de febrero de 1976; y la parte de la población saharai que quedó en los territorios hoy ocupados por Marruecos, tras la retirada del conflicto de Mauritania en 1979.

Como se sabe el referendun acordado en 1991 por la comunidad internacional y las partes en el conflicto, todavía no se ha llevado a cabo, principalmente por la estrategia de poner trabas del reino marroquí. En ese contexto de falta de claridad de un horizonte de salida al conflicto, la sociedad saharai de los campamentos y los y las jóvenes saharais, acostumbrados a una guerra para construir su destino, vieron cambiar drásticamente el marco de su existencia, enfrentándose a los nuevos problemas de sobrevivencia de un “mientras tanto” que se solapan con la exigencia de mantener vivas las viejas cuestiones de la lucha por la independencia. ¿Cómo vivir cada día, cómo ocupar el tiempo, cómo trabajar, cómo sobrevivir, cómo desarrollarse personal y familiarmente, individual y colectivamente? Estas no son preguntas sin importancia, en ningún lugar, y tampoco allá. Pero sus respuestas, a diferencia de otros lugares donde no hay que luchar por la independencia y la soberanía, en el

Sahara Occidental deben acompañarse de una atención permanente al campo político de la lucha por la liberación nacional.

El proyecto, se enfocó a conocer la diversidad de problemas de los y las jóvenes saharauis de los campamentos de refugiados, y las acciones que las distintas instituciones saharauis (y sus contrapartes de la cooperación y solidaridad internacional) llevaban a cabo. Entendíamos la juventud no de manera esencial, o sustantiva, sino como una relación social entre generaciones. Y allí percibimos la importancia histórica de los cortes generacionales en la historia de la sociedad saharauí, con aportaciones sustantivas de cada generación en su historia social (a la lucha anticolonial de los más ancianos desde las estructuras tribales, a la lucha por la liberación nacional de las generaciones desde 1970 lideradas por los entonces jóvenes impulsores del Frente Polisario; y, por último, las nuevas aportaciones de los ahora jóvenes cuyos horizontes de vida están por completo ligados a la experiencia del éxodo, del refugio, y en los últimos años de la diáspora) En esta sucesión de experiencias vividas y transmitidas, fue un descubrimiento reconocer la importancia que tenía la poesía para todas las generaciones de la sociedad saharauí: la poesía atravesaba la historia generacional del Sahara Occidental. Poesía en hasaní, la variante del árabe que se habla en la región (poblada de descendiente de Hasan), y que se comparte con Mauritania, el sur de Argelia, y el norte de Mali, y poesía en los últimos años producida en español por intelectuales y artistas saharauis que hicieron sus estudios en Cuba y en España. ¿En Cuba? Si, ahora nos explicamos.

Una de las pocas aportaciones que dejó la metrópoli colonial fue el idioma, no la democracia. España se dedicó a su transición a la democracia y el gobierno español abandonó el territorio a su suerte, por no decir que lo vendió a Marruecos. El español que es reclamado hoy por los saharauis como un segundo idioma oficial, y es enseñado en la escuela en los campamentos hasta los doce años.

El francés no es considerado importante, a pesar del entorno francófono en el que está inserto el Sahara Occidental, o quizás precisamente por ello; ni lo es el inglés aunque muchos se esfuerzan por considerarlo el idioma de la globalización y el futuro. Si bien tener conocimientos de estos idiomas es bien importante para los saharauis para cubrir con eficacia los puestos clave en la diplomacia mundial, tanto en Nueva York, como en las ciudades europeas y en África (por el papel de la Organización de los Estados Africanos), donde se juega el “gran juego” de las Relaciones Internacionales.

Muchos de los jóvenes saharauis conocen el español, no tanto por el efecto colonial en sí, sino por otros procesos posteriores, si bien algunos de ellos ligados a la antigua relación colonial.

En los campamentos se ha conseguido la universalidad de la enseñanza primaria. Y para la secundaria y la educación universitaria los saharauis han dependido del apoyo de los llamados países amigos. Los países del llamado socialismo real fueron destino de algunos saharauis hasta 1989. Siria y otros países árabes, especialmente Argelia, han acogido a un elevado número de estudiantes saharauis. El árabe ha sido la lengua franca utilizada en estos casos, y no el francés. Cuba, con su política de solidaridad con los procesos revolucionarios y de lucha por la liberación nacional apoyó la formación de miles de estudiantes africanos. Y este fue el caso del Sahara, donde hasta recientemente grandes cantidades de jóvenes cada año se desplazaron a Cuba para estudiar la Secundaria y adquirieron después formación media y superior en los centros de estudios universitarios cubanos. Estamos hablando de varios miles de estudiantes saharauis. Es ahí donde el desarrollo del español se ha dado con más fuerza, producto de la solidaridad revolucionaria más que de la relación colonial.

Hay también otros procesos que han conducido al desarrollo del español en los campamentos vinculados a la solidaridad y cooperación internacional. España como antigua metrópoli colonial, y la sociedad española crítica con la actitud de los gobiernos de España que han dado la espalda a la solución activa de esta situación, han generado intensos lazos solidarios y de cooperación y ayuda humanitaria. Estos lazos hacen del español una lengua de la comunicación (y dependencia) para acceder a recursos y trabajo. Especialmente importante por sus efectos en la sociedad saharauí es el caso del programa vacaciones en paz donde un número cercano a los 9000 niños, entre los 6 y los 12 años, apadrinados por familias españolas pasan más de dos meses de verano en España. Este programa ha generado una densa red de relaciones entre familias saharauis y españolas que ha incrementado la demanda de la enseñanza del español entre las madres saharauis, así como ha fortalecido el proceso de aprendizaje del español entre los niños. El español se ha convertido en un instrumento de vinculación con efectos económicos, tanto para el estado saharauí como para las familias. Tiene un componente cultural también, porque posibilita el intercambio entre personas, familias e instituciones. Y porque contribuye a la especificidad del pueblo saharauí en el marco de un territorio donde sus vecinos son francófonos. En este sentido la identidad cultural tiene un importante componente político, que refuerza la colonización (y el reconocimiento de las fronteras que produjo)

como un elemento esencial en la construcción del mapa político africano, normalizando la reclamación saharauí a su legítima independencia. Y hay otras razones políticas para alimentar el español en la sociedad saharauí, especialmente la participación en la comunidad de naciones que vivieron como colonias españolas, un frente amplio en el que inscribir una estrategia política y diplomática en América Latina, donde Marruecos con la colaboración de muchos socios, algunos de ellos importantes personajes políticos y empresarios españoles están contribuyendo a realizar un lobby de presión a favor del reconocimiento de facto de la ocupación marroquí del Sahara Occidental.

Hay pues dos lenguas que habitan en el territorio del Sahara: el hasania y el español, considerados, de facto, idiomas oficiales por los gobiernos de la RASD.

### **El hasania**

El hasania habla del territorio. Es una lengua que une como las dos orillas de un río, a los saharauíes que habitan en los campamentos y a los que están bajo el control de la ocupación marroquí, y como un río se hunde en sus fuentes.

También sirve como una variante del árabe para comunicarse con el mundo cultural y social árabe, más que político (salvo Argelia, ningún país árabe reconoce las pretensiones saharauíes), y en cierta manera también con el Islam (aunque como se sabe no hay una total correspondencia).

El español, es un idioma que busca el contacto con el exterior, con la solidaridad y la cooperación, pero también se encuentra con las diplomacias política de los antiguos países colonizados por España, especialmente con los países latinoamericanos (buena parte de ellos reconoce a la RASD). Estas dos lenguas hablan de manera distinta del pasado, quizás se complementan. Y enfocan de manera distinta el futuro; y aquí también pueden, o podrían complementarse. Pero también pueden ser vistas como dos lenguas contradictorias, que pertenecen a generaciones distintas y conllevan elementos culturales también diferentes, que puede no ser fácil combinar. “Lo diferente” puede ser un motor de intercambio y enriquecimiento, o de conflicto; depende de su gestión.

Para entender la coexistencia de estas dos lenguas, y sus implicaciones saharauí debemos atender al proceso histórico. Ese proceso, que hunde sus raíces en esa larga historia, de una sociedad beduina, que fue colonizada (sin por ello dejar de ser beduina, aunque se dio desde 1950 un proceso de creciente sedentarización) y posteriormente desde 1970, organizada en torno a la lucha por la descolonización, como un hecho social total (en el sentido de Mauss) que “forjó” la sociedad saharauí

contemporánea. Un complejo arco de transformaciones y continuidades, donde se dio una metamorfosis que convirtió una sociedad vinculada a la participación y segmentación tribal libre, en una sociedad regida por los principios de igualdad social, un proceso donde el hecho colonial (y no nos referimos sólo a la acción colonizadora española, sino al estándar civilizatorio de la era colonial en el mundo) jugó un importante papel en la delimitación de las fronteras y en la construcción de un pueblo que tuvo que limitarse a ella.

Para lo que importa en esta comunicación, queremos destacar la continuidad cultural y los cambios acaecidos durante estos procesos, y en particular lo que se refiere a la lengua y sus usos. Para eso tenemos que repensar el concepto de tradición, no sólo hacia atrás en el tiempo, sino también hacia el futuro, en la vinculación entre raíces y opciones. Habitualmente, la tradición es vista como oposición a la modernidad, como su negativo. Esta es la perspectiva académica (y no sólo académica) dominante, pero tiene que ver más con la academia que con la realidad de la gente.

Para repensar la tradición en el caso del Sahara Occidental acudiremos al poeta Badi: *“Mi nombre es Mohamed Mustafa uld Mohamed Salem uld Mohamed Lamin uld Abdelahe. Mi madre se llama Fatma Brahim uld Mohamedu. Mi familia es originaria de las tribus Erguibat. Mi padre es de Tahalat y mi madre de Ulad Chij. En esos tiempo imperaba el tribalismo”*, nos dice, al presentar la fecha de su nacimiento.

En el Sahara, al igual que lo reclamara Pessoa, ser poeta es una vocación, no una profesión; y a menudo es una vocación que se adquiere en casa. Los poetas pertenecen con frecuencia a familias de poetas. Las mujeres han tenido mucha importancia en la transmisión oral de la poesía, que hace la posible la poesía; eran las hermanas y las madres, que bailaban con los niños y les cantaban poemas, las primeras artífices de su arte, mientras los hombres nomadeaban o guerreaban.

Ser diferente en el sentido de ser “mejor” en la sociedad beduina, es un concepto que se ha resistido a tener preeminencia; no había ninguna jerarquía que sirviera para medir todas las escalas de la vida humana, y aún hoy no las hay. Por eso, no hay nadie mejor que otro. Se saben todos igualados, condenados a la misma muerte. Ella iguala a unos y a otros, a los altos y los bajos, a los pobres y ricos, a los famosos y a los anónimos. *“El que hace el bien para los demás y las personas que hacen el mal, todos al fin vamos a ser medidos”*, sentencia el poeta Badi.

En el Badia se trata de vivir, a la altura de uno mismo; no de los otros, sino de uno mismo. Para ello, uno mismo tiene que tener de sí una alta estima, un valor tan alto como el de otro cualquiera; no más, pero tampoco menos.

En la tierra de los emires, -dice Badi -, existe gente que se dedican a la poesía y a la música, que hablan bien de unos y mal de otros, son profesionales. En nuestro Sahara, en cambio, existía un sistema más democrático, más igualitario. Porque para vivir aquí hay que tener fuerzas, vivir de tu propio trabajo, de tu pastoreo. Yo por ejemplo, era poeta, pero también pastor de ganado de mi propia familia. Mi padre también era poeta pero vivía del comercio, de sus habilidades comerciales. Ese es el carácter de los saharauis comerciales. Cada uno vive de su propio esfuerzo. Si tienes fuerzas, si tienes habilidad comercial, si tienes un buen fusil vivirás, si no dispones de eso no podrás vivir, aquí nadie puede sostenerse sólo de la poesía.

En correspondencia, la poesía no está por encima de la vida, pero tampoco por debajo; está en su justo lugar. Aquí el lugar que uno ocupa es el centro de sí mismo, porque en el vasto desierto donde las fronteras no existen, o lo son todo, no hay mas centro que el que uno ocupa, y cada uno ocupa su propio centro. Los saharauis han heredado esta forma de ver la vida, de estar en el mundo. La Revolución que se llevó a cabo en los años de la década de 1970 y la lucha por la independencia se basarán en ella; en la guerra cada saharauí participará siguiendo esta filosofía igualitaria de estar en el mundo, componiendo con naturalidad una “nación armada”. Y esa filosofía es difícil de derrotar, si se enfrenta, porque, como el tejido de una malla, no se rompe cuando unos cuantos puntos se destruyen. El tejido avanza junto, para un lado, para el otro, pero siempre avanza junto.

No necesitamos poetas profesionales –le dijo Hamudi Busaid al joven poeta Pirri y al historiador Alejandro García-, aquí todos cantamos. Yo no recito, no tengo el don de la palabra pero mi vida es un poema. Todo lo grande que el mejor poeta pueda escribir lo he vivido yo, no necesito a nadie que lo cante, soy el poeta de mi mismo. Cuando en una ocasión me invitaron a conocer la ciudad de Bechar, no quise ir. ¿Por qué no viene Bechar a mí?, les dije.

¿No trastoca esto las categorías de origen y destino que nos proporciona las tesis acerca de la modernidad como si estuviéramos predestinados a ellas? Da igual, de donde vengamos, dice esta letanía, todos estamos destinados a caminar hacia la ciudad. Pero Hamudi Busaid lo desmiente de raíz. Los beduinos desprecian las ciudades, saben que el desierto acabará por comerse cualquier ciudad; solo hace falta sentarse y esperar. La escala de esa espera no tiene que ver con la experiencia de un ser humano concreto, limitado por naturaleza, sino con otra unidad de medida, también

humana, la de las generaciones. Esa es la medida que utilizaba, hace más de 600 años, Ibn Jaldún para describir la vida de las sociedades de la franja entre norte de África y el Sahel: la llamó asabiya. Las generaciones bidani hablan la lengua del tiempo como medida humana, no de las coordenadas del espacio geográfico. El concepto Bidán es un concepto ligado a las relaciones sociales, donde hay un bidani está el Bidán, no a nuestro concepto de territorio, como un continente previamente existente que luego se llena de contenidos. Y sin embargo, el concepto de nación y país, necesitan del territorio. Esta fue una apropiación semántica en la lucha por la liberación nacional de la significación de las fronteras coloniales.

En una de las entrevistas Badi repensaba esa relación entre el ser beduino y el Badia: *“Cuando un poeta canta a la tierra, -dice Badi-, lo primero que hace es medir las distancias- calcula si entre esas montañas la distancia es un día, medio día, es una noche, o es tan sólo una mañanita de 3 ó 4 horas. Hace esos cálculos mentales a la hora de inventar el poema. Un poeta tiene que componer su poema de un camino siempre sin desviarse, en línea recta. No puede desviarse, volver atrás o meter otros nombres para facilitar la rima. Llega a una montaña, observa la distancia que la separa de otra y va haciendo así su propio trayecto sin desviarse en una u otra dirección, en línea recta.”* Aquí el poeta ve sencillamente lo que tiene en frente y eso le basta, para hacer el poema. Los saharauis caminan así, sin desviarse sin volver atrás, sin distraerse. El camino y el poema se corresponden. Aquí el territorio se ve con toda la vida, no con los ojos.

Por si hiciera falta ejemplificarlo Badi cuenta, como un narrador, uno de los poemas de su hermano, en el que canta a la tierra que hay desde Nuadhibu hasta Tuiserfat, en el Tiris. *“Recorrió el camino, midió las distancias y dejó cantada la geografía del trayecto”,* dice resumiéndolo. El poema surgió a partir de un incidente que le ocurrió a su hermano en el territorio que hoy es Mauritania. *“Iba montado en su asusal (camello castrado) al que llamaba Shiak. Pasó a su lado un avestruz amaestrada propiedad de un francés y el camello le dio una coz y le rompió una pata. Los franceses metieron en la cárcel al camello y le tuvieron encerrado en una cerca.”* Al tercer día su hermano fue a ver a Shiak y le encontró muy triste, con lágrimas en los ojos; extrañaba su tierra natal del Tiris, la echaba de menos. Entonces a su hermano le surgió la idea de componer un poema, recitarlo para aliviar el dolor al camello. En él cantaba el trayecto que una vez liberado iban a recorrer hasta llegar a su amada tierra del Tiris. Se enumeran los siguientes lugares: Nuadhibu, Bir Gandus, Adam Lefueilas

(en el Adrar Sutuf), Imusans, Smul Taima, Lask y finalmente Asnig y Tuiserfat. El poema del asusal triste dice así:

Shiak, detén tus lágrimas, destapa tus oídos, apaga la tristeza y no llores  
a Tuiserfat porque vamos ya a su encuentro  
Tu ánimo se recobrará cuando veas brillar a lo lejos Lereigib  
Si desde Lereigib tú, mi camello, te asomas y miras  
Dos días te bastarán para pisar el Adam  
Y desde aquí verás el Guir si ladeas la mirada  
Si en la mañana sales del Guir, al anochecer estarás descansando en el  
Frig de Lefueila  
Y desde el Adam Lefueila, a un salto de gacela, se encuentra Imuisan al  
norte  
Desde Imuisan la planicie se extiende y al fondo se intuyen las lomas de  
Taiha  
Es la misma distancia, en la misma planicie, que te separa de Galb Lask  
Ya estás frente a Teniulek  
¡La añoranza de Tuiserfat toca a su fin!  
Desde Teniuek no tendrás que preguntar por Asaig, está ahí, lo tienes  
enfrente  
Y desde Asaig es un trote llegar a Tuiserfat.

El conocimiento de la tierra es un secreto íntimo entre el hombre y el suelo en que su ser pesa, pero pesa siempre en relación a los demás seres. Hablar de esa relación es volver a reconocerla para que no se olvide, para hacerla presente, con todo lo que ella significa. Todo esto está en el poema. Sentir, pensar, contemplar, como se hace aquí, son un solo proceso. Se va del presente al pasado, para ver cómo el pasado está aquí persistiendo. El pasado está representado por la simbiosis de Shiak, más que un camello, el territorio y el hombre. Ninguno puede existir sin los otros dos; ellos y sus relaciones estaban en el pasado, están en el presente y desde ahí se impulsan hacia el futuro. El acontecimiento entre Shiak y el avestruz, la existencia de aquel hombre francés es, en cambio, parte de una mera coyuntura; pasará como pasan las nubes en el cielo, y quedará la tierra: el camino entre desde Nuadhibu hasta Tuiserfat, en el Tiris, el lugar para el encuentro de los hombres y sus hermanos los camellos. La poesía parte aquí de la naturaleza, pero no para volver a ella, sino para compartirse con ella.

Recordemos que Ibn Jaldún, describió que la asabiya se basa en la consaguinidad y el parentesco, pero los desborda, ya que configura una relación de

vocación hegemónica, que utilizan los grupos con más fuerza, donde la asabiya se asienta, para incluir a los otros grupos. Para Ibn Jaldún, la tribu que, en un momento histórico, llega a dominar a las otras y a hacerse obedecer por ellas, las absorbe en su seno y aumenta así sus propias fuerzas. El elemento guerrero ha sido siempre muy importante en la noción de la asabiya, dando como fruto la solidaridad combativa. Una tribu no puede conquistar y conservar el poder más que cuando posee esas características sociales y políticas que le permiten la absorción de los otros; absorción no significa anulación, significa cambiar uno mismo al ampliarse y dar su apellido a otros.

La asabiya sólo es posible si pivota en un concepto fuerte de identidad, vinculada a una libertad personal que hace posible la solidaridad entre iguales. En palabras de Sidi Mohamed uld Breh, viejo nómada, ahora en Tinduf, cada hombre beduino es necesariamente libre como proyecto; *“hombres libres, gentes del Badía sin jefes que nos ordenen”*.

Esa libertad históricamente estaba constreñida a la pertenencia de cada cual a su cabila. También en la sociedad bidani había esclavos, los negros procedentes del sur; y los artesanos, lo más bajo de la escala social, como nos recuerda Caro Baroja. Como en la Atenas griega que gestó para el mundo la democracia ciudadana, negando la libertad a los esclavos (y las mujeres), los beduinos pueden ofrecer al mundo una práctica de la democracia de las poblaciones en movimiento, habiendo negado esa misma libertad a los esclavos y menospreciado a los majarreros. Esto no es un argumento para justificar la esclavitud, ni en el Sahara ni en Atenas, ni en ningún sitio. Aprendemos críticamente de la democracia ateniense, y también críticamente podemos aprender de la democracia de las sociedades beduinas. La Revolución social impulsada por los jóvenes saharauis del Frente Polisario, es el resultado de ese aprendizaje crítico: amplió el principio de igualdad a todos los hombres y mujeres, reconociendo la misma condición libre para cada saharauí. Pero la concepción de libertad no proviene de la filosofía liberal (ni de su genealogía: Hobbes, Locke, Adam Smith y Stuart Mill...), sino de la experiencia de las generaciones viviendo en el desierto (como representa la genealogía de Badi registrada en su propio nombre) Se trata de una asabiya ampliada, una ampliación de una tradición democrática que logró sustituir verdades muertas por verdades vivas.

En el centro de esa tradición, renovada, el ideal de hombre libre:

en el Badía el hombre puede hacer todo lo que quiere, con su vida, con su ganado, con su agua. Es dueño de si mismo, Quien no vive en el

Badia no puede ser dueño de él, en ningún otro lugar. Tu eres quien dicta tus propias leyes y tu eres el propio gobierno, Nadie va a dictarte lo que tienes que hacer. El hombre del Badia es un general de sí mismo, no tiene a nadie encima que le dicte ordenes o leyes. Esta es la más pura verdad. Cada minuto de la vida uno se siente libre, muy libre. Nada hay mejor que el Badia que cuando llega un amigo, una persona que aprecias y puedes brindarle todo lo que tu imaginación alcance, le puedes hacer lo que tú quieras. Nada hay que pueda impedir que atiendas al huésped como lo creas mejor. Eso sólo se consigue en el Badía, en la ciudad no se puede hacer, no se presta para ello. Al que en el Badía mantiene su identidad y sus costumbres no le va a faltar de nada. La ley más importante es la Sharia.

En el desierto, un hombre está sentenciado a ser libre o no ser nada.

También en el desierto un hombre sólo es un hombre muerto. Muerto, muerto. Si estás solo debes de agregarte a una cabila y regirte por sus leyes. Solo, nadie te puede garantizar nada, necesitas de una gente que esté contigo siempre. Primero la Sharia, después la cabila.

La gente pura bebe de cualquier pozo, ese es el principio. Se necesita ser una persona transparente y clara. Si trabajas debes ser transparente, si eres pastor debes ser transparente, si participas en una obra colectiva, como abrir un pozo, debes ser recto y estricto para tener la confianza de los demás y no encontrar un perjuicio que te pueda hacer daño. Si alguien intenta agredirte, tu gente te va a defender porque sabe que tú eres un hombre bueno. Y si tú pretendes agredir a otro, tu propia gente será la que te diga: “no hagas eso, eso no se hace, piénsalo dos veces. Y te persuaden para que tomes el recto camino y la justicia como el bien primordial. Si piensas en Dios, en cosas profundas y tienes un sentido amplio de la vida, puedes vivir en el desierto porque serás un hombre alimentado de convicciones. Pero cuando crees en la vida material y sucumbes a las debilidades de los hombres, jamás podrás vivir en el Badía. Un ejemplo de ello, duermes con la jaima abierta, la jaima no tiene puertas, ¿Quién te protege? Dios, sólo Dios decide lo que te ha de ocurrir, si vendrá una desgracia o no.

Fue este concepto de libertad como experiencia, como modo de vida, el punto de partida para la lucha contra la colonia y fue la base de la formación de una “nación armada” que sustentó la revolución y la guerra contra la ocupación marroquí. Sobre esta base, en los últimos años del período colonial español, se consolidó una creciente

concienciación de la población saharauí sobre la imposibilidad de una solución de una transición moderada, como la que había empezado a sugerir Basiri en 1970, fortaleció la consolidación de una conciencia propia, el surgimiento de una revelación del Sahara sobre sí mismo, de las luchas que estaban empeñando, de la naturaleza universal de su experiencia de liberación.

La asabiya permitió la metamorfosis de la sociedad saharauí bajo el liderazgo de una nueva fuerza, del Frente Polisario. Nos proporciona una nueva lectura del acto de cesión de la autoridad que se dio el 12 de octubre de 1975 cuando las tribus saharauíes cedieron su autoridad al Frente Polisario. La Revolución significó el renacimiento de lo que ya había. Asabiya está vinculada a la vitalidad del movimiento de liberación y del nuevo Estado revolucionario; representa la fuerza motora del devenir nacional.

En todos los niveles de la conciencia saharauí se gestaba la Revolución. Pivotaba sobre el saber, conocer, ser conscientes que tenían una personalidad propia, como pueblo; una personalidad que valía tanto como la de cualquier otra sociedad; tanto como la metrópoli colonial, tanto como la de sus vecinos. Sabían que vivían en el desierto y que habían vivido sin ciudades, despreciándolas. Y también creían que podían construir también sus propias ciudades, como había hecho el santón Maelinin con Smara a principios del siglo XX. ¿No era esa capacidad un indicador de pertenecer a una estirpe de titanes, capaces de labrar su propio destino? No se trataba de soberbia, sino de confianza en ellos mismos, conciencia de su propio ser, capacidad para forjar su destino.

Luis Cardoza y Aragón, reflexionando sobre la relación entre la Revolución Mexicana y el arte, entiende la tradición como algo vivo que contribuye invitando a romper la tradición para formarla, a sustituir verdades muertas por verdades vivas, no a cambiar mentiras por verdades, como sugiere las perspectivas modernizadoras. El proyecto revolucionario provocó la metamorfosis de la sociedad saharauí en un contexto mundial del que aprendieron los saharauíes a traducir a su propia lengua, no para imitarlo, sino para apropiarse de él. Es difícil fijar los límites de lo nacional porque el espíritu no tiene fronteras: pertenecemos a algo más grande que una determinada geografía. La Revolución saharauí, como las otras que ha habido, expresaba en el fondo la necesidad de una cultura local de ponerse al paso con la cultura global. Se servía de un entendimiento humanista, no sólo de lo que sucedía en el Sahara sino en el mundo. Ese entendimiento mismo fue la Revolución: salvar los años de dominio colonial. Abrir las ventanas, ventilarse, en vez de encerrarse en sí mismos.

Las Revoluciones entendidas así son el fruto de la tradición, no su superación. Revolución y renacimiento van juntos. Las revoluciones crean y fortalecen tradiciones y culturas que ya existen, que están tan vivas, que producen la propia Revolución. Sabemos que esta idea es contraria a la forma en que se ha definido la tradición en oposición a la modernidad, como si la última representara el dinamismo y la otra representara una vida congelada en el tiempo. “La tradición es un fénix, no una momia”, escribió Cardoza y Aragón.

Esta concepción de la tradición, como creación incesante, es la que empuja la producción artística en las revoluciones. Así la producción de la poesía en el Sahara alcanzará un nuevo impulso, inicia un nuevo ciclo de producción que se alimentaba de una increíble energía social.

La poesía surgió con fuerza en este contexto para hablar con su propio lenguaje. Esa poesía, como en otros procesos revolucionarios del siglo XX, no copió lo popular ni siguió su huella, creó de nuevo lo popular y abrió su propio camino, viniendo de atrás, empujando hacia delante. En el Sahara utilizó las lenguas a su alcance: el hasania sobre todo, pero también el español.

Badi, como los demás poetas, es el resultado legítimo de su medio y su tiempo. Los poetas, y más los más grandes poetas, no solo refleja su época, aportan algo nuevo. En todas partes los grandes artistas rompen con las tradiciones para crearlas. Recargan la sociedad de energía. En las revoluciones los poetas son sobre todo una conciencia, una conciencia moral, como escribió primero Miguel Ángel Asturias, y practicó hasta el martirio Otto René Castillo. Sin servilismo, porque “el arte no está hecho para servir –escribió Gramsci-; sirve porque es arte”.

Cada revolución constituye un oximorum. Particular y enraizada, no puede ser de otra manera, representa la necesidad de una gente que pisa un suelo y vive un tiempo, gente enraizada en la cultura de un lugar, de conquistar su futuro. Revolución significa renacimiento: un abrazo entre el futuro y el pasado en su lucha por conquistar el presente, conquistarlo cada día. Y esa tarea de emancipación no es otra que el trabajo de los hombres y de las mujeres, en cualquier parte. ¿Qué podemos compartir con otros, sino lo más nuestro? Los hombres y las mujeres son lo mismo en todas las latitudes, sobre todo, por su infinita diversidad. Por eso las Revoluciones, que siempre hablan lenguajes locales, son universales.

Con la Revolución y por la Revolución surgió a la vida una nueva poesía, un nuevo arte, en México a partir de 1910, en Guatemala en 1944, en Cuba en 1958, y en Argelia en 1960, también en el Sahara, quince años más tarde. Y en Portugal en 1974. Y en Chiapas en 1994. Sin la Revolución, en cada uno de estos lugares, no se hubiera

producido tal y como es su poesía. En todas partes han pasado los años y otras son las condiciones. El muro de Berlín cayó en 1988 y las luchas antifascistas y anticoloniales han perdido su aura liberadora en un mundo que enfatiza la democracia liberal y lo pragmático. Pero sería un error que la sensibilidad actual posttotalitaria nos lleve a ignorar la importancia de este aprendizaje histórico, donde los hombres y las mujeres tomaron su destino en sus propias manos.

Los saharauis de hoy, mantienen esa lucha, y no es sólo suya, es de todos los implicados en las luchas por la emancipación.

### **El español**

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

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

Hay días en los que duelen/las pisadas del tiempo, /días en los que el mar parecela lágrima de un dios melancólico,/el desierto una cicatriz/en las costillas de la tierra, y el sol una lluvia de brasas./...Días en los que la esperanza/se cruza de brazos.

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

Otras modificaciones han venido a sumarse a las anteriores. La vida de los campamentos alejados de la tensión de la guerra se ha relajado; anteriores demandas de personas y las familias, dejadas de lado ante la urgencia de la guerra han adquirido ahora importancia: la alimentación por ejemplo, que busca ampliar la entregada por la ayuda alimentaria. Es difícil llevar 30 años comiendo lo mismo y no aburrirse.

Muchos de estos cambios en los campamentos sólo han sido posibles con la introducción del dinero. Pequeñas fuentes de ingresos han retrolimentado la circulación de las mercancías. A las pensiones de los soldados saharauis que habían participado en las tropas coloniales españolas, reconocidas por el gobierno español en 1991, se han sumado nuevas actividades que producen ingresos. Tienen que ver con la ubicación de los campamentos como un nudo de comunicación en las redes de comercio del desierto; otras, con el tráfico de mercancías entre países que comparten fronteras; otras, relacionadas con la industria de la ayuda y la cooperación incrementada tras la firma del alto el fuego. Y otras, tienen que ver con programas específicos de hermanamiento entre familias, como es el Programa de Vacaciones en Paz. La última fuente de entrada de recursos proviene de la emigración, que se ha incrementado en los últimos años.

La emergencia de esta nueva economía, refleja *la capacidad de los saharauis para llevar a cabo iniciativas de carácter económico*, y tiene efectos muy importantes sobre las relaciones sociales entre los saharauis, sus familias y el Estado saharauí.

El reforzamiento de la importancia de las familias se da a través de instituciones como el matrimonio y la dote, que son mecanismos básicos de reproducción social en todas las sociedades. En efecto, las familias y las cuestiones económicas juegan un importante papel ahora en las decisiones acerca de con quién casarse, algo que durante el periodo de la guerra parecía haberse convertido en una cuestión meramente personal. Un poema, del joven poeta que estudió en Cuba, Mohamed Salem Abdelfatah, conocido como Ebnu, "Nosotros", refleja el nuevo poder

de la presión familiar, que puede llevar al extremo de impedir una relación de amor entre dos jóvenes.

Los caminos se agotaron./No para ti./No para mí.

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

Pero nosotros vamos por calles distintas.

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

Tu y yo fuimos un invento prohibido,/un sueño apuñalado por el costado./Nuestro amor no era nuestro,/era de todos./Y todos lo asesinaron en nuestras manos.

Otro de los efectos directos de la entrada del dinero es la minusvaloración del trabajo en las instituciones públicas. El trabajo en las instituciones públicas de la RASD constituye la aportación en el trabajo social revolucionario. El Estado no cuenta con recursos para retribuir este trabajo. Esta participación revolucionaria de los saharauis en las actividades de interés público del estado contrasta con los beneficios obtenidos con las actividades privadas. Un caso similar al de Cuba en los últimos años. Las segundas logran mejorar el bienestar familiar y/o personal, mientras el trabajo revolucionario no repercute directamente sobre ella. La emergencia de las nuevas actividades ha modificado las escalas de valoración social del trabajo, y ha tenido como efecto desmotivar a los jóvenes a participación en las instituciones del Estado, que no generan salarios o ingresos que contribuyan al bienestar familiar, mientras las otras actividades, que con frecuencia no exigen tener ninguna cualificación especial si contribuyen decididamente a ello. La valoración positiva que tiene la emigración para la sociedad saharai debe verse en este contexto. En cambio, desde las instituciones y la dirigencia saharai, la emigración ha sido vista, hasta recientemente, como algo problemático, como el drenaje de los recursos revolucionarios, como el abandono del proyecto colectivo de la revolución por el proyecto de bienestar familiar o incluso individual de los jóvenes. Muchos de los saharauis que dejaron sus estudios en los años de 1970 para sumarse a la revolución no entienden que los jóvenes ahora parezcan dejar la revolución para buscarse la vida en el extranjero.

La tensión entre la aportación a la revolución y las expectativas de los jóvenes se percibe claramente en los campamentos; a diferencia de lo que ocurría hace unos

años, ahora nadie la oculta: es un tema común en el diálogo con los jóvenes. Sienten que sólo tienen una vida y ésta se está escapando entre los dedos. Durante el periodo de formación y estudios en el extranjero, el sentido de la vida estaba directamente relacionado con la participación plena a su regreso en el proyecto de liberación nacional. Las dificultades de la realización esta participación en la revolución ha volcado a los jóvenes a intentar ser útiles para la familia, a través del trabajo para conseguir dinero y en la emigración. Mucho de ellos y ellas, son conscientes de que se enfrentan ahora al desafío de dar un sentido propio a su vida. A nuestro juicio, el poema de Chejdam, “Resolución: Absuelto”, expresa mejor que ningún otro, los extremos a los que puede llegar esta tensión entre la identidad común y compartida que exige el proyecto revolucionario y la decisión de los jóvenes saharauis de construirse plenamente como un sujeto individual:

No quiero ser/el hijo de un profeta./No quiero ser/el amigo de un valiente.  
Tampoco quiero ser/un soldado desconocido./Sería, a lo mejor, un  
cobarde,  
un irracional,/una rata desagradecida.  
No quiero ser/pariente de los hombres.  
Ustedes, humanos,/y sus sonámbulas lenguas/y pesados cerebros,/no  
paran de hablar de los paraísos divinos./Yo no los quiero./Quiero ser  
amigo/de mi mismo,/porque al menos soy bueno:/no sé hacer/perder el  
tiempo a los demás.  
En mi tierra musulmana/allá, donde las noches inspiran miedo,/y el sol  
quema sin piedad,/mi madre me dio:/'Hijo, somos esclavos del pasado'

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

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

El desafío al que se enfrenta Chejdam Mahmud no es un desafío personal, aunque sólo puede ser resultado personalmente por cada uno de los jóvenes saharauis, sino la consecuencia misma del proceso revolucionario en su intención de construir una sociedad moderna, al propiciar, como en cualquier sociedad moderna, que la biografía de cada persona se convierta en una dimensión clave de la construcción identitaria. El problema entonces para los jóvenes saharauis y para la sociedad entera es responder en la práctica a la pregunta ¿cómo ampliar la identidad saharai, con mayúsculas, surgida en la lucha por la liberación nacional, para dar cabida a esta pluralidad de identidades biográficas personales que han sido producidas por ella?; en otras palabras, la cuestión es: a través de qué procesos los saharauis reinventarán su propia identidad. Ese problema debe atender tanto a las cuestiones de las diferencias generacionales (y de género, a las que no hemos atendido suficientemente en esta comunicación), de acceso a los recursos en los campamentos, así como a los procesos diferenciados de desarrollo social que se ha dado de manera divergente, entre la vida de los saharauis en los campamentos del sur de Argelia, y de los saharauis que viven en los territorios ocupados. Atendemos a este último proceso en estas últimas páginas.

Estos procesos se han acelerado con la diáspora donde los jóvenes, como en otras sociedades, están marchando a buscar trabajo, sin dar la espalda a la lucha por la liberación nacional. En los territorios ocupados, la Intifada saharai, siempre presente, ha tomado nuevos vuelos con la muerte de Hasan II y la entronación del nuevo rey.

Por otra parte la emigración a España de un número creciente de saharauis se ha dado principalmente entre aquellos jóvenes que estudiaron en Cuba y tienen un mejor dominio del español. Una de las experiencias colectivas más interesante a considerar es la creación alrededor de un grupo de amigos saharauis que estudiaron en Cuba, denominado “Generación de la amistad”. Se constituyeron en 2005 en Madrid en la celebración del “Primer Congreso de Poesía Saharai en español” bajo el patrocinio de un conjunto de escritores españoles, en un ejercicio de activismo cultural político, especialmente significativo al abrir e innovar el campo de la lucha por la liberación nacional saharai. El nombre adoptado está cargado de sentidos: amistad del grupo de poetas que en base a ella han vivido la experiencia del segundo exilio (como la “Generación del 27”), la experiencia del retorno y la distancia de la familia y la difícil reintegración en la sociedad saharai, y luego también comparten la diáspora en la emigración a España. Amistad como saharauis con los españoles que les han apoyado y que es un reflejo de la amistad del pueblo saharai con otros pueblos, como

el español, el argelino, el cubano y otros, que mediante su apoyo hacen posible la reproducción saharauí en los campamentos. La amistad significa solidaridad, y la solidaridad el reconocimiento de los otros y la conformación de un mundo en base al diálogo con los otros. El primer acuerdo al que llegaron fue componer un libro, "Aaiún: gritando lo que se siente". para apoyar a sus hermanos de los territorios ocupados, que en 2005 elevaron el nivel de la Intifada y que sufrían un crecimiento de la violencia de las fuerzas de orden marroquíes. *"El drama del Sahara sigue impoluto en las ineficaces lenguas y miradas ajenas// En tanto nuestra sangre, derramándose aquí y allá/ seguirá..."*, dice Chejdam Mahmud, en el "El grito desahogado".

En la tradición de la mejor poesía de resistencia, estos versos son un llamado a la conciencia de cada uno de nosotros, comprometidos en servir de eco a las voces reprimidas por la violencia y la represión de los cuerpos de policía marroquíes, y también silenciadas por nuestra vergonzosa actitud de mirar para otra parte, lo que nos vuelve cómplices: *"Ojalá mis versos surquen/tantos cerebros, como/ a mi alma llega tu súplica..."* dice Chejdam en "Cuando acaba el miedo".

La violencia padecida ahora se convierte en una variante de la violencia estructural e histórica que conecta a los Saharauis con el mundo exterior y sus vecinos marroquíes. Un elemento que nutre la identidad saharauí y que tiene como consecuencia agrandar y profundizar la brecha con su vecino haciendo irreducible esta distancia: *"Decirles que la tierra no es de ellos./ Decirles que la gente no es de ellos/...Decirles que quien niega/será negado por la ternura de esa voces melancólicas y sedientas"*, escribe Ali Salem Inselmu, abriendo el futuro a un proyecto donde la ternura y la hermandad de los hombres envueltos en palabras, y no las porras y armas, construirán otro mundo.

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

trazan una geografía del dolor y la resistencia que comparten con sus hermanos del otro lado,... y con los lectores.

A través de estos poemas la lucha por la liberación nacional saharauí alcanza un nuevo nivel de lucha en el reconocimiento de la dignidad, reformulando el campo de batalla: se hacen fuertes mediante la resistencia de las palabras, el espacio donde reside la razón.

Estos poemas permiten hacer del pasado (que contiene la violencia del despojo, del abandono y del éxodo), no un objeto del recuerdo de acontecimientos antiguos y olvidados, sino una experiencia vivida en el presente, poniendo al alcance de los más jóvenes el sentido histórico de la lucha por la independencia. En los campamentos de refugiados, después de treinta años, la mayor parte de los jóvenes sólo conoce el territorio del Sahara originario, así como la violencia del éxodo y las penurias y victorias de la guerra a través de los relatos de sus mayores. Allí los jóvenes menores de treinta años han nacido en los campamentos, y un alto porcentaje de ellos han sido alejados de la dura vida del refugio, llevados a estudiar desde los 12 años en los países amigos. El resultado ha sido el distanciamiento de estos jóvenes de sus familias, pero también de la realidad más cruda del conflicto y de las privaciones del refugio en el durísimo desierto. Desde 1991 con el alto el fuego, en ese tiempo de “paz sin paz” en espera del prometido y pactado referéndum, el pasado de la lucha por la recuperación del territorio daba sentido a un presente sin sentido (la espera para una población juvenil que no conoce el territorio y que no lo tiene por referencia directa). Es una experiencia que se ha ido alejando de la vida cotidiana de los jóvenes. Las privaciones de los mayores, sus renunciaciones, se ven remotas en el tiempo, por parte de los más jóvenes, que sienten que sólo tienen una vida por vivir. Los sucesos contemporáneos de violencia de El Aaiún vuelven a dotar de sentido colectivo de un pueblo. Es un recordatorio de que la violencia les alcanza a todos ellos por el simple y ineludible hecho de ser saharauíes: los poemas posibilitan que los jóvenes de los campamentos comprendan ahora no sólo la violencia que se vive en los territorios ocupados, señalando a Marruecos como el enemigo, sino también la que vivieron de manera colectiva hace años, y que les llevó a habitar en los campos de refugiados, dando así sentido al estar hoy allí.

Por último, pero no menos importante para nuestra comunicación aquí. Estos poemas hablan en español. Sí, pero es un español híbrido hecho de retazos. Tiene un aire de familia con el que utilizamos nosotros los españoles de España y otros lados; pero éste se haya enriquecido por una historia que lo reinventa desde coordenadas diferentes, no sólo geográficas sino también históricas y experienciales. Como en

América latina, este español bebe en la experiencia de la conciencia del colonizado y de su lucha por el reconocimiento de su estatus como un igual, no un subalterno. Este español se ha forjado como un lenguaje de resistencia.

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

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

¿A quién pertenece la lengua que hablamos? El español nació con vocación imperial y de estado: la gramática española de Lebrija, fechada en 1492, fue la base para la construcción de la lengua del imperio. Desplazó el latín como el idioma del Estado imperial, menospreció los lenguajes locales en España y en América, y expulsó la lengua de los judíos y el árabe de la península ibérica. Qué pobre hubiera sido el español, reducido a ser un instrumento del imperio, si no hubiera sido reelaborado desde las sombras proyectadas en la experiencia y vida de la gente por la misma acción imperial tanto en la España profunda de Cervantes y Quevedo como en la América latina colonial del Inca Garcilaso, Guman Pouma o Martí.

La riqueza del español no proviene de las dimensiones militar y administrativa de la expansión imperial. La dimensión colonial de un idioma le hace, por el contrario, pobre y ciego; pobre, porque escrito desde el poder ignora gran parte de la experiencia humana, que es por definición precaria y vulnerable, tanto como creativa e innovadora; y por eso mismo es ciego: al hablar desde una posición de privilegio renuncia a la comprensión del mundo como un todo; el mundo que no es sino un espacio de relaciones. Al mirar desde el lado del poder, los lenguajes imperiales y colonialistas dejan de ser humanos porque escamotean, tanto el dolor humano que su violencia

contribuye a producir, como ignora la capacidad de resistencia y elaboración de formas creativas de vida por parte de aquellos sobre los que la violencia colonial se ejerce.

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

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

Frente a ello estos poemas parten de un principio diferente,- no considerar lo existente como lo único posible-. Nos provocan indignación y espanto, no sólo acerca de la violencia que acontece hoy en El Aaiún, sino también de las violencias anteriores e interconectadas del colonialismo español (y europeo, del que formaba parte), de la ocupación marroquí y el éxodo, del abandono de la comunidad internacional al incumplir las promesas dadas, de nuestra responsabilidad en todos esto, de nuestro mirar para otros lado. Leerlos nos permite ver el pasado y el presente de toda esta violencia de manera crítica, no como algo que ya ocurrió, sino como algo negativo, algo que no debió ocurrir así, producto de la iniciativa humana, de la que somos responsables. Es por eso que nos abofetean estos poemas, remueven nuestra conciencia, y nos hacen adoptar posiciones apasionadas que tienen la capacidad de despertar sentidos fecundos. En la medida en que mediante la indignación y el espanto el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano de los saharauis se convierte en una crítica implacable sobre el tiempo presente, inadmisibile porque aún sucede y porque nuestras iniciativas podrían evitarlo.

La solidaridad, nacida de la indignación, no de la filantropía, a la que mueve estos poemas debiera ser justo lo contrario del colonialismo: el reconocimiento de los

otros, no como objetos, sino como sujetos históricos con los que compartir ese gesto tan humano de estrechar las manos.

### **Epílogo: volver al hasania**

Compartimos una última reflexión, algo que vivimos al comienzo de este año en un salón lleno de color: un caleidoscopio formado por las melfas de las mujeres saharauis, los tonos de sus rostros, los mil tonos del color de la tierra, de esa tierra tan sufrida peinada por los vientos; los colores de sus gritos, de sus voces, de sus silencios. En el 27 de Febrero, uno de los emplazamientos en los campamentos, se celebraba el día de la resistencia de las mujeres africanas. Cientos de mujeres acompañaban a cientos de mujeres. Hay una especial solidaridad entre las mujeres que adopta la consistencia de una malla; fluye por capilaridad.

Entre tantas mujeres, en la segunda fila frente a la mesa situada sobre la tarima donde van a intervenir las conferenciantes, once activistas saharauis de los territorios ocupados en gira por los campamentos; y entre ellos, dos llamaban, si cabe, más la atención: la más joven, Sultana Jaya, y el que todos reconocen como el más grande, el mayor de ellos, Sidi Mohamed Daddach. Hay una manera de medir la edad que no tiene que ver con los años vividos; a esa edad nos referimos. Los once habían llegado para dar a conocer los detalles de su lucha, los dibujos del mapa que forman sus cicatrices, habían venido a trabajar por encontrar con sus hermanos de los campamentos las estrategias conjuntas, a pedir la imprescindible colaboración de los saharauis de ese lado, para poder pensar libremente; habían llegado a donar su sangre y a renovarla. "Aquí sois libres, necesitamos que penséis por nosotros, vosotros que sois libres ", dice, pide, otro de ellos, el más joven de los saharauis activistas. La sangre que se intercambian unos y otros constituye el tiempo de esperanza de los saharauis.

Daddach, es presidente del Comité Saharai de Apoyo al Derecho de Autodeterminación (CSSASO) y Premio RAFTO de Derechos Humanos en 2002. Fue arrestado en 1976 cuando pretendía huir para unirse al Frente Polisario. Recluido en la cárcel de Kenitra durante más de 25 años, se convirtió en un emblema para la causa. "Este hombre se ha convertido en un símbolo del combate por la libertad», afirmaba su propia madre desde Tinduf, donde se encuentra refugiada.

Durante sus años de cautiverio, fue sometido a brutales y sistemáticas torturas y todo, por posicionarse a favor de la independencia del Sahara y el estricto cumplimiento de las resoluciones de la ONU. Fue condenado a muerte. Durante 14 años, este hombre vivió abrigado por una mortaja, pendiente un día y otro de la

llegada de su último día. Después, le fue conmutada la pena capital por la de cadena perpetua. Y otros once años vivió con esa pesada cruz. Declarado preso de conciencia por organismos como Amnistía Internacional, fue finalmente liberado en diciembre de 2001, después de una campaña de presión por parte de las ONG y países de todo el mundo contra el régimen alauí. Estar encerrado en las cárceles secretas marroquíes durante 24 años, le ha valido el sobre nombre de "el Mandela saharai", al ser el preso de conciencia encerrado durante más tiempo en el continente africano tras el propio Mandela. Triste record.

A su vuelta al Sahara ocupado, puede que vuelva a la cárcel, y es seguro que le golpearán con saña. *"Me darán una paliza. Estoy segura de ello...dice Sultana Jaya, otra joven activista saharai de los territorios ocupados que le acompaña en esta gira...también he estado en España... he visitado Suiza y EEUU y mi única dedicación ha sido hablar de la privación de derechos humanos a la que Marruecos nos tiene sometidos, pero no hay ninguna protección para los activistas. Al regresar me cerrarán la casa para que no recibir visitas y si alguien se acerca o habla conmigo también será castigado, de manera física o económica"*.

Sultana Jaya, es la más joven de estos activistas. Los ancianos saharais compiten por sentarse a su lado, por su belleza y su valor. La última vez le rompieron el antebrazo en tres trozos y en una ocasión anterior, el 10 de mayo de 2007, durante una manifestación pacífica en defensa de los derechos de los saharais, la torturaron hasta tal punto que le extirparon un ojo con un palo. *"Si es por esto, puedes sacarme el otro, no voy a dejar de luchar"* le espetó a su violentador. Lo peor es que tardaron 24 horas en atenderla porque los médicos se niegan a atender a pacientes saharais 'desleales' al rey de Marruecos. Aquel día torturaron a 20 estudiantes más de la universidad.

Se sigue golpeando en el Sahara, mientras los gobiernos occidentales miran para otro lado. Ese parece ser el destino que Sultana y Daddach comparten con sus otros compañeros allí sentados en aquella ocasión unas poquitas filas delante de nosotros. Un destino que comparten con todos los saharais que se atreven a exigir lo que les corresponde, para cualquiera que reclame el legítimo derecho a que el Sahara sea libre. Nos preguntamos ¿qué hace que un hombre, que una mujer, sean constante en sus convicciones hasta este extremo? ¿Qué decisión tomada, qué día en su vida, hace a estas mujeres, a estos hombres ser fieles a si mismos, a sus convicciones, hasta el final, incluso después del final? Con lo fácil que resultaría, como para tantos de nosotros, decir "no puedo", "no puedo, y no se me puede culpar por ello", "es demasiado grande, demasiado responsabilidad para un sólo hombre, una sola mujer,

para mí". Tenemos tantas coartadas para decir "no puedo", tantos cómplices en estos silencios. ¿Quién podría señalarnos con el dedo?

Tres de estas mujeres llegaron al centro de la mesa. Una de ellas era Fatma el Mehdi, la secretaria de la Unión Nacional de Mujeres; una segunda, una dirigente de una central sindical argelina, cuyo nombre no recogimos, pero cuya voz era veinte centímetros más alta que ella; la otra era Winnie Mandela.

Decir "Mandela", es decir más que un nombre, es convocar un icono de la honestidad, es reconocer que la dignidad no es una palabra, ni un lujo, ni una excepción. La dignidad estaba aquel día por todas partes en aquel salón de actos del 27 de febrero. Tras las palabras llenas de fuerza de Fatma el Mehdi, intervino Winnie Mandela. Su intervención recordaba los principios, expuestos por Oliver Tambo de lucha contra el apartheid en Sudáfrica ("Move from condemnation to confrontation of Apartheid and Colonialism"), en un ejercicio de diálogo y propuesta e intercambio de experiencias de lucha. La forma en que se presentan estos argumentos cambia en función de los contextos. La recepción que las palabras de Winnie tenían entre aquellas mujeres saharauis era semejante a una ordalía.

Mientras Winnie narraba parte de la historia de su lucha contra el apartheid, se fue la luz eléctrica, la megafonía se vino abajo, la traducción quedó muda. Entonces ocurrió algo extraordinario: antes que nadie pudiera darse cuenta, se levantó de su asiento el más joven de los activistas, gritó en hasaní "no hay otro camino que la lucha por la autodeterminación" Una a una, las mujeres se fueron sumaron al grito, alcanzando todo el salón. Y cuando volvió la luz, Winnie Mandela retomó su determinación y sus palabras. Miró a su traductor, un hombre, y pidió reemplazarlo por una mujer. Quizás fuera porque no lograba oírse a sí misma en la voz de un hombre, pero a partir de ese momento su discurso empujado por aquella energía social multicolor que la rodeaba, se elevó y elevó. Dijo Winnie con voz firme y clara: "yo no he venido a hablar aquí, el mundo ya está bastante lleno de palabras...Decirme que queréis que haga y lo haré" "Basta de quejarse, de lamentarse de los actos, hay que ir más allá de la condena a Marruecos por sus actos...Es el momento de ir a la confrontación".

La lucha es una forma de conocimiento que no se conforma con hablar sino que precisa de la acción. No es otra cosa lo que quiso decir José Martí, contra el colonialismo español y contra la amenaza del imperialismo norteamericano: "hacer es la mejor manera de decir" La manera de decir aquí, el hacer y las palabras, hablan hasaní.

Ah!, y la poesía ¿donde está aquí?, preguntaréis.

Sabéis lo que dijo un preso de la Cárcel Negra – nos confesó en su bello hasanía el poeta Bachir Ali en su jaima en Smara, cuando le preguntamos si su poesía se recitaba en los territorios ocupados-, que un verso vale más que veinte consignas políticas.