

NOTICIAS DE UN PUEBLO. UNA INVESTIGACIÓN DEMANDADA POR Y REALIZADA CON EL PUEBLO SAHARAUI*

NEWS OF A PEOPLE. AN INVESTIGATION REQUESTED AND CONDUCTED WITH THE SAHARAWI PEOPLE

Juan Carlos Gimeno Martín**

Resumen

El conflicto del Sahara occidental es un conflicto olvidado en la agenda de las Naciones Unidas y por la comunidad internacional, lo que favorece la situación de ocupación marroquí del territorio. La ocupación no solo ha forzado a las mujeres y hombres a exiliarse, también se les ha sacado el territorio de sus vidas, impidiendo la reproducción de una forma de vida ancestral. Para enfrentar este olvido, el Ministerio de Cultura saharauí ha puesto en marcha un programa de recuperación de la memoria del pueblo saharauí, demandando la colaboración internacional de instituciones académicas. El objetivo de este artículo es problematizar la lógica y naturaleza de las investigaciones colaborativas en contextos como este, donde un pueblo lucha por su autodeterminación.

Palabras clave: Sahara occidental / Descolonización / Memoria oral / Imaginación

Abstract

The Western Sahara conflict is forgotten in the agenda of the United Nations and the international community. This situation favors the Moroccan occupation of the territory. The occupation has forced women and men Sahrawi into exile. It has also drawn the territory of their lives, preventing reproduction of an ancestral way of life. To address this oversight, the Saharawi Ministry of Culture has launched a recovery program oral memory of the Saharawi people, demanding international collaboration of academic institutions. The aim of this paper is to discuss the logic and nature of collaborative research in contexts like this, where people fight for self-determination.

Key words: Western Sahara / Decolonization / Oral memory / Imagination

[Recibido: 16/09/2016 – Aceptado: 24/11/2016]

* Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto de investigación I+D+i, "Consolidación y declive del orden colonial español, Ifni-Sahara Occidental, 1958-1976" (HAR 2012-36414)", coordinado por Juan Carlos Gimeno Martín, es financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

** Profesor de antropología y actualmente director del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha realizado trabajo de campo en España, México, Guatemala, Nicaragua, Cuba y el Sahara Occidental. Ha publicado *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharawi por la liberación* (disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>) y junto a Francesco Correale, ha editado el monográfico: *Sahara Occidental: mémoires, culture, histories*, en Les Cahiers de l'Emam. Études sur le Monde Arabe et sur le Méditerranée N° 24, 25, 2015.

Introducción

A partir de nuestra participación como antropólogos sociales en el proyecto del Ministerio de Cultura de la RASD, realizado en los campamentos saharauis del sur de Argelia y titulado Cuéntame abuelo/a, el objetivo de este artículo es problematizar la lógica y naturaleza de las investigaciones colaborativas en contextos como este, donde un pueblo lucha por su autodeterminación.

La consideración del carácter situado de las investigaciones en ciencias sociales y la problematización de las mismas, no solo desde el punto de vista metodológico, el cómo, sino también el por qué y el para qué de las mismas, ha sido objeto de debate en las últimas décadas; en particular en antropología social y cultural. Como resultado de los debates en los que se han replanteado las prácticas de los científicos sociales se han impulsado enfoques que valoran las investigaciones no sólo por su racionalidad instrumental, sino también por su aportaciones prácticas y *emancipatorias*, como nos recuerda Habermas (1982). En su elaboración sobre la relación entre conocimiento e interés el autor señala que hay tres tipos de saberes mediatizados por tres tipos de intereses: El interés técnico, que interviene en las ciencias empírico-analíticas; Este «interés» es el que predetermina el tipo de objetos de investigación de la ciencia empírica. Habermas no critica este tipo de conocimiento, pero considera que se trata de un tipo de conocimiento que no debe tomarse como modelo oficial de todo saber. Existen, señala, también los saberes vinculados a otros dos intereses; el interés práctico, que dirige las ciencias histórico-hermenéuticas; y el interés *emancipatorio*, que orienta las ciencias críticas de la sociedad.

La reflexión de Habermas proviene de un contexto histórico y geográfico determinado, pero sirve a nuestros fines la poner de manifiesto el hecho central del reconocimiento de los otros¹. Ello implica la aceptación del diálogo, de ahí la centralidad en su pensamiento de la acción comunicativa². En antropología, la intersubjetividad relacionada con el “encuentro cultural” con los “otros”, ha sido un tema central desde su institucionalización a finales del siglo XIX; la ignorancia de la dimensión del poder en este encuentro llevó a su reformulación como “encuentro colonial” (Asad, 1973) a finales de los años 1960. Una consecuencia de ello fue la emergencia de la antropología posmoderna (Clifford y Marcus, 1986, 1991). Otra de las elaboraciones más fructíferas a nuestro juicio del replanteamiento de las investigaciones sociales se dio en América latina con el impulso de la Investigación-Acción (Fals Borda, 1986). Del diálogo en estas reelaboraciones y el interés posterior por poner en el centro los grupos subalternos en los estudios postcoloniales (Said, 2005), la filosofía de la liberación (Dussel, 1977) y los enfoques *descoloniales* (Quijano, 2000; Castro

¹ En la evolución de la humanidad el momento crucial en la tematización de la identidad contemporánea (en el mundo moderno) es el de la escisión entre hombre público y hombre privado. En el centro de este sentido de la vida bifurcada se han originado las más importantes reflexiones contemporáneas de nuestro tiempo. Para Habermas los espacios de reconocimiento de lo social se han ido desvinculando de los proyectos individuales de vida, de lo que hacemos y lo que somos. En el vórtice de estos dilemas están las convergencias indispensables entre la política y la moral, entre una filosofía política normativa y un discurso ético.

² La comunicación es el único reducto que se opone a la soledad y al aislamiento. Comprender, en este sentido, significa hacer visible los espacios íntimos de configuración del yo (aun cuando existan espacios intraducibles). Cuando esta tarea se hace reflexiva se ejerce la identidad que involucra un concepto central a toda temática social: el de intersubjetividad.

Gómez y Grosfoguel, 2007) se han impulsado en antropología prácticas de producción del conocimiento que se inscriben en una antropología comprometida (Hale, 2011; Gimeno y Castaño, 2016).

Dentro de esta perspectiva se han desarrollado investigaciones colaborativas, en el marco de las cuales se inscribe la investigación que junto al Ministerio de Cultura saharauí hemos realizado. La antropóloga mexicana Xotchil Leyva: Leyva (2006) entiende como una investigación *co-laborativa*:

aquella investigación que busca caminar hacia la descolonización de las ciencias sociales, aquella que parte de un conocimiento situado y que permite el trabajo conjunto entre académicos, líderes, organizaciones y movimientos indígenas con base a la construcción de una agenda compartida sostenida en principios de respeto mutuo, confianza, búsqueda del diálogo horizontal y la revalorización de los saberes indígenas. Una agenda donde las partes guarden su autonomía intelectual, en donde las tensiones producidas por la colaboración se reconozcan y se conviertan en espacio de reflexión que contribuya a crear las nuevas relaciones y un conocimiento más complejo y útil para las partes involucradas y para la sociedad en general.

El guion del término *co-laboración* enfatiza el trabajo conjunto (labor), y con ello el diálogo y la acción compartida entre los dos actores, antes catalogados como investigadores y objetos de estudio, respectivamente; una consecuencia de ello es la disolución de la distancia entre ambos y la emergencia de nuevos tipos de relación, vinculados con los intereses conversacionales y *emancipatorios* a los que se refiere Habermas³.

Tras estas notas estoy en mejores condiciones de presentar la investigación *co-laborativa* que hemos realizado con el Ministerio de Cultura Saharauí cuyo objetivo ha sido recopilar y recuperar la memoria oral del pueblo saharauí en riesgo debido a que la ocupación de su territorio por parte de Marruecos⁴, y la vida en el exilio de la mayor parte de la población saharauí en los campamentos del sur de Argelia, hace imposible practicar su forma de vida nómada y desplegar desde esta experiencia histórica un proyecto de futuro. La ocupación marroquí y el exilio consiguiente, no solo ha sacado la población saharauí del territorio, también ha sacado el territorio de sus vidas. Las instituciones de la República Árabe Democrática Saharauí⁵ ven necesaria la recuperación de la memoria de esta forma de vida a partir de los testimonios de

³ Ver nota anterior y Gimeno y Castaño, 2016.

⁴ El estatus de Marruecos en el Sahara Occidental es de potencia ocupante. Esta calificación no es un juicio de valor, sino un dato. Ningún país reconoce formalmente la anexión del Sahara occidental por Marruecos, como admite el informe del secretario general de la ONU del 19 de abril de 2006: “*Ella implicaría el reconocimiento de la soberanía de Marruecos sobre el Sahara Occidental, cosa que estaba fuera de cualquier consideración, dado que ningún Estado Miembro de las Naciones Unidas había reconocido dicha soberanía*” (Naciones Unidas, 2006, S/2006/249). El estatuto de España en el Sahara Occidental es de potencia administradora, dado que la cesión de la administración de un territorio colonizado en base al derecho internacional sólo puede realizarse bajo la consulta a la población colonizada o devolviendo la administración a Naciones Unidas para que proceda al proceso de descolonización. Así como el reino de Marruecos rechaza la denominación de ocupante del Sahara Occidental y denomina al territorio como provincias del sur; los gobiernos del reino de España, han desconocido su papel de potencia administradora de iure del territorio, reconociendo a Marruecos como potencia administradora de facto, figura no reconocida en el derecho internacional (Soroeta, 2016).

⁵ La RASD se constituyó el 27 de febrero de 1975, el día anterior en que España se retiró del territorio (Rodríguez Jiménez, 2015).

ancianos y ancianas, principales protagonistas de la vida nómada saharauí. Nuestro papel ha sido proporcionar metodologías apropiadas para estos fines, participara en la formación de investigadores e investigadoras, acompañar los procesos, proporcionar recursos para contribuir a la realización de las investigaciones y publicar sus resultados, traducirlos, editarlos y publicarlos al castellano y coproducir un audiovisual que facilite el conocimiento de la cultura, y especialmente la poesía oral saharauí en el mundo.

Nuestra *co-laboración* en el proyecto, a partir de 2009, fue resultado de una implicación con las instituciones saharauí que comenzó en 2003 y se ha concretado en varios proyectos colaborativos⁶. La poesía oral es un depósito privilegiado de la memoria de un pueblo.

El pueblo saharauí es un pueblo beduino, nómada, colonizado por España entre 1884 y 1976. Un pueblo de cultura oral. Con una larga historia de resistencia anticolonial y de hibridación colonial⁷, el Sahara Occidental fue abandonado por España en 1976 a la vez que el territorio fue violentamente ocupado por sus vecinos, Marruecos y Mauritania (Rodríguez Jiménez, 2015). Organizado como Frente POLISARIO⁸ (frente nacido al calor de la descolonización de África, en 1973) el pueblo saharauí mantuvo una guerra con sus vecinos ocupantes hasta 1991⁹. Desde el alto el fuego en 1991, en el que los contendientes, Frente POLISARIO y el Reino de Marruecos, aceptaron la celebración de un referéndum para dirimir la cuestión, el pueblo saharauí vive dividido en dos, separado por un muro de 2700 km. A un lado, una parte del pueblo saharauí vive bajo la ocupación marroquí¹⁰; por otra parte el resto del pueblo saharauí vive en los campamentos donde se exiliaron desde 1975 al sur de Argelia¹¹. Aún, una pequeña parte habita el territorio liberado que está en manos del Frente POLISARIO, donde se concentran sus fuerzas militares y donde es posible, aunque complicada, la vida nómada (por la existencia de millones de minas sembradas durante la guerra). Otra parte del pueblo saharauí vive en la diáspora en distintos países del mundo, especialmente en España, como emigrantes, muchos de ellos como apátridas.

La recuperación de la poesía oral saharauí se ha realizado atendiendo a tres niveles y etapas:

1. Recopilación de la poesía oral en un archivo nacional. Donde contribuimos a formar a los y las investigadoras saharauí en metodologías de registro de la poesía e historias de vida de los poetas.

⁶La participación en proyectos colaborativos anteriores, de menor dimensión focalizados sobre las problemáticas de la juventud, la articulación entre el mercado de trabajo en los campamentos y la formación profesional ofertada en los mismos... fue creando las condiciones de confianza para diseñar el proyecto objeto de este artículo.

⁷ Utilizo los términos de Homi Bhabha (2002) para referirse a la situación ambivalente (mimética y resistente) de los pueblos colonizados

⁸ El Frente POLISARIO es un movimiento de liberación nacional, reconocido por las Naciones Unidas desde 1979 como único y legítimo representante del pueblo saharauí, y por ello, legitimado para usar la fuerza contra quien, por la fuerza, impide el ejercicio de su derecho a la libre determinación (Soroeta, 2003). El alto el fuego de 1991 le reconoce como el interlocutor del Reino de Marruecos en las negociaciones para alcanzar la paz en el territorio.

⁹ Mauritania abandonó la guerra, derrotada en 1979.

¹⁰ La violencia de esta ocupación sobre la población saharauí desde 1976 hasta la actualidad ha sido documentada de manera muy rigurosa (véase Beristain y González Hidalgo, 2012)

¹¹ He presentado un detallado análisis de las transformaciones que esta vida en los campamentos ha producido en la sociedad saharauí en Gimeno, 2007.

2. Colección de antologías poéticas de los “poetas nacionales”¹². Donde contribuimos a la formación de investigadores, la recopilación de los poemas, y su traducción/recreación al español.¹³

3. Realización de un documental: Legna. Habla el verso saharai¹⁴, cuyo objeto es narrar, en la lengua vernácula y en una lengua global, el castellano, la historia del Sahara Occidental a partir de su poesía y de la voz de los poetas, con el fin de que sea conocida por los jóvenes saharais allá donde residan y en el mundo más amplio.

Breves notas históricas acerca de la categorización del “pueblo” saharai

Es importante presentar estas breves notas históricas sobre el pueblo saharai para entender la naturaleza y significación del trabajo de recuperación de la memoria. Las categorías de las que partimos están lejos de aquellas otras, hegemónicas, mediante las cuales el pueblo saharai es construido en los medios de comunicación, la industria de la ayuda humanitaria y la cooperación, la comunidad política internacional y aún en las publicaciones académicas, reduciendo a los saharais a su condición de refugiados, emigrantes, y ciudadanos bajo soberanía marroquí.

La recuperación de la memoria del pueblo saharai que se pretende registrar en el proyecto está relacionada en cambio con los espacios de experiencia vividos por mujeres y hombres saharais a través de una larga historia ligada a su vida nómada en el desierto, su participación en la lucha anticolonial desde 1884, su vida bajo el colonialismo y su implicación en la lucha por autodeterminación. En la actualidad su experiencia se relaciona con la lucha pacífica, intifada, llevada a cabo en los territorios ocupados por Marruecos y la vida resistente, digna y en libertad, en los territorios liberados del Sahara occidental y en los campamentos al sur de Argelia. La diáspora ha añadido nuevas experiencias sociales colectivas e individuales. La composición de esta diáspora es compleja. Históricamente ha habido saharais desplazados por el mundo por millares, acogidos como estudiantes en los llamados países “amigos” (especialmente, Argelia, Libia y Cuba, si bien otros países con regímenes socialistas acogieron estudiantes saharais en los años 1980); en los últimos años España es el país que acoge un mayor número de estudiantes, principalmente mediante acuerdos entre familias saharais y españolas. También desde 1975 ha habido saharais desperdigados por el mundo, destinados en labores diplomáticas. Con el alto el fuego en 1991, la posibilidad de movimiento se incrementó facilitando el movimiento al entorno cercano, principalmente Mauritania y Argelia. Es de destacar que a pesar de la política de Marruecos de atraer a saharais de los campamentos, una cantidad relativamente pequeña,

¹²Los llamados poetas nacionales saharais son aquellos cuyos poemas y canciones animaron y agitaron a los guerrilleros y a la sociedad en el periodo de guerra; Desde el alto el fuego son reconocidos como fuente de orientación y pedagogía en la sociedad de los campamentos. En el proyecto se ha recogido la producción poética de 17 poetas. Entre ellos sólo hay dos mujeres, El Jadra y Jadyetu Aleyat.

¹³ Las traducciones o recreaciones de los poemas al castellano han sido realizadas por poetas saharais formados en Cuba que componen su poesía en castellano y forman parte de la llamada Generación de la amistad; en particular Ebnu, Bahía Awah y Liman Boicha

¹⁴ Codirigido por Juan Ignacio Robles, Bahía M. Awah y Juan Carlos Gimeno. Legna, obtuvo el premio al mejor largometraje en el Festival Internacional del Cine del Sahara en 2014.

entre 5000 y 8000 se han desplazado a Marruecos (Barrañeda, 2016)¹⁵. La mayor parte de la diáspora actual se debe a la emigración económica, y se dirige principalmente a España, si bien se ha reducido por la crisis económica que atraviesa este país. Muchos saharauis están tratando de conseguir la nacionalidad española, o la categoría de apátrida con el fin de asegurarse un pasaporte que le facilite el movimiento, se trata, como en el periodo colonial cuando vivían repartidos en los territorios dominados por Francia y por España de un concepto estratégico y no esencial de nacionalidad (Caratini, 2006).

Estos procesos de movilización se están dando en relación a los contextos de ocupación, refugio y diáspora, en los que se está dando una reproducción cultural del pueblo saharauí, que propongo entenderla bajo la categoría de reinención sociocultural¹⁶ que ha de entenderse en relación a una cultura con una larga raíz histórica de un pueblo nómada y beduino, que sigue sirviendo como un referente cultural. La concepción de salud en la sociedad saharauí sigue estando ligada a la vida en el desierto, a la alimentación de la leche y carne de los camellos y la vida en la particular forma de naturaleza que representa. La autodeterminación constituye un horizonte compartido para la gran mayoría de la población saharauí tanto en los territorios ocupados, como en los campamentos de refugiados y de las mujeres y hombres en la diáspora. La libertad está al comienzo y al final de la historia cultural del pueblo saharauí.

Sus experiencias históricas han configurado modos de vida plena del pueblo saharauí, formas de adaptación al medio, maneras de relacionarse entre sí, y con los vecinos; en suma, una determinada manera de estar en el mundo. Esta cultura particular contiene formas de conocimiento propio y subjetividades históricamente conformadas, que no concuerdan con las que se reduce a los saharauis a la condición de refugiados, emigrados o como población bajo ocupación¹⁷; todas ellas aíslan a los saharauis del conjunto de sus experiencias históricas; justamente aquellas que son transmitidas en las jaimas a través de las narraciones orales que buscamos recoger en el proyecto. En su lucha por considerarse en términos propios, y por vivir una historia propia, el pueblo saharauí se enfrenta a poderosas fuerzas que le construyen bajo categorías de vulnerabilidad y negación, como un pueblo que no tiene control sobre lo que le rodea y que depende de otros. Mediante esta negación se ignora la capacidad del pueblo saharauí de imaginar y la posibilidad de construir horizontes propios de futuro en un rico diálogo con el pasado.

La sociedad saharauí se ha visto impactada por ciertos procesos desde el alto el fuego. Como he mencionado antes supuso la creación de un espacio de libertad de movimientos y actividades, que han modificado el ámbito de experiencias y el horizonte de expectativas de la población saharauí, y especialmente para los jóvenes y las mujeres. Además, la inserción de la sociedad saharauí en el espacio de la globalización de las comunica-

¹⁵ La obra de Ángela Hernández (2001), habla de los Aidín, los retornados de los campamentos de refugiados a Marruecos.

¹⁶ Procesos de reinención cultural que considero, siguiendo a Escobar (2014), como r-existencias (Gimeno, 2014)

¹⁷ Categorías que usan las narrativas de la comunidad internacional, las instituciones de ayuda humanitaria, entre otros. Estas narrativas son una versión del discurso colonial que analizó Said en *Orientalismo*. Para Bhabha (2002:95-96): “*el discurso colonial es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación de las diferencias racial/cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para “pueblos sujetos” a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer.*”

ciones ha generado nuevos procesos, articulados a partir del efecto de las transformaciones socioculturales y tecnológicas (con la introducción de la televisión, el teléfono móvil, el acceso a medios digitales y nuevos productos de consumo), derivadas de una apertura al exterior; todo ello posibilita para los y las jóvenes saharauis “imaginar sus propias vidas”, más allá de las referencias que han sido habituales. Si la sociedad tradicional beduina, diferenciaba la vida de hombres y mujeres, ésta en el caso de unos y de otras venía delineada por una división sexual del trabajo; con la revolución social del POLISARIO, se pluralizaron las experiencias de las y los jóvenes saharauis, pero en un contexto de guerra y de proyecto colectivo, que delimitó la diversidad de posibilidades a la contribución al proyecto revolucionario. La larga duración del conflicto ha abierto nuevos espacios para la experimentación personal y colectiva del pueblo saharai, que crea tensiones nuevas entre la imaginación del futuro entre los niveles personal y colectivo. La tradición saharai tiene que afrontar los retos de un futuro público del pueblo saharai, lidiando con la imaginación particular de los jóvenes.

Este es el espacio para la memoria. La memoria posibilita construir un relato propio (personal y colectivo, comunitario, y en este caso tribal) de la historia, irreductible a las categorías que alimentan las narraciones ligadas a las sucesivas versiones del discurso colonial¹⁸. La memoria de un pueblo permite la puesta en valor del espacio de sentido propio¹⁹, permite contar en el presente historias propias que ponen en relación experiencias del pasado con el presente que posibiliten ciertas opciones en el tiempo que ha de venir. La imaginación es clave en la formulación de ese futuro alimentando en el presente el diálogo con las raíces del pasado. Como señala Santos (2005), para determinados proyecto de futuro es deseable escoger ciertas raíces, pero no otras. Para la construcción de un futuro socialmente igualitario y democrático, las instituciones saharauis no consideran deseable rescatar de su pasado el tribalismo. La revolución lo consideró como un régimen de colaboración con el colonialismo y un problema para la unidad del pueblo saharai, y lo abolió en 1976. La recuperación, selectiva, de la memoria del pueblo saharai se convierte así en un instrumento la lucha por el sentido de la misma lucha.

Soy consciente de la condición problemática del uso del concepto “pueblo”, por las connotaciones que arrastra y que le han rodeado históricamente. Los saharauis conforman un pueblo reconocido por Naciones Unidas, que reconocen la legitimidad de la lucha del Frente POLISARIO. Su derecho a la autodeterminación ha sido reconocido en múltiples resoluciones de NN.UU., mientras ninguna resolución otorga legalidad a la ocupación marroquí de su territorio. El término “pueblo” tiene un sentido negativo cuando implica una identidad cerrada de tipo *identitario*, racial o nacional que es utilizada para excluir a los otros. Pero tiene un sentido positivo, como señala Badiou (2015), cuando se refiere a su constitución con vistas a su existencia histórica, en cuanto este sentido viene negado por la dominación colonial e imperial, o por la dominación de un invasor. Y es en este sentido descolonizador y de liberación que el pueblo saharai se constituye como pueblo, en un proceso de autoafirmación. La identidad de las personas saharauis como miembros de una

¹⁸ Esta es una forma de operar propia del colonialismo: reducir al otro a la mera condición que el poder le otorga, para su control. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción. (Bhabha, 2002:95-96).

¹⁹ Un desarrollo de esta argumentación puede leerse en Gimeno y Robles (2015).

comunidad denominada el pueblo saharauí no es un lujo, sino una necesidad, dado que es la misma existencia como saharauí la que está amenazada. La connotación positiva del concepto “pueblo” a partir de esta práctica descolonizadora y de autoafirmación, es muy importante para comprender tanto el carácter estratégico del proyecto de recuperación histórica como la naturaleza de nuestra colaboración en él.

La identidad y la cultura saharauí como campos de lucha

El proyecto de recopilación de la memoria (oral) es estratégico para el Ministerio de Cultura saharauí por una serie de razones relacionadas con la consideración de la cultura y la identidad cultural como campos de lucha.

Primero, al otorgar una continuidad histórica a la existencia del pueblo saharauí, permitiendo legar la historia beduina y nómada de los antiguos saharauí a sus descendientes. Aquí la recuperación de la memoria es parte de una lucha cultural contra el olvido de una forma de vida. Nómada significa en los términos de Ibn Jaldún, ahora como hace 700 años, una sociedad libre y (relativamente) igualitaria, incapaz de ser gobernada desde afuera, pero no caótica; siempre enfrentada al poder de la ciudad y al gobierno del sultán. Se considera necesaria la recopilación de la memoria para trasmitirla a las generaciones futuras.

Un segundo aspecto, es la lucha contra las estrategias marroquíes mediante las cuales se reconoce a la sociedad saharauí a la vez que se la niega, reduciendo su cultura al folclore, y considerándola una sociedad tribal. La identidad saharauí sería una más dentro de la diversidad cultural de Marruecos. Esta diversidad contribuiría a presentar una imagen de un Marruecos culturalmente plural, pero políticamente centralizado. Las expresiones culturales *folclorizadas* formarían parte de un pasado que conservar como reliquia cultural, siendo el estado marroquí el único actor capaz de formular un proyecto político. Esta estrategia niega la capacidad del pueblo saharauí como actor protagonista de su propio destino. Contra esta negación se formula el proyecto de la memoria saharauí.

Un tercer aspecto, se relaciona con la lucha por contrarrestar las informaciones de los medios de comunicación y los análisis sociopolíticos sobre la cultura e identidad saharauí que contribuyen a su *invisibilización* o su visibilidad negativa. Se trata de enfrentar los relatos de los cambios y dinámicas socioculturales cuyo resultado es el reconocimiento de la existencia de una diversidad de grupos sociales surgidos como resultado de procesos sociales, económicos que afectan de manera desigual a jóvenes saharauí, mujeres, residentes en los campamentos, en los territorios ocupados, en la diáspora etc. y que conllevarían la existencia de una diversidad de colectivos, con distintos intereses, que pondría en cuestión la legitimidad del Frente POLISARIO como único representante del pueblo saharauí. La diversidad social no está reñida con la función del POLISARIO, un frente de liberación que aglutina dentro de sí todas las corrientes y cuyo único objetivo es la lucha común por la autodeterminación. La información de los medios de comunicación y los análisis académicos comparten dos características. Primero, la ausencia de la voz de hombres y mujeres saharauí: Se habla por los y las saharauí, incluso en nombre de sus derechos, pero sin convocarles. Segundo, la descontextualización de los procesos que se analizan, como si fuese posible desligar la situación en la que se encuentra el pueblo saharauí de su condición de ocupación y de su persistente voluntad de luchar por su autodeterminación. El proyecto de la memoria busca rescatar

las experiencias históricas comunes del pueblo saharauí a los dos lados del muro, donde reescribir las dinámicas de una nueva diversidad social contemporánea que no quede circunscrita a las posibilidades limitadas y frustración de una vida bajo la ocupación o en exilio.

En este momento de su historia, ante las amenazas de la ocupación y la complicidad de la comunidad internacional que mira a otra parte²⁰, a lo que se suman los desafíos de la inserción de la sociedad saharauí en un mundo global, las instituciones saharauíes están interesadas en reforzar aquello que conduce a la unidad de los saharauíes, dejando aparcadas las cuestiones que convierten sus diferencias en argumentos para la polarización. Esta actitud ha sido interiorizada por la mayor parte de la población saharauí. Considerando el principio de Santos (2003: 56) de la tensión entre igualdad y diferencia “*tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos coloca en una situación de inferioridad y diferentes cuando la igualdad nos trivializa*” el pueblo saharauí ha decidido, para defenderse de la situación de inferioridad en la que se le quiere colocar, ser iguales a los demás pueblos en su derecho a autodeterminarse y forjar un futuro libre, y reforzar la diferencia de su identidad cultural con los pueblos vecinos, cuando Marruecos y la comunidad internacional reducen su identidad a un pasado tribal o a un presente prisionero que les deshumaniza, negando su derecho a dotar de sentido propio su historia y a imaginar su propio futuro.

Esto tiene consecuencias en el proyecto de recuperación de la memoria que son problemáticas para las concepciones que reducen las relaciones entre conocimiento e interés a la razón instrumental. Para las instituciones saharauíes no es, en este momento, “toda su historia” la que consideran deseable poner en valor. Lo que se busca registrar es una transformación heroica, una revolución social descolonizadora mediante la cual una sociedad beduina, nómada, culturalmente diferenciada se reinventa como sociedad, dialogando con la modernidad. Atender este énfasis, practicando una escucha atenta, ha sido un aspecto central en nuestra participación en el proyecto, tomando en consideración las otras dos dimensiones de las relaciones entre conocimiento e interés de Habermas.

La reproducción cultural saharauí y el trabajo de la imaginación

Fue la confianza la que nos ha permitido acceder a los espacios de producción cultural saharauí formulada en sus propios términos. Ha sido, primero como huéspedes y luego adquiriendo la condición de hermanos, que nuestra relación con los poetas saharauíes ha propiciado un sinfín de espacios que nos ha permitido acceder a su poesía, a sus vidas, a sus proyectos.

A lo largo del tiempo compartido se nos ha hecho evidente la capacidad mostrada por el pueblo saharauí en sus luchas históricas para imaginar y re-imaginar, para crear y re-crear su mundo²¹. Esta capacidad la ha ejercido a pesar de todo lo que ha tenido y tiene en contra suyo. Las prácticas coloniales, aun del colonialismo cordial que ha pretendido ejerci-

²⁰ Hay muchos indicadores de esta complicidad. Menciono uno solo: En su libro de memoria, Kofi Annan, Secretario General de la ONU entre 1997 y 2006, con seguridad el periodo de las Naciones Unidas donde más cerca se ha estado de plantear una solución que pudiera desbloquear la resolución del conflicto, con la propuesta de James Baker, en 2003, el conflicto del Sahara occidental no aparece (Annan, 2013).

²¹ Sigo en esta reflexión las ideas estimulantes de la intelectual maorí Linda Tuhiwai Smith 2016.

tar España²², niegan que los pueblos colonizados tengan ideas propias, que puedan crear nuevas ideas y que dispongan de una base de conocimientos a partir de la cual pensar. En definitiva, se les niega la capacidad de imaginar, y de soñar sus propios sueños y así proyectarse en el futuro.

Linda Tuhiwai Smith (2016) argumenta que la imaginación es una capacidad importante para dar sentido al mundo porque es capaz de conectar piezas disparejas, como las que produce como un rompecabezas fragmentado la intervención colonial. Esta capacidad ha sido utilizada por el pueblo saharauí en el periodo colonial español y ahora bajo la ocupación marroquí y en el exilio (Gimeno, 2007; 2014). La imaginación permite luchar por objetivos que trascienden lo material y las realidades empíricas, partiendo de ellas. Lo material ubica al pueblo saharauí, aquí y ahora, dentro de las tendencias deshumanizantes de la ocupación, del exilio y de la diáspora, tendencias que pretenden agotar el espacio de posibilidades para pensar el futuro. Para los saharauíes imaginar un mundo diferente es imaginarse a sí mismos en el mundo, como gente diferente, ajenos a las representaciones hegemónicas que se proyectan sobre ellos. Imaginar es creer en posibilidades diferentes a las que se representan como únicas posibles desde el realismo.

El lenguaje de las posibilidades necesita para expresarse de la lengua, y esta es una tarea para la que los poetas están preparados.

Lo que voy a compartir ahora para explorar algunas de las complejidades del uso actual de la imaginación es un encuentro entre el poeta Badi y la ministra de cultura saharauí, Hadiya Hamdi, en el mes de mayo de 2014. Badi argumentó a la ministra que el ciclo de la poesía política saharauí había llegado a su fin, mientras la ministra defendía la centralidad de la poesía en la revolución y en la lucha presente por la autodeterminación. Creo que los dos pueden estar en lo cierto si utilizamos el concepto de los espacios de los puntos de vista de Bourdieu (1999). Asistimos aquí a un apasionado debate sobre la necesidad de usar la imaginación para analizar críticamente el presente y las posibilidades futuras.

El argumento de la ministra constituyó un alegato a la contribución de los poetas a la lucha por la autodeterminación saharauí. Los poetas mantienen que la poesía saharauí nació con la revolución. La poetisa Jadra Mabruk, conocida como la poetisa del fusil, reconoce que sin la revolución ella no hubiese sido poeta. La revolución necesitaba imaginar un nuevo mundo y necesitaba un nuevo lenguaje para nombrarlo y la poesía fue el instrumento que lo logró²³. La tarea de la revolución, alcanzar la autodeterminación, está inacabada y por lo tanto, para la ministra, la lucha continúa y la contribución de los poetas sigue siendo imprescindible. Hadiya Hamdi está convencida de la importancia de la recopilación de la poesía saharauí para alimentar la memoria de los jóvenes y transmitir energía revolucionaria a su imaginación para la lucha.

Para entender mejor la naturaleza del debate, déjenme presentar al poeta que lo provocó. Badi, nació en 1936. Nieto, hijo y hermano de poetas, describe su vida como la de un beduino obligado a dejar el desierto para integrarse en las tropas nómadas españolas cuando el colonialismo cambió su mundo (1960). Se integró en el POLISARIO en 1975, cuando ese mundo se descompuso. Su percepción de sí mismo es la de un beduino, y por lo

²² Colonialismo cordial al que se refiere Santos (2013, p. 12) para la representación del régimen colonial portugués, frente al británico y francés.

²³ Y la música que siempre acompaña a la composición y recitación de la poesía oral en hasanía (Andrés Olivera et al., 2016).

tanto más que un poeta, porque para los saharauis la poesía es un don que dios otorga, pero este don no eleva al poeta sobre los demás hombres.

En el marco del proyecto, Badi, en contra de los responsables del proyecto en el Ministerio de Cultura saharauí, ha insistido en que su antología poética recoja solo su poesía trascendental: los poemas donde como hombre alaba a Alá y se enfrenta a la muerte. Se trata de una poesía que busca dar cuenta del misterio de la vida y de la muerte. Badi se sabe al final de su vida, cerca de la tierra que le acogerá. Los habitantes del desierto son polvo antes de haber muerto; como su hermano Mohamed Salem Abdelahe, también poeta, que falleció recientemente en los territorios ocupados. Al final de sus días, para librarse de toda vanidad, Salem Abdelahe pedía con insistencia a sus conciudadanos saharauis que no recitaran su poesía, más aún que la sacaran de su cabeza y de su memoria.

Badi no había planteado su argumento como una cuestión personal. Su argumento insistía en que el ciclo de la poesía política saharauí, la poesía puesta al servicio de la lucha, se había terminado, y no porque la autodeterminación no siga siendo el horizonte a conquistar para los saharauis, sino porque en este momento, atrapados en las prisiones de la ocupación y de los campamentos (un *chronos* dramático), no se dan las condiciones para animar a los mujeres y hombres saharauis, y sobre todo a los jóvenes, a realizar una vida heroica, un tiempo de *kairos*.

¿Cómo se puede ejercer de héroe en los campamentos, donde Badi reside desde 1976, donde la vida en este exilio político constituye una situación material híbrida entre el refugio asistido, una economía de mercado de subsistencia y un puñado de iniciativas aventureras de negocios en una ciudad del desierto? En los campamentos la revolución se ha institucionalizado, y lo ha hecho con muy pocos recursos. Las prioridades generalizadas de las familias saharauis no pueden ser otras que la alimentación, la educación y la salud pública, y mantener la sociedad en orden²⁴, forzada la población saharauí a realizar cualquier actividad para satisfacer una vida cada vez más relacionada con el consumo de mercancías, que anuncian con insistencia los medios de comunicación. Hay poco espacio para la heroicidad personal que ponga en el centro, algo que sigue siendo sin embargo necesario, la contribución plena de cada saharauí para alcanzar la autodeterminación²⁵.

La poesía de la revolución estaba orientada con una función épica que conectaba con las gestas históricas anticoloniales. Las leyendas de batallas heroicas contra Marruecos y Mauritania y de resistencias heroicas a la violencia de la ocupación y la indiferencia internacional, han constituido el centro de la poesía en la guerra y la posguerra; una épica que ahora es difícil alimentar entre la gente. ¿Qué sentido tiene hoy semejante intento? Los cantos

²⁴ Estos son los ámbitos que centran la acción de las instituciones del estado de la RASD.

²⁵ Existe también en los campamentos una juventud disidente con el POLISARIO, que en el marco de la primavera árabe de 2011 se manifestaron frente a la presidencia y redactaron un manifiesto con el título “El cambio... para mejorar. Juventud de la Revolución Saharauí” (<http://www.arso.org/juventud.html>). En el manifiesto el grupo advierte contra todas las formas de utilización política de los esfuerzos y sacrificios de la juventud de la revolución saharauí por parte de las organizaciones y asociaciones oficiales y por parte de la prensa del enemigo marroquí. Las tensiones que se dan en la juventud, entre su compromiso revolucionario y los esfuerzos de la sobrevivencia del día a día, son objeto de la narrativa de la película *Patria dividida*, la primera película totalmente saharauí realizada por la escuela de cine, EFA Abdin Kaid Saleh, que obtuvo el segundo premio a la mejor película del FISAHARA, 2013, la primera película 100% saharauí, <https://youtu.be/9NX5tpQVq8k>

épicos cuentan un relato histórico o popular en un tiempo ya pasado. Ese pasado una vez vivo, es transmitido hoy por medio de las conmemoraciones. Mucha de la poesía que se recita hoy por los poetas es compuesta alrededor de celebraciones que conmemoran los hitos de la forja nacional saharauí; la primera acción armada, 20 de mayo (1973), la muerte en combate del líder, Luali Mustafa Sayed, 9 de junio (1976) o el día de la unidad nacional, 12 de octubre (1975). El alto el fuego, en 1991, queda lejos para los jóvenes; a pesar de los relatos que se cuentan en las jaimas de las hazañas, los jóvenes no tienen referentes para activar la memoria de los años de la guerra ni del esfuerzo colectivo que conllevó. Para ellos es una experiencia transmitida, no vivida. Quizás por ello, entre muchos jóvenes saharauís se da un nuevo llamado a la guerra²⁶, mientras los mayores piensan que esta vida quizás no sea vida, pero es mejor que la muerte y hay que darle una oportunidad todavía a la negociación política. La lucha pacífica, la intifada que se da en preocupación que la denuncia de la violación de los derechos humanos desplace para la comunidad internacional la prioridad de la lucha por la autodeterminación. Quizás el valor de las mujeres en estas luchas ha abierto un campo para recuperar la poesía de lo heroico.

En la preocupación de Badi, el héroe saharauí como concepto ha sufrido cambios. En los campamentos los saharauís ni han recurrido a la lujuria para seguir siendo héroes, ni han querido disfrutar de su posición de víctima; se han transformado en hombres y mujeres corrientes. Badi sabe que el exilio ya se ha hecho largo, quizás no para el pueblo saharauí, pero sí para cada uno de los saharauís de carne y hueso. El exilio se prolonga, y debemos reparar en que desde hace cuarenta años hay un pueblo que se ha visto llevado a no escribir más que sobre el exilio, sobre su mundo ocupado, y sobre la necesidad de resistirse a la ocupación para alcanzar la liberación.

Lo que Badi señala en su argumento del final del ciclo político de la poesía, es la incapacidad de la dimensión épica para alimentar una heroicidad hoy, dado que no se dan las condiciones para poder ejercer como héroes, es la necesidad de imaginar un nuevo uso del lenguaje donde el poeta ya no exprese románticamente la voz del pueblo, sino que se exprese como un hombre que habla humildemente en su propio nombre y desde ahí aporta a la colectividad. Poemas que ensalzan lo humano de hombres y mujeres que por la fuerza de su

²⁶ Existen en los campamentos, también, iniciativas de lucha llevadas a cabo entre jóvenes organizados. Algunos de estos hablan hoy en día en los campamentos de Sumūd (resistencia) como acto heroico en sí. No se trata del acto de guerra, sino de la resistencia cotidiana que se lleva a cabo desde siempre, y que se puede asimilar al Sumūd palestino (Mercedes Fernandez-Gomez, 2012). Organizaciones como la Unión de Jóvenes Saharauís (UJSARIO) y la Unión de Estudiantes Saharauís (UESARIO) y la Unión Nacional de Mujeres (UNMS) se están reorganizando conscientes de los nuevos desafíos; y nuevas organizaciones están surgiendo, como es el caso de NOVA (organización impulsada por organizaciones de fortalecimiento de la ciudadanía democrática suecas) que tanto en los campamentos como en los territorios ocupados, promueve la “no violencia activa” como un mecanismo de lucha para la autodeterminación, <https://www.facebook.com/Novasaharaoccidental-642097942554036/> NOVA fue fundada en 2012 en un clima de tensión: la primavera árabe estaba reciente y en algunos sitios seguía activa, la guerra en Mali. Se fundó, según sus promotores, como reacción a una falta de motivación generalizada entre los jóvenes, una especie de abandono provocado por un sentimiento de rebeldía ante el nivel de violencia en el seno del territorio y la inacción de la comunidad internacional. Su objetivo es reflexionar y actuar sin volver a la confrontación, pero son conscientes de que existe una fuerte resistencia dentro de la sociedad, y es muy difícil convencer a aquellos que creen en la guerra. Muchos jóvenes saharauís afirman en las redes sociales “soy saharauí y me preparo para la guerra” o “soy saharauí y quiero ir a la guerra”.

voluntad no se reducen al victimismo, que cantan el amor a la vida y no a la muerte, que elevan lo humano que en él hay. En su caso, un hombre musulmán que enfrenta su cercana muerte.

Lo que es sorprendente y hasta milagroso en la elección del contenido poético de la antología que propuso Badi, es que los poetas saharauis en este mundo oprimido sean capaces de escribir algo distinto, que escriban como seres humanos en medio del asedio, la violencia, el olvido de la comunidad internacional, la mala fe de los que se dicen amigos de los derechos de los pueblos y la personas.

Epílogo

El proyecto en el que hemos participado practica una antropología de *co-laboración* con y desde el pueblo saharai en la recuperación de su memoria y su poesía. En la investigación el acceso a la humanidad de los otros saharauis, compartiendo nuestra propia humanidad ha producido momentos específicos y únicos. La confianza que se estableció entre nosotros, saharauis e investigadores extranjeros, fue el resultado de encuentros sostenidos a lo largo de los años, de la negociación de espacios íntimos entre nosotros, intersubjetivos e incluso políticos. Relaciones de confianza como estas solo se adquieren con un compromiso de largo plazo, producido en un compartir cuyos sentido tiene que ver con el hecho de que estos encuentros tienen lugar en la vida, y sólo en un segundo término en la investigación.

Para Segato (2015), profundizando y yendo más allá de la propuesta de Habermas, la tarea de la antropología no sería la de dirigir nuestra mirada hacia los otros con el finalidad de conocerlos, sino la posibilidad de que nos conozcamos en la mirada del otro, permitir que su mirada nos alcance e inclusive abra un juicio sobre nosotros. En este sentido, la antropología es un campo de conocimiento que precisa impulsar una ética de la colaboración, una ética del encuentro entre nosotros y ellos, con la investigación como excusa, una ética de trabajo entre ellos y nosotros y desde las prioridades de su propia agenda, que tiene su punto de partida en la participación conjunta en una “comunidad moral” que comparte un sentido común basado en el respeto al principio de autodeterminación de los pueblos y de las personas.

Nuestra participación en este proyecto ha constituido una experiencia conmovedora y liberadora, ha cumplido también el objetivo de descargar nuestra conciencia. No se trata de un alivio psicológico, sino de una descarga que impulsa acciones éticas y políticas que van más allá de la cuestión del Sahara Occidental como lugar etnográfico, pero que es posible precisamente gracias a esta relación etnográfica. Se trata de una descarga de conciencia que, tratando del Sahara occidental, apunta más allá de él hacia el corazón mismo de la construcción de España como nación y de la propia Europa como el locus de la civilización de los derechos humanos (Gimeno, 2014).

Referencias

- Andrés Oliveira, J., Baba, A. S. O. M., Contreras Rodríguez, E., Domínguez, M., Pérez Rivera, L. (2016). *Haul. Música Saharaui*. Madrid: Turpin Editores.
- Annan, K. (2013). *Intervenciones: Una Vida En La Guerra Y En La Paz*. Madrid: Taurus.
- Asad, T. (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Amherst y Nueva York: Prometheus.
- Badiou, A. (2015). Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra « pueblo ». En VVAA. *¿Qué es el pueblo?* Madrid: Ediciones Casus Belli.
- Barrañeda, I. (2015). Los territorios bajo control marroquí, nuevo escenario de la contestación política. En Barrañeda, I y Ojeda, R. (eds.) *Sabara Occidental, 40 años después*. Madrid: Libros de la Catarata 175-187.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.
- Caratini, S. (2006). La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis, *Cuadernos Bakeaz*, 77.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Clifford, J. y Marcus, G. E (eds.) (1991). *Retóricas de la antropología*. Oviedo: Júcar Universidad.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Ediciones Edicol.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus.
- Hale, Ch. (2011). Entre el mapeo participativo y la “geopiratería”: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida. En Leyva, et al.: *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (Tomo II). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, 482-512.
- Fernandez-Gomez, M. (2012). Struggling for liberation in the Sahrawi refugee camps: a generational and gender perspective, A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University. Disponible en: https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/557504/FernandezGomez_georgetown_0076M_11840.pdf?sequence=1
- Gimeno Martín, J. C. (2007). *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*. Colección Monografías, N° 43. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>
- Gimeno Martín, J. C. (2014). El Sahara para los saharauis. *Contra/Relatos desde el Sur*, X(11), 11-46.
- Gimeno Martín, J. C. y Castaño Madroñal, A (2016). Antropología comprometida, antropología de orientación pública e descolonialidade: desafios etnográficos e descolonização das metodologias, *OPSI (On-line)*, Catalão-GO, 16(2), 262-279, Disponible en: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/37084#.WD1j4bLhDcs>

- Gimeno J. C. y Robles, J. (2015). Hacia una contrahistoria del Sahara Occidental, *Les Cahiers d'EMAM* [En ligne], 24-25 <http://emam.revues.org/872>
- Gimeno, J. C., Robles, J. y Awah, B. (2014). *Legna. Habla el verso saharabui*. (Documental), Antropología en Acción. Madrid.
- Hernández, Á. (2001). *Sáhara: otras voces*. Málaga: Algazara.
- Jaldún, I. (1977). *Introducción a la Historia Universal. Al-Mugaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leyva, X. (2008) Investigación social y pueblos indígenas. ¿En dónde estamos, de dónde venimos y hacia dónde parece que vamos? En Bastos, S (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Martín Beristain, C. y González Hidalgo, E. (2012). *El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y violaciones de los derechos en el Sáhara Occidental*. Tomos I y II. Bilbao: Hegoa.
- Naciones Unidas. (2006). Informe del Secretario General sobre la situación relativa al Sahara Occidental (19 de abril), S/2006/249).
- Quijano, A. (2000). Colony of power, Ethnocentrism and Latin America, *Nepantla, Views from South*, 1.3, 533-560
- Rodríguez Jiménez, J. L. (2015). *Agonía, traición, huída. El final del Sahara español*. Madrid: Crítica.
- Said, E. (2005) [1996] Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. En *Reflexiones sobre el exilio, Ensayos literarios y culturales*. Barcelona: Debate, 269-296.
- Santos, B. de S. (2003). Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. En *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Santos, B de S. (2005). Sobre la caída del ángelus novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones. En *El Milenio Huérfano*. Madrid: Trotta. 115-141.
- Santos, B. de S. (2013). Prefacio. En Meneses. M. P. y Sena, B. (orgs.) *As guerras de linertação e s sonhos coloniais. Alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina y CES.
- Santos, B de S. (2014). Más allá del pensamiento: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Santos y Meneses (eds.) *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- Segato, R. T. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología de la demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Smith, L. Y. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM.
- Soroeta, J. (2003). El plan de paz del Sahara Occidental, ¿Viaje a ninguna parte? En Umdreiga http://www.umdreiga.com/documentos/analisis/Soroeta_plan_d_paz.htm
- Soroeta, J. (2016). El Derecho a la Libre Determinación del Pueblo Saharabui tras cuarenta años de ocupación marroquí. En Barrañeda, I y Ojeda, R. (eds.) *Sahara Occidental, 40 años después*. Madrid: Libros de la Catarata, 25-40.