

LA CAUSA SAHARAUI Y LAS MUJERES

DOLORES JULIANO

LA CAUSA SAHARAUI
Y LAS MUJERES

«SIEMPRE HEMOS SIDO MUY LIBRES»

Icaria ✿ Más Madera

Diseño de la cubierta: Josep Bagà

1.ª edición, abril 1998

2.ª edición, noviembre 1999

© Dolores Juliano

© de esta edición: Icaria editorial, s.a. / Ausiàs Marc 16, 3.º 2.ª / 08010 Barcelona
e-mail: icariaep@terrabit.ictnet.es

ISBN: 84-7426-354-9

Depósito legal B-17-048-1998

Impreso por Romayà/Valls, s.a.

Verdaguer 1 / Capellades (Barcelona)

Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial.

ÍNDICE

Introducción	11
I. Luchas nacionales y de género	21
II. Unidad religiosa y diversidad social	27
III. La historia mítica y la historia colonial	37
IV. La parte visible de la cultura	49
V. La organización familiar	55
VI. Las fiestas de las mujeres	73
VII. De «hij@s de las nubes» a refugiad@s	83
VIII. La educación como prioridad	89
IX. Una esperanza: «free, fair and transparent referendum»	97
Glosario	103
Bibliografía	105

*A todas las mujeres que con sus luchas
permiten que viva la esperanza.*

AGRADECIMIENTOS

Este libro se realizó con la ayuda de las compañeras de la Unión de Mujeres Saharaui —que es la beneficiaria de su venta—, y tiene como objetivo último apoyar y dar a conocer su trabajo. Agradezco a todas las mujeres que me concedieron su tiempo en las entrevistas y la hospitalidad de sus *haimas*, y muy especialmente a Suelma que fue quien me invitó a conocer de cerca la realidad de los campamentos de refugiados, y allí me sirvió de guía e intérprete en muchas de las entrevistas. Agradezco también a Leila que me sirvió de lazarillo y a Amma que me dio el primer albergue. En el ámbito académico, dejo constancia de mi deuda de amistad con Ferrán Iniesta, que generosamente puso a mi alcance las antiguas crónicas.

INTRODUCCIÓN

Kalam men yafham leklam
(Háblale a quien comprenda tus palabras)
Proverbios Saharaui

¿Por qué escribir un libro sobre las mujeres del Sahara? Hay razones políticas que avalan un proyecto de este tipo. En la medida que está en tramitación un Referéndum sobre la autodeterminación, absolutamente crucial para su supervivencia, y que este Referéndum depende —para su realización y para garantizar el cumplimiento de sus resultados—, de la cooperación internacional, es conveniente que la mayor cantidad de gente posible, esté en condiciones de conocer, comprender y apoyar el proyecto de autodeterminación del Pueblo Saharaui.

Pero debo confesar que esta circunstancia, válida pero coyuntural, ha sido sólo uno de los factores que me ha llevado a profundizar la relación con las amigas del Frente Polisario; leer con avidez todo lo que he podido encontrar relacionado con el tema; lanzarme a la aventura de tratar de descifrar algunas frases en árabe, y finalmente visitar los campamentos y entrevistar

allí a las mujeres. Me ha motivado principalmente la solidaridad de género, pero encauzada metodológicamente a través de ciertas preocupaciones teóricas.

Todo el movimiento feminista experimenta, en las últimas décadas, cierto cansancio con respecto a las visiones marcadamente victimistas, que han guiado las investigaciones de género desde mediados de siglo. Hay en la actualidad una fuerte corriente que pone el énfasis, más que en los mecanismos patriarcales de discriminación, en las estrategias desarrolladas por las mujeres para neutralizarlos o superarlos. Esto permite recuperar la actividad de mayor número de mujeres y brindar marcos que mejoran el auto-aprecio, y redundan en más confianza en las propias fuerzas y en última instancia, en más eficacia en las reivindicaciones.

Pero si bien estos trabajos se han generalizado con respecto a las mujeres del Primer Mundo, no pasa lo mismo con las del Tercero. Filtros culturales y de clase, se combinan para hacernos invisibles sus estrategias reivindicativas, sobre todo cuando no coinciden con las nuestras. Así nos resulta fácil asumir posiciones paternalistas (o quizá maternalistas) con respecto a ellas. Normalmente tendemos a creernos los estereotipos más negativos con que se las describe. Éstos nos dicen que la explotación que suelen padecer (y que se corresponden con estrategias económicas globales, que no siempre cuestionamos abiertamente) la viven con resignación, y que carecen de una autoconciencia suficiente para desarrollar proyectos autónomos. Par-

tiendo de la asunción de estos supuestos, con cierta frecuencia grupos feministas u ONG, se plantean entre sus objetivos desarrollar su conciencia de género o, en sus versiones más extremas «hacerles ver que son personas». Independientemente de la buena voluntad que suponen, este tipo de propuestas son profundamente etnocéntricas, e implican un agravio a aquellas que pretenden ayudar. Parten de dar por supuesta su resignación, lo que tiene mucho más que ver con nuestra ignorancia de sus estrategias, que con su falta de combatividad. He dedicado un libro muy reciente, a tratar de rebatir estas construcciones teóricas desvalorizadoras. (Juliano, 1998)

En el caso de las mujeres musulmanas, el estereotipo desvalorizador según el cuál son sumisas y pasivas, está muy arraigado. Pese a que tanto las publicaciones recientes de Mernissi, como los trabajos recogidos por la UNESCO en 1984 (Rassam y et al., 1984), señalan que las mujeres musulmanas desarrollan gran número de estrategias individuales y colectivas para superar los límites sociales que se les imponen, el imaginario occidental sigue aferrado a la imagen de la esclava o de la odalisca, obedientes ambas a los caprichos de su amo.

En la medida que después del derrumbe del Este, el mundo islámico se ha transformado en un ámbito de intervención preferente de las potencias occidentales, que han desarrollado contra los musulmanes múltiples agresiones que continúan y amplían las antiguas estrategias coloniales —desde el militarismo israelí,

hasta la Guerra del Golfo, pasando por los bombardeos a Libia y las sanciones económicas a Irak— esta imagen de la mujer árabe, cumple una doble función. En primer lugar, legitima las agresiones contra el mundo islámico al que se pinta como fanático, cruel y atrasado a partir del trato que da a sus mujeres, y obtuso y pasivo a partir de la presunta falta de reacción de las mismas. En segundo lugar, permite afianzar un imaginario masculino según el cual las mujeres, todas las mujeres, son naturalmente masoquistas y prontas a aceptar la tiranía masculina. De este modo la visión androcéntrica occidental, legitima sus agresiones y al mismo tiempo da rienda suelta a sus fantasías eróticas, asignando a la mujer musulmana conductas pasivas y resignadas.

El problema se hace más difícil de superar, porque cuando se realizan investigaciones consultando a los hombres de una sociedad cualquiera, éstos tienden a desplegar un discurso que subraya sus privilegios de género, como una manera de afianzar su propia posición social. En el caso del mundo árabe, los hombres musulmanes entrevistados por hombres occidentales, suelen desarrollar un discurso autovalorativo, que es exactamente el que los investigadores están dispuestos a creer, porque se corresponde con sus propios estereotipos. Cuando se trata del discurso de las mujeres del grupo, si éste no coincide con esas expectativas, la aceptación se vuelve más recelosa, y se calcula que están manipulando las descripciones de sus experiencias.

En realidad, si las mujeres mostraran una versión distorsionada de los hechos (para quedar bien, o hacer quedar bien a sus hombres) y ellas fueran las únicas que lo hicieran (como parecen creer algun@s investigador@s) esto significaría que eran conscientes de su situación de discriminación y que la consideraban tan negativa, que les daba vergüenza mostrarla. También significaría que creían que las cosas debieran ser diferentes, pues las mentiras van normalmente en el sentido de identificarse con las normas. Con lo que la interpretación de sus discursos, tendría que incluir los elementos de contestación que implican. Pero además, no tenemos por qué partir de estos supuestos. Tanto hombres como mujeres, en todas las sociedades, emiten sus mensajes en términos de interrelaciones sociales, en lugar de limitarse a describir los hechos. Sus discursos son parte de sus estrategias de manipulación de la realidad, y de esa manera deben ser descodificados. Así por ejemplo, cuando Caro Baroja describe las ceremonias de puesta de nombre a los recién nacidos entre los saharauis de mediados de siglo, y subraya que aunque los actos eran iguales «la elección del nombre del niño era mucho más importante que la del nombre de la niña», está reflejando la perspectiva de los hombres del grupo, que es igualmente válida que la de las mujeres. Éstas, cuando las entrevisto actualmente, me dicen que «produce la misma alegría tener un niño que una niña, y se celebra de la misma manera». Ambas son opiniones emitidas desde un punto determinado de la estruc-

tura social y describen acontecimientos que son susceptibles de múltiples lecturas.

Pero el desacuerdo sobre la interpretación de los hechos, según el género de l@s informantes, no se refiere sólo al valor asignado a determinadas prácticas concretas. Puede referirse incluso a los marcos globales de interpretación. Así Rassam puede consignar:

El hombre marroquí (y en general el musulmán) concibe a las mujeres en términos de una rígida y «natural» división que separa los dos sexos... La mujer por su parte, no concibe la relación con el hombre en términos de una natural e inmutable oposición; ella tiende a señalar el carácter social (no natural) de las relaciones entre sexos. Esta diferencia de visión, más política en el caso de las mujeres que en el de los hombres, es claramente demostrable en los arreglos matrimoniales, donde ambos negocian sus diferentes visiones para llegar a acuerdos. Esto lleva a pactos con la realidad, que permiten a las mujeres incorporar su definición de la situación, en lugar de simplemente acordar con la dominación masculina.

Es precisamente el problema de la insuficiente información sobre el punto de vista de las mujeres y sus estrategias de negociación, lo que me ha llevado a compilar la información que presento aquí. Estaba especialmente interesada en ver qué tipo de «pactos con

la realidad» establecían y qué auto-imagen desarrollaban las mujeres saharauis; musulmanas inmersas en el proceso de creación revolucionaria de un país. En particular me fascinaba la posibilidad de conocer mejor a las pobladoras de un ámbito geográfico, puente entre dos mundos (África del Norte y la Zona Subsahariana) y entre dos tradiciones étnicas (la árabe y la beréber), y observar sus estrategias de selección y adaptación de contenidos culturales diversos.

En general, los temas relativos a las mujeres saharauis se encuentran dispersos en publicaciones diversas, o en notas de pie de página, incluidas en los análisis de la situación general del Polisario. Por el libro de Perregaux, sabía de su elevado nivel de organización actual, de las responsabilidades sociales que asumían y de su autonomía. Por mis amigas saharauis que pasan temporadas estudiando en España, conocía su autoconfianza y su conciencia de género. Pero encontraba todo esto muy poco explicado con relación a las pautas tradicionales de conducta entre sexos y escasamente tratado en conjunto. Este vacío resultaba tanto más sensible, dado que ellas mismas subrayaban:

Si no hubiese existido un pasado de la lucha de la mujer, y una participación y una consideración, las mujeres saharauis no hubiesen podido responder tan rápidamente al llamamiento de la lucha. Para entrar en lo presente siempre hay que ver lo pasado. (Entrevista a Abba, oct. 1997.)

Y agregaba otra informante, Nasra Sidi Musa:

Esta participación masiva de la mujer saharai en la sociedad, esta consideración y este respeto que goza dentro de esta sociedad, no es nada nacido en estos últimos años, en lo que es la República Árabe Saharaui Democrática actual, sino que es algo que viene ya consigo en la historia del pueblo saharai, la historia de la vida de nómadas, en que la mujer era considerada, era respetada y aportaba a la sociedad, como cualquier otro de sus miembros.

Se construye así una posibilidad de análisis en espiral. Para entender cómo es el pueblo saharai actual, y cuáles son sus posibilidades de éxito en su enfrentamiento con Marruecos, hay que entender primero cuál ha sido su construcción tradicional de los roles de género. Además este conocimiento nos permitirá entender mejor la variabilidad y riqueza humana del mundo árabe. Como dice Guijarro (1997):

Lo entienda quien quiera y pueda, (los Saharais) han sido más tenaces que los de enfrente (Marruecos). Gracias al esfuerzo de toda su sociedad y muy especialmente de sus mujeres. Cuando lleguen los problemas en Marruecos, que vendrán, nuestra tarea será escucharles y buscar en ellas el modelo de mujer musulmana razonable y dialogante que siempre han sido, y en ellos a guerreros ca-

ballerosos, dialogantes. Pueden aportarnos una vía privilegiada para que Occidente entienda al mundo islámico. Dependerá de nosotros. Ellas y ellos siguen en el Sahara, siendo como son. Como siempre fueron, Saharaui.

Así me puse a escribir el libro que deseaba leer, el que escuchara lo que las mujeres decían y le diera la misma validez que al discurso de los hombres, el que partiera del conocimiento de los estereotipos negativos, y tratara de ver cómo se cuestionaban en la vida cotidiana.

Para mí ha sido una aventura fascinante. El itinerario me permitió conocer mujeres aún más dinámicas y emprendedoras, más comprometidas en la lucha de su pueblo y en las reivindicaciones de género, más divertidas y eficaces, que lo que había esperado. Deseo, a través de las páginas siguientes, compartir estos hallazgos con l@s lector@s amig@s, y darles datos y argumentos que fortalezcan su interés por el Pueblo Saharaui, e incentiven su solidaridad.

Barcelona, enero de 1998

I. LUCHAS NACIONALES Y DE GÉNERO

*Al umú madrasatun ida adetha adetta shadben
talliba al'araf*

(La madre es una escuela, si te guías por ellas,
te guiarás por un pueblo virtuoso)

Proverbios árabes

En la conferencia de prensa que dio la Unión de Mujeres Saharaui el 12 de octubre de 1997 —ante las delegaciones extranjeras que asistían a la conmemoración del día de la Unidad Saharaui— la secretaria de la misma, Mamma Sidi, señalaba que la asociación perseguía dos objetivos principales: luchar por la independencia de su pueblo y por las reivindicaciones de sus mujeres.

Relacionar esta doble vertiente, la particular de las luchas de género y la global, es muy frecuente en las situaciones revolucionarias. En la mayoría de los casos se ha resuelto históricamente a través de la priorización de los objetivos políticos generales, por sobre los específicamente relacionados con los problemas de las mujeres. Tal sería el caso del sandinismo en Nicaragua, y de la mayoría de los movimientos revolucionarios de América Latina. Así el discurso implícito dirigido a las mujeres, por muchos movimientos

que propugnan el cambio social, sería: «Apoyad primero la revolución, y cuando triunfe tendremos en cuenta vuestras reivindicaciones», aún a riesgo que la postergación se transforme en relegación por tiempo indefinido.

En el mundo islámico, esta doble vertiente suele tomar un carácter antagónico, como nos muestran Assia Djebar o Samira Fellah para Argelia o Fátima Mernissi para Marruecos. El discurso nacionalista para las mujeres, en este caso sería aún más restrictivo: «limitaos a apoyar el movimiento de nuestro pueblo. Las reivindicaciones de género van contra nuestras tradiciones y rompen la unidad de la lucha». Todos los fundamentalistas y la mayoría de los partidos conservadores optan por esta idea.

Sin embargo existe una tercera posibilidad: que las reivindicaciones de género formen una parte importante de la tradición que se desea mantener y uno de los ejes de la nueva sociedad que se quiere construir. Es decir que resulten un rasgo diferenciador, con respecto al enemigo contra el que se lucha. Tal puede ser el caso del Pueblo Saharaui, en su enfrentamiento con Marruecos. En estas circunstancias, las reivindicaciones de género pueden entenderse como una parte de la identidad étnica que se defiende y una de las bases de la lucha por la independencia.

Si esto es así, como creo, apoyar las reivindicaciones saharauis contra Marruecos, implica al mismo tiempo apoyar un mejor estatus de las mujeres, tema

este en que Occidente manifiesta interés, al menos en sus discursos políticos.

Se ha comprobado en más de veinte años de pactos no cumplidos, que la justicia de la reivindicación saharauí de vivir libremente en su propio territorio histórico, y lo injustificado de la agresión marroquí —que tantas vidas saharauis costó luego de la Marcha Verde en 1975, y tanto sufrimiento mantiene en veintidós años de exilio—, no motiva suficientemente al mundo rico (autodenominado libre y democrático) para cumplir los compromisos internacionales.

El gobierno español entregó el Sahara a Marruecos y Mauritania, pese a que en 1974 el último gobernador español del Sahara, Gómez de Salazar, había ofrecido a la colonia española un Estatuto de Autonomía que había de culminar en la Independencia al producirse la descolonización y que el entonces príncipe y actual rey de España lo refrendó personalmente. Este incumplimiento de los compromisos previos se formalizó a través de los Acuerdos de Madrid, firmados seis días antes de la muerte de Franco. A partir de entonces, España suministró a los invasores armas y apoyo político, continuamente hasta la actualidad. El resto de los poderes mundiales obraron con la misma inconsecuencia. Así aunque el Tribunal Internacional de La Haya desestimó en 1975 la demanda de Marruecos de poseer derechos previos sobre el Sahara, los organismos internacionales no tomaron ninguna medida para impedir la invasión marroquí, ni aplicaron

ninguna sanción a los invasores, una vez realizada (Segura, 1996). Tampoco se obligó a la monarquía alauita a cumplir los términos de la Resolución 658 de 1990, del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, que proponía la celebración de un Referéndum de autodeterminación para dar solución a la cuestión del Sahara Occidental, y permitir que los refugiados tomaran en sus manos la organización de su país. Actualmente hay una nueva oportunidad de reparar estas injusticias históricas: el Report of the Secretary General on the Situation Concerning Western Sahara informe de la ONU, 13 Noviembre 1997, garantiza que se realizará el ansiado Referéndum, esta vez con el apoyo de Estados Unidos, antes del final de 1998.

En estas circunstancias, puede ser oportuno recordar al desmemoriado Primer Mundo, que su teórica preocupación por la situación de las mujeres, tiene una buena ocasión de manifestarse apoyando la causa de un pueblo, que no solamente se ha caracterizado por su respeto a los derechos humanos generales, sino que tiene una tradición de reconocimiento de los derechos de las mujeres. Esto puede ayudar a los grupos feministas y en general a la opinión pública democrática, a tomar como propia la causa saharauí.

Pero no se trata de creer —acríticamente en este caso— en planteamientos generales de reconocimientos legales para las mujeres, ya que en la actualidad casi todos los países, aún los más discriminadores, re-

conocen en sus constituciones igualdad de derechos entre los sexos. Es necesario analizar entonces, qué trayectorias históricas y qué condicionantes culturales, ecológicos y económicos han permitido en el Sahara el desarrollo de relaciones de género más igualitarias que en otras partes del mundo islámico, e incluso mejores que en muchas sociedades tradicionales del mundo occidental. Por tratarse de una situación poco frecuente, esta relación entre planteamientos de género y planteamientos revolucionarios nacionalistas, merece un análisis pormenorizado. Esto es lo que intentaré desarrollar en las páginas siguientes.

II. UNIDAD RELIGIOSA Y DIVERSIDAD SOCIAL

Yejlah min liptan luahed illi mahu siani
(Los hijos nacidos del mismo vientre,
no siempre son del mismo carácter)
Proverbios Saharaui

La posición de las mujeres en el mundo islámico ha sido objeto de múltiples estudios, que normalmente denuncian la discriminación que padecen desde el punto de vista legal, materializado en menor participación en la herencia, carencia de patria potestad, poligamia poligínica y falta de acceso directo a los tribunales, reemplazadas por tutores. También se ha denunciado la marginación social reflejada en el enclaustramiento, el uso obligatorio del velo y la delimitación de ámbitos separados para hombres y para mujeres. En cambio, pocas veces se señala que algunos preceptos islámicos, como el que prohíbe el consumo de bebidas embriagantes, tienen un efecto positivo sobre el estatus general de las mujeres, pues evita situaciones de degradación y maltrato y cierra uno de los caminos, a través de los cuales los recursos económicos del hogar son utilizados unilateralmente por los hombres.

Tampoco se subraya que el islam ha instituido desde sus comienzos el derecho de las mujeres a la herencia (aunque limitado), y la administración autónoma de sus recursos económicos, aunque estuviera casada. En comparación, recordemos que no sólo en el Derecho Romano, sino también en el Código Napoleónico las mujeres estaban excluidas del derecho de administrar libremente sus recursos, estando especialmente incapacitadas las casadas, ya que se consideraba que el hombre era el administrador natural de la totalidad de los recursos de la pareja. La exclusión de las mujeres de la herencia, era una práctica tan generalizada antes de la implantación de la fe musulmana, que Djebar (1994) considera que: «para las mujeres la revolución del islam ha sido en primer lugar hacerlas heredar. Eso fue instalado por Mahoma por primera vez en la historia de los árabes». La combinación de derecho a herencia y de propiedad de la dote, ha posibilitado a las mujeres de origen árabe, acceder a la posesión de recursos económicos que podían llegar a ser importantes, y a través de los cuales podían obtener reconocimiento social. Como ejemplo puede señalarse que Abderrahman Ben Abdallah, en su historia de Tombouctou, la única mención que realiza de mujeres importantes, se refiere a «una gran dama, muy rica, muy deseosa de hacer buenas obras» que hizo construir la mezquita de Sankoré.

Además, estos análisis no tienen siempre en cuenta, que bajo el manto inmenso del islam viven socie-

dades muy diferenciadas, que a través de prácticas consuetudinarias transforman el estatus de las mujeres, a veces empeorándolo y otras mejorándolo.

Un ejemplo de la primera situación sería el de muchas sociedades africanas que practican la clitoroectomía como una forma de aumentar el control sobre la sexualidad femenina, práctica que no es propiciada por el islam.

Según el informe de las Naciones Unidas: *The World's Women 1995*, la mutilación genital femenina afecta al 70% o más de las mujeres de Burkina Faso, Djibouti, Eritrea, Etiopía, Mali, Sierra Leona, Somalia y Sudán. Del 50 al 60% en Benin, República Centro-Africana, Chad, Costa de Marfil, Egipto, Gambia, Guinea-Bissau, Kenia, Liberia, Nigeria y Togo. Del 20 al 30% en Ghana, Mauritania, Níger y Senegal. Del 5 al 10% en Uganda, Tanzania y Zaire.

Ejemplos de la segunda situación serían los pueblos Tuareg que son matrilineales lo que significa que asignan la pertenencia de los hijos a la familia de la madre y matrilocales, es decir que los nuevos matrimonios continúan viviendo con la familia de la mujer, o en sus proximidades, y nomadean con ella. Entre los Tuareg las mujeres no usan velo y han tenido tradicionalmente el monopolio de la escritura y las bellas artes. También puede considerarse una mejora de la norma islámica, la tradición de Mauritania de incluir la ascendencia femenina en los linajes agnáticos, que habitualmente subrayan la línea masculina.

En la zona sahariana conviven respecto de las mujeres, dos cuerpos de tradiciones: la árabe y la bereber, ambas musulmanas, que han sido objeto de un análisis comparativo por Holgado y Razgallah (1997). Entre los bereberes, el poder político de los hombres se encuentra en cierta manera compensado con el reconocimiento del poder doméstico de las mujeres, según un proverbio que dice «el hombre es un león en la calle, un conejito en casa». Además las viudas (fundamentalmente entre los bereberes del sur de Marruecos) disfrutaban de una independencia personal que les permite ejercer libremente su sexualidad. Como contrapartida, las sociedades bereberes excluían a las mujeres de la herencia, a pesar que El Corán señala que deben heredar, aunque limita la cuantía a la mitad de lo que heredan los hombres. Por otra parte entre los bereberes la dote recibida por la familia de la novia, como condición del matrimonio tiene menos importancia que entre otros pueblos de la zona. Hay también diferencias referentes a la propiedad de la dote que se recibe al realizar el matrimonio, que entre los cabileños pertenece al padre de la novia, mientras que en el derecho islámico es de posesión absoluta de la recién casada.

El pueblo saharauí, formado mayoritariamente por nómadas que reivindicaban su origen árabe, tiene con respecto a las mujeres un cúmulo de hábitos sociales que marcan condicionantes específicos, y globalmente favorables. Algunos aspectos proceden de la tradición

bereber y otros de sus ancestros árabes. Pero dentro de ese horizonte general, hay que, diferenciar a su vez entre las características de la sociedad tradicional, las adquiridas durante los años en que estuvieron bajo colonización española y las que se han desarrollado en los veintidós años de vida en los campamentos de refugiados. Esta última época además, tiene diferencias entre la etapa guerrera y la que se abre en 1990 con el alto al fuego. En cada uno de los momentos ha cambiado la división sexual del trabajo, así como las posibilidades, obligaciones y derechos de cada uno de los géneros, dentro de la estructura social.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los factores determinantes del estatus asignado a cada género, no hay que buscarlos solamente en los marcos ideológicos generales —en este caso el islam— sino también en las normas de organización familiar, los equilibrios demográficos y las estrategias económicas. Cada uno de ellos matiza y modifica las normas generales, que si bien se mantienen como marco global que legitima y otorga sentido a las prácticas reales, resultan también sujetos a subrayados diferenciales y a interpretaciones diversas.

Es importante hacer notar además que las mujeres, en cualquier época y lugar, no se limitan a aceptar pasivamente los condicionantes que se les imponen, sino que desarrollan estrategias para equilibrar su posición social, enfrentarse a los estereotipos discriminadores y mejorar su imagen y sus condicio-

nes concretas de existencia. Estas estrategias basan a veces su eficacia en su invisibilidad: partiendo de una aceptación formal del orden establecido, lo van reformulando sutilmente a partir de acciones informales y cuestionamientos parciales. En estos casos las redes de solidaridad femeninas son activadas para solucionar los problemas, sin cuestionar los marcos globales de interpretación de la jerarquía de los roles.

También pueden considerarse cuestionamientos invisibles los que realizan las mujeres que persiguen sus propios objetivos personales (autonomía, influencia, poder, riqueza o libertad sexual) manteniendo un acatamiento formal a las normas sociales que quebrantan. Ambas estrategias se corresponden con posiciones sociales débiles y se leen androcéntricamente como «peligrosidad de las mujeres», «afición a la hipocresía» o «debilidad moral», cuando representan en realidad intentos de «ajustes secundarios» (Goffman, 1972), término que describe las pequeñas infracciones a los reglamentos que realizan sectores sociales sin poder, para poder sobrevivir en un universo donde no controlan las reglas, un sistema que no tiene fuerzas para cambiar, pero que resulta opresivo.

Los cuestionamientos invisibles forman parte de las estrategias de las mujeres en las sociedades tradicionales en todo el mundo y también lo eran entre los saharauis en la época colonial, donde el reconocimiento de su actividad política era escaso. Caro Baroja señala que la sociedad saharauí de mediados de siglo,

pese a ser globalmente igualitaria, tenía tres tipos de sectores que sufrían algún tipo de discriminación: las mujeres frente a los hombres, los negros frente a los blancos y los «majarreros» o artesanos. Él señala que estos sectores eran vistos como potencialmente peligrosos para el orden social y que:

Tanto a mujeres, como a negros, como a majarreros, genéricamente el hombre común les atribuye una serie de rasgos peyorativos como indiscreción, falta de honorabilidad, etc. y a ellos siempre van unidos otros de carácter peligroso, como hechicería o fuerzas malignas.

Pero para una lectura atenta, esto significa que se les reconocía potencia de cuestionamiento, aunque no reivindicaciones claras.

La otra estrategia, autoafirmativa, se corresponde con el cuestionamiento explícito de los códigos discriminadores, y puede darse solamente cuando las mujeres han logrado un nivel de organización, reconocimiento social y autoestima, que les permite enfrentarse abiertamente con el sistema patriarcal y plantear sus propias reivindicaciones. He dedicado algunos trabajos anteriores (Juliano, 1996 y 1998) a analizar las condiciones de posibilidad del surgimiento de cada uno de estos tipos de reivindicaciones.

En general puede comprobarse que el discurso explícitamente feminista ha surgido en el mundo occi-

dental, después de la revolución industrial y el movimiento ilustrado, en condiciones específicas que no se repiten fácilmente en otras sociedades. Es por eso interesante constatar, en el caso de las mujeres saharauis, no sólo la existencia de las reivindicaciones invisibles, a lo largo de toda su trayectoria, sino también la presencia de un movimiento de mujeres bien organizado, tendiente a representar en la legislatura —y en general ante las estructuras de poder de la RASD—, las reivindicaciones de género. Este paso de lo implícito a lo explícito, significa un cambio cualitativo de las estrategias autoafirmativas y aumenta la eficacia de los planteamientos de género, pero su existencia misma y su posibilidad de desarrollo sólo son viables, cuando el conjunto de las mujeres han conseguido desarrollar, a través de sus prácticas cotidianas, ámbitos de autorrealización y autoestima. Dentro del conjunto de los pueblos islámicos, las saharauis parecen haber realizado un camino muy coherente en este sentido, desde una sociedad tradicional en que habían conseguido ámbitos importantes de autonomía y de reconocimiento (aunque sin enfrentarse abiertamente con las discriminaciones globales) hasta la situación actual en los campamentos de refugiados, donde la asunción de importantes responsabilidades sociales por parte de las mujeres, va acompañada de peso político y reconocimiento público.

Esto permite que en el momento de imaginar el nuevo Estado que desean construir (y que puede estar

próximo, una vez acordado el Referéndum), las mujeres puedan reivindicar el mantenimiento y desarrollo —de acuerdo a las nuevas circunstancias—, de un conjunto de pautas de vida favorables a las mujeres, y ya incorporadas como consuetudinarias. Ser tradicionales y ser modernos con respecto a la situación de la mitad femenina de la población, no son en este caso opciones incompatibles. Como decía una mujer saharai entrevistada:

Las leyes y las normas que servirán cuando hayamos regresado a nuestra patria, todavía no rigen, pero estamos seguras de que se basarán en el futuro, en algunas tradiciones que tenemos.

III. LA HISTORIA MÍTICA Y LA HISTORIA COLONIAL

La zona occidental del desierto de Sahara, no sólo es una zona de difícil acceso en términos físicos. Apartada como está de rutas terrestres fácilmente practicables y de centros poblados importantes, es también difícil rastrear sus huellas en la literatura y en la historia.

El antiguo texto de geografía escrito por Abou-Obeïd-El-Bekri en 1067-68, describe la zona en pleno proceso de islamización. Tribus bereberes matrilineales, conviven en esa época con grupos de origen árabe y se enfrentan con las poblaciones negras del sur. En algunos casos mantienen costumbres paganas, como ofrecer sacrificios a los *chemarîkhs* o demonios o la permisividad a la prostitución. Poco dice el trabajo de Abou-Obeïd-El-Bekri de la vida de las mujeres del Sahara, salvo que eran muy bellas:

Se ven también jóvenes muchachas de bella figura, de piel blanca y de talle ligero y esbelto; tienen los senos firmes, el talle fino, la parte inferior de la es-

palda muy redondeada y los hombros muy anchos.

A continuación, Abou-Obeïd-El-Bekri hace un comentario de sus atractivos desde el punto de vista de la sexualidad masculina:

Ellas están tan favorecidas por la naturaleza, que ofrecen siempre al hombre que las posee los atractivos que sólo pertenecen a las vírgenes.

También consigna que en algunos casos desempeñaban diversos oficios junto con sus maridos, tales como trabajar el cuero o realizar tejidos. El grueso de la descripción se atiene durante casi todo el texto, al propósito utilitario de señalar detalladamente el emplazamiento de los pozos de agua y de las minas de sal, cobre y oro, del territorio.

Tres siglos más tarde, en *Las Mil y una Noches*, la más completa recopilación de relatos míticos del islam, se habla poco de los nómadas del desierto — considerados viajeros o bandidos según los relatos— y menos aún de las tierras occidentales o magrebina.

Sólo en *La ciudad de Bronce* (Noches 339 a 346) se describe el «mar mugiente, en los confines del Magreb, en el África Occidental» y se señala que:

El camino que allí conduce se hace muy penoso a causa de la falta de agua en las cisternas, y para llegar se necesitan dos años y algunos meses, y aun

más para volver, ¡suponiendo que sea posible volver de una comarca cuyos habitantes no dieron nunca la menor señal de su existencia!

Luego se agrega que:

Ese camino está sembrado de peligros y de cosas espantosas, y para seguirlo hay que cruzar un desierto poblado de *efrits* y genios, guardianes de aquellas tierras vírgenes de la planta humana desde la antigüedad... Esas comarcas del extremo Occidente africano están vedadas a los hijos de los hombres... nada turba el silencio que reina en tan vastos desiertos.

Pero hay que tener en cuenta que los relatos palaciegos del ciclo, han sido originados en un ambiente ciudadano, centrado en la corte de los califas de Bagdad. Así l@s autor@s de los relatos, tienen poco conocimiento de las formas de vida de los pastores, y no detallan sus costumbres, transcribiendo sólo los rumores que sobre esa zona lejana y hostil, llegaban a la corte. Quizá el relato de *Abu-Kir y Abu-Sir* (que comienza la Noche 487) sea el que más se refiere a los pueblos del Sahara, cuando cuenta que los protagonistas llegan a una ciudad hospitalaria y creyente, pero sus habitantes sólo conocían los colores blanco y azul para sus telas (lo que podría ser una referencia a los nómades de la zona occidental, también llamados

hombres azules por el tinte de sus turbantes) e ignoraban la existencia de las casas de baños o *hammam*. En ninguno de estos relatos, se da información sobre los roles de género imperantes en la zona. Hay que señalar, que aunque los relatos de *Las Mil y una Noches*, se ocupen poco del Sahara Occidental, eso no ha mermado su popularidad en la zona, por lo que muchos de sus narraciones han sido incluidos en la tradición oral. Como ejemplo puede citarse el cuento de «Haroun el Rachid y los dos ladrones» recogido en la recopilación de Pinto Cebrián y Jiménez Trigueros.

No se tiene mejor suerte en obtener información sobre la situación de las mujeres en la zona si se pasa de los relatos míticos a la historiografía. Ibn Haldun (1332-1406) el mejor y más conocido historiador islámico medieval, se ocupa de la misma época que describen los relatos de *Las Mil y una Noches* y dedica un tratado a la historia y costumbres de los nómadas bereberes. Pero si bien da importante información sobre la constitución de los linajes, la sobriedad de las costumbres y la actividad bélica de estos pueblos, omite casi por completo cualquier referencia a los roles de género y en general a la actividad de las mujeres. En su análisis de los oficios, sólo considera femenino el de partera (Cap. XXVIII, pp. 729-32) y cuando habla de la práctica del ayuno, menciona algunas mujeres ayunadoras. Salvo esas escasas referencias, su Introducción a la Historia Universal, se refiere solamente al mundo de los hombres, considerándolo el único existente.

En cambio, obtenemos datos interesantes si buscamos entre las memorias de viaje del tangerino medieval Ibn Battuta, que visita la zona entre 1352 y 1353. Para él también el desierto está poblado de genios malignos, que distraen a los guías de las caravanas y las hacen perderse y perecer (p. 769), pero se preocupa de darnos algunos datos sobre la organización familiar y las relaciones de género, que encuentra extrañas y reprobables. Él consigna a los Massufa, identificados por algunos estudiosos (ver Bataillon) como los actuales Masduf, tribus de la parte sur de la zona del Sahara, pero que son relacionados por Abderrahman Ben Abdallah con los Tuareg:

Asombra la condición de esta etnia por sus raras costumbres. Los hombres nunca tienen celos de sus mujeres, ni toman el nombre de su padre sino el de su tío materno. La herencia recae en los sobrinos (hijos de la hermana) y no en los hijos propios ...Sin embargo los massufies son musulmanes y cuidadosos de practicar las oraciones, aprender la ley religiosa y estudiar el Corán, pero sus mujeres no tienen recato alguno ante los hombres, ni se velan pese a cumplir fielmente con los rezos. Quien quiera puede desposarlas pero ellas no viajan con su esposo...

Esto es una descripción etnográfica casi perfecta, de un pueblo matrilineal y matrilocal. A través de in-

formes de este tipo, es posible colegir que en el siglo XIV compartieran estas características casi todos los nómadas del desierto, aunque ahora las mantengan sólo los Tuareg. Hay alguna documentación que permite precisar con bastante exactitud, cuándo se produce el desmantelamiento de las filiaciones matrilineales. El historiador Mahmoud Kati Ben El-Hadj El-Motaouakkel Kati (1468-1593) atribuye el cambio de la matrilinealidad a la patrilinealidad, entre los nómadas del sur del Sahara, al soberano El Hadj Mohammed, su contemporáneo y amigo, que reina entre 1493 y 1529 en Sudán.

Él decidió que las gentes de los poblados musulmanes, se casaran con quien quisieran, pero que los niños nacidos de esas uniones serían de la misma condición que sus padres.

Entre los que lo reconocen como Califa, están el cheikh Chamharouch de la raza de los genios (origen mítico de los bereberes, que según el mismo Mahmoud Kati Ben El-Hadj El-Motaouakkel Kati descendían de mujeres humanas, fecundadas por espíritus del desierto) y el cherif hassanide Moulai El-Abbàs. Esta patrilinealidad, estaba sin embargo condicionada por la matrilocalidad. En efecto, si un hijo de un hombre de condición servil y madre noble, vivía con la familia de esta, no heredaría la baja condición paterna, sino la del linaje materno.

Aunque en la actualidad la pertenencia entre los saharauis se fija por línea masculina y la mujer suele vivir con la familia del esposo (con algunas matizaciones matrilocales que analizaremos en los próximos capítulos) se mantiene hasta la actualidad la interacción amistosa de los sexos, la autonomía femenina y la no utilización del velo. La segunda parte del informe de Ibn Battuta, se refiere precisamente a la amistad entre hombres y mujeres ya en el siglo XIV de nuestra era. El dice:

Allí las mujeres tienen amigos y compañeros (entre los) extraños y del mismo modo los varones mantienen amistades con mujeres ajenas a la familia, así por ejemplo, un hombre entra en su casa y encuentra a su esposa en compañía de un amigo y no desaprueba tal conducta.

Este primer informe detallado, nos permite rastrear la gran antigüedad de las prácticas que aún en la actualidad configuran la originalidad del modelo de género saharauí, al mismo tiempo que da pautas para relacionarlo con formas específicas de organización familiar. La matrilinealidad es una forma de adscripción al linaje, especialmente favorable a las mujeres, ya que si la progenie pertenecerá a la familia de la madre, no tienen sentido los rigurosos controles a la sexualidad femenina, con que se aseguran la paternidad en las sociedades patrilineales. Por otra parte, la residencia ma-

trilocal otorga a la mujer casada el apoyo de su propio grupo de pertenencia y disminuye el poder del marido. Estas tendencias observables en el desierto, implicaban cierta autonomía de las mujeres y eran objeto de indignada reacción por parte de musulmanes de otras zonas, que temían que el ejemplo cundiera. En efecto, Ibn Battuta riñe con su guía, porque éste permite que su mujer reciba visitas de amigos, y se niega a volver a visitar su casa. Para él resulta incomprensible la explicación del nómada:

La amistad de hombres y mujeres entre nosotros está bien vista y no tiene nada de sospechoso. Además nuestras mujeres no son como las vuestras.

Sin embargo, esta forma de pensar era compartida por el grupo étnico saharauí, y el asombrado viajero consigna varios ejemplos de amistad entre hombres y mujeres no emparentados. El análisis temprano que hace Ibn Battuta de las relaciones de género en el Sahara, es un aporte doblemente valioso por su riqueza descriptiva y por su excepcionalidad.

Hay pocas constancias más de la situación de las mujeres en el área. La historia escrita por Mahmoud Kati Ben El-Hadj El-Motaouakkel Kati nos da un ejemplo de la consideración que se tenía en la zona a los deseos de las mujeres y el afán masculino por complacerlos, cuando nos cuenta que durante su peregrina-

nación a la Meca, el califa Kanfan-Moussa (el nombre del soberano deriva del de su madre, lo que indica la fuerza de las tradiciones matrilineales en el área), hizo construir un río artificial en pleno desierto, cerca de Toghaza, porque su esposa había mostrado deseos de bañarse.

En el siglo XV los portugueses comenzaron a recorrer la costa africana en busca de esclavos y riquezas. Su afán depredador no les permitió un contacto lo suficientemente continuado para conocer las costumbres de la zona, pero Gomes Eneas de Zurara, que recoge las memorias de los viajes, casi al mismo tiempo en que se iban produciendo los hechos, señala que hombres de la expedición de Antao Gonçalves se sorprendían por la libertad con que las mujeres los trataban. Se trataba de moriscas de la zona de Cabo Blanco. La expedición de Sueiro da Costa también nos deja entrever algo sobre las mujeres del área, cuando relata que tras haber capturado una muchacha de la familia de un jefe de cabila, tratan de cobrar rescate por ella, pero que:

La morisca por la cual el alcalde de la nave portuguesa quería hacer el cambio, se arrojó al agua y como persona habituada a este ejercicio, llegó pronto a tierra a reunirse con sus parientes y amigos.

La muchacha de esta anécdota, no sólo era decidida y rápida en sus reacciones, sino que sabía nadar,

habilidad que muchos de los marinos de las expediciones europeas no poseían y que sus homólogas europeas tardarían siglos en adquirir. Su decisión coincide con la que manifiesta otra prisionera, que aunque atada, se echa al suelo y no consiente en acompañar a sus apresadores, provocando una situación confusa en que varios de sus compañeros huyen.

En general, la situación de las mujeres en las distintas sociedades africanas interesó poco a los historiadores hasta fechas muy recientes, aunque no pasó lo mismo con los estudios antropológicos que —después de la primera guerra mundial— se desarrollaron complementariamente a las empresas colonizadoras. Para estos trabajos resultaba evidente el importante rol económico que jugaban las mujeres en las sociedades tradicionales, y desde ellos se comienza a cuestionar su presunta subordinación. Ejemplares al respecto son los trabajos de Driberg (1932), Hunter (1933), Boserup (1970) y Pala & Ly (1982). Pero aunque todos ellos señalan un empeoramiento del estatus femenino a partir de la occidentalización (lo que constituye una hipótesis extensible al área que nos ocupa), se centran en el África sub-sahariana y tienen escasas referencias al mundo musulmán.

Referente a los estudios académicos modernos sobre los pobladores del Sahara en concreto, hay que volver al siglo pasado, para que al compás del interés colonizador, los franceses comenzaran a publicar trabajos sobre el área (desde la crónica de Douls, a la

más reciente recopilación de Bataillon). A comienzos de este siglo se incorporan los españoles en el interés por el tema (Bens, Mulero Clemente) realizando estudios que culminan en los primeros años de la década de los cincuenta, ya en plena colonización española, con el trabajo de Caro Baroja, en el que hay interesante información sobre los roles de género, entre las cabilas semi-sedentarizadas. Su trabajo incluye también un buen análisis de las fuentes documentales existentes hasta la fecha de su publicación.

La nueva situación de refugiados en campamentos sedentarios, que ya lleva veintidós años, ha merecido también análisis y descripciones. Se destacan el trabajo de Guijarro, que relata sobre todo las peripecias de los enfrentamientos bélicos, los estudios de Segura sobre los conflictos políticos, los de Diego Aguirre sobre historia política y militar del área, y los de Perregaux y Balaguer que son los únicos estudios hasta la fecha, centrados en describir la organización actual de las mujeres saharauis.

Pese a la relativa escasez de trabajos específicos sobre la zona saharauí, hay abundante información sobre el área, aunque ésta se encuentra desperdigada en artículos sobre pastores nómadas en general, sobre el islam, o sobre África del Norte. También existen muchos análisis de la situación de la mujer en el islam, que pueden servir como marco de referencia. Entre ellos se destacan los ya citados de Mernissi y Djébar. En 1984 la Unesco realizó una compilación de las investigaciones que se

habían realizado sobre la situación de la mujer en el mundo árabe (Rassam et al., 1984) pero no incluyen ninguna referencia específica a la situación del área que nos interesa. El trabajo de Holgado y Razgallah, compara globalmente la situación de las mujeres bereberes con las de ascendencia árabe, y aporta una buena recopilación de fuentes bibliográficas actualizadas.

Como consecuencia de todo lo dicho, puede entenderse que la escasa atención que ha prestado la investigación occidental a las mujeres saharauis, y la dificultad de acceso a las fuentes árabes, hacen que este trabajo se apoye en gran medida en entrevistas y observaciones personales. Hay que hacer notar, sin embargo, que aunque hay pocos trabajos especializados sobre ellas, tod@s l@s observador@s coinciden en señalar que la situación social de las mujeres saharauis difiere de la de otras mujeres musulmanas, y tiene características específicas que merecen un estudio especial.

IV. LA PARTE VISIBLE DE LA CULTURA

*La luna, en el desierto, viste melfa
la melfa es azul vivo, con estrellas.
Aquí abajo calor, moscas y arena.*

La particular situación geográfica de los saharauis los constituye en bisagras o articuladores entre dos mundos africanos, el norte arabizado y el sur negro. Esta situación resulta visible en la indumentaria y en las costumbres, en las que según algunas interpretaciones, los habitantes del desierto han podido tomar lo mejor de ambos mundos.

Si prestamos atención a las vestimentas, vemos que tanto hombres como mujeres, usan preferentemente ropas obtenidas con piezas de tela enteras, sin recortes ni confecciones específicas. Ibn Jaldún considera que esta forma de vestir es propia de la sencilla vida nómada, mientras que los trajes confeccionados serían una adaptación urbana. Por tal motivo resultaría obligatorio realizar la peregrinación a La Meca con túnicas sin costura. Sin embargo este tipo de vestimenta no está reñido con la elegancia y aun el lujo, según las telas utilizadas. Tal es el caso de los turbantes masculinos, nor-

malmente azul-negros, y de las *melfas* que usan las mujeres de la zona. En el siglo XV, Gomes Eanes de Zurara, consigna que las mujeres del desierto llevaban *haiks* (o *melfas*) sobre el cuerpo desnudo. En la actualidad la llevan sobre otras prendas de ropa, a menudo de hechura occidental. Las *melfas*, directas herederas de las túnicas de la época romana, consisten en una larga pieza de tela con la que se envuelve el cuerpo, sujetándola sobre los dos hombros y que luego se pasa sobre los brazos y la cabeza. A diferencia de los mantos de las mujeres árabes de otras zonas, muy sobrios en los colores y de tejidos espesos, las *melfas* saharauis son de colores vivos, según las modas centroafricanas, y se confeccionan en seda, lino o gasa semitransparente (en lugar de ocultar completamente la figura). Esto marca una diferencia con otras zonas ya que la prohibición de usar velos traslúcidos, no sólo ha sido una costumbre en muchas áreas musulmanas, sino que en algunos casos se ha llevado a la legislación civil, como en Turquía en 1881, en que se encargó a los policías que levantaran actas de contravención, y elevaran al Ministerio correspondiente las actuaciones, si observaban que una mujer llevaba un velo ligeramente transparente (Afetinan).

Estas características diferenciales evidentes, se complementan con otras de menor grado de visibilidad, como es la falta de segregación por sexos, propia del mundo social tradicional saharauí, que se mantiene en la actualidad. Hombres y mujeres comparten espacios públicos y privados. Cubiertas ellas las cabe-

zas con sus *melfas* —como ellos con sus turbantes— regulan la abertura del velo de acuerdo a las condiciones climáticas, con independencia de la presencia o ausencia de hombres. En realidad sólo en los casos de duelo, se prescribía en la sociedad tradicional, que las mujeres permanecieran durante cuatro meses y diez días en cierta reclusión, se taparan la cara y no llevaran alhajas (Mulero, 1945). Esta es la única restricción a la movilidad que se mantiene en la actualidad, y admite excepciones en caso de necesidad.

Las mujeres pueden, además, recibir visitas femeninas o masculinas aunque estén solas en casa, y salir o entrar por propia iniciativa, costumbres que como ya vimos, están documentadas desde el siglo XIV. En entrevistas en los campamentos actuales, las mujeres ancianas, describen así la situación antes de la vida en los campamentos de refugiados:

Ella como mujer, en su *haima*, en su hogar, podía recibir huéspedes, podía despedirles y hacer en realidad lo que ella quisiera; tenía su palabra y ella la respetaba dentro de su familia. El hombre se ausentaba mucho tiempo y la dejaba sola, con toda la confianza de que ella dirigía la familia. Ella se ocupaba de todo lo económico y social, tenía amistades con otros hombres, y ya sea el padre, el hermano o el marido tenían confianza en ella; sabían que podía llevar la familia y podía llevar todo a cabo. Esta confianza se la ha ganado a través de la histo-

ria y a través de todo el aporte que ella ha dado en la lucha; ese aporte social que ella ha hecho para que tengan esa confianza en ella y para ser merecedora de esa confianza. (Entrevista a Abba.)

Las saharauis actuales tienden a explicar esta falta de restricciones a sus movimientos (rodeadas como están por pueblos como el marroquí o el argelino, donde el harén es la norma) por determinantes ecológicos. Ellas dicen: «en la vida nómada, los hombres estaban mucho afuera, así que tuvieron que aprender a confiar en nosotras». Sin embargo esta situación es el resultado de factores más complejos: matrilocidad, tutela materna de los hijos, existencia de más hombres que mujeres, influencia de costumbres bereberes, etc. En el otro extremo del continente, por ejemplo en Somalia, los pueblos nómadas que no podían mantener encerradas a sus mujeres, optaron por castrarlas (clitoroectomía e infibulación) en lugar de confiar en ellas.

La situación de privilegio comparativo de las mujeres saharauis, no siempre resulta visible para l@s visitantes ocasionales, a l@s que pueden resultarles más evidentes que la cotidianeidad de las relaciones, ciertas pautas de cortesía que dan protagonismo al hombre, en la atención de las visitas. Éste sería el caso del té preparado por el padre de la familia, o la costumbre de que uno de los progenitores (frecuentemente el hombre, aunque también puede ser la mujer) coma

con los huéspedes, mientras que el resto de la familia espera que terminen, para tomar sus alimentos. Aunque las normas de cortesía con l@s extrañ@s son lo primero que se observa en una sociedad, y muchas veces lo único, constituyen sólo una ínfima parte de las interrelaciones sociales que se dan en el seno de cada cultura.

Ante la no transparencia de las relaciones familiares internas, ante observador@s extrañ@s y a falta de un sólido trabajo de campo antropológico, recurro como indicador de la situación de las mujeres, al discurso de las mismas en entrevistas formales e informales. Es evidente que la autopercepción no describe la «realidad» pero estos discursos autocentrados nos muestran una autoimagen que ha sido construida socialmente y modelada en confrontación con otros discursos y con experiencias concretas. Marcan los límites de qué es lo que en una sociedad determinada, las mujeres pueden pensar de si mismas.

En este caso, lo más notable es la imagen muy positiva que tienen de su papel, en la sociedad tradicional y en la actual. Al respecto son significativos ciertos conceptos vertidos en las entrevistas, sobre el papel de las relaciones de género:

Para las ancianas, los hombres son los que han nacido para ayudar a las mujeres, para respetarlas, para facilitarles todo lo que sea posible la vida de la familia, criar a los hijos y a sus hijas. (Nasra.)

También hay algunas frases que se reiteran en las entrevistas:

«Siempre hemos sido muy libres.» «En nuestra sociedad se respeta mucho a los ancianos, pero más aún a las ancianas.» «Forma parte de las costumbres de los hombres saharauis, atender a las mujeres, ya sean esposas, madres, hermanas o amigas.»

El discurso autoafirmativo va acompañado por la idea que estos logros no son recientes, sino que forman parte de la ética tradicional del pueblo saharauí y que comenzaron a perderse en el período de sedentarización que se produjo bajo dominio español. De esta manera, el referente a las ancianas, no lo es a una situación de subordinación sino de autonomía: «nuestras madres, abuelas y bisabuelas nos decían: os estáis volviendo muy sumisas».

Independientemente de los contenidos reales en que se apoya esta autoimagen, esta visión permite unir profundamente la reivindicación nacionalista con la reivindicación femenina, pues les adjudica raíces tradicionales comunes.

V. LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR

Isidna ebjaima u la yenguesna ebuahda
(Que Dios nos aumente con una familia
y no nos disminuya)
Proverbios Saharauis

Dentro de los diversos elementos que han permitido afianzar el particular estatus de las mujeres saharauis, puede considerarse significativa la endogamia de linaje. En la sociedad tradicional, los matrimonios se realizaban preferentemente entre primos paralelos patrilineales y no faltaban —entre los casos estudiados en 1952 por Caro Baroja— los matrimonios entre tíos y sobrinas. Esta pauta matrimonial, que tendía a reforzar la solidaridad interna de los grupos familiares nómadas y a evitar la dispersión de los recursos económicos, es característica también de los Tuareg y otros pueblos pastores. Para apreciar la antigüedad y arraigo de esta costumbre en el mundo musulmán, baste consignar que en *Las Mil y una Noches* se emplea la expresión «hija de mi tío» como sinónimo de esposa y la de «hijo de mi tío» como equivalente a marido. En todas las sociedades patrilineales y patrilocales en que se da esta pauta de relaciones familiares, ésta refuerza

el estatus familiar de la mujer que se casa, pues la mantiene cerca de su hogar de origen y le permite recurrir al conjunto del clan (que además de ser el de su marido, es el suyo propio) en caso de conflicto. Ella no es vista entonces como una extranjera, de sospechosa lealtad al grupo, sino como un miembro de pleno derecho del mismo, con pertenencia desde su nacimiento al linaje que se encargará de reproducir. Mernissi considera que la pérdida de este hábito en la corte de los Califas, fue uno de los elementos que favoreció el incremento del poder masculino. En los cuentos que se mantienen actualmente como tradición oral en el área saharauí, no faltan las recomendaciones de realizar matrimonios endógamos, así en «El secreto del cofre» (Pinto y Jimenez) un padre, antes de morir, recomienda a su hijo: «quisiera que te casases con una joven de nuestra familia, discreta y no curiosa, de ningún modo con una extranjera».

Con el matrimonio endógamo, el divorcio (fundamentalmente el determinado unilateralmente por el esposo, según la tradición islámica del repudio) se hace más difícil que si se trata de casamientos exógamos, porque implica conflictos con familiares próximos, con los que hay interdependencia económica y obligaciones de apoyo mutuo. En la sociedad saharauí nómada, esta barrera a la separación —que funcionaba también como barrera a la discriminación y al maltrato— estaba reconocida en los comentarios que recoge Caro Baroja según los cuales, los matrimonios con mujeres

de una cabila distinta eran más fáciles de deshacer. Esta dificultad para separar, en caso de endogamia, los conflictos matrimoniales de las querellas dentro del linaje, reflejaba la otra cara de los matrimonios endógamos, y es la que está expresada en el proverbio *Ba-adak men damak la yatlik*, (Aléjate de tu sangre, que te mancha), *Proverbios Saharauis*.

Como en la mayoría de las sociedades tradicionales, el horizonte vital de la mujer saharauí hasta el exilio, estaba condicionado por el hogar y el cuidado de sus hijos. A mediados del siglo, durante la colonización española, y siguiendo pautas de hondo arraigo tradicional, las bodas se realizaban para las mujeres a una edad temprana. La media parece que se encontraba alrededor de los 18 años (aunque podían encontrarse casos aislados en que se adelantaba esta edad hasta los 14 o 15 años, o se retrasaba hasta después de los 21). La diferencia de edad entre los cónyuges, solía ser bastante pronunciada, dándose incluso casos en que la edad del marido superaba a la de la mujer en más de veinte años. La costumbre marcaba que los primeros matrimonios fueran arreglados por las familias. En las conversaciones previas —aunque era muy importante la negociación económica sobre la dote, que normalmente llevaba a cabo el padre de la novia, o el jefe del clan—, las mujeres tenían un rol determinante. La conformidad de la novia, era un elemento que se tenía en cuenta. Esta posibilidad de elección de que disfrutaban las mujeres, queda reflejada en algu-

nos cuentos tradicionales que subsisten hasta la actualidad. Así en «Yahdih quiere conocer mundo» (Cladelles, 1995) la muchacha elige a su marido entre cuarenta candidatos y luego de celebrar la ceremonia lo rechaza, porque él protesta cuando ella se hace esperar. Su razonamiento es: «decidle que se vaya. No quiero ser su mujer. Si ya empieza a criticar desde ahora, ¿cómo va a ser nuestra vida?».

El novio debía entregar una cantidad considerable de bienes (normalmente camellos, alhajas y piezas de tela) como aporte a la novia, y esta aportaba la *haima* en que vivirían, que comúnmente había sido tejida por ella misma, con ayuda de las mujeres emparentadas. Hay que señalar que en la actualidad, los recursos necesarios para el nuevo matrimonio los proporcionan el Estado y las dos familias, con lo que el sistema de dote ha entrado en decadencia junto con todo el sistema de contraprestaciones. En la actualidad incluso la *haima* —amplia tienda fabricada por las mujeres— ha sido reemplazada en los campamentos de refugiados, por tiendas de campaña de fabricación industrial.

La circulación de dinero que acompaña en muchas sociedades, las negociaciones matrimoniales, tienen influencia en el estatus social de las mujeres. Cuando (en sociedades patrilocales) la familia de la novia tiene que entregar a la del novio una dote como condición del casamiento, esto produce una baja consideración de las mujeres. Así en la India —donde se suele dar

esta circunstancia— las familias pueden considerar el nacimiento de hijas una verdadera desgracia, dado que después de haber tenido que vestir las y alimentarlas durante toda la infancia, al llegar a la edad en que pueden aportar trabajo, se casan y van a vivir con la familia del esposo, obligando además al hogar de origen a un desembolso extra y considerable. En contrapartida, cuando es la familia de la mujer la que recibe el dinero, suele entenderse esta transacción como «venta de la novia», sin embargo esta interpretación simplista necesita ser matizada. En muchos países árabes tiende a considerarse vergonzoso para una mujer, que su familia la tenga en tan poco, que la deje partir sin pedir compensación alguna. Tal es la interpretación que recoge Fernea a mediados de siglo. Además es importante determinar quién recibe los recursos, pues si lo hace la novia, esto incrementa su autonomía. Pero aunque lo haga su familia, mejora la estimación que se tiene por las hijas y los cuidados que se les prestan, pues (siempre en caso de patrilocalidad) la dote equilibra a hijos e hijas en el mantenimiento de los recursos familiares. Así los hijos aportarán trabajo, pero producirán gastos cuando se casen; mientras que las hijas trabajarán para otro clan, pero aportarán recursos económicos al contraer matrimonio.

En el área saharauí, se ha considerado siempre tan normal que la dote circule en dirección a la familia de la novia, que tienen una frase hecha, que dice: *Atuni mentkum wa tuni ichetha amm* (Dadme vuestra hija y

su alimentación para un año), para expresar una demanda excesiva y extemporánea (Pinto Cebrián, 1996). Pero la dote, en la sociedad saharauí, no ha sido un elemento que sirviera para enriquecer a la familia de la novia, sino que normalmente se empleaba para hacer limosnas, pagar a los músicos y costear la fiesta de boda y los regalos entre los allegados. Si quedaba un remanente, era para la novia.

Por otra parte, la necesidad de pagar dote para poder casarse tiende a hacer a los hombres más propensos a mantener un vínculo, que les ha costado dinero, aunque normalmente se lograba reunir los recursos por solidaridad entre todos los familiares y amigos. Así Caro Baroja puede consignar que, entre las razones que daban los hombres saharauíes de mediados de siglo para mantener un matrimonio aunque no fuera muy satisfactorio, estaba reiteradamente subrayado el hecho de que había implicado erogaciones económicas, que se perderían si se divorciaban.

La boda marcaba el inicio de una vida adulta en la que progenies numerosas (cinco o seis hijos) no eran excepcionales. Esta situación de base, común a todo el Islam, estaba sin embargo matizada por unas especiales normas de residencia. Pese a que los linajes son patrilineales en el Sahara, las nuevas parejas tienen comúnmente residencia matrilocal, por lo menos hasta después del nacimiento del primer hijo. Dicen las entrevistadas:

Cuando una hija se casa, se queda un tiempo con su familia, para que le cuiden los niños, todo eso con un respeto y una consideración hacia la mujer, y hacia la familia.

Esta costumbre, que ha sobrevivido a la etapa de sedentarización y que se mantiene vigente en los campamentos, permite a la recién casada contar con el apoyo de su grupo familiar más directo en la primer etapa de su matrimonio, cuando inexperiencia y desconocimiento mutuo hacen más probables los conflictos entre los esposos. En las entrevistas que realicé en el Campamento 27 de febrero (octubre 1997), la función de ayuda y protección a la mujer, resultaba explícitamente reivindicada como base de este tipo de residencia, sin hacer mención a factores económicos, que la hicieran deseable. Pero las ventajas de la matrilocidad, no se considera que sean sólo para la mujer. También se subraya la importancia para los padres de tener cerca a sus hijas, que los atenderán mejor que lo que lo harían los descendientes varones. Ese es el sentido del refrán que dice: *Eli bla-emnat ma ta-aref nas enta mat* (El que no tiene hijas, nadie sabrá cuándo murió), *Proverbios Saharauis*.

Luego de esta primera época de residencia con la familia de la novia, los nuevos esposos podían optar por continuar siendo matrilocales, ser neolocales o patrilocales. Sin embargo la opción de establecerse apartados de las dos familias de origen, era poco via-

ble en la época en que vivían de la cría nómada de ganado, pues implicaba escasa defensa contra los riesgos naturales o los conflictos sociales. También significaba problemas en caso de enfermedad y falta de ayuda en las tareas cotidianas. Así, vivir con el linaje del marido, se consideraba la opción apropiada, pero existieron siempre múltiples excepciones.

La posibilidad matrilocal y la circunstancia de que la mujer mantenga su propio apellido (paterno) después de casada, aunque no se lo transmita a los hijos, nos hablan de cierta autonomía de la mujer con respecto al marido y a la familia del hombre. La autonomía no es sólo teórica, sino que se refleja en derechos concretos, así en caso de divorcio —fuera cual fuese la causa— los niños pequeños quedan siempre con la madre, en contra de la costumbre árabe de asignarlos al padre. En la mayoría de los casos, la permanencia de l@s hij@s con la madre divorciada se transforma en definitiva. La mujer no pierde la tutela al volverse a casar, mientras que el padre debe prestar siempre apoyo económico y mantiene como contrapartida el derecho de tomar parte en las decisiones que afectan a sus hijos, fundamentalmente opinar sobre sus bodas y sobre sus estudios.

Otro elemento a tener en cuenta es la circulación de niñ@s. En las genealogías que he reconstruido se constata como una práctica frecuente la permanencia de l@s niet@s primogénit@s con sus abuelas maternas o paternas, para ayudarlas y acompañarlas. Esta prác-

tica, también constatada en estudios más antiguos, está tan generalizada, que es una broma común en la zona, preguntarse cuánta descendencia hay que tener para poder quedarse con algún hijo. También en este caso se nota la situación de los saharauis como vecinos de dos prácticas culturales diferentes. Entre los marroquíes la proporción de niñ@s que viven separados de sus padres biológicos es muy baja (0,03%) en cambio en el África sub-sahariana los porcentajes son mucho mayores: Liberia 0,29%, Botswana 0,28% (*The World's Women*, 1995). Según las entrevistas, la circulación de l@s niñ@s en la sociedad tradicional saharai incrementaba la autonomía de la mujer:

Anteriormente era una sociedad de nómadas, en que los niños no iban a la escuela, no había tantas responsabilidades con respecto a la familia. Actualmente te tienes que aguantar algunas cosas, para que la familia se críe en las carpas... Anteriormente los niños podían criarse con la familia de la madre, como con los tíos, en lo que sea. Actualmente es distinto.

La consecuencia de la movilidad infantil, era que la responsabilidad maternal y el trabajo de crianza se compartían, y que las mujeres ancianas solas, podían mantener su vivienda independiente, aunque normalmente vecina a la de l@s hij@s. Los motivos económicos que apoyaban estas prácticas en la época del nomadismo, se redefinieron durante la sedentarización de la época colo-

nial, y han perdido todo peso en la situación anómala y prolongada de la vida en los campamentos de refugiados. En la actualidad, las explicaciones que se dan más frecuentemente para el mantenimiento de la adscripción de niñ@s a las *haimas* de las abuelas, son afectivas o ligadas a las ventajas que proporcionan para la capacitación y trabajo extra-doméstico de las mujeres.

La movilidad infantil, aceptada como normal, ha permitido desarrollar estrategias como las vacaciones de los niños en países de acogida, y los estudios prolongados lejos de la familia. Es un buen ejemplo de cómo una práctica tradicional, se ha adecuado al desarrollo del nuevo proyecto de sociedad.

Otro elemento de gran importancia para entender el estatus de las mujeres en una sociedad, y que he analizado en otros trabajos (Juliano, 1998), es el índice de masculinidad de una sociedad. Superávits relativos de mujeres han sido muy frecuentes en las diferentes culturas a través de la historia, ya que el mayor nacimiento natural de niños se compensaba biológicamente con la mayor resistencia de las niñas a las enfermedades infecciosas, lo que hacía equilibrar el número y luego lo decantaba hacia una mayoría de mujeres. En las sociedades que rechazan el celibato, esto explica que las opciones por la poligamia poligínica (matrimonio de un hombre con varias mujeres) sean más frecuentes que la poliándrica (una mujer con varios hombres). En el caso del mundo musulmán, la presencia de mayor número de mujeres que

de hombres en edad de contraer matrimonio, y la desaprobación social y religiosa de la soltería, son razones que explican históricamente la permisividad a la poligamia poligínica. Estos sistemas suelen ir acompañados por conceptualizaciones según las cuales las mujeres «sobran» o valen poco y son fácilmente reemplazables.

Poligamia y desvalorización son así dos aspectos, en los que se concreta el fenómeno demográfico de la supremacía numérica de las mujeres. Esto no es específico de los equilibrios demográficos del Tercer Mundo. En la sociedad Occidental, en que este fenómeno de existencia de mayor número de mujeres que de hombres, sólo ha comenzado a revertirse en nuestros días, también ha producido desvalorización femenina y facilidades para la promiscuidad sexual masculina. El caso inverso: mayor número de hombres que de mujeres, ha producido el fenómeno de las «demografías de frontera» donde frentes colonizadores mayoritariamente masculinos se extienden sobre nuevos territorios, y ha dado lugar a situaciones de mejor estatus femenino. El caso más conocido es el del Oeste americano. El déficit de mujeres, sin embargo, también puede ser producido por prácticas discriminatorias específicas: infanticidio femenino, menor atención médica a las niñas o subalimentación, como ha estudiado Sen (1990) para amplias zonas de África y Asia, en cuyo caso se mantienen las prerrogativas masculinas, aunque las mujeres escaseen.

En el Sahara, tradicionalmente había siempre más hombres que mujeres. Si bien tanto en Marruecos como en Argelia, el número de hombres y el de mujeres está equilibrado, si se analizan por separado las zonas desérticas donde viven los nómadas, se constata que en todas ellas hay predominio masculino (*The World's Women*, 1995). Esto también lo constata Caro Baroja a mediados de siglo, analizando la constitución por sexo de las cabilas, y ha constituido un freno evidente para la poligamia, dado que la desproporción es más fuerte en las edades adultas. En el último censo que se dispone (1974), la cantidad total de mujeres por cada cien personas era de 47,8 y bajaba en varias tribus del norte a 43,5 (Segura, 1996).

Diversas hipótesis pueden explicar esta anomalía en la distribución de los efectivos por sexo. Puede descartarse en la zona el infanticidio femenino y no parece haber prácticas discriminatorias en cuanto a la alimentación de niños y niñas. En realidad, cuando los refranes populares saharauis se refieren a alguien especialmente mimado, y bien alimentado por su madre, hablan de niñ@s indiferentemente: *Ment errekbá* literalmente «la hija de la rodilla» (Pinto Cebrián, 1997). En consecuencia es probable que los motivos de la alta tasa de masculinidad haya que buscarlos en causas naturales, más que en opciones sociales. Ha podido influir en este sentido la escasa propagación de las enfermedades infecciosas infantiles, dado el relativo aislamiento de los grupos familiares en la socie-

dad nómada tradicional. Puesto que estas enfermedades segaban —hasta el descubrimiento de los antibióticos— más vidas de niños que de niñas, su escasa incidencia puede explicar (como en las sociedades europeas actuales) la persistencia en la edad adulta, de los índices de masculinidad producidos por el mayor número de nacimientos de niños.

Pero el mismo Caro Baroja señala que el desnivel se incrementa después de la infancia, lo que obliga a pensar que ciertas condiciones de la vida del desierto, producían más mortalidad entre las mujeres adultas, que entre los hombres del mismo grupo de edad. Puede suceder que la extrema sobriedad alimentaria de estas sociedades, no permitiera la acumulación de reservas grasas suficientes para afrontar el esfuerzo extra que significan embarazo, parto y lactancia, y que incrementara, por consiguiente, la mortalidad en estas circunstancias. Hay datos que apuntan en ese sentido, dado que la anemia femenina producida por deficiente alimentación es endémica en la zona. Si tomamos los datos de todo el Norte de África, vemos que afecta al 51% de las mujeres embarazadas y al 42% de las no embarazadas. Estas cifras son mayores que las del África Sub-sahariana, y sólo están superadas mundialmente por los índices de anemia femenina de algunas zonas asiáticas (*The World's Women*, 1995). Pero hay que tener en cuenta también, en el caso de las saharauis nómadas, que el continuo nomadismo a lomo de camello, implicaba riesgos específicos para

embarazadas, parturientas y mujeres en etapa de parto, pudiendo producir partos prematuros y hemorragias.

La mortalidad materna por cada 100.000 nacimientos en los países desarrollados era en 1988 de 26, y en África del Norte de 360. (*The World's Women*, 1995).

Douls, en 1880, informaba que había muchos casos en que las mujeres parían durante los largos desplazamientos, incluso montadas sobre los camellos. Por su parte Bens indica para comienzos de este siglo, la existencia de una mortalidad elevada perinatal, que afectaba también a los niños. Sea cual fuere la causa, lo cierto es que al llegar a la edad adulta, había más hombres que mujeres en condiciones de contraer matrimonio.

Este hecho ha significado que las posibilidades de realizar bodas múltiples simultáneas, hayan sido siempre escasas para los hombres de la zona. Así en las fichas de la época española, se constata menos de un 3% de bigamia, porcentaje que se reduce aún más en la época actual. Este porcentaje es muy bajo si lo comparamos con otras sociedades, incluso algunas occidentales teóricamente monógamas. Marruecos tiene un 5%, mientras que algunos pueblos subsaharianos alcanzan proporciones mucho mayores: Senegal 46%, Togo 52% (*The World's Women*, 1995).

Además en la zona estudiada, la posibilidad de realizar nuevos matrimonios después de un divorcio,

eran y son también ahora, numéricamente mayores para las mujeres que para los hombres. Las mujeres saharauis no se han beneficiado pasivamente de esta situación, sino que han desarrollado estrategias para afianzar y legalizar la opción monogámica. En la actualidad, son frecuentes los contratos matrimoniales en que la novia exige al novio declarar bajo juramento que no tiene otra esposa previa, y que renuncia a la prerrogativa islámica de tomar otra mujer, mientras esté casado con ella.

Hay que reconocer una diferencia importante entre la poligamia simultánea (que beneficia sólo a los hombres) y la seriada constituida por matrimonios sucesivos, que otorga posibilidades semejantes a ambos géneros. Aunque la tradición coránica sesga también la posibilidad de divorcio y nuevo matrimonio en favor de los hombres, es un campo más manipulable por parte de las mujeres, que la poligamia simultánea. La posibilidad que tiene el hombre musulmán de repudiar a la mujer, simplemente pronunciando la fórmula del rechazo, mientras que las mujeres tiene que recurrir a las autoridades religiosas, que deciden si le conceden o no el divorcio, puede producir situaciones de verdadera discriminación. Esto se da en Marruecos, donde mujeres que solicitan el divorcio por haber sufrido maltrato por parte de sus maridos, resultan obligadas a seguir conviviendo con ellos hasta que se les otorgue la separación legal, con lo que esto significa de riesgo, ya que el marido que se ha visto llevado a los tribunales, puede

incrementar su agresividad. Así, aunque la Constitución magrebí reconoce igualdad de derechos para hombres y mujeres, el Código de Familia resulta claramente discriminador (ver el análisis de Moualhi). Pero dentro del mismo horizonte islámico hay diferencias al respecto, así en Túnez se ha procurado nivelar las posibilidades de divorcio de ambos sexos, estableciendo una legislación común, que obliga a los hombres a realizar algunos trámites para lograr la separación, al tiempo que facilita el acceso de las mujeres a la misma.

L@s saharahuis tienen al respecto prácticas tradicionales que como las anteriores, se basan en el Islam, pero que incorporan una lectura diferente de su significado. Así, cuando se les pregunta a las mujeres sobre situaciones de maltrato en el hogar, ellas contestan que no tendría sentido, dado que el divorcio es la salida más fácil para cualquier tipo de conflicto. Desde este punto de vista, no encuentran que sea un inconveniente para la autoestima, la facilidad que tiene el hombre para repudiar a la mujer, sino más bien una válvula de escape que impide que las riñas desemboquen en agresiones. Referente a los obstáculos coránicos para que la mujer tome la iniciativa al respecto, ellas señalan que en el Sahara los divorcios se hacen siempre de común acuerdo pues «muy tonto tendría que ser un hombre, que sabiendo que su mujer quiere divorciarse, no le facilitara las cosas». Él se expondría a la desaprobación social y en última instancia sería responsable, si la mujer no le es fiel. Como estrategia complementaria, las

mujeres señalan que en caso de sospechar que el marido quiere divorciarse, es mejor tomar la delantera y solicitar ellas el divorcio, y relatan algunas anécdotas en ese sentido:

Nuestras abuelas nos dicen, «hay que ser inteligente como mujer, y darte cuenta si el hombre ya no te quiere o quiere divorciarse e irte antes de que él lo decida, no dejar que él lo decida». Lo que te contaré es una historia real, la mujer vive todavía. En una familia, una señora que es muy arrogante, de estas saharauis, un día estaba en su casa con sus hijos y llegó el marido y ella se imaginó, en ese momento en que llegó el marido y se sentó, se imaginó que los estaba mirando a los niños de una forma cómo discriminándolos, o a ella, una cosa así, y en ese momento pensó: «yo le voy a decir que quiero mi divorcio, antes de que él me lo pida». Y era sólo imaginación. Le dijo, «Fulano de tal, te quería decir una cosa, esta mañana antes de irte, pero te fuiste rápido», «¿Que quieres?, habla», le dijo, «Yo quiero pedir el divorcio». Le dijo «¿Por qué?» Ella dijo: «es una decisión mía y quiero que se haga». Se fue al trabajo y se fue ella a ver unas amigas, y por la noche cuando llegaron de nuevo a la familia, a hacer un té, normal, el marido le dio el divorcio. Dijo ella «lo que me imaginé no fue un error, no fue una equivocación, porque fijate qué tan rápido él aceptó el divorcio». Esto da un ejemplo de que cuando una

mujer dice que quiere divorciarse, él siempre se pone de acuerdo. Se dan casos sí, en que se oponen; la excepción de la regla siempre se da, pero generalmente los hombres en sus cabales aceptan. Es que la tradición, antes de tener una ley ni nada, era así por sí sola. (Mamma)

VI. LAS FIESTAS DE LAS MUJERES

Huat el rabi u huat el galbi
(Hay un tiempo para Dios y un tiempo
para mi corazón)
Proverbios Saharaui

La vida en el desierto es dura, pero esto no implica que no tenga sus aspectos amables. Allí la pobreza nunca es sórdida y se combinan armoniosamente una gran escasez de bienes materiales, con un uso elegante de los recursos existentes. Las tiendas de campaña actuales, no son las *haimas* que las mujeres tejían con lana de camello, pero delimitan un espacio interior semejante, una especie de rectángulo de alrededor de seis metros por siete, con dos aberturas opuestas, situadas en la mitad de los lados mayores. Alrededor de alfombras o esteras seleccionadas con gusto por las combinaciones armoniosas de colores, se colocan colchones o almohadones para sentarse o recostarse. Una mesita baja, o una simple bandeja con patas, sobre la que se disponen los elementos de servir el té, complementan el ajuar. La tienda sirve de día de sala y de noche de dormitorio, es fresca y multifuncional. En realidad, luego de pasar algunos días en el espacio

amplio y despejado de una *haima*, sin muebles que corten la visión, ni obstruyan el paso, comenzamos a preguntarnos en qué momento de locura se decidió en la cultura occidental, que todo debía tener patas; y por qué y para qué, llenamos nuestras casas de muebles pesados, que ocupan tanto lugar.

El ámbito de la *haima* es básicamente un ámbito de sociabilidad, no hay puertas ni cerrojos y a lo largo del día van llegando parientes y amig@s que se enteran de las noticias y toman té, luego de dejar su calzado a la puerta. Estos hábitos de sociabilidad, implican pocas posibilidades de vida privada, sobre todo porque la aglomeración de viviendas de los campamentos actuales, no permiten mantener los espacios despejados que tradicionalmente separaban entre sí las distintas *haimas*. Algunas *haimas* se rodean con un cerco de piedras pequeñas, separadas unas de otras, que dibujan en el suelo un límite para resguardar la intimidad, pero éste abarca poco más que lo que ocupan los tirantes que sujetan las tiendas. La proximidad de las viviendas, contrastando con la dispersión característica de la época nómada, brinda mayores posibilidades de compañía y trabajo en común, pero algunas mujeres saharauis, comienzan a pensar que sería bueno combinar los ratos de sociabilidad con momentos más íntimos. Muchas familias han levantado cerca de la *haima*, una habitación semejante, pero de mampostería la vida entonces se diversifica entre esos dos ambientes y una pequeña cocina, también de mampostería para evitar incendios.

Al atardecer, las familias suelen poner las alfombras afuera y dedicarse a conversar, contar cuentos, pintarse las manos con *henna* o jugar a distintos juegos. Entre éstos, que utilizan los materiales del desierto: tablero dibujado en la arena y fichas formadas por piedrecillas y palitos, hay uno que juegan especialmente las mujeres, se trata del *Zic*. Consta de cuatro hileras de doce hoyitos o más, realizados en el suelo. En los líneas exteriores se colocan las piezas de las dos jugadoras enfrentadas: palitos o piedritas. En lugar de dados se utilizan ocho palitos planos con una cara pintada. Cuando caen todos menos uno de un lado, se puede sacar una pieza, y a partir de entonces se adelanta como si se jugara al parchis. Quien primero coloca todas sus piezas en el sitio en que antes estaban las de la adversaria, gana. Este juego debe remontarse a una tradición muy antigua, de hecho la forma alargada del tablero y la disposición de las piezas recuerdan al *Senet*, que jugaba la reina egipcia Nefertari en las representaciones de su tumba, hace más de tres mil años se diferencian en el hecho que en el *Senet* hay tres hileras de diez casilleros, mientras que en el *Zic*, el número de casilleros y el de hileras suele ser mayor.

Los entretenimientos, que incluyen también canto y música, se apoyan en una rica literatura oral —cultivada preferentemente por las mujeres— entre la que sobresalen los relatos maravillosos, las fábulas y los relatos humorísticos. Las veladas lúdicas con narración de cuentos son más frecuentes cuando hace buen tiempo,

o durante el ocio del Ramadán. Entre los cuentos que han sido recopilados, de los que se relatan en la zona, no faltan los temas de género. Así hay algunos que enaltecen la valentía de las mujeres, como «El cobarde que se volvió valiente» (Pinto y Jiménez, 1996) en que una esposa reemplaza a su marido en las batallas hasta que éste aprende de ella el coraje y supera su inicial cobardía. Aunque los protagonistas de los relatos suelen ser animales humanizados, en los cuentos se da como normal la forma de organización familiar y social predominante en el área, y se habla de residencia matrilocal, de dote pagada por el hombre, del rechazo de algunas mujeres a la monotonía de la vida cotidiana, de la fuerza de las ancianas, del interés de los nietos por homenajear a sus abuelas, de los afanes de un marido para colmar de regalos a la esposa que no quería perdonarle después de una riña, de las fiestas que se dan para celebrar el nacimiento de la primera hija, o de la importancia que tiene para una familia con muchos hijos y una única hija, la salud de esta última. Como en el caso de otros cuerpos de relatos de tradición oral, los mensajes no son unívocos, y se mezclan con recomendaciones a mantenerse recogidas en el hogar y ejemplos de matrimonios que se arreglan contra la voluntad de la mujer pero en general describen un mundo donde las mujeres tienen peso y reconocimiento.

Además de los esparcimientos reseñados, existen las fiestas propias del ciclo vital, las relacionadas con el trabajo y las nuevas celebraciones patrióticas. Entre

las primeras, está la puesta del nombre a un/una recién nacido@. Se realiza a los siete días del nacimiento, y el procedimiento tradicional es que se les deje elegir a las personas mayores de la familia, aunque en la actualidad se está generalizando la costumbre que sean la madre y el padre del recién nacido los que lo determinen. Mientras que en las vecinas Zambia-Senegal, la elección del nombre del niño es un privilegio exclusivamente paterno y la madre debe ignorarlo hasta el momento de la imposición pública; en el Sahara las mujeres consideran que sería impropio y discriminatorio, que la madre no opinara en esas circunstancias. Aunque Caro Baroja señala que en caso de ser niño, el nombre se elegía preferentemente entre los de la parentela por vía paterna, y si era niña se elegía entre los nombres de la familia de la madre, en realidad el procedimiento era más flexible. En ambos casos se suelen dar los nombres pre-seleccionados a palitos que se colocan en la mano cerrada de una persona amiga. La madre se tapa los ojos y va sacando palitos hasta que un nombre haya salido tres veces, éste es el que se elige. Vecinas y amigas presencian la selección y la animan con gritos y bromas. Como en el caso del primer hijo@, la pareja suele estar viviendo con la familia de la madre, se considera una señal de cortesía elegir el nombre de un familiar allegado al padre.

Para los niños existe luego la fiesta de la circuncisión que dura siete días (igual que la fiesta de bodas cuando se trata de un primer matrimonio), pero las

niñas no son sujetas a ninguna práctica de este tipo, por lo que la fiesta siguiente de su ciclo vital suele ser la del primer Ramadán. Participar en este ayuno ritual, transforma a l@s niñ@s en adultos. Esto sucede para las niñas después de los quince años, y para los varones después de los diecisiete. Tan importante era este acontecimiento, que en la sociedad tradicional pasaban a contar la edad por Ramadanes (dos Ramadanes son 30 años, tres 45).

Tanto para los hombres como para las mujeres, la celebración más importante del ciclo vital es la de la boda, fundamentalmente la primera, que es la que tradicionalmente se negociaba con participación de los dos grupos familiares. La boda va precedida, uno o dos meses antes, por la petición de mano: *jotba*, en que se ultiman los detalles de la dote que aportará la familia del novio, y se celebra una gran comida (costeada por el novio) que se realiza en una *haima* ornamentada por la familia de la novia. Los gritos particulares de las mujeres (*sgarit*), y las salvas con pólvora que hacen los hombres, acompañan el estrépito de los tambores y extienden el ambiente festivo a todo el campamento.

La boda misma, se celebra durante toda una semana, si es la primera de los contrayentes, o sólo durante tres días, si alguno de los dos ya ha estado casado. En una *haima* preparada especialmente, se recibe primero a las mujeres de la familia del esposo (que aportan regalos) y luego a éste y sus amigos. Allí esperan a la novia. Las amigas de ella fingen esconderla y ella debe

ser buscada y reclamada insistentemente para que acepte acercarse al prometido, luego la muchacha responde a sus caricias arañándole y abofeteándolo, y se considera que su agresividad es muestra de su honestidad. Cuando después de muchas chanzas los dejan solos, aún l@s amig@s jóvenes les siguen haciendo bromas: arrojándoles arena o tirando de las alfombras.

A diferencia de lo que pasa en otras sociedades (Gitanos, Marruecos o Argelia) no hay controles públicos de la virginidad de la novia. Es interesante hacer notar, además, que las ceremonias de boda incluyen cierta posibilidad de descargar agresividad para la mujer, y que la virginidad se considera un asunto interno de la pareja. En el contexto saharauí, se espera castidad prematrimonial y fidelidad durante el matrimonio, pero la infracción de esta norma, materializada por ejemplo en un embarazo de una muchacha soltera —aunque se considera un problema serio, y tiene desaprobación social— no implica la marginación familiar, ni dentro de la comunidad, ni impide un matrimonio posterior. Es un inconveniente, más que un drama. Esta relativa permisividad resulta aún más interesante si se compara con otras tradiciones culturales como la española hasta hace poco tiempo, que consideraba que la virginidad femenina era una cuestión de honor, cuya falta debía lavarse con sangre, igual conceptualización está documentada más recientemente en Colombia en la novela de García Márquez, *Crónica de una muerte anunciada*.

Como existe la posibilidad de contraer fácilmente nuevos matrimonios, por parte de la mujer divorciada, esto ha dado origen a una tradición muy curiosa. Cuando en las entrevistas a mujeres que realicé en los campamentos, preguntaba por las fiestas del ciclo vital, me indicaban con gran regocijo, que además de las celebraciones del nacimiento y de la boda, las mujeres hacen a veces, la «fiesta del divorcio». Para este festejo —que es, a la vez, desafío al marido anterior, autoafirmación y nueva presentación en el mercado matrimonial— la divorciada, ayudada por su familia de origen, hace sacrificar una cabra y convida a parientes y amigos a una gran comida, con música, que ella preside ataviada con sus mejores galas, y adornada con todas sus joyas. Asisten los posibles aspirantes a su mano, que le hacen regalos y aún se ha dado el caso que el ex-marido, al verla tan elegante y alegre, cambie de parecer y quiera reiniciar la relación. En ese caso debe hacerle a su vez presentes, y esperar la decisión de la antigua esposa, en pie de igualdad con los otros pretendientes. También mencionan casos en que el ex-marido, defraudado y ofendido por la alegría de su antigua mujer, irrumpe en la fiesta con violencia, pretendiendo echar a los músicos. Pero las relatoras estaban acordes en opinar que eso constituía una conducta impropia, muy mal vista por el conjunto de la sociedad.

Como en las sociedades europeas tradicionales, una parte importante de las fiestas femeninas se rela-

cionan con las actividades cotidianas (ver Juliano, 1992). No es de extrañar entonces que en una cultura nómada, donde el trabajo en común era frecuente, éste se utilizara como ámbito de sociabilidad y regocijo. Caro Baroja coloca en primer lugar, entre los distintos tipos de *tuiza* (los trabajos cooperativos en que se apoyaba la vida económica de los campamentos), la que realizaban las mujeres para hilar, tejer o coser la tienda o *haima*, y subraya el carácter festivo de estos acontecimientos. Él señala:

En el Sahara estas reuniones femeniles son expresión muy clara de la conciencia tradicional y poseen sus ritos y prerrogativas. Cuando pasa un hombre delante de un grupo de mujeres que están en *tuiza*, es usual que le lancen un ovillo de hilo del que han hilado, y si le dan con él, el hombre tiene la obligación de regalar algo, para que continúen su trabajo. A esto se llama *zarga*, y al que ha sido tocado por el ovillo, *mazrug*. Esto da lugar a multitud de bromas, alusiones y situaciones.

Las fiestas que afectan a un grupo mayor que los clanes familiares, no eran frecuentes en la época nómada y comenzaron a institucionalizarse en la época semisedentaria de la colonización española. Hay constancia en 1952 de la celebración, el 1º de diciembre de la fiesta de *El Mulud*, con tambores, grito ritual de las mujeres, baile y cuestaciones. Esta fiesta era mixta,

pero la siguió el 7 de diciembre una fiesta que daban las mujeres casadas en la *haima* de una anciana, y en la que los hombres no podían participar. Tanto *El Mulud* como su continuación siete días después, son en la actualidad fiestas públicas y mixtas que se celebran en cada campamento y dentro de las familias con invitaciones, comidas y estreno de ropa nueva.

Los recitales de música, canto y baile llamados *farah*, que en la sociedad tradicional acompañaban a las bodas y otras celebraciones familiares, estaban sistemáticamente organizados, en términos de orden de las canciones, número de participantes, instrumentos empleados, etc. En la actualidad estos recitales acompañan las fiestas patrióticas, como la conmemoración el 12 de Octubre de la Unidad Saharaui, o la Fiesta de la Juventud, que se realiza anualmente e incluye competiciones de cantos y poesías entre las distintas *wilayas* (cada uno de los cuatro campamentos de refugiados) y suelen recibir como invitados especiales a representantes de delegaciones extranjeras. Otras fiestas patrióticas son: el 10 de mayo, en que se recuerda el Primer Congreso del Frente Polisario; el 20 de mayo que se conmemora el desencadenamiento de la lucha armada; el 8 de marzo, en que la celebración del día de la mujer trabajadora coincide con el recuerdo del primer mártir; y el 9 de junio que es el Día de los Mártires, por la fecha en que cayó el primer secretario general del Frente Polisario, el wali Mustafa Sayed.

VII. DE «HIJ@S DE LAS NUBES» A REFUGIAD@S

El maut fard wa rega mahi fard
(La muerte es obligatoria, pero la esclavitud
no)

Proverbios Saharaúis

La vida tradicional nómada estaba articulada a través de la solidaridad, pero también de la guerra entre distintas facciones tribales que habitaban el desierto y se consideraban a sí mismas «hijas de las nubes». Así la etapa de colonización que abarca desde fines de siglo pasado para el norte de África en general, y desde 1934 para la implantación española en el Sahara, significó un cambio en las relaciones entre los grupos, que se vieron obligados a reemplazar las estrategias tradicionales de resolución de conflictos —que iban desde las negociaciones entre las partes, a las razzias por deudas de sangre— por la aceptación de una legislación externa e impersonal, administrada por los colonizadores.

En la lucha contra el colonialismo las mujeres estuvieron presentes desde el comienzo y en primera línea. Ellas recuerdan en las entrevistas:

En los años 60, se produjo la formación inicial del Frente, en contra de España, hasta 1970 o 1973.

Las mujeres se rebelaron todas contra el colonialismo español y fueron las primeras que se metieron en la lucha e hicieron cuadros, y respondieron al llamamiento que se había hecho para la lucha en contra del colonialismo, y casi todas las células, en el inicio, en su mayoría estaban formadas por mujeres.

Cuando en la década de los setenta, la descolonización española entregó al territorio y al pueblo saharauí a manos de Marruecos y Mauritania, la guerra de independencia y la retirada a la Hammada Argelina, impusieron nuevas y duras condiciones de existencia.

En 1975, Hassan II instrumentó la Marcha Verde para ocupar el territorio saharauí, originando un enfrentamiento armado, en el que la población de la zona fue bombardeada con napalm, y obligada finalmente a refugiarse en la zona de Tinduf, inhóspito paraje en que no es posible la agricultura, ni el pastoreo. Los saharauis respondieron a la agresión reforzando el Frente Polisario y organizando la población para la resistencia armada. En los cuatro años siguientes, ésta había resultado tan eficaz, que Mauritania optó por retirarse, oportunidad que aprovechó Marruecos para ocupar la totalidad del territorio.

En el refugio argelino, la división tradicional del trabajo por género, que estipulaba para el hombre la especialización en el pastoreo nómada y para las mujeres la atención familiar semisedentaria, se modificó

transformando a los hombres en soldados —que vivían normalmente fuera de los asentamientos— y a las mujeres en organizadoras y agentes de la totalidad de la vida de los campamentos. Éstos están distribuidos en cuatro *wilayas* —una de las cuales está gobernada por una mujer— el Campamento 27 de febrero y el conjunto de oficinas, hospitales e instalaciones de recepción de huéspedes de Rabuni. Según el último informe de ACNUR, el conjunto de refugiados en estos campamentos es de 165.000, de los cuales sólo la mitad son asistidos por esa organización internacional. Prácticamente toda la organización de los campamentos está en manos femeninas. Ellas dicen:

En ese tiempo en que empezaron los campamentos, en que comenzó el exilio, aumentaron las dificultades pero también la gran participación, la participación masiva de la mujer en todo esto que es la administración, ya sea política o económica de los campamentos. Para entender toda esta etapa de participación, no tenemos que olvidarnos en la sociedad actual, lo que es el nivel cultural de las mujeres, todo lo que es la participación cultural, las capacidades que actualmente han desarrollado. Para ir con la sociedad actual y con el mundo actual como un todo, tiene que haber una capacidad determinada y una participación determinada, para poder ir conjuntamente, sino entonces te quedarías al margen.

En 1979 la ONU reconoció los derechos saharauis al territorio en disputa y exigió la retirada de las tropas marroquíes, pero no hizo ninguna presión efectiva para que sus exigencias se cumplieran. Por el contrario, todos los países interesados en negociar con los recursos de la zona (bancos pesqueros o fosfatos) optaron por tramitar con Marruecos las licencias correspondientes. Esta política también es la seguida por España. La complicidad internacional en el despojo territorial de los saharauis se mantuvo hasta 1988, en que la ONU auspició un Plan de Paz que fue aceptado por Marruecos y por el Frente Polisario. Este último proclamó un alto el fuego temporal en 1990, que fue seguido por un cese bilateral de las hostilidades en 1991, que se mantiene hasta la actualidad.

Desde el punto de vista de la división sexual del trabajo, la paz, luego de tantos años de guerra, significa reacomodaciones. Así como las mujeres habían avanzado durante la contienda sobre algunos ámbitos considerados tradicionalmente masculinos, haciéndose militares (las únicas mujeres saharauis que no usan *melfa*, son las milicianas, que llevan el turbante masculino como parte de su uniforme); ahora los hombres disponen del tiempo necesario para asumir el control de la organización y la economía de los campamentos. Ésta es una situación esencialmente nueva —en la sociedad tradicional se ausentaban frecuentemente por el pastoreo y delegaban en las mujeres múltiples funciones de responsabilidad—, y requiere nue-

vas y recelosas negociaciones sobre los espacios legítimos para cada uno, ya que las mujeres, que han demostrado enorme eficacia en sus trabajos, no parecen dispuestas a replegarse a la vida doméstica. En algunas entrevistas se pone de relieve este recelo:

Todas las mujeres aquí en los campamentos de refugiados son trabajadoras, es decir que todas trabajan, no importa la edad ni las condiciones en que están; cada cual según sus capacidades tiene su trabajo, cosa que facilitó el disponer de muchas cosas con respecto a los derechos de la mujer en la sociedad. El Frente Polisario ha ayudado a las mujeres para que puedan ejercer todo tipo de trabajos y todo tipo de profesiones. Pero las mujeres en sí, han pensado si esta disponibilidad del Frente Polisario va a seguir después de la guerra, o si sólo se hará en esta etapa de la guerra, puesto que el Frente Polisario, en cierta manera, ha hecho una distribución por la que todos los hombres son militares y van al combate, y todas las mujeres trabajan en lo que son las bases. Nos preocupa que es lo que pasará ahora. (Entrevista a Mariam.)

La preocupación por mantener los logros está bastante generalizada, otra entrevistada subraya:

Todo lo que son estos logros, esperemos que las mujeres los mantengan; que los mantengan entre

sus manos en tiempo próximo, porque lo han cogido en un momento durísimo y han de conservarlo cuando se descansa y cuando hay comodidad; hay que conservar todo lo que han logrado. Todo lo que hemos logrado, lo hemos logrado en ausencia de los hombres, y no sabemos cuando ellos retornen a la sociedad, cuál será la realidad. Ellos socialmente han tenido más liberación dentro de la sociedad y dentro de todas las sociedades, han sido más capacitados y entonces en una administración, se estima más un hombre que una mujer. No digo que sea más capacitado moralmente, ni culturalmente, sino que las mismas condiciones sociales le han favorecido a él mucho más que a la mujer. Cuando retornan los hombres al trabajo, esto sería otra lucha y otro carácter de lucha. Sabemos que en la sociedad saharai la mujer tiene ese respeto, tiene esa consideración y esa confianza, pero cuando se entra a competir en este campo conjuntamente con los hombres, las mujeres no sabemos todavía como serán las cosas, ni el sistema en la sociedad. (Entrevista a Suelma.)

VIII. LA EDUCACIÓN COMO PRIORIDAD

Etarbilla afdal men el asl
(La educación es mejor que el origen)
Proverbios Saharauis

Como ya señalaban las entrevistadas, las nuevas condiciones exigían una formación específica, y los hombres y mujeres saharauis han aprovechado los veintidós años pasados en el exilio, para capacitarse. Esto hace que, en caso de cumplirse las expectativas suscitadas por la Misión Baker de otorgar un referéndum honesto, y si se gana, como creen los saharauis, la RASD pasaría a ser uno de los pocos estados surgidos de condiciones coloniales, que dispondrá de cuadros políticos, técnicos y administrativos autóctonos, suficientes para su funcionamiento y formados en una proporción importante por mujeres.

Es interesante consignar que este interés intelectual, muy visible en la sociedad saharauí actual, se corresponde con su proyecto político de formar un Estado independiente, más que con una tradición. Los observadores de la época colonial señalaban reiteradamente el escaso interés de los saharauis por la

escolarización y en general por todo el material escrito que no estuviese directamente relacionado con aspectos religiosos. Durante el tiempo de exilio, esta situación ha sufrido un vuelco total y la formación académica en todos los niveles, ha pasado a ser una prioridad política ampliamente consensuada por la población.

El esfuerzo por alfabetizar a sus poblaciones se ha extendido por todo el mundo árabe en las últimas décadas, pero los resultados no son comparables a los logrados por los saharauis. Así aunque en Argelia se escolaricen en la actualidad el 95% de los niños (91% si contamos sólo las niñas) mantiene todavía una tasa de analfabetismo adulto de 51% de las mujeres. En el caso de Marruecos, se alfabetizan el 59% de las niñas y hay un 69% de analfabetas entre las mujeres de más de quince años. En Mauritania, esta cifra sube al 73,7%. (*Statistical Yearbook*. Unesco 96)

Las mujeres no se han quedado atrás en este proceso de capacitación: maestras formadas en Cuba, en Austria y en España, filólogas que estudiaron en Alemania, psicólogas que estudiaron en Argelia, médicas e ingenieras capacitadas en Cuba, técnicas en informática que han seguido cursos financiados por ONG de distintas partes del mundo, forman parte de la vida cotidiana de los campamentos.

Esto es el resultado emergente, a su vez, de un intenso trabajo de alfabetización llevado a cabo sobre

toda la población. Hasta 4º y 5º año, l@s niñ@s estudian en las escuelas de los campamentos o *wilayas*, 6º y 7º grados (y en algunos casos hasta 9º) se cursan como internos en las grandes escuelas mixtas 9 de Junio y 12 de octubre. Las escuelas están a cargo de maestr@s saharauis, y ocasionalmente tienen apoyo de organismos internacionales o de ONG.

L@s niñ@s disfrutan de la posibilidad de complementar su trabajo anual con periodos de vacaciones en España, en Francia, en Alemania o en Italia, donde desde hace años se los recibe por miles, en planes de permanencia con familias. Esta experiencia se ha mostrado muy efectiva para paliar el aislamiento y los déficits de alimentación de la vida en los campamentos, pero también para generar en Europa, una solidaridad amplia con los problemas de los refugiados, a partir de contactos personales. En la actualidad es muy difícil encontrar en cualquier campamento, niñ@s que no hayan realizado una o más visitas de este tipo.

Luego de la escolarización en los campamentos, viene la formación secundaria, que se cursa principalmente en Argelia, Libia, España y Cuba. Esta formación queda limitada a l@s más capacitad@s, y depende de que se consigan becas en los diversos países. Para l@s restantes existe formación profesional. En el caso de las mujeres, hay dos escuelas para atender este nivel, la 27 de febrero (que origina a su alrededor todo un campamento) y la Olof Palme, en el campamento de El Aiun. Ambas trabajan en coordinación con la Asociación de

Mujeres Saharauis y con el Ministerio de Educación. Tienen alumnas en cursos anuales de idiomas, informática, enfermería y magisterio y talleres permanentes de oficios tradicionales, como el tejido de alfombras o corte y confección. Aunque ambas dan servicios semejantes, la 27 de febrero, que es más antigua, cuenta con mayor número y diversidad de talleres. Las reivindicaciones de género entran dentro de su filosofía de trabajo y forman parte de la formación de las jóvenes.

Así explica Mariam Zalek, la Directora de la escuela 27 de febrero, el funcionamiento de la misma:

La escuela, no solamente tiene alumnas, no es sólo para formar, sino que tiene también gente trabajadora, gente que produce. Es un centro de formación, que forma en diferentes especialidades. Algunas se especializan en lo que es educación, son maestras, enfermeras, y secretarias que trabajan en la administración y educadoras que trabajan en puericultura. Hay además un centro de producción, talleres de corte y costura, producción de lana, tejer o hacer alfombras. Se llevan a cabo proyectos, anualmente, que vienen recomendados por ONG. También dentro de la escuela general, hay una escuela de enseñanza primaria para los niños hijos de las trabajadoras, una casa de puericultura y otra que acoge a los niños desde seis meses a tres años. Las alumnas vienen de las distintas *wilayas* a recibir formación, a lo largo de un curso y las tra-

bajadoras son fijas aquí en la escuela. Las alumnas que están casadas, vienen solas; y las que no, vienen acompañadas de algún familiar, puede ser la madre o la hermana; porque las casadas disponen ya de sus propias tiendas, las cuales traen aquí para vivir en ellas; las solteras, como no tienen tienda, tienen que auxiliarse de algún familiar para vivir con él, que en este caso siempre suele ser la madre, o una hermana, o una vecina que sea muy cercana. El centro de formación, acoge a 150 alumnas; las admitidas se reparten entre las cuatro *wilayas* y el campamento de la escuela. Se seleccionan las alumnas según unos parámetros que pueden ser, por ejemplo, para las que van a formarse para ser maestras, el nivel educativo. La alumna entonces puede elegir, pero dentro de unos límites; si tiene un nivel escolar superior tiene más disponibilidades para elegir más cosas, y si es muy bajo la elección es muy limitada. Las chicas que vienen a formarse aquí son las que no concluyen sus estudios fuera, y la selección depende de un orden. Las primeras que no han terminado sus estudios son las que se escogen. Las que suspenden el bachillerato y que no pueden seguir estudiando fuera. Por ejemplo entre las que suspendieron en 1993, o las que han suspendido en 1994 o 1995, se suelen seleccionar las de 1993, porque son las primeras que suspendieron y por lo tanto las primeras que se tienen que formar. Tienen derecho a formarse aquí. Dado

que hay un número mayor de chicas que no terminaron el bachillerato, no pueden acceder todas a la formación aquí, y para que haya un ajuste que vaya de acuerdo con todas, se suelen escoger las primeras que han dejado de estudiar. Las alumnas tienen más o menos entre 18 a 26 años, aunque hayan excepciones. En algunos casos se escogen a trabajadoras o educadoras que trabajan en la puericultura aquí, para repetirles la formación, y ellas tienen más de 26 años. A lo largo del trabajo que realiza la escuela, siempre ha existido además, enseñanza para gente mayor, y un ejemplo de ello es que un 95% de la gente que trabaja aquí, han pasado por esa campaña de alfabetización. Hay campañas de alfabetización sobre todo en el verano, para personas mayores. Todos los años se hacen en el verano.

También la Unión Nacional de Mujeres Saharaui, que está constituida como tal desde 1974, organiza en su sede cursos diversos de idiomas, informática y animación cultural.

El resultado de toda esta actividad formativa no se nota sólo en el ámbito cultural, sino también en el ámbito de las costumbres, donde se ha establecido la idea que «ser ama de casa no es una profesión» y que cada mujer debe asumir trabajos y responsabilidades públicas. Hay que matizar que el trabajo no es pagado, ya que no hay sueldos en la RASD, donde todos reciben de

la ayuda internacional, ecuánime y honestamente reparada por la administración saharauí, lo necesario para vivir. De todas maneras, hay que hacer notar que el trabajo comunitario o *tuíza*, forma parte de la tradición saharauí, tanto para los hombres como para las mujeres.

Una consecuencia importante del aumento de las responsabilidades y del incremento de la escolaridad, es el retraso de la edad de matrimonio de las jóvenes, que ha pasado de 17-18 años a una media de 24-25, y una disminución de la edad de matrimonio de los hombres, lo que configura parejas más igualadas en edad, que además se originan en el acuerdo de los contrayentes (no el de las familias) por conocimiento y noviazgos previos.

Sin embargo, la situación de exilio no favoreció la disminución del número de hijos. La guerra continuada, con su poda constante de vidas, actuando sobre un pueblo débil numéricamente ante su enemigo, llevó a apreciar un número elevado de hijos como la única forma de garantizar la supervivencia de su pueblo. Las mujeres respondieron a esta demanda manteniendo una tasa de natalidad alta, pese a las nuevas funciones que adquirirían, pero tienden a ver esta situación como coyuntural. Así en los últimos veinte años, la población ha crecido entre un 20% y 25% (*Cooperació, Papers d'Informació* 1997). Pero en lugar de considerar la maternidad múltiple como un resultado natural de la relación matrimonial, la consideran como un aporte espe-

cífico realizado a la supervivencia de su pueblo: «hemos tenido más hijos de los que deseábamos; ha sido parte del esfuerzo que esperamos que se nos reconozca» decía en una entrevista una diputada nacional saharai.

IX. UNA ESPERANZA: «FREE, FAIR AND TRANSPARENT REFERENDUM»

El kalam ala ajru
(El diálogo se basa en su final)
Proverbios Saharaui

Después de veintidós años de duro exilio, en un lugar de temperaturas extremas, carente de agua y vegetación, y azotado por los vientos, es comprensible que la menor esperanza de retorno sea recibida con muchas expectativas. Afortunadamente, en este caso el optimismo que ha invadido al pueblo saharai, parece justificado. Luego que se estancaron las tratativas de paz, que debían culminar en 1992 con la celebración de un referéndum, las negociaciones parecían estar en punto muerto. Pero el nuevo secretario general de la ONU, Kofi Annam, ha dado este año un nuevo impulso al viejo proyecto. Su enviado personal, James A. Baker, ha realizado conversaciones con los representantes del Polisario y con los marroquíes, y juntos han acordado una nueva fecha para el Referéndum, que tendrá como única pregunta, la opción entre la independencia o permanecer bajo el dominio de Marruecos. Baker cuenta también con el apoyo de los

EE UU, por lo que podría estar en juego un cambio en el equilibrio internacional de fuerzas en la región, con un desplazamiento de la influencia francesa y su reemplazo por la norteamericana.

El obstáculo principal (que fue el que detuvo la celebración del anterior proyecto de referéndum, analizado por Villate, 1992) es el del censo de posibles votantes, ya que mientras que los refugiados del Polisario en condiciones de emitir su voto, son calculados en alrededor de 120.000 por la Secretaría de las Naciones Unidas, la población marroquí desplazada a su territorio es inmensamente mayor. Por ese motivo el censo español de 1974 y las familias de los censados, se transforman en la base aceptable para los padrones electorales, y la preocupación saharauí es limitar el número de aquellos que se pueden incorporar presentando testigos que certifiquen su origen en la zona en disputa.

Una vez acordado este punto, el referéndum implica la repatriación de los refugiados, para votar en el territorio del que han salido hace tanto tiempo. Bajo el control de la ONU, Marruecos se compromete a reducir a menos de 60.000 sus efectivos militares en la zona, a devolver los 167 prisioneros políticos que mantiene incomunicados desde hace años, a otorgar «completa libertad de expresión, de reunión y de prensa, tanto como libertad de movimiento para personas y propiedades dentro del territorio» (Punto 14 del Plan) y a acatar los resultados de la votación, que se realizará en diciembre de 1998. La República Árabe Saharaui De-

mocrática ya ha puesto en libertad a los ochenta soldados marroquíes que había capturado y que no habían sido reclamados por Marruecos, que nunca confesaba las bajas que sufría.

Sea cual fuere el curso de los acontecimientos —y un mínimo sentido de justicia lleva a apostar por el triunfo de la autodeterminación— el pueblo que volverá a su territorio histórico, será muy diferente del que se retiró bajo las bombas de la aviación marroquí. Los saharauis han desarrollado una «evolución acelerada» que Guijarro (1997) describe como «una de las más fascinantes formas de revolución conocidas». Su forma de vida tradicional, que ya había sido corroída por la sedentarización impuesta por la administración española, ha pasado por más de veinte años de abandono del pastoreo nómada. Las técnicas tradicionales las aprenden ahora l@s niñ@s en la escuela, o en el Museo Nacional del Pueblo Saharaui que han montado con ayuda de la Universitat de Girona. La pertenencia clánica, que daba el marco de los deberes y los derechos, se ha vaciado de contenidos económicos. Incluso compete, como marco de identidad preferente, con las lealtades generadas por el nuevo proyecto de Estado.

En estas circunstancias, será la condición de las mujeres como ciudadanas, y no como integrantes de los grupos familiares, la que determinará sus posibilidades de acceso a las nuevas estructuras de poder. Esto implica que los marcos normativos explícitos: constitución, leyes, reglamentos, pasarán a tener una

importancia determinante como codificadores de prácticas que hasta ese momento eran transmitidas por las costumbres. Este paso se ha mostrado siempre muy peligroso para los logros de las mujeres. Baste recordar la sustancial pérdida de derechos adquiridos, que significó para las mujeres europeas la institución de los Estados modernos después de la Revolución Francesa.

En el caso de la República Árabe Saharaui, el paso de la tradición a las leyes escritas, se da en el marco de dos influencias contradictorias: por una parte la presión del mundo árabe, muy receloso de cualquier cambio en el estatus de las mujeres, y fuertemente apoyado en la interpretación más negativa del Corán. Por otra parte la influencia occidental, empeñada en que se realicen reconocimientos formales de los derechos de las mujeres (aunque se desentienda de su cumplimiento práctico). En la experiencia de otros países árabes en proceso de independencia, estas presiones significaron la aceptación de la colaboración femenina en la lucha contra los opresores, y el olvido posterior de sus reivindicaciones, consideradas como occidentalizantes por parte de los fundamentalistas. El caso más cercano, y que las mujeres saharauis conocen bien, es el de Argelia, donde la importante participación de las mujeres en la revolución fue seguida de presiones para que retornaran a las formas de vida más tradicionales. Ver al respecto el interesante análisis de Fellah (1995).

Pero la situación del Sahara no puede compararse con los anteriores, por dos elementos diferenciadores: su colonizador es otro país árabe (por lo que un énfasis en la condición islámica, no es un aspecto relevante de la unificación para lograr la independencia) y la tradición de la que parten es mucho más favorable a las mujeres, que la que prevalecía en el entorno. Además las saharauis tienen un elevado concepto de su autonomía de decisión, como se puede ver en sus manifestaciones sobre las compañeras de los campamentos:

Son mujeres que luchan por su causa, son mujeres luchadoras, son mujeres que aguantan muchísimo, aguantan el alejamiento de sus hijos, aguantan enfrentar todo esto para lograr sus objetivos. A pesar de todo esto se les ve en la cara, a mujeres que aguantan tanto, cuidan hijos, trabajan, luchan en estas condiciones tan duras, pero se les ve que están bien, que están contentas, porque es una decisión libre de ellas. Es algo muy profundo para ellas, lo tienen muy profundo, entonces lo aguantan todo para poder lograr sus objetivos. Esto es una herencia del pasado, no es nada que nació aquí. (Entrevista a Suelma.)

En estas condiciones puede esperarse que haya continuidad en los logros de las bien organizadas mujeres saharauis, que ocupan una parte importante de los cargos actuales de las *wilayas*, como Mamma enumera:

En lo que es la enseñanza, en magisterio, un 75% de los trabajadores de la enseñanza son mujeres. En guarderías y jardines de infancia un 100% son mujeres. En la administración el 85% también son mujeres, en la salud casi el 90% son mujeres. Casi todo lo que se lleva en los campamentos y se produce en los campamentos, lo llevan las mujeres. Trabajaron, lucharon, además de la gestión política, en los comités políticos que tenemos; casi el 90% de todos son mujeres que llevan la gestión porque actualmente los campamentos están en su inmensa mayoría organizados por mujeres: los responsables de comisiones son mujeres, los responsables de barrios son mujeres, los Consejos Populares de *dairas* y de provincias en su mayoría son mujeres.

También puede esperarse que, puesto que ya han conseguido estar representadas en el primer parlamento del país, aunque sólo con cinco diputadas entre 105, consigan ampliar su representación, y fundamentalmente que consigan organizar un país moderno, sin perder por el camino las tradiciones que habían ido configurando durante siglos y que les permitían ciertos ámbitos de libertad y autonomía. Tienen la capacitación suficiente, incluyendo formación académica y práctica administrativa, y tienen el deseo de llevarlo a cabo. A las mujeres del resto del mundo nos corresponde sólo apoyarlas y dar a conocer sus logros.

GLOSARIO

ENDOGAMIA. Se entiende por endogamia la norma que considera que los matrimonios deben realizarse preferentemente entre personas emparentadas. Lo más frecuente es que se propicie el matrimonio entre primos.

EXÓGAMOS. Matrimonios exógamos son los que se realizan entre personas de distintos linajes.

MATRILINEALES. Grupos que asignan la pertenencia de los hijos a la familia de la madre.

MATRILOCALIDAD. Norma de residencia que establece que la nueva familia que contrae matrimonio se queda a vivir con el clan de la esposa.

PATRILINEALIDAD. El término se refiere a que los antepasados se cuentan sólo por línea masculina y se considera que l@s niñ@s pertenecen al linaje del padre.

PATRILOCALIDAD. Norma de residencia que determina que un nuevo grupo familiar debe residir con el clan del marido.

POLIGAMIA POLIGÍNICA. Matrimonio múltiple simultáneo de un hombre con dos o más mujeres. El islam permite hasta cuatro esposas al mismo tiempo.

PRIMOS PARALELOS. Son los hijos de hermanos del mismo sexo. En el caso saharauí, su importancia se relaciona con la preferencia por concretar matrimonios entre hijos de los hermanos varones.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDERRAHMAN BEN ABDALLAH BEN IMHAN BEN AMIR ES-SA'DI: *Tārikh Es-Soudan*. (1655), París, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1964.
- ABOU-OBEÏD-EL-BEKRI: *Description de l'Afrique Septentrionale (1067-68)*, París, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1965.
- ACNUR: *La situación de los refugiados en el mundo*, Barcelona, Icaria editorial, 1997.
- ALONSO MENESES, G.: «Religiosidad e identidad Berber» en *Studia Africana* nº 4, Barcelona, 1993.
- ARIS, Carme y Lluisa CLADELLAS: *Cuentos Saharauis*. Madrid. Anaya, 1991.
- y TOBELLA, Mercè: *Tula, Un conte saharià*, Barcelona, 1994.
- BALAGUER, S.: «Sahara: Las mujeres luchan por su libertad» en *Vindicación feminista* nº 1, Barcelona, 1976.
- BARNÉS, M.: *Nadra ilal amel. Saharauis, una mirada a la esperanza*, Albacete, Asociación de Amigos del Pueblo Saharaui, 1997.
- BATAILLON, C. (Comp.): *Nomades et nomadisme au Sahara*, Recherches sur la zone aride XIX, Unesco, 1963.

- BATTUTA, I.: *A través del islam* (1326-1353). Traducc. Fanjul y Arbos, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- BENS: *Mis memorias. Veintidós años en el desierto*, Madrid, 1947.
- BOSERUP, E.: *Women's role in economic development*, Londres, George Allen & Unwin, 1970.
- CARO BAROJA, J.: *Estudios Saharianos* (1955), Madrid, Ediciones Júcar, 1990.
- CLADELLES I RIBALTA, Ll.: «La tradició oral del poble saharauí» en *Studia Africana* nº 6. Barcelona, 1995.
- COOPERACIÓ, PAPERS D'INFORMACIÓ: «Poble saharauí: desenvolupament i suport polític», nº 11. Barcelona, 1996.
- «Sàhara. La cooperació humanitària als campaments és fonamental» Any IV. Número 13. Barcelona, 1997.
- DE BARROS, J.: *Da Asia. Década Primeira*, Parte primeira 1778, Lisboa, Livraria Sam Carlos, 1973.
- DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Historia del Sahara Español*, Madrid, Kaydeda Ed., 1988.
- *Guerra en el Sahara*. Madrid, Col. Fundamentos, Ed. Istmo, 1991.
- «Introducción» en Carme ARIS y Lluisa CLADELLAS, *Cuentos Saharauis*. Madrid, Anaya, 1991.
- «El conflicto del Sahara Occidental» en *Studia Africana* nº 4, Barcelona, 1994.
- DJEBAR, Assia: *El amor, la fantasía*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1990.
- *Lejos de Medina. Hijas de Ismael*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

- DOULS, C.: «Cinq mois chez les maures nomades du Sahara Occidental 1887» en *Le tour du monde* 1er semestre (pp.177-224), 1888.
- DRIBERG, J. H.: «The status of women among nilotics and nilo-hamitics» en *Africa* (pp.404-421), 1932.
- FELLAH, Samira: «Integrismo islámico y mujeres» en *Disenso. Revista Canaria de análisis y opinión* nº 12 (pp. 26-27), Las Palmas, 1995.
- FERNEA, Elizabeth: *Guest of the Sheik*, Nueva York, Doubleday (comentado en Martin y Voorhies 1978), 1965.
- GOFFMAN, E.: *Internados*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- GOMES EANES DE ZURARA: *Chronique de Guinée (1460)*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, Ifan-Dakar, 1960.
- GUIJARRO, Fernando: *La distancia de cuatro dedos. En la guerra del Sahara con el Polisario*, Barcelona, Flor del viento Ediciones, 1997.
- «El Polisario ha ganado la guerra» en *Página Abierta* nº 75, 1997.
- HOLGADO FERNÁNDEZ, I. y H. RAZGALLACH: «La mujer bereber o el vacío de la identidad femenina» en *Los pueblos bereberes en el magreb, Africa Internacional* nº 19, Editorial IEPALA, Madrid, 1997.
- HUNTER, M.: «The effects of contact with Europeans on Pondo Women» *África* Vol. VI, pp. 259-276, 1933.

- INFORME DEL SECRETARI GENERAL DE LES NACIONS UNIDES. «La situació del Sahara Occidental», 19 d'abril de 1991.
- INSTITUTO TERCER MUNDO.: «Sahara Occidental» en *Guía del Mundo*, Uruguay, 1997.
- JALDÚN, Ibn (1977): *Introducción a la Historia Universal. (1382)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- JULIANO, M. D.: «Las mujeres y el folklore: el laberinto de los mensajes disfrazados» en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXI, nº 53 (pp. 33 a 43), Pamplona, enero-junio 1989.
- El fuego de las astucias. Mujeres y construcción de mensajes sociales alternativos, Madrid, Editorial Horas y horas, 1992.
- «Las que saben... Elaboraciones feministas y subculturas de las mujeres» en Rev. *Política y cultura* nº 6 de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1996.
- *Las que saben... Subculturas de mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 1998.
- Las Mil y una Noches*. Tres Tomos. Traducción de J. C. Mardrus, Versión en Español de Vicente Blasco Ibañez, Gondomar Edic., España, 1997.
- MAHMOUD KATI Ben EL-HADJ EL-MOTAOUAKKEL KATI: *Tārikh El-Fettach (1519-1665)*, Trad. Houdas y Delafosse, París, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1964.
- MARTÍNEZ, Domingo: «La nueva descolonización del

- Sahara» (pp. 40-43), *Página Abierta* nº 78, Madrid, 1997.
- MERNISSI, F.: *Marruecos a través de sus mujeres*, Ed. del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1990.
- *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, Barcelona, Icaria, 1994.
- *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*, Barcelona, Muchnik Edit., 1995.
- *Las sultanas olvidadas*, Barcelona, Muchnik Edit., 1997.
- MINISTERIO DE INFORMACIÓN DE LA REP. ÁRABE SAHARAUI DEMOCRÁTICA (S/D): *Proverbios y refranes populares del Sahara Occidental*. Departamento de Cultura.
- MÓN SOLIDARI: «Tones de solidaritat per al Sahara» en *Butlletí de la Fundació Pau i Solidaritat* nº 4., CC.OO., Barcelona, 1997.
- MOUALHI, D.: *Las inmigradas magrebíes en Cataluña: El contexto de origen y las motivaciones de emigración*, Tesina mecanografiada, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.
- MULERO CLEMENTE, M.: *Los territorios españoles del Sahara y sus grupos nómadas*, Las Palmas de Gran Canaria, 1945.
- PALA, Achola O. y LY, M.: *La mujer africana en la sociedad precolonial*, Barcelona, Serbal-Unesco, 1982.
- PERREGAUX, Ch.: *Gulili. Mujeres del desierto saharauí*, Tafalla, Txalaparta, 1993.
- PINTO CEBRIÁN, F. y A. JIMÉNEZ TRIGUEROS (1996):

- Bajo la haima. Cuentos populares del Sahara*, Madrid, Miraguano Ediciones.
- *Proverbios Saharauis*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1997.
- PLANTADE, N.: *La guerre des femmes, Magie et amour en Algérie*, La Boîte a Documents, 1988.
- RASSAM, ALLAGHI, ALMANA, BAFFOUN, BELARDI, Hakiki, Talahita, Kashif-Badri, Oussedik, Kader: *Social Science Research and Women in the Arab World*. Unesco, París, 1984.
- REPORT OF THE SECRETARY GENERAL ON THE SITUATION CONCERNING WESTERN SAHARA. United Nations. 13 November 1997.
- ROQUÉ, M^a A. (Edit): *Las culturas del Magreb. Antropología, historia y sociedad*, Barcelona, Icaria, 1996.
- SEGURA I MAS, A.: *Las dificultades del Plan de Paz para el Sahara Occidental, 1988-1995*, Cuadernos Bakeaz n^o 16. Bilbao, 1996.
- SEN, A.: «More than 100 million women are Missing», *The New York Review*, Hay versión en castellano: «Faltan cien millones de mujeres», Ed. de las Mujeres n^o 15 Sgo. de Chile, Isis Internacional, 1990, 1991.
- UNESCO: *Statistical Yearbook*, Unesco Publishing & Bernal Press, Printes in United States of America, 1996.
- UNITED NATIONS: *The World's Women 1995, Trends and Statistics*, New York, 1995.
- VILLATE, J.: «Sahara Occidental, La Paz que Clama en el Desierto» en *Hika*, Donostia, 1992.

Otros títulos de esta colección:

- 1. CORRUPCIÓN**
¿Qué sistema la produce?
José María Tortosa
- 2. CÓMO NOS VENDEN LA MOTO**
Información, poder y concentración de medios
Noam Chomsky / Ignacio Ramonet
- 3. ¡HAGAN JUEGO!**
Políticas económicas de ajuste en el Tercer Mundo
James Petras / Steve Vieux
- 4. LA COMPASIÓN NO BASTA**
Genocidios a fin de siglo
Vicenç Fisas
- 5. SECRETOS QUE MATAN**
Exportación de armas y derechos humanos
Vicenç Fisas
- 6. EL MURO INVISIBLE**
El Mediterráneo como espacio común
Bichara Khader
- 7. EN EL NOMBRE DE DIOS**
Colonialismo versus integrismo en la tragedia argelina
Sami Naïr
- 8. AVISO PARA NAVEGANTES**
¿Autopistas de la información o monorriel de las corporaciones?
Herbert I. Schiller
- 9. EL PATIO DE MI CASA**
El nacionalismo en los límites de la mera razón
José María Tortosa
- 10. GOLPE DE ESTADO AL BIENESTAR**
Crisis en medio de la abundancia
Pedro Montes
- 11. CÓMO SE REPARTE LA TARTA**
Políticas USA al final del milenio
Noam Chomsky
- 12. CAFÉ AMARGO**
Por un comercio Norte-Sur más justo
Setem
- 13. CHINA**
¿Superpotencia del siglo XXI?
Xulio Ríos
- 14. QUIEN PARTE Y REPARTE...**
El debate sobre la reducción del Tiempo de Trabajo
Jorge Reichmann / Albert Recio
- 15. COMERCIO JUSTO, COMERCIO INJUSTO**
Hacia una nueva cooperación internacional
Michael Barrat Brown

