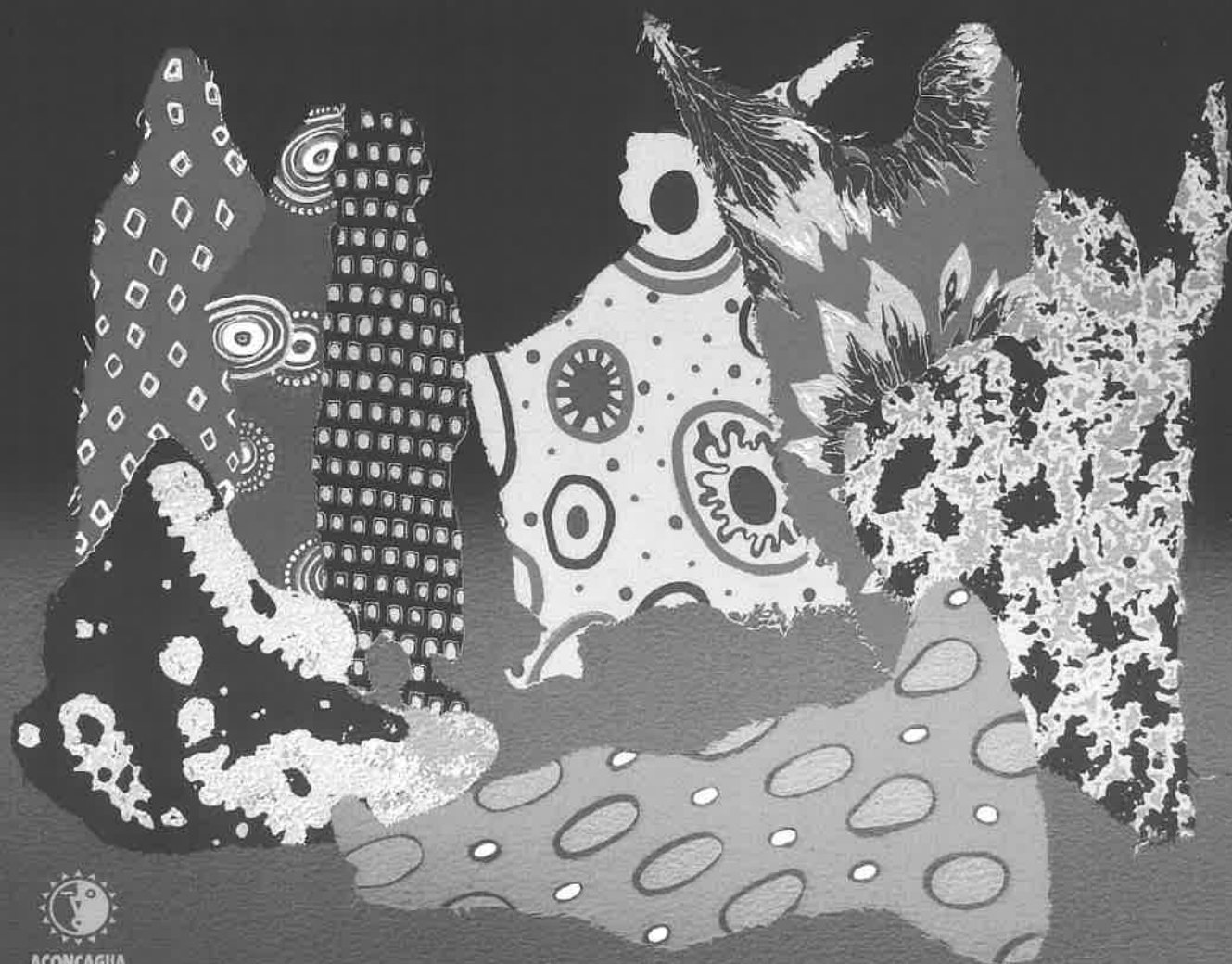


MUJERES SAHARAUIS:

TRES TUIZAS PARA LA MEMORIA DE LA RESISTENCIA

Rocío Medina Martín (ed.)
Prólogo de Francesca Gargallo



En su libro *Ritos de Jaima*, el poeta saharauí Liman Boicha describe la tuiza como «un día de trabajo colectivo, una expresión de solidaridad entre mujeres. Ellas se unen y ayudan a la más necesitada a coser su nueva jaima si acaba de formar familia, o a repararla y levantarla si el viento la ha descuartizado. A la enferma, le aligeran las labores diarias, y a la anciana la colman de cuidados». Tuiza es fraternidad. El ambiente laboral es festivo, siempre pletórico de energías, conversaciones y bromas».

En *Mujeres Saharauis: Tres tuizas para la Memoria de la Resistencia*, cinco mujeres saharauis poetisas, activistas, diplomáticas y en la alta representación política se encuentran compartiendo saberes propios con once mujeres artistas, terapeutas, activistas, intelectuales, documentalistas y arqueólogas, y un amigo historiador, quienes desde hace años trabajan con el pueblo saharauí y cuyas voces provienen de Andalucía, México, País Vasco, Valencia o Japón.

Tres tuizas para tejer la Memoria de la Resistencia desde una ecología de saberes feministas avanzando en las puntadas posibles que abre la actitud política creativa, conversadora y honesta. Tres tuizas en tres tiempos, como las tres rondas del té, donde mujeres saharauis y de otras partes del mundo tejen una jaima simbólica que resguarda el pasado y el futuro del pueblo saharauí. Jaima que un día, sin duda, se levantará erguida y digna, sostenida por los hilos de 40 años de resistencias.

*¡Qué alegría
en el campamento,
tuiza,
zerga,
mazrug,
cuando se juntan las mujeres!*

*Con un resplandor en sus rostros
ellas se unen
en un fraternal abrazo,
y se acercan a la mujer más urgida,
y la colman de bondad,
y las labores de la jaima
son un festejo
hasta acabado el día.*

*Tuiza,
zerga,
mazrug,
el humo del lubjur,
la tetera sobre la hoguera.
(...)*

Tuiza, Liman Boicha, poeta saharauí.



UNIVERSIDAD
PABLO DE OLAVIDE
SEVILLA



ACONCAGUA

ISBN 978-84-945049-3-8



9 788494 504938 >

© DE LOS AUTORES, 2016
© EDITA: ACONCAGUA LIBROS (Sevilla, 2016)
infoaconcagualibros@gmail.com
www.aconcagualibros.net

Textos Universitarios, n° 40

Primera edición: febrero de 2016

Reservados todos los derechos. «No obstante, está permitida la reproducción total o parcial de este libro, su tratamiento informático, la transmisión de cualquier forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*, siempre que se cite la procedencia.»

Diagramación: Deculturas, S. Coop. And.
Cubierta: Obra original de kimiko Nonomura *Bailar al son de la noche del desierto*. Edición digital de Nicola Marras.

D.L. SE 173-2016
ISBN: 978-84-945049-3-8
Hecho e impreso en España-Made and printed in Spain

CAPÍTULO 4

EXPERIENCIAS E IDENTIDADES COLECTIVAS EN LAS MUJERES SAHARAUIS DESDE LOS FEMINISMOS DESCOLONIALES

Rocío Medina Martín

Area de Filosofía del Derecho, Universidad Pablo de Olavide

Otra mirada feminista como punto de partida: los feminismos de(s) coloniales.

A partir de los años 70 emergían los antecedentes de una genealogía feminista crítica conocida posteriormente como feminismos descolonial (Lugones, 2011), poscoloniales (Bidaseca, 2010), periféricos (Rodríguez, 2006), antirracista (Curiel, 2007), no occidentales o de la tercera ola (Meloni, 2012).¹ Fundamentalmente, denunciaron cómo cierta feminidad occidental, la de la mujer blanca, de clase media y heterosexual, se erigió como representativa de «la mujer» en el seno de los feminismos eurocéntricos. Sin embargo, los feminismos citados, denunciaron cómo los privilegios de esta «mujer» —y los de sus compañeros— se sostenían sobre la explotación y subordinación de otros grupos humanos en razón de variables que trascendían la diferencia sexual, biológica o sociologizada. Aparecían así nuevas lecturas feministas que interpretaban «raza», clase o etnia como variables constitutivas de las diversas subordinaciones de género, conceptualizando el género como siempre etnizado y racializado, y la raza como siempre generizada. Estas tesis conformaron una propuesta de análisis basada en la interseccionalidad de las diversas variables que participaban en las subordinaciones de las mujeres, complementando así la categoría sexo-género como única variable explicativa.² Como argumenta Avtar Brah, parece «imperativo que no separemos las opresio-

1. Todos estos diversos nombres son utilizados en la literatura política feminista para hacer referencia a un denominador común en todas estas propuestas, a pesar de los matices genealógicos y epistémicos que puedan contener: la necesidad de descolonizar el feminismo. Por eso, aunque respetaremos la nomenclatura usada por cada autora, en el texto nos referiremos de manera generalizada a feminismos descoloniales y/o descolonización del feminismo.

2. Para un desarrollo del análisis de la interseccionalidad, ver Anthias (2006: 49-68).

nes en compartimentos, sino que formulemos estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de comprender cómo se articulan y se conectan entre sí [...]. Es una perspectiva que exige cuestionar constantemente el esencialismo en todas sus variantes» (2011: 156), también por tanto, los esencialismos que fundamentan los feminismos eurocentrados.

En la actualidad sigue siendo muy clarificador realizar el cruce entre la epistemología de(s)colonial³ y la epistemología feminista. Como sostiene la teórica argentina Karina Bidaseca: «Hay una inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos «salvacionistas» por el camino del modelo occidental...» (2010: 21). Para comprender la diversidad de feminismos existentes hay que atender a la construcción relacional de la subjetividad política. Ahí donde hay un privilegio, un derecho está siendo negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (Gargallo, 2014: 19). Estos privilegios son contruidos desde el sexo, el color, la edad, la clase o la sexualidad, entre otras variables, y pensarlos en una sola puede desembocar en análisis reduccionistas. Tal y como afirma Ochy Curiel, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, aún sin hacer referencia al concepto de decolonialidad, han profundizado desde los años setenta en esta imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, a partir de una crítica poscolonial (2007: 93). Emergieron así los antecedentes del feminismo poscolonial.

Por su parte, las feministas lesbianas desvelaron la heterosexualidad como régimen político (Rich, 2001), las feministas negras teorizaron la interseccionalidad entre raza, sexo y clase, (Hill Collins, 2012); y las «mujeres de color» (lesbianas, chicanas, afrocaribeñas, negras, etc.) hicieron de sus diferencias una fusión estratégica de resistencia frente a un sistema categorial que clasificaba y fragmentaba sistemáticamente. En cuanto al feminismo chicano, estableció la potencialidad crítica del «ser de frontera» bajo la epistemología de frontera de Gloria Anzaldúa (2004), mientras que el feminismo del tercer mundo denunció la «mujer promedio del tercer mundo», comprendida por las feministas occidentales de izquierdas como víctimas esenciales de sus contextos históricos y desprovistas de cualquier tipo de agencia (Mohanty, 2008). Actualmente, desde Abya Yala, los feminismos indígenas (Hernández Castillo, 2003, 2004 y 2008; Gargallo, 2014) complejizan aún más el análisis descolonial del feminismo con categorías como «territorio cuerpo-tierra» (Cabnal, 2010). De otro lado, las feministas islámicas reformulan la hermeneútica coránica de manera que sea recuperada su dimensión liberadora para las mujeres musulmanas (Bradán, 2012). Todas estas corrientes, a su vez, se

3. Usaremos las denominaciones descolonial y decolonial según la terminología usada por los autores y autoras correspondientes sin que esto implique matices sustanciales para nuestro trabajo, que podemos definir como de(s)colonial.

nutren de propuestas epistemológicas como la política de la localización (Rich, 2001), o el conocimiento situado Haraway (1995), apostando, en definitiva, por el reconocimiento de la agencia política en las «otras» mujeres.

Acercándonos a las mujeres saharauis desde los feminismos descoloniales.

Este texto, por tanto, no pretende atender únicamente a «las dominaciones patriarcales sobre las mujeres saharauis», sino de comprender cómo las violaciones de los derechos humanos en la lucha anticolonial y nacionalista, la resistencia armada, el refugio prolongado o la islamofobia contemporánea⁴ son también variables constitutivas tanto de las subordinaciones de las mujeres como de su agencia. Mujeres saharauis implica un colectivo de mujeres conformado mayoritariamente por (valga la redundancia, nada inocua): mujeres, saharauis, africanas, árabes, musulmanas y exiliadas. Teniendo en cuenta la relevancia geopolítica, religiosa, cultural y económica que presentan estos ítems, advertí en ellas una considerable subjetividad epistemológica que me invitó a tratar de comprender sus experiencias, resistencias y agencias frente a una fusión compleja de estructuras de dominación.

El análisis feminista de estas experiencias, estrategias e identidades de las mujeres saharauis, desde una perspectiva de(s)colonial, requiere atender a la lucha anticolonial del pueblo saharauí: a la constitución del Frente POLISARIO como Movimiento de Liberación Nacional en 1973,⁵ a la resistencia armada durante 16 años (1975-1991), a la firma del alto el fuego en 1991, a un refugio de 40 años que implica hoy una estrategia de «desarrollo en el refugio», así como, no menos importante, a las especificidades culturales y religiosas de este pueblo, con orígenes bereber, negro y árabe, además de su tradición beduina y religión islámica. Sólo desde este entramado podemos comprender en profundidad cómo entienden las mujeres saharauis sus propias luchas.⁶ Con base en la revisión bibliográfica y en el trabajo de campo que implicó varias decenas de entrevistas en profundidad a mujeres saharauis de diversas generaciones, este texto pretende indagar en las experiencias y prácticas de resistencia que fundamentan su agencia política, así como en la rela-

4. Entendida como nueva configuración del racismo epistémico, ver Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012.

5. No obstante, las reivindicaciones saharauis frente a la colonia española y la propia lucha por la autogestión política, social y territorial, comenzaron mucho antes. Suele situarse en los comienzos de los años 60 el germen del movimiento embrionario nacionalista que, en 1973, sería canalizado internacionalmente con la creación del Frente Popular de Liberación por la Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro, el Frente POLISARIO.

6. Este es el propósito final de la tesis doctoral en la cual se enmarca el texto que ahora se presenta, y no de este texto, donde por razones de espacio serán articuladas algunas de las reflexiones del trabajo más general.

ción que esta agencia mantiene con un el devenir feminista en parte de las mujeres de los campamentos. Para ello, nos adentraremos en tales experiencias y prácticas de resistencia, para comprender así los diversos discursos que sobre las identidades de género se han generando. Por supuesto, además de los expuestos, el sentido de estos aportes es ofrecer herramientas analíticas y conceptuales que puedan reforzar las alianzas internacionales entre mujeres «en pie de igualdad».

El debate teórico sobre la «Agencia» y sus efectos sobre el feminismo

El debate teórico sobre el sujeto del feminismo se ha mantenido enmarcado en la tensión —propia de las ciencias sociales— entre estructura y agencia. En este marco, se han cuestionado nociones como «sujeto sujetado», o «mujeres» —que aunque era conceptualmente heterogénea, semánticamente continuaba marcando una colectividad— (Casado, 2003: 53-57). Como resultado de este debate, se prefirió el término de «agencia», más vinculado a la realidad y a los contextos en razón de «la necesidad de una mayor responsabilidad y conocimiento del propio lugar de enunciación» (Ibid., 1999: 82). Se descompuso así la relación de ligazón entre ser mujer, tener experiencias de mujeres y ser, por tanto, feminista. Sin duda, estos planteamientos vinieron a alterar profundamente tanto el sujeto ortodoxo del feminismo, como la forma de entender el feminismo.

En este debate nuclear sobre lo que se puede entender o no como feminista, Molyneux (1984) diferenció entre intereses prácticos e intereses estratégicos de las mujeres, otorgando a los últimos el verdadero status de «feministas», mientras vinculaba los primeros a las mujeres pobres y a la falsa conciencia. Sobre la falsa conciencia, hoy está ya asumido que ni la conciencia ni la experiencia «llegan al sujeto». Con otras palabras, las mujeres no tendrían experiencias, sino que son las experiencias compartidas las que construyen a los sujetos, en este caso a «las mujeres». Es decir, los sujetos son constituidos a través de «... las experiencias compartidas; *experiencia* y *conciencia*, por tanto, no pueden preceder a las prácticas que las articulan y posibilitan, sino que emergen como construcciones intencionales, como artefactos de primer orden, no por artefactos meros simulacros o frágiles símbolos desencarnados, sino lugares de articulación de nuevas identidades y topografías socio-cognitivas» (Casado, 2003: 59-60).

Al hilo de esta reflexión, traemos la obra de la antropóloga mejicana Hernández Castillo, para quien tesis como las de Molyneux son análisis feministas eurocentrados porque subestiman «las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas [...] pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutir cómo estas mujeres —en el marco de sus estrategias de supervivencia y en el marco de sus organizaciones religiosas— negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas» (2004: 323). En este sentido, nos advierte la antropóloga mexicana, es urgente pensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género, lo que implica necesariamente «... vincular el concepto de cultura al concepto de poder;

desde este posicionamiento, las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares» (Ibid., 2003: 33).

En definitiva, «la consecuencia del desafío de las cartografías modernas es la complejización de las relaciones entre identidad y acción, cuerpos y lenguajes», lo que no supone negar la política y los cuerpos, sino que por el contrario «profundiza en los términos sobre los que se articulan» (Casado, 2003: 65). Así, este texto acoge la propuesta de Haraway sobre la representación del objeto del conocimiento como actor y agente, «no con un pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento «objetivo» (1995: 341).

En la misma dirección afirma la antropóloga Dolores Juliano que, frente a las tesis que entienden a las mujeres y sus estrategias como colectivos ahistóricos y sin agencia política, «... partiendo de una visión dinámica de la sociedad se pueden recuperar estos aportes que, contextualizados como estrategias en determinados momentos históricos, puedan dar una visión entre las tensiones entre los distintos actores sociales. Así las mujeres pueden entenderse como parte integrante, no de una cultura estática y autosuficiente, sino de una subcultura en interrelación con la dominante» (2001: 14).

Si entendemos el feminismo desde estos giros reflexivos y epistémicos, «... deja de ser expresión mecánica de una interpretación objetivada compartida y ha de asumirse como práctica socio-discursiva que contribuye a la construcción de la experiencia misma [...] en las diferentes definiciones e interpretaciones del feminismo, es la relación de la experiencia con el discurso lo que está en juego» (Casado, 2003: 60). Considero que es en este sentido que la feminista comunitaria boliviana Julieta Paredes afirma que «Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo» (cit. en Gargallo, 2014: 21).

Resistencias, Vulnerabilidades y Acomodaciones como elementos de la Agencia

Según Judith Butler, la resistencia consiste en acciones y estrategias que emergen a partir de y con las vulnerabilidades, y no contra o a pesar de ellas. Sobre las relaciones entre las nociones de agencia, resistencia y vulnerabilidad, la filósofa nos invita a repensar la resistencia en relación con la vulnerabilidad, la cual «entendida como exposición deliberada ante el poder, es parte del mismo significado de la resistencia política como acto corporal» (2014: 11). Esta vulnerabilidad a la que ella se refiere, nos advierte, no es la vulnerabilidad que se utiliza para negar o eliminar la agentividad política —y que nace dentro de poblaciones vulnerables desde cierto paternalismo—, sino que más bien, «para entender estos modos de resistencia extra-jurídicos, tendríamos que pensar en cómo la resistencia y la vulnerabilidad operan juntas, algo que el modelo paternalista no puede hacer»

(Ibid.: 15). De este modo, «... la resistencia política se basa, fundamentalmente, en la movilización de la vulnerabilidad y las formas plurales o colectivas de resistencia están estructuradas de forma muy distinta a la idea de un sujeto político que establece su agentividad venciendo su vulnerabilidad» (2014: 14). En definitiva, no es posible pensar la agencia de las mujeres saharauis como superadora de sus vulnerabilidades, sino como estrategias de resistencia que contienen estas últimas y emergen de ellas.

Considerando que toda sociedad puede entenderse como un campo de fuerzas donde interactúan diversos sectores en oposición, donde la distribución de recursos económicos y de poder desigual genera grupos dominantes y subalternos según diversos criterios, y cada grupo intenta mantener su dominio, si es dominante, o renegociar o impugnar su situación, si es subalterno, nos dice Juliano que «se puede postular que cada grupo desarrolla estrategias para mejorar su posición» (2001: 15). Y, sobre las mujeres como sector subalterno añade:

Las mujeres actúan de acuerdo a esta lógica y que, por consiguiente, son sujetos activos en el campo de las relaciones sociales. Como consecuencia postulo que, en situaciones de estabilidad social, los grupos dominantes pueden dar una imagen consensuada, pero en las situaciones de crisis, los sectores subalternos (y las mujeres entre ellos) encuentran espacios para llevar adelante sus reivindicaciones (Ibid.: 16).

Por tanto, es necesario pensar las resistencias entendiendo el importante papel en ellas de las vulnerabilidades personales, así como de las crisis sociales y políticas. Son precisamente estos elementos, los más propicios para que las mujeres activen estrategias de reivindicación. De hecho, en el caso de las mujeres saharauis, como será desarrollado, la propia historia de vulneración de derechos del pueblo saharauí ha posibilitado, en cierta medida, lo que ellas denominan como «la especial situación de las mujeres saharauis».

En este mismo sentido otorgado a las vulnerabilidades, en tanto elementos constitutivos de las propias estrategias de resistencias, pueden comprenderse las acomodaciones. Para el antropólogo Juan Carlos Gimeno, la colonización española en el Sáhara «fue una obra que conllevó la colaboración de las élites locales con los protagonistas de las gestas y de la gestión imperial, pero también y sobre todo de resistencia. Acomodación y resistencia no son dos caras de la misma moneda, a veces conforman una misma cara simplemente» (2007: 9). La tensión entre «modernidad» y «tradición», entre un pasado «remoto» y un futuro «anhelado» que acompaña al pueblo saharauí, está relacionada con una rápida sucesión de transformaciones sociales y políticas en el período que va de los años 60 y 70 del siglo XX a la actualidad, aproximadamente 50 años. En efecto, este mismo trabajo de investigación dialoga con mujeres saharauis refugiadas que vivieron su infancia y adolescencia como nómadas en el desierto —pues hasta finales de los años 50 no se dan las estrategias de sedentarización de la población saharauí por parte de la metrópoli española (Bengochea, 2013)—, y con mujeres jóvenes saha-

rauis que hablan varios idiomas y navegan a diario por internet desde los mismos campamentos. Por consiguiente, hablar de agencia implica adentrarse en las estrategias de resistencias contando con las vulnerabilidades y las acomodaciones que las posibilitan y constituyen, y no en la comprobación aséptica de la superación de estas últimas. Para ello, considero necesario adentrarnos en las próximas páginas en los conceptos de experiencia y diferencia, antes de acudir a su utilización en la comprensión del caso de las mujeres saharauis.

Experiencias, Relaciones Sociales, Subjetividades e Identidades: las distintas dimensiones de la «Diferencia»

En su libro *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (2011), Avtar Brah afirma que la «experiencia» no refleja una «realidad» ya dada, sino el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad. Partiendo de este supuesto, Brah distingue cuatro maneras de comprender la diferencia: 1. La diferencia como experiencia cotidiana y específica, 2. La diferencia como relación social, 3. La diferencia como subjetividad, y 4. La diferencia como identidad.

Comenzando por la diferencia como experiencia cotidiana y específica, sostiene la autora que la experiencia es «... un proceso de significación, condición principal para la constitución de lo que llamamos realidad [...] una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado», y en concreto, un espacio discursivo donde «se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujetos diferentes y diferenciales» (Ibid.: 144 y 145). Para comprender la formación de sujetos diferentes es necesario conocer las matrices ideológicas o campos de significación y representación en juego, así como los procesos económicos, políticos y culturales que determinan experiencias históricamente variables. Pensar sujeto y experiencia como procesos supone reformular la cuestión de la agencia, donde tanto el «yo» como el «nosotros» serán «modalidades de multi-posicionamiento arcadas de forma continua por las prácticas políticas y culturales del día a día» (Ibid.). A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos constituidos de este modo, «las «historias» colectivas contingentes quedan marcadas con nuevos y variables significados» (Ibid.: 146).

En segundo lugar, Brah considera la diferencia como relación social y se refiere, especialmente, a las formas en que la diferencia se constituye y se organiza en relaciones sistémicas a través de discursos económicos, culturales y políticos y prácticas institucionales, destacando la sistematicidad de las contingencias y la articulación, históricamente variable, de los macrorregímenes y microrregímenes de poder, dentro de los cuales las formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo se instituyen en términos de formaciones *estructuradas*. Se trata de «... las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de las identidades de grupo»

(Ibid.: 146 y 147). Sin embargo, debemos tener en cuenta que los efectos de las relaciones también están en los espacios cotidianos y en la intersubjetividad, es decir, «la experiencia como relación social y la cotidianidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes» (Ibid.: 147). Así, la diferencia como relación social, en vez de priorizar lo «estructural», propone una perspectiva que destaca la articulación de los diferentes elementos: intersubjetividad y estructura (Ibid.:148).

En tercer lugar, se atiende a la diferencia como subjetividad. Partiendo de la apropiación postestructuralista y feminista de Freud, la subjetividad «no estará unificada ni fija, sino fragmentada y en constante proceso» (Ibid.: 150). Sin embargo, como es sabido, usar únicamente la perspectiva psicoanalítica también puede resultar reduccionista, ya que, como escribe Brah:

Necesitamos marcos conceptuales que puedan tratar en profundidad la cuestión de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales* y *subjetivos*; lo cual puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujetos específicas producidas socialmente (Ibid.: 152).

En este ámbito, sin duda, la obra completa de Franz Fanon ha sido uno de los grandes aportes a las teorías políticas de la emancipación desde la psiquiatría.

Por último, se alude a la diferencia como identidad colectiva en tanto proceso inacabado que otorga la estabilidad y coherencia a la multiplicidad objetiva. Las identidades implican luchas por el significado, por modos de existir ligados a su vez a las cuestiones de experiencias, subjetividad y relaciones sociales. Según Brah:

Puede entenderse la identidad como ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo— un núcleo en constante cambio pero un núcleo al fin y al cabo— que se enuncia en un momento dado como el «Yo» (Ibid.: 152)

Así, a pesar de que las identidades se articulen siempre con la experiencia colectiva, la experiencia concreta de una persona produce trayectorias que no refleja únicamente la experiencia colectiva, sino que va más allá. Por eso, sería más apropiado hablar, en vez de identidades ya existentes como si siempre estuviesen constituidas, de «discursos, matrices de significados, memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto» (Ibid.: 153). Veamos entonces cómo opera esta tipología, junto a los aportes y soportes conceptuales anteriores, en el caso de las mujeres saharauis exiliadas en la hammada argelina.

Mujeres saharauis: la vulneración de derechos humanos y el exilio como fuentes de agencia

Para poder adentrarnos en las configuraciones identitarias de las mujeres saharauis, es necesario partir de las experiencias cotidianas —y transgeneracionales— de violaciones de derechos humanos sufridas por el pueblo saharauí de manera individual y colectiva. En *El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y Violaciones de Derechos Humanos en el Sáhara Occidental* (Martín Beristain, y González, 2012) se entrevistó a 261 víctimas sometidas por parte de las autoridades marroquíes a múltiples y graves formas de violaciones de derechos humanos por reivindicar el derecho de autodeterminación como población civil.⁷ Sobre la diversidad de violaciones de derechos humanos denunciadas, el siguiente extracto del Tomo I del resumen del informe nos ofrece un amplio panorama de la magnitud de las violaciones sufridas:

Un 93% refirió haber sufrido atentados contra el derecho a la vida, que incluyen desapariciones forzadas, desapariciones temporales, bombardeos y torturas fundamentalmente. Un 59,5% ser víctima de detenciones arbitrarias o desapariciones forzadas. De ellas, un 70% se refiere a víctimas directas que sufrieron detenciones arbitrarias o desaparición temporal y fueron posteriormente liberadas, mientras un 30% eran víctimas indirectas o familiares de personas desaparecidas hasta la actualidad. Asimismo, del total de personas entrevistadas, el 54,2% denunció tortura física, un 47,3% desplazamiento forzado y un 45,8% tortura psicológica. Un tercio de las personas declarantes (33,6%) denunció destrucción de bienes, un 28,6% que fueron objeto de seguimiento y vigilancia sobre su persona y el 24,8% de la muestra fue víctima de los bombardeos, es decir una de cada cuatro personas entrevistadas. Por su parte, un 23% denunció prácticas de violencia sexual en el marco de detenciones arbitrarias o desapariciones temporales en centros clandestinos de detención, una de cada cinco (21,4%) recibieron amenazas y en una proporción similar del (19,5%) soportó atropellos físicos, especialmente golpizas durante la celebración de manifestaciones o en la huida. Estos datos señalan la gravedad de las violaciones de derechos humanos contra la población civil, y la existencia de varias violaciones en cada una de las víctimas entrevistadas (Ibid.: 20).

Es destacable que mientras entre la población de los campamentos las víctimas sufrieron más bombardeos, pillajes y desplazamientos forzados, principalmente durante el exilio (1975-76), además de la propia situación de refugio prolongado calificada como «la prisión del tiempo» por Caratini (2006); las víctimas directas

7. La mayoría de las personas entrevistadas hacen referencia a violaciones producidas entre 1975 y 1979 (61%), el 11% en la década de los 80, el 4% entre 1990 y 1999 y el 24% después del año 2000 (Ibid.: 19).

en el Sáhara Occidental ocupado han sufrido mayoritariamente detenciones, atropellos físicos, torturas, amenazas y/o allanamientos (Ibid.: 20). Como es sabido, es normal que cualquier familia saharauí tenga al menos una persona muerta, torturada y/o desaparecida. Si a eso sumamos las actuales prácticas de tortura en los territorios ocupados y la situación de refugio en la inhóspita hammad argelina, es posible hablar de violaciones transgeneracionales de derechos humanos como una clave fundamental para comprender la cotidianidad saharauí.

También las violaciones de derechos humanos inciden, sin duda, en la cotidianidad de campamentos, no sólo por la situación de sus familiares del otro lado del «muro de la vergüenza», son por la desposesión de derechos mínimos que implica casi 40 años de refugio prolongado dependiendo de la ayuda humanitaria internacional. La investigación hace referencia, además, al elevado número de mujeres detenidas desaparecidas, cerca de un 30%, y un 24,8% entre las víctimas liberadas en 1991. También entre la población refugiada, al menos entre 1976 y 1991, fecha en la que se firmó el alto el fuego, la mayoría eran mujeres, quienes llegaron a los campamentos tras la persecución y los bombardeos en el exilio, a través del desierto.

El tomo II del informe desarrolla las consecuencias psicosociales y familiares de las violaciones de los derechos humanos y repasa en las estrategias de adaptación, resistencia y transformación frente a las violaciones de los derechos humanos. Las víctimas, lejos de ser pasivas, «han hecho muchas cosas para tratar de enfrentar la violencia, proteger su identidad o manejar las consecuencias emocionales y sociales de las violaciones. Dichas formas de resistencia incluyen también aprendizajes y desafíos para el futuro» (2102: 96).

Se distinguen varias formas de afrontamiento, según el contexto y frente a qué diversas experiencias. De un lado, las formas de resistencia de las personas encarceladas en los centros de detención, donde destacan las redes de apoyo y alfabetización y la creación de grupo de trabajo con tareas específicas: «las celdas se convirtieron en una pequeña sociedad embrionaria de lo que los saharauís querían ser por ellos y ellas mismas» (Ibid.: 99). De otro, las formas de organizarse y resistir en el refugio, donde el papel de las mujeres en la construcción y gestión de los campamentos fue determinante al cuidar de las familias e iniciar importantes procesos de formación. Finalmente, las defensas de sus reivindicaciones sobre el territorio y los recursos naturales, y el respeto a los derechos humanos como contribución a la paz. Todo ello implicó formas de afrontamiento individual, otras relativas al apoyo familiar y acciones más colectivas.

El texto destaca cómo la estrategia más frecuente fue la atribución de sentido. En concreto, un 36% refirió esfuerzos dirigidos a otorgar un sentido político a lo vivido, un 25,3% a denunciar lo ocurrido, mientras que el 18% declaró que se centró en su familia como forma de hacer frente a la situación. Un 13,4% señaló un afrontamiento de tipo religioso y el 12%, esgrimió como estrategia de afrontamiento hacerse cargo del sostenimiento afectivo y económico de la familia. En una tabla de resultados cuyas categorías se realizaron a posteriori, ya que no se pre-

guntaba por ninguna categoría específica, se señala que un 24,36% aludieron a «Familia y Religión», un 15,14% a «Compartir socialmente y transformación del rol familiar», y un 14,38% aludieron a la «Denuncia y defensa de los derechos humanos». La práctica totalidad de las víctimas señalaron «la legitimidad de su causa y su convicción en el derecho del pueblo saharaui a su tierra y su libre determinación como el elemento clave de su resistencia. Al sentido de legitimidad de su causa se añade también la injusticia por el trato sufrido» (2012: 97). Como explica el propio informe, «Hay dos cosas que describen en general el impacto en las víctimas saharauis: la vivencia de pérdida y el sentimiento de injusticia» (Ibid.: 81).

En mi opinión, la importancia política pero también terapéutica que —en el contexto de violencia transgeneracional saharauí— han implicado las experiencias en torno de la familia, la religión, la colectividad y la defensa de los derechos humanos, donde a su vez las nociones de Territorio y Justicia han sido claves, es decisiva en la comprensión y la sistematización de las estrategias de resistencia de las mujeres saharauis, y por lo tanto, también para comprender su subjetividad política individual, su identidad colectiva y de género, en definitiva, sus agencias feministas.

Relaciones sociales desde la perspectiva de género: las mujeres como constructoras y gestoras de los campamentos y su participación política

Es conocido el papel nuclear de las mujeres saharauis en la historia saharauí. Fueron agentes políticos y sociales esenciales en la organización revolucionaria, participaron de las labores militares en el frente y de las tareas de concienciación y retaguardia en la resistencia armada (Balaguer, 1975; Wirth y Balaguer, 1976 y Bengochea, 2013). Construyeron y gestionaron los campos de refugiados/as, de tal extraordinaria manera que fue reconocida como un «compendio de buenas prácticas» por los organismos internacionales (Juliano, 1998 y Caratini, 2006). Fruto de todo ello, han ido aumentando paulatinamente su presencia en instituciones políticas como la República Árabe Saharaui —RASD— (Lippert, 1992 y UNMS, 2011). De hecho, hoy en día hay un 40% de mujeres en el Parlamento y 4 Ministerios son dirigidos por mujeres, además de la presencia, más reducida, en el Frente POLISARIO. Asimismo, son parte de redes internacionales que conforman los nuevos movimientos por la emancipación social internacionales como los Foros Sociales Mundiales, Vía Campesina, La Marcha Mundial de Mujeres, etc. entre otros foros de corte más institucional, donde también son representantes diplomáticas.

Por su parte, las mujeres en los territorios ocupados también son activistas internacionalmente reconocidas en la resistencia pacífica de las zonas ocupadas, como el caso de Aminetou Haidar, encarcelada durante años en las cárceles secretas como presa política, Galia Djimi o Sultana Hayat, a quien la policía extirpó un ojo mientras se encontraba en una manifestación pacífica de la resistencia saharauí.

La histórica participación de las mujeres en el Frente POLISARIO (Bengochea, 2013) se ha extendido hasta hoy, siendo posible diferenciar varias etapas al respecto según la Unión Nacional de Mujeres Saharauis (UNMS, en adelante). Se diferencian tres etapas a través de las cuales clasifica la participación política y social como mujeres en el Frente POLISARIO. La primera de ellas es la etapa del Ala Femenina (1973-1976) donde fueron fundamentales las labores de enlace y de concienciación política. La segunda etapa fue la de la Unión Femenina (1976-1985); donde lo que comenzó a vivirse en los campamentos —a partir de 1976— es denominado por la UNMS como un «desafío histórico para la mujer saharauí en su propia existencia». Ellas se encargaron de la organización de los campamentos y la distribución de aprovisionamientos, así como de todas las tareas de gestión y administración del ámbito familiar y público, a nivel local, dado que casi la totalidad de los hombres estaban en el frente.⁸ La tercera es la etapa de la UNMS (1985-actualidad). En 1985 se inició su configuración como frente de masas del POLISARIO con la intención de velar por los logros conseguidos por parte de las mujeres, y para ello se celebró el Congreso Constitutivo de la UNMS, en 1985, entre otras muchas razones, porque las mujeres saharauis siempre tuvieron conocimiento de lo que ocurría con las demandas de las mujeres en otros procesos revolucionarios, como el de Argelia, por ejemplo.

En mi opinión, si colocamos el punto de mira en la labor que las mujeres saharauis han venido realizando en la construcción, gestión y organización de los campamentos, además de su papel previo en el Frente, podemos hablar de un claro ejemplo de la «política de la resistencia», donde el énfasis político y epistémico coloca en los «movimientos de retaguardia» la centralidad y la agencia de los colectivos, y no ya en los clásicos «movimientos de vanguardia» (Grosfoguel, 2007: 76). Hasta hoy la UNMS ha realizado seis congresos de base cuyas sistematizaciones permiten identificar la transformación feminista de su discurso,⁹ que evidencia la doble lucha de las mujeres saharauis. Así, «la UNMS se centra en la formación de las mujeres tanto a nivel profesional como político, en la toma de conciencia sobre sus derechos y en la generación de capacidades personales y de grupo que les permite ocupar su lugar en la sociedad, tanto en el ámbito local como a nivel internacional» (Chacón y López, 2012: 123 y 124). En definitiva, las mujeres saharauis poseen sus propias experiencias en la lucha anticolonial, lo que les ha permitido una construcción identitaria con elementos que vinculan la lucha anticolonial nacionalista y el género indisolublemente, lo que implica un pilar fundamental a la hora de comprender las luchas de las mujeres saharauis en el marco de los feminismos de(s)coloniales.

Ahora bien, como explicaba Brah, las experiencias individuales, aun conformando las experiencias colectivas e identitarias, siempre van más allá de estas, las

8. UNMS, 2011: 77-103. Para ver datos concretos sobre participación política de las mujeres en cargos representativos en la RASD y el Frente POLISARIO, ver además Lippert, 1992.

9. Para un acercamiento a las transformaciones de los discursos, ver Medina (2014a).

trascienden. Por tanto, también es necesario comprender las experiencias concretas e individuales de las mujeres saharauis según su diversidad generacional.

Las diversas generaciones de mujeres saharauis

La política de la localización (Rich, 2001) y los conocimientos situados (Haraway, 1995) nos presentan el cuerpo como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y el espacio, y de las limitaciones de nuestras percepciones y conocimientos; como «locus de interpretaciones culturales» y como «campo de posibilidades interpretativas» (Casado, 1999 y 2003). Así, implícita a las políticas de la localización está la reconceptualización del concepto de experiencia (Brah, 2011), que usamos ahora para comprender las experiencias de las mujeres saharauis.

Desde el punto de vista generacional, la profunda diversidad de las experiencias históricas vividas por las diferentes generaciones de mujeres refugiadas y la importancia del principio gerontocrático en la sociedad saharai (Caratini, 2006), hacen también de la edad una variable irrenunciable a la hora de comprender las subjetividades e identidades políticas individuales, en la medida que la edad como variable y las experiencias concretas que implica, según las generaciones, nos lo permite. Como escribe Gimeno para el caso saharai: «... se ha desarrollado un proceso de reproducción socio-cultural que combina de manera original, y no sin tensiones, el presente y el pasado nómada, la cultura de movimiento de un pueblo ganadero y la vida asentada de los campamentos de refugiados, la lucha por la liberación como horizonte y una cotidianidad anclada en el duro e inhóspito suelo de los campamentos» (2007: 5). Al menos debemos diferenciar tres generaciones de mujeres en los campamentos, que en términos muy aproximados se corresponderían con las siguientes: a. La primera generación, mujeres de edades más avanzadas, quienes mayoritariamente vivieron el colonialismo español y/o la vida nómada, la revolución saharai, la invasión marroquí, el exilio a Tindouf y la situación de resistencia armada durante 16 años, así como la situación de refugio hasta hoy; comprendería a aquellas desde los 45-50 años en adelante. b. La segunda generación, mujeres de generaciones medias, quienes mayoritariamente nacieron en los campamentos, pero vivieron, de alguna manera, la situación de resistencia armada hasta 1991 y la situación de refugio hasta hoy. Muchas de ellas estudiaron durante años en las universidades de Cuba, Argelia o Libia y son profesionales, con o sin empleo. Comprenden, aproximadamente, a las mujeres desde los 30 años hasta los 45 años, y c. La tercera generación, mujeres adultas más jóvenes, quienes en parte —como niñas— llegaron a conocer la resistencia armada y realizaron estudios universitarios en el extranjero, en menor medida que la generación anterior. Nacieron en los campamentos y, salvo excepciones, no conocen tampoco el territorio de origen. Nos referimos a las mujeres que actualmente comprenden la franja de edad que va desde los 18 hasta los 30 años, aproximadamente.

Experiencias como la movilidad internacional en razón de los estudios universitarios,¹⁰ o del programa de Vacaciones en Paz, que desplaza a España, Italia, Francia y EEUU miles de niños y niñas anualmente, así como en razón de la representación política, las actividades de formación en el ámbito de la cooperación o la propia emigración, han influido profundamente en las construcciones subjetivas de las mujeres saharauis. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que una gran mayoría de las mujeres de más edad nunca han salido de los campamentos, aunque suelen acoger en sus jaimas a decenas de extranjeros/as que visitan los campamentos cada año. Todo ello ha contribuido a mantener en el pueblo saharauí, ya hospitalario y acogedor desde su tradición nómada —con todo lo que esto implica en términos simbólicos respecto de la diferencia—, una abierta actitud hacia las diferencias culturales, a menudo provenientes de los diversos colectivos humanos que se iban solidarizando y acercando al pueblo saharauí.

Ahora bien, también es innegable que en no pocas ocasiones, esta actitud de apertura tensiona con el deseo de mantener «su propia cultura», sobre todo teniendo en cuenta que esta «cultura propia», si la entendemos en su dimensión creadora de identidad colectiva y subjetividad, en los sentidos expuestos por Brah, posee una elevadísima carga política, dado el contexto del conflicto saharauí. La articulación entre una identidad colectiva saharauí profundamente vinculada a la lucha nacionalista y anticolonial, y las demandas, en especial de las nuevas generaciones de mujeres, vinculadas al reconocimiento de su existencia y proyectos subjetivos e individuales (que no individualistas), es uno de los retos actuales del pueblo saharauí. En mi opinión, es en el reconocimiento de estas entretelas que la institucionalidad política saharauí debiera acompañar las transformaciones identitarias de los diversos sectores sociales saharauis, como estrategia que alimente una futura identidad colectiva capaz de articular la diversidad de subjetividades internas que exponemos a continuación, en el caso de las mujeres.

Las entrevistas han arrojado datos significativos sobre los tres grupos etarios. Mientras las primeras se identifican claramente —casi en su totalidad—, con el proyecto nacionalista y la participación en el mismo de las mujeres, es distinguible entre ellas quienes, debido a su capital cultural político, correlacionan el discurso de los derechos de las mujeres y el discurso nacionalista,¹¹ de quienes priorizan la

10. Desde el punto de vista formativo, como es sabido, la educación fue un principio esencial para la revolución saharauí (Wirth y Balaguer, 1979; Lippert, 1992; Caratini, 2006 y Sobero, 2010). La recepción de miles de estudiantes saharauis en los años 80 y 90, en plena situación de resistencia armada, por parte de países como Cuba, Argelia, Libia o Siria, supuso el traslado durante años de un alto porcentaje de mujeres y hombres saharauis por razones de estudio. A quienes regresaron después de años en Cuba, se les denomina cubarauis. Esta experiencia de «segundo exilio» (Gimeno, 2007), sumada a la resistencia armada que duró 16 años, ha tenido efectos relevantes en el devenir político y social de los campamentos, así como en las construcciones de los roles de género.

11. En algunos casos, esta imbricación se fundamenta en la compatibilidad y mutua necesidad de ambas perspectivas, pero esta afirmación se realiza desde el reconocimiento de derechos de las

lucha nacionalista y «la necesidad de descansar de las mujeres» de cara al futuro, reconociendo la labor de las mujeres en la lucha anticolonial. Con otras palabras, entre las mujeres de la primera generación, aún cuando todas se identifican con la lucha nacionalista, unas reconocen inserta en ella la lucha de las mujeres por sus derechos o la reciprocidad de ambas (teniendo en cuenta el contexto de revolución y resistencia armada, principalmente), mientras otras hacen referencia a la participación de las mujeres en la lucha nacionalista desde la «necesidad» del contexto, sin entrar en la relación entre los derechos de las mujeres y el nacionalismo, dando por hecho, quizás, que la lucha por la autodeterminación del territorio implicaría la de las mujeres.

En cuanto al segundo grupo de edad, caracterizado por la clave de la formación universitaria de las mujeres, y destacando ahora el discurso de las «cubaraui», pero no sólo, claramente existen abiertas reflexiones al cuerpo de las mujeres y a «sus derechos» desde el paradigma moderno de los derechos de las mujeres, así como la crítica a la división sexual del trabajo en el contexto del refugio. Se combinan discursos más rupturistas en torno a sexualidad y reproducción, normalmente de las «cubaraui», con discursos más centrados en la autonomía económica de las mujeres, bajo la forma de cooperativas, y la preocupación por el respaldo legal de la sharía. Es de anotar como sexualidades, cuerpos, derechos y autonomía económica de las mujeres, entendidas tal cual, son categorías claves del imaginario eurocéntrico feminista, y cómo no, del ámbito de la cooperación internacional. Con esta afirmación no pretendo invisibilizar cualquier lucha previa que las mujeres saharauis hayan realizado en estas direcciones, sino más bien poner en evidencia quién está enunciando las luchas feministas de las «otras mujeres» y desde qué categorías. En este sentido, es urgente adentrarse en investigaciones que visibilicen las luchas de las «otras mujeres» en sus propios códigos, asumiendo la innegable occidentalización contemporánea de casi cualquier sociedad a los largo del planeta, pero poniendo en evidencia otras formas de nombrar, actuar y negociar más acordes a los propios contextos de lucha y contextos culturales, desde una perspectiva feminista descolonial. ¿Cómo han pensado, cuidado y defendido sus «derechos» al cuerpo, a sexualidades disidentes, al acceso autónomo a recursos las mujeres saharauis antes de que los feminismos eurocéntricos y la cooperación pusieran nombres a todas estas prácticas?

Teniendo en cuenta todos los aportes conceptuales adelantados en este texto, en especial las referencias de Dolores Juliano, considero necesario repensar las agencias «en los términos» propios, y no en términos coloniales. De lo contrario, podemos caer en la tentación de considerar que las cooperativas de mujeres saharauis son un elemento central de su agencia en tanto mujeres, ya que les permitiría, siguiendo la retórica desarrollista, acceso a sus propios recursos; mientras se infra-

mujeres que el Frente plasmara en 1975, y no respecto de las nuevas demandas de las mujeres más jóvenes.

valoriza el derecho de autodeterminación del territorio, al no vincularse en exclusiva con las mujeres y «sus» necesidades colectivas. No obstante, es imposible construir la emancipación de las mujeres saharauis, en un sentido profundo, en tanto no sea implementado su derecho colectivo al territorio y a la autodeterminación política como pueblo.

Retomando ahora a la segunda generación, de la mano de las mujeres más críticas de la primera, emergieron las primeras demandas de agenda y espacios propios para las mujeres, principalmente, tras la experiencia de alto el fuego de 1991, cuando las mujeres creyeron inminente la vuelta al territorio y comenzó una importante reflexión colectiva entre ellas de cara a garantizar los derechos adquiridos.

Por último, en la tercera generación es apreciable una interesante brecha entre las mujeres que, considerándose feministas o no, están involucradas con la UNMS y con un discurso de derechos de las mujeres, y aquellas que se presentan como poco interesadas por las problemáticas políticas de las mujeres como colectivo subalterno y sienten la UNMS como un organismo ajeno. En el primer caso, se trata de un discurso que abarca más o menos abiertamente, según los casos, temáticas relativas a las cuotas, derechos reproductivos, sexualidades, violencia de género, la defensa de ciertas tradiciones positivas para las mujeres, el derecho islámico y los derechos económicos. En el segundo, se trata de mujeres cuya subjetividad está más articulada al matrimonio, en mi opinión, como estrategia emancipatoria consciente frente al clan familiar, en algunos casos, y/o como medio de mejoramiento de la vida en otros. En los dos grupos de esta tercera generación encontramos tanto mujeres universitarias como mujeres no universitarias, y a menudo, ambas posiciones están entrecruzadas.

En referencia a los jóvenes como colectivo, advierte Gimeno que «los extremos a los que puede llegar esta tensión entre la identidad común y compartida que exige el proyecto revolucionario y la decisión de los jóvenes saharauis de construirse plenamente como sujeto individual» (2007: 38). Me parece una reflexión bastante pertinente en la situación de las mujeres jóvenes en los campamentos, que sin renunciar a la lucha por la autodeterminación de su pueblo, también se encuentran inmersas en la reflexión y reivindicación por sus derechos como mujeres refugiadas y musulmanas. Las mujeres de la segunda y tercera generación, actualmente, experimentan en mayor medida lo que Brah denomina «una disyunción psíquica y emocional en el mundo de la subjetividad, incluso si resulta potenciador en términos de políticas de grupo» (Ibid.: 153); pues, como es sabido, la posición simbólica de las mujeres en los proyectos nacionalistas tiene implicaciones específicas (Yuval-Davis, 2004).

La construcción de la identidad feminista en las mujeres saharauis

Como nos advertía Brah, la identidad colectiva no es la suma de las experiencias de los individuos/as, sino que es «el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la

clase, la casta o la religión, se inviste de un significado particular» (2011: 152). Esto implica siempre la supresión parcial de la *memoria o sentido* subjetivo de la heterogeneidad interna de un grupo, lo que no tiene por qué suponer que desaparezcan sus respectivas relaciones de poder. En este sentido, la identidad saharauí se articula en torno de un eje identitario principal: la violencia colonial transgeneracional sufrida por el pueblo saharauí, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX.

El debate sobre la agencia feminista de las mujeres saharauíes gira en torno a la existencia o no de bases materiales, políticas, sociales o antropológicas que sustenten la «especial situación o positiva identidad de las mujeres saharauíes» en los campamentos. Es decir, si esta «especial situación» responde a lógicas discursivas «que instrumentalizan las políticas de género para dar una imagen progresista y feminista que permita recabar apoyos entre la izquierda internacional» (Mohamed Dafa, 2014) o a situaciones reales favorables para las mujeres.

En mi opinión, este debate necesario y rico debate, dependerá de cómo contemplemos las experiencias cotidianas como diferencias entre las mujeres saharauíes, y las experiencias de relación social, subjetivas e identitarias, antes explicadas. De hecho, hay mujeres saharauíes activistas por los derechos de las mujeres que no se identifican con el término feminismo, como una manera de distanciarse de la carga eurocéntrica del término. Otras, en cambio, no tienen mayor problema en definirse como tales.¹²

En otro lugar desarrollé las reivindicaciones de género de las mujeres saharauíes como fruto de las experiencias vinculadas a las tradiciones saharauíes, a las transformaciones sociales ocurridas en los campamentos y a las experiencias de participación política en el Frente (Medina, 2014a). De hecho, variables como la religión, la edad, la experiencia política o la disponibilidad de unos u otros discursos sobre los derechos de las mujeres, generan diferentes interpretaciones de los acontecimientos, pues «las interpretaciones personales de un acontecimiento varían en función de la construcción cultural de la persona, así como del abanico de discursos políticos a su disposición» (Brah, 2011: 145). De ahí los diversos discursos que sobre el rol y los derechos de las mujeres las propias mujeres mantienen, en función también de sus experiencias subjetivas y sociales.

En otro trabajo, aplicando el concepto de colonialidad del género (Lugones, 2011) al caso saharauí y a las propuestas nacionalistas en clave de género, pretendí evidenciar la necesidad de conocer las implicaciones de género del discurso del Frente POLISARIO para comprender la participación masiva de las mujeres en el mismo (Medina, 2014b), lo que nos ayuda a indagar las experiencias que continúan

12. Es el caso, por ejemplo, de quienes ubican sus luchas dentro del feminismo islámico y de quienes se definen desde un perfil más laico. Sin embargo, en la práctica, en la mayoría de las entrevistas realizadas se alude a un discurso mixto donde el lenguaje de los derechos en la sharia y el discurso «CEDAW» de los derechos humanos de las mujeres se muestran compatibles constantemente.

fundamentando las identidades de género, en especial, de la primera generación de mujeres.

Añadiendo a estas reflexiones los aportes que este texto presenta sobre agencia, experiencias, identidades y subjetividades respecto de las mujeres saharauis refugiadas, espero, en lo posible, cuestionar los marcos categoriales con los que las feministas entrenadas eurocéntricamente, con más o menos conciencia de ello, nos acercamos a las experiencias y discursos lejanos —y culturalmente diversos— a nuestros propios recorridos históricos e intelectuales. Si bien es cierto que la participación social y política de las mujeres saharauis en la lucha por la liberación nacional fue y es estandarte del discurso nacionalista saharauí del Frente POLISARIO, no lo es menos que hablamos de un complejo proceso de transformación social donde las mujeres, en su diversidad interna, han sido y son agentes de cambio, no sólo en la lucha por la liberación nacional, sino también en lo concerniente a su liberación como mujeres.

De esta manera podemos comprender un poco más la complejidad de las luchas feministas descoloniales, donde la lucha de las mujeres por sus derechos ante sus pueblos sometidos, pero con ellos, trasciende una ortodoxia política feminista occidental pensada desde sí misma.

Bibliografía

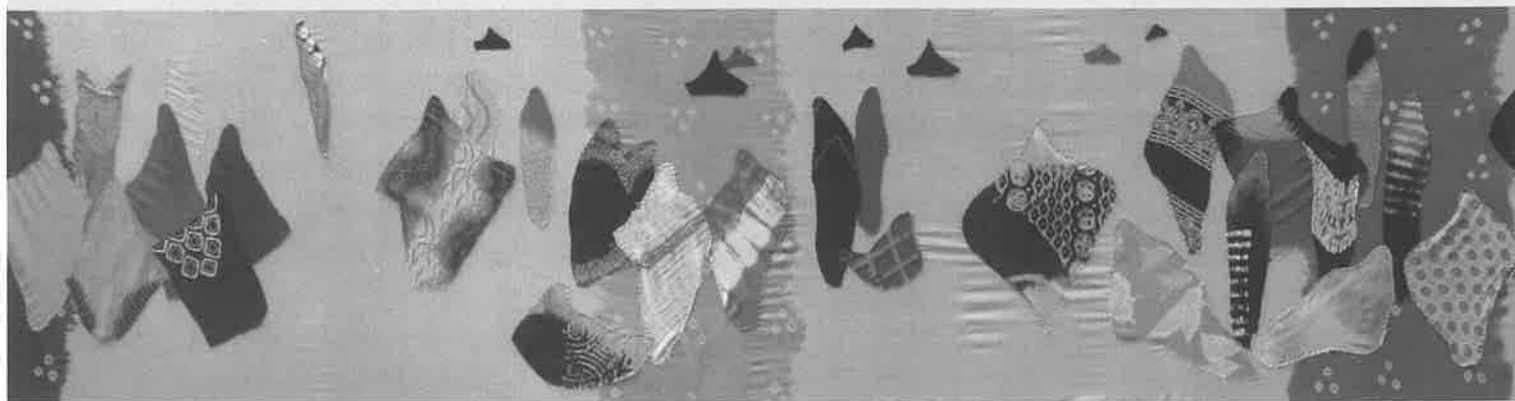
- Anthias, F. «Género, etnicidad, clase y migración: Interseccionalidad y pertenencia Translocalizacional», en RODRÍGUEZ, Pilar (ed.), *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada, 2006, pp. 49-68.
- Anzaldúa, G. «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», en bell hooks et. alt., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 71-80. Versión original, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.
- Bengochea, E. «La movilización nacionalista saharauí y las mujeres durante el último periodo colonial español», en *Revista Historia Autónoma*, n.º 3, 2013, pp. 113-128.
- Balaguer, S. «SAHARA: Las mujeres luchan por su libertad», *Vindicación Feminista*, n.º 1, 1976.
- Bidaseca, K. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, sb, Buenos Aires, 2010.
- Bradán, M. *Feminismo en el Islam*, Cátedra, Madrid, 2012.
- Brah, A. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, 2011.
- Butler, J. «Repensar la vulnerabilidad y la resistencia», XV Simposio Internacional de la Asociación Internacional de Filósofas: Filosofía, Conocimiento y Prácticas feministas, Conferencia Inaugural, Alcalá de Henares, 24-27 de junio, 2014. Disponible en <http://www.institutofranklin.net/es/events/conferences/next-conferences/philosophy-knowledge-and-feminist-practices>. Versión escrita en español, <https://docs.google>.

- com/file/d/0B7q9qMj2JyYRWGtyRzk2Q1hES1U/edit?pli=1, [Consultado el 4 de julio de 2014].
- Casado, E. «A vueltas con el sujeto del feminismo», *Revista Política y Sociedad*, n.º 30, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, pp. 73-91.
- Casado, E. «La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo post», *Revista Foro Interno*, n.º 3, 2003, pp. 41-65.
- Cabnal, L. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Colecc. Feminista Siempre, ACSUR Las Segovias, 2010.
- Caratini, S. «La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis», Cuadernos Bakeaz 77/Geopolítica, 2006, disponible en http://www.ajudaalspobles.org/aporta%20tus%20ideas/Version_en_espanol.pdf [Consultado el 3 de marzo de 2012]
- Chacón, A. y López, «Feminismo y cooperación descentralizada: experiencia de la Unión Nacional de Mujeres Saharauis y la Red Vasca de Apoyo a la UNMS», en AA.VV, *La cooperación y el Desarrollo Humano Local*, Hegoa/UPV, Bilbao, 2012.
- Curiel, O. «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista», en *Nómadas*, n.º 26, 2007, pp. 92-101.
- Gargallo, F. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Corte y confección, México, 2014.
- Gimeno, J. C. *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*, Colecc. Monografías, n.º 43, Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2007. Disponible en <http://globalcult.org.ve/monografias.htm>.
- Grosfoguel, R. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde aimé césaire hasta los zapatistas» en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 63-78.
- Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Hernández Castillo, R. A. «Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias», en *Desacatos*, n.º 13, 2003, pp. 107-121.
- Hernández Castillo, R. A. «De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur de Río Bravo», en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2004.
- Hernández Castillo, R. A. (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de México, México, 2008.
- Hill Collins, P. «Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro», en Jabardo, M. (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, pp. 99-131.
- Juliano, D. *La causa saharauí y las mujeres. Siempre hemos sido muy libres*, Icaria, Madrid, 1998.

- Juliano, D. *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y Horas, Madrid, 2001.
- Lippert, A. «Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Sahrawi People», en *Chicago Journals*, vol. 17, n.º 3, The University of Chicago Press, 1992, pp. 639-640.
- Lugones, M. «Hacia un feminismo descolonial», en *La manzana de la discordia*, n.º 2, vol. 6, julio-diciembre, 2011, pp. 105-119.
- Martin Beristain, C. y González, E., «Resumen del Informe El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y violaciones Derechos en el Sáhara Occidental», Hegoa/UPV, Bilbao, 2012.
- Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Casa Árabe, Madrid, 2012.
- Medina, R. «El devenir feminista de las mujeres saharauis en los campamentos de refugiadas/os en Tindouf (Argelia)», en MEDINA, R. y SORIANO R. (eds.), *Activismo académico en la causa saharai. Nuevas perspectivas crítica en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, 2014a.
- Medina, R. «Mujeres Saharauis, Colonialidad del Género y Nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos descoloniales», en *Revista de Relaciones Internacionales*, n.º 27, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2014b, pp. 13-34.
- Meloni, C. *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Fundamentos, Madrid, 2012.
- Mohamed Dafa, L. «¿Existe un feminismo saharai?», 2014, disponible en <http://saharao-pinions.blogspot.com.es/2014/03/existe-un-feminismo-saharai.html>, consultado el 8 de marzo de 2014.
- Mohanty, C. T. «Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales», en Suárez, L. y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 112-162. Trad. por María Vinós de una versión actualizada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 n.º 3/13, n.º 1 (primavera-otoño 1984), reimpreso en *Feminist Review*, n.º 30, 1988.
- Rich, A. *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1978-1985*, Icaria, Barcelona, 2001.
- Rodríguez, P. (ed.), *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada, 2006.
- Segato, R. L. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Buenos Aires, 2011, pp. 17-48.
- Sobero, Y. *Sáhara. Memoria y olvido*, Ariel, 2010.
- UNMS, *La fuerza de las mujeres. Experiencia de la mujer saharai*, UNMS, Campamento «27 de febrero» (Tindouf-Argelia), 2011.
- Wirth, R. y Balaguer, S. *Frente Polisario: La última guerrilla*, Paperback, Madrid, 1976.

TUIZA II

PARTICIPACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA
DE LAS MUJERES SAHARAUIS



El muro de las resistentes II. Collage textil de melfas. Kimiko Nonomura, 2015.

