

El océano oral: apuntes sobre la poesía beduina en el Sahara Occidental¹

The Ocean of Orality: Notes on Bedouin Poetry in Western Sahara

Dánivir Kent

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

danivir.kent@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2972-8631

Resumen: El siguiente artículo se propone trazar un mapa incompleto de algunas posibles rutas para orientar un acercamiento a la poesía de las y los saharauis, ancestral pueblo beduino que actualmente vive dividido entre los territorios liberados del Sahara Occidental, los territorios ocupados por Marruecos y los campamentos de refugiados al suroeste de Argelia. Este texto busca enfatizar el lugar prioritario que el pueblo saharauí ha dado a la poesía como parte de su hacer cotidiano y cómo este es inseparable de su relación vital con la memoria, concebida no como un acervo inmóvil, sino como un surtidor inagotable que circula y renueva las arterias de la vida. De ahí que el legado de estos poetas nómadas no se limite únicamente a sus huellas escritas: también en el lenguaje de los gestos hay una poética por descubrir, una *po-ética* de la paciencia y la ligereza para el andar del porvenir.

Palabras clave: memoria, nomadismo, poesía, hospitalidad

Abstract: The following paper intends to draw an incomplete map of some possible routes to guide an approach to the poetry written by Saharawis, an ancient Bedouin community who currently lives divided between the Western Sahara's Liberated Territories, the territories occupied by Morocco and the refugee camps in southwest Argelia. This text seeks to emphasize the priority role that the Saharawi people have given to poetry as part of their daily work, and how it is inseparable from their vital relationship with memory, conceived not as a steady acquis, but as an endless fountain that flows and renews the arteries of life. Hence, the legacy of these nomadic poets is not limited only to

¹ Este artículo fue realizado gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN 40119 "Heteronomías de la justicia: Territorialidades nómadas".

their written traces: in the languages of gestures, as well, there is a *po*-ethic to be discovered, an ethic of patience and lightness to safeguard our future steps.

Keywords: memory, nomadism, poetry, hospitality

Recibido: 3 de mayo de 2021

Aceptado: 1 de junio de 2021

1. Aprender a descifrar las huellas

Nadie puede aprender
a descifrar las huellas
en un colegio.

BASHIR ULD ALI

Hablar de las características estilísticas de una poética germinada en el seno de la vida nómada, entorno donde la palabra circula como el viento, tomando como él distintas cadencias y tonalidades, podría caer en un intento vano por catalogar y clasificar un fenómeno cuya única condición invariable es el propio tránsito. La poesía del Sahara Occidental comprende una multiplicidad de géneros, registros y temáticas, tratándose, en principio, de una tradición de raigambre oral, cuyas motivaciones rebasan los marcos de nuestra cultura occidental, condicionada por los cánones del saber especializado. Por ello, intentar definir el verso saharauí sería como intentar aislar una gota de agua en medio del océano. Como lo anuncia Limam Boisha en uno de sus poemas, el corazón de la lírica saharauí, reservorio de antiquísimos relatos, proviene del océano profundo de la oralidad.

Ahora bien, antes que nada, hay que decir que en el caso de la literatura saharauí este océano desemboca al menos en dos cauces distintos: la lengua *hasaní* o *hasanía*, vertiente lingüística del árabe magrebí que los saharauíes han hablado durante siglos,² y el castellano, lengua introducida por España

² “El nombre *hasanía* proviene de la tribu árabe Beni Hasan, originaria de la península arábiga perteneciente a la confederación de los Maquil, cuya expansión en el Sahara y Mauritania se remonta a los siglos XIII y XIV. Por consiguiente, podemos plantear que la literatura de *hasanía* es autónoma con respecto a la literatura escrita en árabe clásico.” Véase Awah, “Generaciones literarias: intelectualidad y política en el Sahara Occidental, 1850-1975 (2015)”, *Les Cahiers d’EMAM*, consultado abril 3, 2021, 24-25, <https://journals.openedition.org/emam/774>.

en 1884 y que, tras casi un siglo de colonización, echó raíces en la cultura y en los corazones de las y los saharauis. A diferencia de otras culturas, donde se tiene un referente doloroso de la lengua colonial como instrumento violento de dominación, el pueblo saharauí no concibe el español como un estigma sino como un regalo y, sin abandonar por ningún momento su lengua materna, hace de esta segunda lengua un rasgo más de su identidad mestiza (afroarabo-hispana) que le brinda otros recursos y matices expresivos.

Como señala Bahía Mahmud Awah, entre los siglos XVIII y XIX la tradición literaria en lengua hasaní tuvo un fuerte periodo de apogeo, aunado a un proceso de desarrollo social y político. Algunos de los representantes de este periodo, Cheij Mohamed el Mami, Emhamed Uld Tolba y Cheij Mohamed Uld Muhamed Salem, son descritos por Awah como hombres de amplia erudición, estudiosos de la gramática y de la cultura hasaní en general, e incluso, en el caso del último, como una importantísima figura en la constitución del derecho que protege la cultura y tradiciones saharauis. El último eslabón de esta cadena, el teólogo y sabio Cheij Malainin (1830-1910), muerto en el exilio tras la derrota contra los franceses en conspiración con los sultanes marroquíes, fue el autor de más de 300 obras y compilador de una biblioteca de más de 5 000 volúmenes, que contenía importantes manuscritos elaborados por los sabios anteriores a él. Desgraciadamente, la mayor parte del legado ancestral recopilado por Cheij Malainin fue saqueado y quemado durante la invasión de las fuerzas coloniales francesas a la alcazaba de Smara en 1913.³

Estos son, según Awah, los nombres más importantes del pensamiento literario saharauí anterior a la Colonia española, que daría lugar a nuevas expresiones literarias fuertemente marcadas por un complejo proceso de mestizaje y por la imposición paulatina de la vida sedentaria. La incorporación del castellano a la producción literaria fue un proceso lento y complejo. A principios del siglo XX, tras un periodo prolongado de relativo receso intelectual, ocasionado por la pérdida de los documentos mencionados, se dieron algunos movimientos poéticos que generarían un interesante debate entre conservar la línea lírica de la poesía tradicional, fuertemente vinculada con la vida nómada, o fomentar un vínculo con la modernidad y las oportunidades de la vida en la metrópoli. No fue sino hasta los años setenta que la convivencia prolongada entre la lengua hasaní y la lengua española comenzó a llevar

³ Bahía Mahmud Awah, “Generaciones literarias: intelectualidad y política en el Sahara Occidental, 1850-1975” (2015), *Les Cahiers d’EMAM*, consultado en abril 03, 2021, 14, <https://journals.openedition.org/emam/774>.

al verso saharauí hacia nuevos horizontes, introduciendo géneros como la jarcha,⁴ y a su vez inspirando las páginas de algunos escritores españoles.⁵

Fue también en los años setenta que surgió un nuevo auge en la poesía, estrechamente vinculado con el movimiento de liberación saharauí, en un ambiente político convulso marcado por el proceso trunco de descolonización del Sahara Occidental y por la violenta invasión marroquí en 1976. Estos acontecimientos permearon a los poetas de nuevas preocupaciones, tomando su vocación como un fuerte soporte identitario y como un sitio de enunciación política en la escena internacional.

Son tres los principales movimientos, organizados en generaciones, que han dado su reconocimiento actual a la poesía saharauí. El primero, la *Generación del 73*, surgió en pleno estallido de la guerra con Marruecos, pocos años antes de que España abandonara el Sahara Occidental. Los poetas que conformaron dicha generación escribieron desde las trincheras dejando en sus obras un valiente testimonio. Posteriormente, entre 1975 y 1991, surgió la *Generación del exilio*, entre algunos de los poetas más jóvenes que no habían ido al frente y que se dieron a la labor de organizar la resistencia, tomando la palabra poética como uno de sus estandartes. Finalmente, la *Generación de la amistad*, a finales del siglo XX y principios del XXI, y de la cual el mismo Awah forma parte, inspirada fuertemente por la Generación del 27 española, se conformó por poetas que comenzaron a escribir en español desde los campamentos de refugiados. Muchos de ellos habían realizado sus estudios en Cuba, y renovaron su inspiración bajo la influencia de las luchas políticas latinoamericanas y de voces como Huidobro, Benedetti, Galeano y Nicolás Guillén.

Son temáticas constantes de estas tres generaciones: por un lado, la expresión de un grito de angustia y la necesidad de liberación del pueblo oprimido; por el otro, el sentimiento de compromiso con la tierra y la solidaridad con la gente que resiste. Junto a esta poesía militante, fuertemente politizada, se asoman también otras formas de resistencia, no menos relevantes, aunque quizá más silenciosas para el oído aturdido de nuestras sociedades actuales. Antes que la fidelidad a cualquier bandera o nación, la vocación poética man-

⁴ La jarcha (del árabe *jarġa*) es una composición lírica usada por los poetas andalusíes árabes o hebreos en la Hispania musulmana.

⁵ Bahía Mahmud Awah, "Generaciones literarias: intelectualidad y política en el Sahara Occidental, 1850-1975", (2015) *Les Cahiers d'EMAM*, consultado en abril 03, 2021, 37, <https://journals.openedition.org/emam/774>.

tiene una fidelidad con la morada entrañable de la memoria y un profundo sentido de justicia que desborda cualquier lógica institucional.

En su bello relato *Aquel mendigo de la plaza Esbehiheh*, Ramón Mayrata cuenta la historia de Endur, un beduino que es invitado por un abogado español, genuinamente solidario con la causa saharauí, a presentar ante el tribunal de La Haya los documentos probatorios de la permanencia de los saharauís en los territorios que Marruecos osó expropiar ilegalmente. Ante la aberrante idea de introducir los textos sagrados de sus ancestros en un aparato para microfilmarnos, Endur discute con “el cristiano” sobre el sentido de la memoria e insiste en que su propia mente, unida a su cuerpo, guarda un registro lo suficientemente legítimo y fidedigno de un legado ancestral que lo constituye por ser él mismo su heredero. Para Endur las palabras escritas por su abuelo —el ya mencionado Cheij Mohamed el Mami— no son simples documentos desprovistos de vida; los libros no nos iluminan solo “por la sabiduría de sus contenidos”, advierte, sino por la “presencia física” que a través de las palabras se perciben los “hombres excepcionales que los escribieron”.⁶ Las palabras, dentro de la concepción saharauí, tienen el poder de curar enfermedades, de abatir el miedo, de hacer germinar la semilla de la fertilidad, e incluso, a la manera de preciosos talismanes, de sostener los cimientos sobre los cuales se erige una casa o un templo. Por ello, recordar no es un simple acto mecánico de reproducción de discursos, sino un trabajo vívido de internalización, un recorrido por los rincones de la memoria que involucra al cuerpo entero. Así habla la voz interior del beduino:

Mi padre, el Cheij Hassanna, me había enseñado desde la infancia el modo de recordar con nitidez las cosas. Para ello es preciso transformarlas en imágenes. De ese modo, esculpidas como el viento esculpe caprichosamente la arena y permite diferenciar de los otros cada rincón del desierto, se depositan en las estancias de un palacio construido con la imaginación. Cuando se pretende recordarlas tan solo es preciso recorrer una a una las habitaciones del palacio, sus patios y jardines.⁷

Se entiende entonces que el poeta Bashir Uld Ali, en su primera intervención en el documental *Legna habla el verso saharauí*, sea enfático en aclarar que la poesía no es algo que pueda enseñarse en la escuela: “La poesía es un don

⁶ Ramón Mayrata, *Relatos del Sáhara Español* (Madrid: Cuentos de Clan Ultramar, 2014), 305.

⁷ *Ibidem*: 310-311.

que Dios otorga. Igual que reconocer a las personas por su forma de pisar la tierra”. Y agrega: “Nadie puede aprender a descifrar las huellas en un colegio”.⁸

A través de años de ardua vida en el desierto, los poetas nómadas han comprendido que, en el más mínimo gesto,⁹ desde el modo en el que pisamos la tierra hasta la posición que tomamos para enunciar nuestros discursos, es posible encontrar disposiciones anímicas y mentales con importantes repercusiones éticas y políticas. Habrá entonces que comenzar por quitarse los zapatos y pisar la piel desnuda de la tierra, para alcanzar a sentir la fuerza telúrica que orienta sus pasos y para seguir las huellas que discretamente nos han confiado descifrar.

2. Poesía de pies descalzos

y cuando nos reconozcamos
en nuestras disecadas pieles,
al postrarse el cielo del día,
extraeremos el jugo de la buena hierba,
donde pastan las mejores bondades.

LIMAM BOISHA

Dice el explorador y naturalista francés Théodore Monod, quien se dedicó por más de 60 años a recorrer el desierto del Sahara a camello o a pie, que en él la geología se revela como algo visible incluso para un aficionado, pues allí “El esqueleto del planeta aparece sin complejidades. Se lee la historia de la Tierra como un libro abierto”.¹⁰ No obstante, vale tomar una precaución fundamen-

⁸ Juan Robles, Bahía Mahmud Awah y Juan Carlos Gimeno, *Legna habla el verso saharawi*, Antropología en acción ONGD (2014), minuto: 1:56-2:16, <https://legna.etnolabuam.net/>

⁹ La cuestión de la gestualidad aquí se encuentra fuertemente influida por el pensamiento del antropólogo y lingüista francés Marcel Jousse, quien dejó su legado en una serie de conferencias, que articulaban diversas fuentes (Pierre Janet, Jean D’Udine, M. Mauss, H. Bergson, etc.) y que despliega un estudio detallado de los estilos expresivos en el ser humano, de los cuales la comunicación verbal es una de muchas formas especializadas de la gestualidad y que tiene como punto de partida su comprensión del *Anthropos* como un compuesto psico-fisiológico, o unidad indisoluble de carne y espíritu. Véase Marcel Jousse, *Estudios de psicología lingüística. El estilo oral rítmico y mnemotécnico entre los verbo-motores (1925)*, trad. Gabriel Bourdin y Leonor Teso Gentile (México: UNAM, 2018).

¹⁰ Théodore Monod, *Peregrino del desierto*, trad. Manuel Serrat Crespo (Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2000), 52.

tal: esa región desnuda, similar al globo terráqueo antes de que apareciera la vida, “no debe compararse”, dice Monod, “a los restos de la tierra tras una marejada atómica. Está henchido de un más acá muy próximo al más allá. Sus capas profundas reservan un mundo interior que debe desplegarse”.¹¹

En *La paradoja beduina*, Silvana Rabinovich da cuenta del carácter aporético de la palabra *beduino*: “Su significado en árabe, ‘habitante del desierto’ (*badía*), describe algo imposible: si fuera habitado, dejaría de ser desierto”.¹² Pues el desierto se define por antonomasia como lo inhabitado, o incluso como lo inhabitable: tierra estéril incapaz de dar vida. Sin embargo, dicha palabra árabe *badía*, que designa al desierto y de la cual se deriva la palabra *beduino*, no alude para los nómadas a la esterilidad sino al “desierto fecundo”, otro oxímoron. Su interpretación sea quizá trabajo, más que para la lógica en su sentido estricto, para una suerte de lógica ilógica que concierne al decir poético y que se esfuerza por llevar al límite las posibilidades del lenguaje. Así describen las palabras de un poeta beduino su vínculo con la tierra habitada: “Hemos elegido subsistir en este espacio abierto y remoto. Nuestra elección no es condena ni sufrimiento. Sabemos que es nuestra tierra y que tiene varios semblantes ¿Acaso un padre elige a sus hijos? ¿Acaso debe quererlos solo por sus rostros? ¿Querrá más al hijo alegre que al del perfil desfigurado?”¹³

Allí donde el occidental no ve más que un territorio vacío, o también, en el caso más lamentable, un arsenal de preciados minerales que no vacila en extraer, el poeta nómada es capaz de ver, en el desierto, un rostro de diversos semblantes, un paisaje en incesante transformación, donde despierta, cuando la nube descarga sobre él sus urgencias, aquel inmenso “mundo interior por desplegar”:

Cada año se espera que el rostro de las alturas abra de par en par sus ojos y descargue sus rayos, sus truenos, su ansiado mineral fluido sobre las colinas, sobre las dunas y sobre los agrietados ríos. Bajo el crujir de las acacias, las piedras y los eternos caminos, despierta la savia que hibernaba en la oscuridad y el polvo. Desde el lecho de la epidermis, las gotas caídas germinan el vientre de la tierra, todo el paisaje resplandece. La piel arrugada del desierto se muda a la verde sonrisa de las hojas, al brillo cantarín de las ramas y las plantas. Sobrevuelan los pájaros y saludan a las caravanas de familias y animales, que se dirigen hacia los Corazones del

¹¹ *Ibidem*: 52.

¹² Silvana Rabinovich, “La paradoja beduina”, *Nómadas*, núm. 47 (octubre 2017), 174.

¹³ Limam Boisha, *Ritos de jaima* (Zaragoza: Bubisher, 2012), 9.

Sur, sabios y dulces corazones, de alto en alto, de hoguera en hoguera, de té en té, de vasija en vasija.¹⁴

Hace diez mil años la tierra de los saharauis era una sabana poblada por jirafas y elefantes, como testimonian las pinturas rupestres en el sitio arqueológico de Zemmur,¹⁵ y podría volver a serlo si, como lo demuestran algunos ejemplos,¹⁶ las oscilaciones atmosféricas que regulan el clima planetario, en algún futuro indeterminado, lo permitieran. Sin embargo, el nómada no solo aprecia, en su necesidad de supervivencia, las bondades que el desierto le brinda en sus temporadas fértiles; aprende a amarlo en todas sus estaciones, en todos sus semblantes, benévolos y hostiles. Hay un *ethos* del hombre nómada, una serie de actos y actitudes hacia el otro ser humano y hacia el entorno que no parecerían ajustarse tampoco a la descripción arbitraria de “hombre bárbaro desaforado” que —insiste Rabinovich— la Real Academia Española asigna a la figura del *beduino* (RAE, 2021). Descendientes de una cultura guerrera, que según Ibn Jaldún lograba su triunfo en batalla gracias al “auxilio mutuo” o principio de *asabiya*,¹⁷ el espíritu guerrero de los nómadas no debe ni puede ser tomado de forma simplista. La famosa “ley del más fuerte” no parecería ser tan tajante y unidimensional en el entorno extremo del desierto, que pone a prueba y consume nuestras más arraigadas fortalezas.

¹⁴ *Ibidem*: 13.

¹⁵ Joaquim Soler i Subils, *Las pinturas rupestres prehistóricas del Zemmur (Sahara Occidental)* (Girona: Documenta Universitaria, 2007).

¹⁶ Théodore Monod hace referencia a una isla volcánica surgida del océano, cuyo suelo ardiente hubiera hecho imposible germinar cualquier forma de vegetación. Sin embargo, millones de años más tarde comenzó a llenarse de toda clase de especies de flora y fauna. Véase Théodore Monod, *Peregrino del desierto*, trad. Manuel Serrat Crespo (Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2000), 55-66.

¹⁷ En palabras de Ibn Jaldún: “Entre las tribus del desierto, la hostilidad cesa a la voz de sus ancianos y de sus jefes, a quienes todo el mundo respeta y venera profundamente. Para proteger sus campamentos de agresiones externas, cada una cuenta con selectos grupos de guerreros compuestos por su juventud más briosa. Mas dichos grupos no serían nunca lo suficientemente fuertes para repeler los ataques, a menos que pertenezcan a una misma agnición (*asabiya*) y tener, por vínculo de ánimo una misma coligación. Eso es justamente lo que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles; puesto que la idea de cada uno de sus combatientes, de proteger a su familia y su agnición, es la primordial. La compasión y el afecto que el individuo siente hacia sus agnados forman parte de las cualidades que Dios ha infundido en el corazón del hombre. Bajo el influjo de esos sentimientos, nace la solidaridad; préstanse un auxilio mutuo e inspiran un gran temor al enemigo”. Véase Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 275-276.

Otra ley se anticipa a esta especie de fortificación defensiva que ha construido nuestra mal llamada civilización para protegerse de los riesgos inherentes a la propia vida, otra clase de fuerza vital inseparable de la vulnerabilidad, que asume, sin disimulo, una existencia que transita con pies descalzos.

La palabra del poeta se distingue quizá de la palabra ordinaria por abrir en el canto una entrega que no le exige al paisaje ninguna condición. “Hijos de la nube” (*aulad enau*), como se autodenominan los saharauis, sus palabras son capaces de germinar “la semilla de la fertilidad” porque están impregnadas de ese mismo amor profuso a la vida. Un ejemplo de ello es la vasta y amplia poética de Limam Boisha (1972), cuyos *Ritos de jaimas* nos regalan no solo 31 hermosos textos en verso, acompañados de otros 32 en prosa —que le otorgan al lector algunas pistas sobre las costumbres, ritos y creencias de la tradición saharauí que inspiraron al poeta—, sino que despliegan, además, una suerte de rosario para enhebrar las perlas de la memoria, palabras que “tejen en el aire la humedad de los deseos”,¹⁸ escritura pensada como gesto más que como artefacto, como una expresión viva ligada al cuerpo.

Como se ha podido ver en los fragmentos citados, el torrente lírico de Boisha no solo se despliega en forma de versos; los textos en prosa abrazan los poemas y dialogan con ellos a partir de hermosas y pulidas frases dotadas de su propio ritmo y cadencia. Como si recorrieran las estancias de ese palacio interior del que hablaba Endur en el cuento de Mayrata, este libro nos revela la fuerza de los gestos humanos que construyen la vida cotidiana, desde el saludo —que para los saharauis empieza poniendo la mano sobre el corazón y se extiende en un detallado intercambio de preguntas y respuestas— hasta la paciente y ceremonial manera con que se sirve el té; desde los ritos y juegos que guían la elección de nombre para un recién nacido hasta las tradiciones fúnebres que retornan los cuerpos de los ancestros “al denso vientre del mundo”.¹⁹ Dotados de una aparente simplicidad, íntimamente fiel a la austeridad del desierto, estos versos despliegan un abundante vocabulario para orientar la vida en movimiento.

Sería imposible y profundamente injusto con la poesía de Limam Boisha intentar resumir su vasto universo en unas cuantas páginas. Por ello, confiando en la curiosidad de las y los lectores para seguir rastreando sus huellas, quisiera concentrarme, por ahora, tan solo en algunos destellos tomados

¹⁸ Boisha, *Ritos de jaima*, 13.

¹⁹ *Ibidem*: 109.

aleatoriamente de sus versos y que quizá, al encenderse simultáneamente, nos ayuden a trazar constelaciones²⁰ que iluminen las relaciones íntimas entre nomadismo y hospitalidad:

1

Conviene empezar por evocar una palabra que aparece desde el título del libro y que conforma quizá el símbolo por excelencia de la vida nómada. La palabra *jaima*, explica Boisha, no alude únicamente a una estructura hecha de mástiles, tirantes y telas, carpa que conforma la vivienda tradicional del beduino. No se trata únicamente de un espacio físico; se trata también de un espacio imaginario,²¹ cargado de fuertes significaciones simbólicas y afectivas. Abierta por sus cuatro puertas al entorno que la circunda, logra hacer coincidir valores aparentemente irreconciliables: lo interior y lo exterior, la protección y la intemperie, la concentración y el movimiento. Su cualidad de refugio alude a la sombra bajo la cual se resguardan la sabiduría y las tradiciones del pueblo saharauí, pero ello no depende de una residencia o ubicación específica. Aunque profundamente acogedora, la *jaima* jamás alude al ámbito de lo privado; convoca primordialmente el espacio de lo común, de lo comunitario. “Es casi un sinónimo de familia”, explica Boisha, que lleva en su seno un profundo sentido de unión a través del movimiento. Evoca la anhelada patria que se construye a cada paso, que comienza en las manos que esquilan las ovejas y dromedarios para extraer la lana que otras manos cardarán para hilar con infinita paciencia las hebras con las que se coserán sus

²⁰ Vuelvo aquí a la imagen de la constelación, por aludir a una trama abierta de relaciones que podemos unir para formar una figura, pero en donde también podríamos encontrar otras diferentes. En el libro colectivo *Palabras nómadas hacia una justicia del otro*, su editora, Silvana Rabinovich pone en relación los textos reunidos a partir de su propio trazado de constelaciones. Cf. Silvana Rabinovich, *Palabras nómadas en camino a una justicia del otro* (México: IIFL-UNAM, 2020), 241-243.

²¹ Entendiendo por “imaginación” lo que Gastón Bachelard ha pensado como “imaginación creadora” y que buscó realizar un estudio fenomenológico de las imágenes poéticas, comprendiéndolas, no como simples síntomas de nuestros complejos psicológicos, como lo quiso ver el psicoanálisis, ni como signos cuya significación depende de su remisión a un sistema de relaciones, como creyeron las corrientes estructuralistas del lenguaje, sino como una auténtica producción (*poiesis*) de realidad que tiene su propio ser, que obedece a “un dinamismo propio”, que “produce una ontología directa”. Cf. Gastón Bachelard, *La poética del espacio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 7-25.

ondeantes paredes. Extraído de su memoria, así evocan este recinto ancestral algunos versos del poeta:

Una vibración telúrica recorre
mis huesos y aviva mi sangre.
En medio de la grandeza de la planicie
contengo el paso del aire y cavilo.
¿Era un relámpago de ensueño?
Pero la ola o la cresta se eleva
y rompe sobre una acacia.

Y de nuevo un golpe sonoro,
vestigio de memoria,
o latido de lluvia,
me revela nítida una jaima
¡cuánta dulzura!
y más allá otra y otra.

[...]

El antiquísimo torrente de la vida
palpita en la raíz de una jaima
y solo entonces
el universo está en orden.²²

A la manera de un axis mundi, la jaima para el nómada hace mundo, conforma una suerte de centro gravitacional para orientar y ordenar el rumbo de la vida en un horizonte de 360° desprovisto de puntos de referencia. Sin embargo, el conjunto de tres o más jaimas que llegan a formar un *frig*,²³ y que el poeta compara con diminutas crestas que se elevan juguetonas en el mar de las dunas, no conforma un asentamiento inmóvil ni definitivo. Su persistente raíz muda de sitio, siguiendo a las nubes como los propios pasos del nómada. Allí donde no hay un centro terminante que se yerga sobre el mundo, ninguna construcción humana que intente imponerse sobre el “antiquísimo torrente de la vida”, la noción de “patria” ligada directamente a la jaima cobra una significación diametralmente opuesta a aquella vinculada a los marcos

²² Boisha, *Ritos de jaima*, 15-16.

²³ Julio Caro Baroja, *Estudios saharianos* (Madrid: Sgarit/CSIC, 1955), 258.

de nuestro Estado-nación.²⁴ Igual que una jaima, la anhelada patria evocada por Boisha podría plegarse en el imaginario saharauí para ser desplegada en un nuevo lugar, pues no son las fronteras las que delimitan su sentido de territorialidad, sino el andar que durante siglos ha vinculado entrañablemente a los nómadas del desierto a la tierra habitada. Aunque organizados a través de organismos jurídicos,²⁵ saben que no son las instituciones, las fronteras o las estructuras gubernamentales las que les garantizan el sustento y la prosperidad de su cultura milenaria, sino las manos que en ella trabajan unidas por la vida y el bienestar común.

2

En entrañable parentesco con la palabra *jaima* se encuentra también la noción saharauí de *tuiza*, trabajo comunitario que expresa específicamente, en este caso, la solidaridad fomentada por las mujeres, unión que se ha construido a través de los siglos, en una cultura que reconoce en su población femenina un papel crucial y una participación activa en toda clase de asuntos. En tiempos antiguos, cuenta Boisha, había semanas o incluso meses en que los hombres del *frig* se ausentaban para llevar a pastar a sus animales a lugares lejanos y las mujeres se quedaban solas, ejercitando toda clase de saberes necesarios para la supervivencia del grupo: el aprendizaje de los ritmos naturales, la locali-

²⁴ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Buenos Aires: Tierra del Sur, 2011).

²⁵ Explica Rabinovich, siguiendo a Carolina Jiménez Sánchez (2014), que “la administración nacional en el exilio se divide en las siguientes instancias: *wilayat* (provincias, que hoy coinciden con los cinco campos de refugiados), *dawair* (municipios) y *baladiat* (distritos). De los tres poderes de la República, el ejecutivo está en manos del Frente Polisario, el legislativo consta de dos cámaras: el Consejo Nacional Saharaui y el Consejo Consultivo (que se encuentra conformado a la manera tradicional de la Yema'a). En cuanto al poder judicial, está aún en formación a partir de un Consejo Nacional de Justicia. La fuerza armada está constituida por el Ejército de Liberación Popular Saharaui. Reconocida por muchos países, entre ellos México, la RASD —República en el exilio— se presenta bajo la forma de los Estados sedentarios insuflada por un espíritu profundamente nómada. En la experiencia de los campos de refugiados la economía y la forma de vida siguen los criterios del nomadismo, que efectivamente es practicado por parte de la población saharauí”, y, evocando la disposición nómada de la jaima, agrega: “Desterrados, los saharauis levantaron una república, como se extiende una *jaima*, que esperan volver a plegar pronto para desplegarla en el camino de retorno al territorio actualmente ocupado por el reino de Marruecos”. Silvana Rabinovich, “La paradoja beduina”, *Nómadas*, núm. 47 (octubre 2017), 181-182.

zación de los pozos, la identificación de diferentes hierbas de uso medicinal, etc. Esto forjó una suerte de alianza solidaria que se ejercita hasta el día de hoy entre hermanas, amigas, vecinas, etc., para ayudarse mutuamente y para acudir cuando se suscita cualquier eventualidad, urgencia o evento digno de festejarse. En tiempos más recientes, durante el conflicto armado con Marruecos y en la actual vida en los campamentos de refugiados, es notable el rol que han desempeñado las mujeres saharauis en la organización de diversas formas de resistencia política: desde la distribución, profundamente justa y equitativa de la ayuda internacional que llega año con año a los campamentos, hasta diversas formas de activismo, como la emblemática protesta pacífica de Gdeim Izik, o la paciente y constante labor que la Unión de Mujeres Saharauis (UMS) desempeña desde 1974 en el desarrollo de conocimientos y medios para difundir la causa saharauí en el ámbito internacional.

Tuiza es también el nombre de una forma de danza tradicional, donde los movimientos coordinados de manos, pies y caderas imitan la gestualidad del trabajo cotidiano.²⁶ La elaboración y armado de la *jaima*, así como otras actividades integradas a la *tuiza*, se acompañan siempre de cantos, danzas y aplausos que impregnan las actividades cotidianas de un característico ambiente festivo, por el simple hecho de compartir el trabajo. De ello, por supuesto, no están exentos los hombres, y a través de una serie de juegos llenos de inocente picardía, una madeja de estambre, por ejemplo, puede salir del círculo de las mujeres para ser arrojada, entre susurros y risas, a algún hombre que vaya pasando distraído y que, de este modo, es llamado a involucrarse, a cooperar con las labores o a realizar algún encargo para la *tuiza*. Así evoca Limam Boisha la soltura del gesto con el cual, como “letras de hilo en el aire”, se trama una sutil insinuación que vuelve contagiosa la alegría:

El hombre que pasa,
el círculo femenino,
el ovillo lanzado,
letras de hilo en el aire,

²⁶ En su texto “Tuiza”, Elsa Aranzazú Blázquez Menes aborda los distintos sentidos de la palabra *tuiza*, guiándose por los estudios de Dolores Juliano, Caro Baroja, en las reflexiones poéticas de Limam Boisha, así como de la propia experiencia que tuvo tomando un taller de danza en la wilaya Bojador, en los campamentos de Tinduf entre octubre y noviembre de 2017. Cf. Silvana Rabinovich, *Palabras nómadas en camino a una justicia del otro* (México: IIFL-UNAM, 2020), 173-184.

y qué risas entonces
cuando el hombre devuelve
el mensaje con un regalo

¡Qué alegría en el campamento
Cuando se juntan las mujeres,
Tuiza,
Zerga,
*Mazrug!*²⁷

Tras esta secuencia de palabras se asoman algunas claves poéticas sustanciales para entender la fuerza política de los gestos, el carácter vital y profundamente efectivo de ese lenguaje sin palabras que articula los lazos humanos. Esa forma particular en la cual las y los saharauis se han dedicado a lo largo de más de 40 años —con todo el dolor que implica, para un pueblo nómada, soportar el confinamiento de un campamento de refugiados— a cultivar una forma de resistencia amorosa, no por ello menos combativa, le concede un lugar sustancial a la expresión humana de la alegría, a la música y a la danza, que son alimento y motor de la vida digna, estrategias corporales para combatir el hastío y para curar la resignación, modos de “respirar en común” que activan las relaciones vitales con la memoria y que Marie Bardet, desde la potencia pensante de la danza, ha pensado también como otra forma de conspirar.²⁸

3

Hay otro gesto más en el libro de Limam Boisha, que expresa con especial claridad las raíces profundas de esta ética de la dignidad en los actos más cotidianos. A partir de una creencia popular que probablemente nuestra cultura occidental calificaría de “superstición”, la cultura saharauí ha encontrado un modo de reformular y de desentrañar la enseñanza oculta en los pequeños

²⁷ En el glosario al final de su libro, Boisha explica el significado de estas dos últimas palabras: *Zerga*: “lanzamiento de un ovillo por parte de una mujer que participa en la *tuiza* hacia un transeúnte”; *Mazug*: “hombre que ha sido el blanco del ovillo lanzado por una mujer”. Limam Boisha, *Ritos de jaima* (Zaragoza: Bubisher, 2012), 27.

²⁸ Marie Bardet, “Bailar, perder la cara, pensar con el culo. Diálogos con Marie Bardet” (2021), *Almagro Revista*, consultado en abril 27, 2021, <https://www.almagrorevista.com.ar/bailar-perder-la-cara-pensar-con-el-culo-dialogo-con-marie-bardet>.

percances cotidianos: “Los pequeños tropiezos —escribe Boisha— son un manual para perdonar errores o distracciones”, se toman como una suerte de fuga que desvía el golpe de una “fuerza insondable”, donde el objeto material que sufre el daño se interpone entre esa fuerza y el ser humano, evitando que lo dañe. De este modo la rotura o avería de un objeto es tomado como un aviso: el recordatorio de que todo es efímero, de que la vida es inherentemente frágil, sujeta a contingencias que nos sobrepasan y de que puede, como todo, terminar de un momento a otro. Este aviso, sin embargo, no debe ser tomado como una llamada al miedo que paraliza nuestros empeños, sino, por el contrario, como un llamado a la calma y a la claridad, a enfocar nuestras energías vitales en lo más sustancial. “El golpe —agrega Boisha— sirve, quizás, para despertar todavía más el alma a la vida”.²⁹

Naturalmente, esta particular relación que los saharauis tienen con lo material expresa también un rasgo decisivo de su cultura del tránsito, obedece al modo de vida nómada que exige la mayor ligereza posible, la menor cantidad de objetos para cargar y la necesidad de aprovechar al máximo cada uno de ellos dándoles múltiples usos. Ejemplos de ello son el turbante y la *melhfa*, prendas que forman parte de la vestimenta saharauí y que son de gran utilidad para la vida en el desierto: protegen del calor, del frío y de las tormentas de arena, sirven para secar el sudor de la cara, para transportar bultos como harina o azúcar, como vendaje para cubrir heridas, o, en el caso del turbante, para extraer agua del interior de un pozo y exprimirla al interior de un recipiente.³⁰

Asimismo, para soportar la marcha extenuante por el desierto, la mente tampoco puede ir demasiado cargada. Monod insiste sobre la enseñanza de la substracción, que lo llevó a entender la mirada limpia de los nómadas, esa capacidad de ver lejos y claro, de “tomar lo esencial no solo de los objetos sino también de los pensamientos. Ese alivio es ya una filosofía”,³¹ agrega. Premisa que podemos leer, en el sentido más originario de la palabra *filosofía*, no como un edificio de ideas acumuladas y sistematizadas, sino como un ejercicio constante, que busca involucrarnos con el enigma interminable de la vida.

²⁹ Boisha, *Ritos de jaima*, 85.

³⁰ Para saber más, ir al ensayo de Gabriela Macedo Osorio “Saludo, té, *melhfa* y turbante. Resistencia y hospitalidad saharauí”, en *Palabras nómadas en camino a una justicia del otro*, edit. Silvana Rabinovich (México: IIFL-UNAM, 2020).

³¹ Monod, *Peregrino del desierto*, 54-55.

4

También el gesto de quitarse los zapatos —inevitablemente evocador de la tradición bíblica, que tiene también al desierto como lugar privilegiado de la revelación—³² refleja esta necesidad de despojarse de lo superfluo para tocar con pies desnudos el misterio. Los versos de *La talha y el pozo* devuelven una imagen elocuente para cerrar este primer cúmulo de estrellas en las constelaciones vecinas del nomadismo y la hospitalidad:

Y coronados de espigas
nacen los pactos,
repartimos la carne,
la leche y la leña,
con sagrada equidad,
y agradecidos nos postramos
por las bondades de la tierra.³³

Imantada por un profundo sentido de hospitalidad, la morada saharauí se extiende mucho más allá de sus ligeras mantas. El primer imperativo en la cultura saharauí es precisamente este: independientemente de la hora del día, de la temporada del año o de las condiciones del clima, el huésped siempre es bienvenido dentro de la *jaima*, “y si trae bajo el brazo el aroma de la lluvia, es señal de que tiene *baraka*”, aclara Boisha. Porque quien cruza el umbral de la *jaima*, sea quien sea, se convierte en ese mismo momento en invitado: se le recibe con saludos, sonrisas y abrazos; en ocasiones se encenderá también un poco de incienso para “abrigar su alma si viene desplumada por el frío” o se rociará sobre su ropa un poco de agua de colonia, porque “el olor es un árbol de la vida”; y, por más escaso que sea este tesoro, se le llevará también un alcanfor con agua tibia para que se lave las manos y los pies cansados por el camino. Gestos sencillos, pero profundamente elocuentes y cargados de

³² Cabe recordar la importancia que tienen en el Antiguo Testamento (referente para las tres tradiciones del Libro), por un lado, el gesto de humildad de quitarse los zapatos y, por el otro, el paso por el desierto. Hacemos referencia aquí a dos pasajes cruciales del Éxodo: el primero, cuando Moisés, pastando su rebaño en el monte Horeb, ve una zarza ardiendo de la que emana una voz que le pide descalzarse para poder acercarse (Éxodo 3: 1-12); el segundo cuando, habiendo sacado ya al pueblo hebreo de Egipto, acampa en el desierto y recibe en el monte Sinaí la revelación de la Enseñanza divina o la Torá (Éxodo 19: 3-25).

³³ Boisha, *Ritos de jaima*, 53.

significación en las gramáticas del cuidado, del afecto y de la atención que se brindan al visitante como si se tratara de un íntimo pariente. Lo último que se le pregunta al visitante es su nombre, identidad y procedencia. No es hasta el final de la jornada, o cuando ya se prepara para marcharse, cuando se le pregunta respetuosamente sobre su identidad, pues su simple presencia ya es una presentación. He aquí esta ley que se impone sobre la lógica de la apropiación y la autoconservación: “para los saharauis la hospitalidad no solo es ley de vida, es la ley de la visa”.³⁴ El rasgo más acentuado de su identidad mixta que este libro de gestos nos permite leer, a través de otros múltiples elementos que forman parte de su riquísimo entramado cultural.

Rasgos que, por supuesto, no son inmóviles. Como el mismo paisaje, el rostro y la personalidad de cualquier cultura tiene múltiples semblantes; solo permanece vivo en la medida en que se sigue moviendo, transformando y enriqueciendo a través de sus intercambios, de sus incesantes avatares sociales e históricos. En el ejercicio cotidiano de defender los pequeños gestos, los hábitos y las costumbres que han ido moldeando, a través del tiempo, los rasgos específicos de la cultura saharauí, se ejerce también una importante forma de resistencia ética y política que se opone activamente al siniestro mecanismo del actual orden neoliberal, cuyo éxito ha radicado en arrasar con la riqueza de la pluralidad cultural, para masificar al individuo aislado, al individuo separado de sus raíces comunitarias: sociales y naturales. Allí, en los gestos que ponen en práctica el recibimiento del rostro del otro dibujando sus huellas sobre el pergamino infinito de la memoria, reside quizá ese “jugo de la buena hierba” donde pastan “las mejores bondades”.

3. Versos de agua: Para que no se deshidrate la memoria

La poesía es tan vital
para la resistencia en el desierto
como la propia agua.

PROVERBIO SAHARAUÍ

¿Acaso ustedes no memorizan
un poco de poesía para parar la masacre?

MAHMUD DARWISH, 2017

³⁴ *Ibidem*: 56-57.

Hasta aquí, cabe preguntarse: ¿qué relevancia tiene hoy en día insistir sobre una realidad que parecería tan distante, tanto espacial como temporalmente, de la nuestra? ¿Qué tan vigente es esta forma de relación con las palabras que cultivan los poetas del desierto y que, desde la mirada de algunos, podría resultar anacrónica, tomando en cuenta las múltiples rupturas y desencantamientos del lenguaje que ha propiciado la propia literatura a más de un siglo de vanguardias en el arte?

Por más remotas que parezcan su cultura, sus hábitos y sus palabras, los pueblos del desierto viven lado a lado de nuestro mundo de frenéticos intercambios, de acelerada producción y consumo expansivo a escala global. Fuera de cualquier visión orientalista³⁵ que busque exotizarlos, reduciéndolos, nuevamente, a fósiles inmóviles en las vitrinas de los museos, necesitamos voltear a ver la presencia actual de los pueblos del desierto y la incidencia que su cultura beduina, tan vinculada a la paciencia y a la minuciosa observación de los signos naturales, pueda llegar a tener en nuestro inmediato y cada vez más frágil presente.

Por su parte, la palabra poética —tan asociada en nuestro mundo capitalista con una cultura de élites, cuyos lectores atentos escasean y cuya utilidad, desde la perspectiva del provecho comercial— parecería prácticamente nula; pero, desde la perspectiva saharauí, es una actividad que no solo es dignificada por su valor artístico o cultural, sino reconocida, por encima de muchas otras actividades, como un sustento vital. Si la poesía es tan importante para la vida en el desierto, al punto de ser comparada con el agua, es quizá, en primer lugar, porque se trata de un ejercicio respiratorio. El acto vital de insuflar oxígeno al cuerpo, renovando, a través del torrente sanguíneo, cada célula que lo constituye, se traduce poéticamente en un proceso circulatorio, donde la inspiración pone en movimiento la multiplicidad de voces que nos habitan y que brotan a través de nosotros, porque el lenguaje siempre viene del otro, de los otros que nos precedieron, que nos engendraron y que nos heredaron la posibilidad de enunciarnos en primera persona. Aquello por lo cual Levi-

³⁵ En el sentido en el cual el crítico y teórico literario palestino Edward Said, analizó la arbitraria oposición entre “Occidente” y “Oriente”, como categorías políticas, cargadas de ideología, y no como simples referentes geográficos. Construidas a partir de una representación peyorativa que los intereses imperialistas de los países europeos han tenido de otras culturas y sociedades, la oposición Occidente/Oriente funciona bajo la artificial e infundada dicotómica: occidental, civilizado y sedentario, contra oriental, bárbaro y nómada. Véase Edward Said, *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes (Madrid: Librerías/Prodhufi, 1990).

nas definió al ser humano como “animal profético”, como “animal capaz de inspiración”,³⁶ es la cualidad del lenguaje que pone en juego el lazo directo entre lo más remoto y lo más cercano, entre lo inmemorial y el presente vivido de la memoria. Quizá a ello se refiera Boisha cuando evoca, en el poema mencionado, las mareas profundas de la oralidad:

Y así en la marea de las jaimas,
en el vocablo de nuestros
padres y abuelos,
en las alforjas de los viajeros,
cargadas de agradables
o misteriosos sucesos,
se esconde el océano oral
que no ha dejado de traer
a la orilla lunar de las dunas,
a la espuma efervescente
de las llanuras y las altas colinas,
versos a borbotones,
y ritos
y adagios,
y mitologías épicas,
para que no se deshidrate
la palabra narrada
en el reseco salitre,
la pretérita memoria del Sahara.³⁷

Versos a borbotones siguen emanando de este espacio árido donde incluso el discurso pareciera disecarse, pues, ahí donde escasea el agua, el silencio debe imponerse a riesgo de gastar inútilmente saliva. Sin embargo, ese silencio, ese reposo necesario de las palabras, permite también dar suficiente espacio a la escucha, para engendrar un lenguaje surgido de su propia extenuación, un aliento moldeado por la fuerza rítmica de la erosión. Como lo atestigua Monod, en el Sahara los días se dedican a las labores, a la contemplación y al silencio, pero las veladas se reservan a la poesía y a las risas: versos, retruécanos y leyendas ponen en circulación el legado de una cultura

³⁶ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Les Editions du Minuit, 1982), 125-142.

³⁷ Boisha, *Ritos de jaima*, 118-119.

rica por su constante compartición de experiencias. Ejercicio que el filósofo Walter Benjamin, en 1933, vio como una tarea urgente, en tiempos en los cuales la guerra había dañado gravemente la capacidad humana de comunicar.³⁸

También el desierto, en su agrietada superficie, esconde la memoria remota de las aguas saladas. Mucho tiempo atrás, decenas de millones de años antes de aquella verde sabana que describíamos en páginas anteriores, el desierto del Sahara estuvo cubierto por el mar, como se puede apreciar por los fósiles de caracoles y otras criaturas marinas que se han encontrado en esta región. Y es que el desierto nos vincula con la memoria más allá de la historia, con la inmensidad del tiempo más allá de todo origen. Frente a esa vastedad, advierte Théodor Monod, “El ser humano no siente ya su existencia como un relámpago en la tierra”.³⁹ Medido en eones, el tiempo a escala geológica quiebra toda perspectiva humana de autoimportancia, incluyendo aquella cuyas consecuencias desastrosas se traducen en lo que Paul Crutzen ha definido como Antropoceno y que designa un periodo geológico completo por el impacto dañino del ser humano sobre la tierra.

Ahora bien, ¿cómo reconciliar esta visión tan amplia, tan inabarcable del tiempo que nos brinda el desierto, con la urgencia concreta e inaplazable de un pueblo que resiste hoy en día a ser borrado por un relato histórico hegemónico que ha privilegiado la lógica sedentaria del poder económico?

Como lo narran los testimonios recogidos por Carlos Beristain y Eloísa González Hidalgo,⁴⁰ la historia del pueblo saharauí desde la ocupación ilegal de Marruecos, y, hasta la fecha, ha sido un ejemplo de difícil lucha contra las violaciones constantes a sus derechos humanos. Desde el violento desplazamiento de cientos de miles de saharauis, actualmente refugiados en los campamentos de Tinduf, hasta la construcción de un muro de 2 720 km, rodeado de entre 7 y 10 millones de minas que impiden el tránsito libre, siendo causa de muerte y mutilación de personas y animales. Desde las desapariciones forzadas que se suman día con día, junto con los casos de tortura y las detenciones arbitrarias, hasta la represión violenta de movilizaciones sociales como la Intifada de 2005, el ya mencionado campamento de Gdeim Izik, que fue

³⁸ Walter Benjamin, *Obras completas*, Libro II, vol. 1 (Madrid: Abada Editores, 2007), 216-222.

³⁹ Monod, *Peregrino del desierto*, 53.

⁴⁰ Carlos Beristain y Eloísa González Hidalgo, *El oasis de la memoria. Memoria histórica y violaciones de derechos humanos en el Sahara Occidental* (El Aaiún: Universidad del País Vasco/Euskal Heriko Unibersitatea y Hegoa, 2012).

brutalmente destruido el 8 de noviembre de 2010, y la reciente violación del alto al fuego que desembocó en un retorno al conflicto armado en noviembre de 2020.

Si el ejercicio poético es algo tan vital para el pueblo saharauí, lo es también porque se trata de un ejercicio de dignificación de la vida a través de la memoria. Pensar la palabra poética como un recurso de resistencia en el desierto es pensarla sobre todo en su dimensión de testimonio, en su facultad de traer al presente las voces de los ausentes, para comprender que el tiempo histórico está compuesto de historias, de ruinas y fragmentos heterogéneos dignos de ser reconstruidos. “Cuando yo vivía en la parte ocupada —dice la poeta saharauí Jadiyah Aleyat— utilizaba la poesía con ojos atentos, para crear un puente que me uniera con el pueblo sublevado.”⁴¹ El trabajo que toca hoy en día a la labor poética participa también de esa tarea incansable de tender puentes, incluso hacia aquellos y aquellas cuya ausencia se prolonga, porque han sido arrebatados indignamente de su presente, porque cada persona desaparecida es como una biblioteca entera que se le roba a la memoria, como una partícula indivisible e insustituible portadora de ese vasto océano de oralidad.

Ante esta realidad que vive actualmente el pueblo saharauí —y que se emparenta dolorosamente con nuestra realidad mexicana—, cabe recordar que el valor de la memoria del que hemos hablado hasta aquí no está solamente, como testimoniaba Endur, en los contenidos que transportan las palabras, sino, sobre todo, en la presencia física que a través de las palabras percibimos de quienes las escribieron. La memoria, desde la perspectiva beduina, es experiencia encarnada; las palabras no son meros discursos que puedan ser reproducidos a conveniencia, sino experiencias firmemente ligadas y comprometidas con aquello que enuncian. En la concepción saharauí de la memoria destaca, además, otro componente fundamental, quizá el más difícil de entender para nuestra mirada occidental: el acto vital de transmitir experiencias, que en el caso de los saharauíes se encuentra atravesado por todas las formas de violencia anteriormente descritas, busca conscientemente desprenderse de la perpetración de un mensaje de odio hacia el pueblo marroquí. Transmitir la interminable tarea de la memoria sin cargarla de rencor, que pudiera envenenar a las generaciones por venir, es verdaderamente una labor inmensa, moralmente asombrosa, que la cultura saharauí ha incorporado a su quehacer cotidiano.

⁴¹ *Ibidem*: 2m: 42s-2m: 40s.

Los efectos psicosociales que deja la guerra, como explican Beristain y Eloísa González, no se reducen únicamente a los daños directos que han sufrido las víctimas, sino que abarcan además las múltiples consecuencias que se propagan en el tejido social y que van dejando secuelas en la salud física y psicoemocional de sus miembros, alterando, por generaciones, el orden de la vida. El impacto del miedo en la vida cotidiana, el constante sentimiento de injusticia y el cambio radical en la visión de mundo son algunas constantes en el relato de un gran porcentaje de la población saharauí, que se enfrenta hoy en día a la desposesión de sus medios de subsistencia, a la memoria de alguna forma de tortura o violencia o a la herida abierta, constantemente reavivada, de la desaparición forzada de algún familiar. ¿Cómo no guardar resentimiento ante tales crímenes? ¿Cómo perdonar a cualquiera que sea directa o indirectamente responsable de todo ese dolor?

En un texto escrito a dos voces para el segundo coloquio internacional *Heteronomías de la justicia: territorialidades y palabras nómadas*, Silvana Rabinovich y Shekoufeh Mohammadi comparten una serie de reflexiones y perplejidades en torno al ejercicio del perdón en la cultura saharauí, apelando a las palabras de Hawari, militante del Frente Polisario y Agregado Cultural de la Embajada de RASD en México, quien, al ser inquirido sobre cuánto tiempo llevaría desminar todo el territorio una vez que terminara el conflicto, respondió que “las minas más peligrosas y difíciles de neutralizar no eran las que Marruecos había plantado a lo largo del muro, sino las que el conflicto había sembrado en sus corazones”.⁴² En clave derridiana y recordando el criterio saharauí de la hospitalidad, no como un recibimiento por invitación sino como apertura a la visitación, Silvana Rabinovich analiza las características de una cultura beduina que permite sostener una concepción no apropiativa del perdón, que no se confunde con la amnistía, con un poder arrogado para otorgar el indulto. “En las antípodas del olvido”, el ejercicio del perdón es, por el contrario, un auténtico acto de memoria que atraviesa las limitaciones de nuestros derechos individuales para enunciarse también en nombre de quienes aún no están aquí. Alumbrada también por algunos destellos del poeta palestino Mahmud Darwish, Shekoufeh Mohammadi se pregunta si esa ca-

⁴² Silvana Rabinovich y Shekoufeh Mohammadi, “Desminar el corazón: en espera de una palabra que adviene”, en *Heteronomías de la justicia: territorialidades y palabras nómadas. Memorias del Coloquio Internacional* (Proyecto PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”, IIFL-UNAM, 2019), 25, <https://www.iifl.unam.mx/justiciadelotro/seccs.php?idSec=9&tSSec=2&posSS=34&pos=9>.

pacidad insólita que los saharauis han desarrollado “para pensar en el perdón en tiempos de guerra” no se deberá a la manera particular en la que, teniendo frente a sí la inmensidad del desierto, han llegado a concebir el misterio del tiempo:

El perdón, quizá, venga mucho después. Pero los nómades viven un presente que es infinitamente pasado y futuro. Así, mirando fluir este río de aguas en constante renovación, aguas que se van y vuelven en ciclos de lluvia y evaporación, los saharauis son capaces de tocar el futuro en el presente y de perdonar desde mucho antes a los que serán los vencidos del porvenir.⁴³

Desde esa concepción no lineal, capaz de tocar, desde el presente, los extremos del tiempo, los saharauis tienen mucho que enseñarnos para enfrentar la inminente destrucción de nuestro porvenir, para contrarrestar la inercia desbocada de este orden necrófilo que ha dominado en nuestros sistemas económicos actuales y que devasta, junto con el equilibrio natural, los fundamentos íntimos de nuestro tejido social, anteponiendo los intereses del mercado a la propia vida.

Cabe preguntarse si aquella “paradoja” que encierra la palabra *beduino*: un habitante de aquello que se presupone inhabitable no molesta tanto a la lógica cerrada de los Estados sedentarios porque expone, con su simple presencia, la futilidad del complejo aparato sobre el cual se apoya un mundo en quiebra. En palabras de Silvana Rabinovich:

Encontrar una cultura que —habitando las zonas más inhóspitas del mapa— se autodefine por la hospitalidad nos garantiza que la heteronomía no se reduzca a una alienación infantilizadora ni a simple falta de autonomía. Más bien, es la tarea de ver en esa tierra sin amo y sin dueño el espejo y alma de todo ser inocente —sí, *inocencia*: candor, sencillez, ese coraje de exponer los límites de un apoderamiento disfrazado de saber—. ⁴⁴

Cobran aquí pleno sentido los versos de agua del poeta, que en pocas líneas ha logrado resumir el sentido profundo del “alma saharauí”. Ajena a la propiedad privada, el agua es vista por los saharauis como una reserva sagrada, que debe estar accesible para cualquiera que acuda a su frescura. “El

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Silvana Rabinovich, “La paradoja beduina”, *Nómadas*, núm. 47 (octubre 2017), 177.

agua es un bien a disposición de la comunidad. Es para el viajero, no importa de dónde venga ni hacia dónde vaya. No importa que sea amigo o enemigo, creyente o incrédulo. No importa. El pozo es un tesoro colectivo.”⁴⁵ Si, como dicen los saharauis, las palabras tienen el poder de producir efectos, sirva la fuerza viva de estos versos en resistencia para despertar la semilla fértil de la búsqueda de justicia, para curar el apego enfermizo al poder, para abatir el miedo infundado hacia el otro, para conjurar nuestro egoísmo:

El viento ruge y envuelve la tierra,
batalla el ojo del agua
antes de secarse,
y desolado ahoga el espejo
de los dientes de sed
que hienden
la garganta húmeda de la tierra.

Y reseca las exhaustas hojas
y los semblantes,
lacerado el rebaño y el frenesí,
vuelvo de nuevo al origen.
Los pozos no tienen dueño.

Y sobre el árido camino,
olfateo y rebusco,
hasta localizar el alma
de un pozo,
y en su fresca orilla
humedezco los pies desnudos,
y brilla abierta y desprendida
la mano generosa del pozo
el agua de todos,
resonancia amorosa
de la fecunda nube.
Los pozos no tienen dueño.⁴⁶

⁴⁵ Boisha, *Ritos de jaima*, 128.

⁴⁶ *Ibidem*: 127-128.

Bibliografía

- AWAH, Bahia Mahmud. “Generaciones literarias: intelectualidad y política en el Sahara Occidental, 1850-1975” (2015), consultado en abril 3, 2021. *Les Cahiers d'EMAM*. <https://journals.openedition.org/emam/774>.
- BACHELARD, Gastón. *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BARDET, Marie. “Bailar, perder la cara, pensar con el culo. Diálogos con Marie Bardet”, *Almagro Revista*, consultado en abril 27, 2021. <https://www.almagrorevista.com.ar/bailar-perder-la-cara-pensar-con-el-culo-dialogo-con-marie-bardet>.
- BERISTAIN, Carlos y Eloísa GONZÁLEZ HIDALGO. *El oasis de la memoria. Memoria histórica y violaciones de derechos humanos en el Sáhara Occidental*. El Aaiún: Universidad del País Vasco/Euskal Heriko Unibersitate y Hegoa, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Obras completas*, Libro II, vol. 1. Madrid: Abada Editores, 2007.
- BOISHA, Limam. *Ritos de jaima*. Zaragoza: Bubisher, 2012.
- CARO BAROJA, Julio. *Estudios saharianos*. Madrid: Sgarit/CSIC, 1955.
- CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Buenos Aires: Tierra del Sur, 2011.
- JALDÚN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- JOUSSE, Marcel. *Estudios de psicología lingüística. El estilo oral rítmico y mnemotécnico entre los verbo-motores (1925)*, trad. Gabriel Bourdin y Leonor Teso Gentile, México: UNAM, 2018.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. Paris: Les Editions du Minuit, 1982.
- MACEDO OSORIO, Gabriela. “Saludo, té, *melhfa* y turbante. Resistencia y hospitalidad saharauí”, en *Palabras nómadas en camino a una justicia del otro*, edit. Silvana Rabinovich, 161-172. México: IIFL-UNAM, 2020.
- MAYRATA, Ramón. *Relatos del Sáhara Español*. Madrid: Cuentos de Clan Ultramar, 2014.
- MONOD, Théodore. *Peregrino del desierto*, trad. Manuel Serrat Crespo. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2000.
- RABINOVICH, Silvana. “La paradoja beduina”, *Nómadas*, núm. 47 (octubre 2017): 173-185. http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_47/47-10R-la-paradoja.pdf.
- RABINOVICH, Silvana. *Retornos del discurso del “indio” (para Mahmud Darwish)*. México: Coordinación de Humanidades, IIFL, UNAM, 2017.
- RABINOVICH, Silvana. *Palabras nómadas en camino a una justicia del otro*. México: IIFL-UNAM, 2020.
- RABINOVICH, Silvana y Shekoufeh MOHAMMADI. “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”, en *Heteronomías de la justicia: territorialidades y palabras nómadas. Memorias del Coloquio Internacional*. Proyecto PAPIIT IN 401119 IIFL-UNAM, 2019. <https://www.iifl.unam.mx/justiciadelotro/seccs.phpidSec=9&tSsecc=2&posSS=34&pos=9>.
- ROBLES, Juan, Bahia Mahmud AWAH y Juan Carlos GIMENO. “LEGNA: Habla el verso saharauí” documental, 1:35:28, Antropología en acción ONGD, publicado por Ara-

- bako Seaden Lagunen Elkartea Asociación de Amigos y Amigas de la RASD de Álava, 2014. <https://legna.etnolabuam.net/>.
- SAID, Edward. *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes. Madrid: Librerías/Prodhufi, 1990.
- SOLER I SUBILS, Joaquim. *Las pinturas rupestres prehistóricas del Zemmur (Sahara Occidental)*. Girona: Documenta Universitaria, 2007.
- Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas, IIFL, UNAM, ISBN: 978-607-30-2522-5. Sitio web: <https://www.iifl.unam/justiciadelotro/>.

Dánivir Kent

Doctora en Filosofía por la UNAM. Integrante del proyecto PAPIIT IN 401119 “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”. Es autora del poemario *Caducidad* (2014) y de los ensayos filosóficos “Fuego en la pupila. Un acercamiento heterónimo a *El libro de las semejanzas* de Edmond Jabès” (2014), “Bajo el signo de la subversión” (2018), “Un batir de alas que repite los gestos del adiós al mundo, para que la muerte no diga la última, ni la primera palabra. Apertura del tiempo como posibilidad de justicia en la mirada poética de Edmond Jabès” (2019) y “Badía: la enseñanza del desierto como fuerza de vida en el pensamiento poético de Edmond Jabès” (2020). Desde 2019 ha impartido la materia optativa Teoría de la Literatura en el Colegio de Lengua y Literaturas Hispánicas de la UNAM.