

afriche e orienti

www.comune.bologna.it/iperbole/africheorienti

rivista di studi ai confini tra africa mediterraneo e medio oriente

anno XIX numero 2 / 2017

Frontiere, confini e zone di frontiera nella regione MENA

a cura di
Nicola Melis

■ RICERCHE

Le *aleksandrinke* in Egitto
Senegalese Translocal Livelihood Strategies
Diaspora e State-building in Somalia

AIEP EDITORE



Il confine nella contemporaneità della "questione saharawi": la poesia della resistenza della Generación de la Amistad Saharaui

Giulia Maltese

71

Introduzione

Dal 1975 la popolazione del Sahara Occidentale, frammento del territorio conosciuto in passato come *Trāb al-Bidān* (in spagnolo, *Bidán*), vive confinata tra l'esilio nel deserto dell'inospitale *Hammāda* algerina e l'occupazione marocchina. A seguito della firma degli Accordi di Madrid (stipulati tra Spagna, Marocco e Mauritania il 14 novembre del 1975), l'amministrazione dell'ex possedimento spagnolo (dal 1884) è affidata a Marocco e Mauritania. L'invasione militare marocchina, le cui incursioni nel territorio amministrato dalla Spagna cominciano alla fine di ottobre del 1975, e il definitivo abbandono della Spagna, il 26 febbraio 1976, obbligarono centinaia di migliaia di saharawi a fuggire dalla propria terra per far fronte alla precarietà delle condizioni di vita imposte dal contesto desertico, all'oblio e al disinteresse dell'ex madrepatria e della comunità internazionale, oltre che a soffrire le vessazioni, le violenze e i soprusi dell'occupante marocchino (Medina 2015; Mendía, Guzmán 2016; Bárbulo 2002). La República Árabe Saharaui Democrática è infatti uno Stato nato nell'esilio, e il popolo

sahrawi è diviso da un muro di oltre 2.700 km, circondato da 7 milioni di mine, che separa le zone liberate (30%) e i campi di rifugiati dai territori occupati (70%) dall'attuale regime di Muhammad VI.

I sahwari – i “figli delle nuvole”, così denominati perché nomadi alla ricerca di pioggia e foraggio per il proprio bestiame –¹ si avvalgono della poesia in quanto espressione degli aneli e dei bisogni di un popolo tra spazi politicizzati e tra culture: la tradizionale lingua *hasaniyya* (in spagnolo, *hasanía*)² e quella spagnola. Utilizzando la lingua del colonizzatore come lingua identitaria, di resistenza, la poesia contemporanea sahwari assume un impegno etico ed estetico nei confronti del proprio popolo, abbattendo i confini, oltrepassando i muri. Il poeta sahwari contemporaneo, vittima anch'egli della «schizofrenia dell'esilio» (Segarra 1997), cerca di riaffermarsi e riaffermare il proprio popolo nello spazio testuale, contro l'assassinio e l'annientamento culturale. L'“io autoriale” si trattiene sulla linea sottile che separa la scrittura dalla realtà: lo spazio poetico. Eppure, la “vivenzialità” – intesa come l'esperienzialità della vita – e socialità del suo verso fa sì che l'“io poetico” e il “tu” si dissolvano nel noi, facendosi eco del sincretismo linguistico e culturale, dello sradicamento e delle inquietudini dei sahwari, con i quali raggiunge un'unione indivisibile e insieme ai quali lotta per l'indipendenza, «perché la bandiera della libertà ondeggi/con onore ed eleganza» (Galia 2014: 31).

Confini, sicurezza e identità

72

Se il concetto di “confine” è “diffuso” come “diffuso” è il significato del verbo “confinare” (Van Houtum 2005: 672), nella consapevolezza dell'inesistenza di un'ontologia definita e definitiva del “confine” in grado di delimitarne il campo semantico d'appartenenza e d'azione in modo univoco, sarebbe limitante ridurlo alla mera funzione di limite territoriale fra gli spazi politici formalmente unificati degli Stati-Nazione. Il “confine” può presentarsi infatti come fisico – «come un vero e proprio muro, una cancellata o una siepe alta e fitta» –, oppure come politico o istituzionale – «come una serie di ordinanze politiche o amministrative» (Colleoni 2012: 15). O ancora, i “confini” possono essere psicologici, «mura invisibili fondate su sentimenti e pregiudizi» percepite seppure in assenza di frontiere fisiche, rese di giorno in giorno più alte dalle differenze culturali che emergono nella convivenza urbana tra i diversi gruppi sociali (*ibid.*).

Newman (2003) e Greblo (2015) riconsiderano la relazione tra la fisicità della barriera e il suo valore simbolico e sociale. In tal senso, ripropongono una definizione di “confine” inteso come «istituzione che si solidifica nei muri che interrompono e riordinano spazi politici precedentemente unificati» (Greblo 2015: 55), muri che «orientano e modellano gli assetti e la configurazione dei rapporti sociali, stabilendo una forte asimmetria tra *insider* e *outsider*, tra appartenenti e non-appartenenti a una rete gerarchica di gruppi, affiliazioni e identità» (Newman 2003: 13). La relazione tra chi si trova al di qua e chi si trova al di là del muro riflette le relazioni di potere tra gruppi sociali: i propulsori dell'erezione delle barriere, del *law enforcement*, a capo dei processi decisionali e coloro

che di quelle stesse decisioni e dell'erezione di barriere sono invece vittime. Gli individui, infatti, si situano sempre in rapporto all'ordine che assegna loro un posto, condizionati dai limiti di una vera e propria "cartografia del potere" (Greblo 2015). Viceversa, ogni "luogo antropologico" si presenta già come investito di un preciso valore «identitario, relazionale e storico» (Newman 2003: 40): il "confine" rinsalderebbe pertanto il vincolo esistente tra gli appartenenti allo stesso "luogo", riaffermando le differenze con chi a quel determinato "luogo" è invece estraneo, scindendo nettamente il "noi inclusivo" dal "noi esclusivo".

Orbene, se la storia dell'umanità è anche la storia delle guerre, la maggior parte delle guerre hanno per obiettivo la (ri)definizione dei "confini" volta a giustificare rivendicazioni e annessioni territoriali (Kolossoff 2005: 607). In tal senso, il concetto di "confine" spesso si presenta come strettamente correlato alla nozione di *sicurezza nazionale* che a sua volta giustifica l'uso della forza da parte dell'apparato statale: «i confini sono considerati la naturale ubicazione delle guardie di frontiera e dei servizi doganali, di un'altra concentrazione di unità militari, rivolti espressamente verso le direzioni da cui, agli occhi dell'opinione pubblica, il pericolo incombe minaccioso» (Kolossoff 2005: 621).

La comprensione tradizionale del ruolo dei confini statali in materia di "sicurezza nazionale" si basa, in primo luogo, sulla prevenzione della minaccia militare. Le zone di confine diventano zone militarizzate con un regime speciale, in cui la massima priorità è l'efficienza di combattimento delle forze militari dispiegate, pronte a respingere l'aggressione di un potenziale nemico. La nozione di "sicurezza nazionale" contemplerebbe, al contempo, le accezioni di "sicurezza politica" e "sicurezza sociale": la prima concernente la sovranità dello Stato e manifesta nell'ideologia promossa dallo Stato stesso; la seconda, invece, individua la minaccia alla "sicurezza" nelle identità collettive controverse,³ Nazioni e ideologie nazionali, gruppi regionali, religiosi o etnici che possono sovvertire e militare contro lo Stato (Kolossoff 2005: 621 e ss.). La percezione della "sicurezza" di un "confine" concreto dipenderebbe pertanto dal suo ruolo simbolico, dalle tradizioni storiche dello Stato e dal discorso contemporaneo sul "confine" stesso.

Confini militarizzati: il *Muro de la Vergüenza*

Il *Muro de la vergüenza* ("Muro della vergogna")⁴ marocchino, che divide in due il Sahara Occidentale, è un chiaro esempio di "confine militare" post (o *neo*) coloniale nonché simbolo del «muro di indifferenza»⁵ "eretto" dall'ex madrepatria ed attuale potenza amministratrice *de jure*, la Spagna,⁶ e dalla comunità internazionale.

Costruito in sei riprese tra l'agosto del 1980 e l'aprile del 1987 grazie al sostegno economico di Stati Uniti, Arabia Saudita e Francia e al supporto tecnico di esperti israeliani, costa al Marocco due milioni di dollari al giorno (4,6% del PIL annuale). Lungo 2.720 km e circondato da oltre sette milioni di mine, vigilato da centinaia di

migliaia di soldati marocchini, il muro richiede ingenti fondi per la sua manutenzione, che provengono dall'illegale sfruttamento delle risorse naturali delle zone occupate del Sahara Occidentale.⁷ Il *Muro* si erige a difesa dei territori conquistati dal Marocco durante il conflitto, che si aggiungono a quelli rivendicati già dalla metà degli anni '50, quando il partito Istiqlāl si fece portavoce della teoria del "Grande Marocco", secondo la cui rappresentazione storica le frontiere del Regno avrebbero dovuto includere, per diritto legittimo, tutte le terre dominate dai sultani marocchini prima della colonizzazione della regione da parte delle potenze occidentali: l'allora Sahara spagnolo, la Mauritania, il sud-ovest dell'Algeria e il nord-ovest del Mali.⁸ Il muro ribadisce il senso della *Marcia Verde - Marcia Nera* per i sahwari -, che fu una manifestazione di forza del regime marocchino nei confronti del Governo spagnolo, a opera di 350.000 civili marocchini - con fotografie del re Hasan II e Corano alla mano -, inneggianti al «ritorno del Sahara Marocchino». La *Marcia* iniziò ufficialmente il 31 ottobre del 1975 e si concluse pochi giorni dopo, il 6 novembre, con la firma degli Accordi di Madrid (14 novembre 1975), l'esodo di buona parte della popolazione sahwari nel deserto della *'ammāda* algerina e la conseguente annessione dell'ex provincia spagnola n. 53, il 27 febbraio del 1976.⁹ Conseguenza sarà l'alterazione degli equilibri demografici e della configurazione identitaria e culturale del territorio. A tal proposito, riferiscono Mendía e Guzmán: «Il Marocco ha sostenuto per decenni una politica di incentivi per favorire lo stabilirsi di nuovi coloni, agevolandone l'insediamento mediante la costruzione di nuove abitazioni e l'offerta di posti di lavoro. Questa strategia ha avuto un forte impatto sulle caratteristiche socio-demografiche della regione, generando una situazione in cui la popolazione sahwari è diventata minoritaria nei territori occupati, e confinata in certe zone e quartieri della città. Sulla base dei dati attuali, delle 530.000 persone che vivono nei territori occupati, 180.000 (più del 33%) sono militari marocchini, 245.000 sono coloni marocchini, e 105.000 sono sahwari (circa il 20%)» (Mendía, Guzmán 2016: 76-77).

La frontiera militarizzata si presenta pertanto come frontiera identitaria, socioculturale, nella misura in cui circoscrive lo spazio di applicazione di politiche di discriminazione ai danni dei sahwari residenti nelle zone occupate, da sempre vittime di violenze e vessazioni, della violazione del diritto allo studio e al lavoro e del tentativo di forzata assimilazione culturale imposto dall'amministrazione del regime marocchino. Già nel primo periodo dell'occupazione, i sahwari furono infatti obbligati a identificarsi con un documento rilasciato dalle autorità marocchine, in cui si includeva la sigla "SH" per differenziarli dai coloni. Per di più, era proibito loro utilizzare nomi e referenti culturali sahwari, nonché i propri cognomi, e ne furono imposti altri inventati ed estranei alle tradizioni e costumi sahwari. Gli stessi quartieri cambiarono nome, per assumerne di marocchini (Medina 2015b: 88). Da non dimenticare, inoltre, l'imposizione del *curriculum educativo* marocchino e la manipolazione dei mezzi di comunicazione, ambiti e canali ideologici mediante i quali il Marocco ha cercato di cancellare l'elemento identitario

sahrawi: tra gli obiettivi della strategia marocchina di controllo sul territorio e sulla popolazione del Sahara Occidentale, figura la riduzione estrema o l'eliminazione del fattore identitario sahwawi. In modo più diretto e visibile, con l'occupazione le autorità hanno represso violentemente ogni tipo di espressione identitaria e culturale sahwawi (lingua, abbigliamento, elementi della tradizione nomade, simbologia).¹⁰

Dal novembre del 1975, pertanto, istanze ideologiche nazionalistiche e interessi geopolitici ed economici fanno sì che la popolazione sahwawi sia fisicamente divisa in quattro: i sahwawi confinati tra i "territori occupati" militarmente dal Marocco e i campi di rifugiati del Sud Ovest dell'Algeria, la popolazione che risiede nei territori controllati dal Frente Popular de Liberacion de Saguía el-Hamra y Río de Oro (il Frente Polisario), i cosiddetti "territori liberati", e i sahwawi della diaspora internazionale. I sahwawi, al di là e al di qua del muro, dopo oltre quarant'anni d'esilio e di occupazione, continuano a lottare per preservare la propria identità, contro ogni "confine" fisico, politico, istituzionale e mediatico, per autoaffermarsi come popolo e riaffermare il proprio diritto all'autodeterminazione e a una risoluzione giusta del conflitto.

Confini linguistici: lo spagnolo come "lingua della resistenza"

Per contrastare la politica di assimilazione e annientamento identitario, i sahwawi risemantizzano l'utilizzo dello spagnolo, eredità di un secolo di colonizzazione e relativa politica educativa, riappropriandosi della lingua imposta dal colonizzatore, che diventa la seconda lingua ufficiale della Repubblica Araba Sahrawi Democratica, dopo la lingua araba *hasaniyya*.¹¹

Agli anni '40 risale l'introduzione scolastica dello spagnolo nel Sahara¹². Tuttavia, è negli anni '60 che l'influenza linguistica raggiunge il suo apice,¹³ «prodotto sia dell'ampio settore di servizi gestiti dall'amministrazione spagnola, sia delle politiche educative promosse, inerenti all'intero sistema educativo non universitario» (Candela 2007: 48). Dal 1958, anno della trasformazione in provincia del territorio del *Sahara Español*, l'"io" europeo e colonizzatore ridefinisce l'"altro" come esotico, "orientale", in rapporto a un "noi esclusivo", in riferimento al quale stabilisce un sistema di differenze. Di contro, l'"altro" si definisce in rapporto a un insieme di altri supposti identici, un "loro" il più delle volte riassunto nel nome di un'etnia e di rappresentazioni culturali (Augé 2009: 36-37). Per giustificare la missione coloniale, all'identificazione del "confine" con l'altro segue il tentativo di dimenticarne l'esistenza, divorando il colonizzato e le sue lingue: il colonizzatore europeo - spagnolo nello specifico - diventa pertanto "glottofago", imponendo la propria lingua e le proprie rappresentazioni culturali - presumibilmente universali -, sponsorizzando il bilinguismo ma, di fatto, negando alle lingue dei colonizzati il diritto all'esistenza.¹⁴ I sahwawi si vedono obbligati a imparare lo spagnolo per integrarsi nella vita quotidiana della colonia e poter accedere ai posti di lavoro loro destinati: «senza perdere nemmeno una virgola della propria cultura, [...] si impregnarono della nostra dai primi anni di scuola» (Alvarado 2011: 18). L'elemento linguistico

spagnolo, pertanto, «avrebbe generato radici e lasciato un'eredità indistruttibile» (Awah, Moya: 2009). Riferisce Awah (2015: 47): «La madrepatria promosse tra la popolazione la propria politica linguistica in settori molto importanti in cui esercitava una funzione di controllo, nello specifico tra i militari nativi e i bambini fin dai primi anni di scuola. Emarginò generazioni di giovani dalla conoscenza della propria letteratura e lingua, sia in *hāsaniyya* sia [...] in arabo classico, che non fu introdotto nel sistema educativo fino all'inizio degli anni '70. Ciò fece sì che la lingua castigliana si radicasse profondamente congiuntamente con la cultura e letteratura spagnola tra i giovani e diventasse il lascito più importante della madrepatria nel post-abbandono, nonché patrimonio dei sahwawi». A seguito delle manifestazioni anti-coloniali nel quartiere di Zemla (El Ayoun, giugno 1970) e della fondazione del movimento di liberazione del Frente Polisario (maggio 1973), lo spagnolo si risemantizza come lingua della resistenza del popolo sahwawi: in un primo momento, contro il colonizzatore e, successivamente, facendo fronte all'imposizione della lingua francese nella regione a opera dell'occupante marocchino: «Lo spagnolo per i sahwawi svolge il ruolo di lingua di resistenza contro l'imposizione francofona della regione, che pretende di rendere invisibili le frontiere coloniali del Sahara Occidentale. Una strategia che il Marocco adotta fin dall'annessione negli anni '70 di parte del territorio sahwawi nell'ottica di screditare innanzi all'opinione pubblica internazionale la storica relazione e interrelazione culturale che mantengono l'ex colonia e l'ex potenza colonizzatrice, la Spagna» (Awah 2015: 46).

76 Paradossalmente, se la presenza spagnola nel Sahara ha reso i sahwawi ispanofoni, è l'abbandono della madrepatria che fa dello spagnolo, congiuntamente ad altri fattori di indole sociale e culturale, l'elemento identitario per eccellenza dei sahwawi (Alvarado 2011: 19).¹⁵

I sahwawi decidono pertanto di perpetuare l'insegnamento dello spagnolo nell'esilio dei campi di rifugiati nella regione algerina di Tinduf¹⁶ e, nel 1976, al motto di "prima l'istruzione, poi la liberazione", nasce il Ministerio de Enseñanza, Salud y Asuntos Sociales, il cui obiettivo principale è l'alfabetizzazione della popolazione tramite un'istruzione gratuita e universale:¹⁷ «I primi professori di spagnolo furono due maestri, 35 universitari e alcuni studenti delle scuole secondarie. Senza scuole, sotto gli alberi e scrivendo sul cartone con il carbone, questi professori fecero proprio il proverbio che recita: "Un sahwawi che sa è un sahwawi che insegna". Il programma di insegnamento era bilingue arabo-spagnolo» (Candela 2007: 49).

La totalità della popolazione scolarizzata nei campi di rifugiati ha studiato in spagnolo,¹⁸ e coloro che non hanno ricevuto una formazione regolamentare vantano un buon livello di competenza nella lingua dell'ex madrepatria. La maggior parte dei sahwawi comprende lo spagnolo in contesti specifici. Al contempo, lo spagnolo è la lingua di contatto con l'esterno, della solidarietà e della cooperazione, è un ponte teso tra i sahwawi, la società civile spagnola e latinoamericana – buona parte dei Paesi del Sud America riconosce la Repubblica Araba Sahrawi Democratica – e tutti gli ispanofoni.

I campi di rifugiati saharawi si presentano come un chiaro esempio del fenomeno che Candela (2007: 50) definisce "bilinguismo sociale": la lingua *hasaniyya* e lo spagnolo convivono in ambiti e sono adoperati per realizzare funzioni sociali differenti.¹⁹ Sono lingue complementari che «inquadrano il futuro in modo diverso; e anche in questo senso possono, o potrebbero essere, complementari».²⁰

Oltre il *Muro*: la poesia della *Generación de la Amistad Saharaui*

Nel 1972, nel n. 2 di *Irifi*, rivista dell'Instituto General Alonso di El Ayoun, 18 giovani studenti saharawi, che si presentano come il "*Grupo de aportación a la lengua hasaní*", pubblicano l'articolo *Aportación a la lengua hasaní* ("Apporto alla lingua *hasaniyya*"). Fine ultimo del gruppo è raccogliere leggende, narrazioni, proverbi e poesie in *hāsaniyya*, trasmesse oralmente alcune, conservate in antichi e inediti manoscritti altre, e altre ancora pubblicate (AA. VV. 1972: 50). Questa è la prima manifestazione della preoccupazione - e occupazione - dei saharawi nel conservare la propria tradizione letteraria per iscritto, non solo in dialetto *hāsani* ma anche in spagnolo. Riferisce Awah (2012: 77): «indubbiamente quei giovani [...] stavano progredendo per essere il motore della metamorfosi di un corpo che avrebbe prodotto la coscienza nazionale saharawi e le aspirazioni della futura Nazione».

Vent'anni dopo, alla fine degli anni '90, è un altro gruppo di giovani, nell'esilio algerino, che, a seguito della re-incorporazione nella realtà saharawi, una volta conclusa la formazione universitaria a Cuba, comincia a comporre versi in spagnolo «come un modo saharawi di essere presenti nel mondo» (Alvarado 2011: 19). A seguito del cessate il fuoco firmato con il Marocco nel 1991, questi laureati in giornalismo, filologia e scienze della comunicazione fanno ritorno ai campi di rifugiati di Tinduf - «con i versi di Martí, della Generazione del '27, e Neruda, e Benedetti e Huidobro [...] sulle labbra» (San Martín, Bollig 2011: 13) - e, delusi da quella situazione di "pace negativa", cercano rifugio nella poesia, che già dagli anni '70, con i primi moti rivoluzionari, assume un ruolo cardine nel dar voce all'opposizione popolare alla colonizzazione, in un primo momento, e all'invasione marocchina, poi, risvegliando le coscienze e incitando i saharawi a combattere.²¹ Tale ricerca personale e collettiva, nel luglio del 2005 a Madrid, culminerà nella celebrazione del congresso fondativo di una nuova piattaforma di espressione:²² la *Generación de la Amistad Saharaui*,²³ gruppo a cui poi si aggiungeranno altri poeti saharawi formati nella lingua ereditata dalla madrepatria e vittime di un molteplice esilio e dello stesso sincretismo identitario.²⁴

Nel corso di questi anni di diaspora - la maggior parte risiede in Spagna,²⁵ considerata come la terza tappa dell'esilio -, i poeti della *Generación* hanno pubblicato varie antologie in versi e in prosa inerenti alla propria cultura e al proprio contesto geografico (*Generación de la Amistad Saharaui* 2002, 2003, 2006. 2007a, 2007b, 2009a, 2009b, 2012; Abdelfatah 2014): l'impegno personale e collettivo assunto con il popolo saharawi è il potere dei propri versi, sia come espressione dell'intimità del poeta che è intimità

condivisa, sia come "parola sociale" che rivendica le aspirazioni di tutti i sahwari, che si macchia del sangue dei propri fratelli nelle zone occupate e che resta a disposizione di coloro che da oltre quarant'anni vivono l'esilio o la distanza, nella speranza di ritornare alla propria terra in libertà.

La poesia della *Generación de la Amistad Saharaui* è una poesia «seria e profonda» (Awah 2008: 25), di resistenza, che si avvale dello spagnolo per "riterritorializzare" la cultura, reagire alla francofonia dell'occupazione marocchina e informare il resto del mondo della "questione sahwari", ribellandosi al silenzio internazionale. È una poesia che è anche «arma carica di futuro», che nasce «dalle gole dolenti e insanguinate di scrittori forgiati nell'esilio di tre stagioni senza tramonto» (San Martín, Bollig 2011: 9), che attinge alla tradizione poetica in *hasaniyya*, parte integrante dell'idiosincrasia sahwari e centrale nel processo rivoluzionario, e che evoca, al contempo, lo spazio e il tempo del deserto. La poesia sahwari contemporanea in spagnolo, infatti, è figlia di un molteplice esodo e dell'abbraccio lirico tra l'eredità *hasaníe* e il vincolo linguistico – oltre che storico e culturale – con la ex madrepatria.

Il confine testuale: dall'*io poetico al noi inclusivo*

Nell'introduzione al volume *Nómada en el exilio* del poeta sahwari Mohamed Salem Abdelfatah (2008: 6), si legge: «Ai sahwari resta [...] la dignità, intatta, che si gonfia giorno dopo giorno, con la mente rivolta all'oasi usurpata, la terra bagnata dall'Atlantico. Tutto ciò [...] lo trasformano in poesia, componendo versi che superano indenni la virulenza dello scirocco di coloro che vogliono cancellare le tracce e i diritti legittimi dei sahwari».

Con i loro versi, i poeti sahwari rinvigoriscono la causa e la coerenza del proprio popolo: ogni componimento è una città assente, un sogno abortito a causa della crudele voragine della guerra, una preghiera speranzosa, la ferita aperta dall'esodo e la quotidianità dell'esilio.

Il verso contemporaneo sahwari esprime l'angustia del poeta per il dolore della patria usurpata. E il dolore e l'angustia accomunano il sentire del poeta al sentire del suo popolo che del poeta stesso è il prolungamento. Nel farsi portavoce della propria comunità, l'"io autoriale" – nella sua volontà di denuncia – finisce con il dissolversi in un "io sociale", nel paesaggio desertico, nel Sahara, nei fratelli e sorelle sahwari per giungere, dalla distanza nostalgica di un esilio obbligato, alla comunione del "noi". Come sostenuto da Gimeno Martín e Martínez nel prologo a *Versos refugiados* (Awah 2007: s.p.): «la violenza subita da uomini e donne sahwari diventa parte sostanziale dell'esperienza collettiva condivisa dai sahwari, fondendo il passato e il presente». Il "confine" testuale tra l'"io" e l'"altro" viene meno, per cedere spazio alla polifonia latente della tragedia condivisa. Emblematico in tal senso è il componimento *Nosotros* di Saleh Abdalahi: «In questa intemperie continuiamo a stare / noi, quelli di prima / quelli che lottano con i loro corpi nudi, / contro le lacerate mole abrasive del tempo. [...]

Quelli che muoiono, nascono, sognano / e, soprattutto, sperano di strappare/alle ceneri l'identità / di un cuore ridotto ormai a fuoco» (Abdalahi in *Generación de la Amistad Saharaui* 2002: 64).

L'autore ribadisce la propria autorialità e, al contempo, si dissolve nel testo, situandosi «al bordo, sulla piega tra la scrittura e l'esistenza, tra il *corpus* letterario e il *corpus* vivente» (Campillo 1992: 30). Ovvero, se da un lato impone la propria autorialità ed esistenza extra-testuale, dall'altro insiste nel collocarsi all'interno di uno spazio lirico che lo eguaglia all'oggetto dei propri versi per poi convertirsi entrambi in soggetti - complementari - della poesia: «finché non recuperano la propria terra, ovunque c'è un saharawi, lì c'è il Sahara» (Alvarado in Iselmu 2008: 8).

In *Voces*, Zahra Hasnawi (Hameida 2014) rende omaggio alle voci dei manifestanti dell'*intifāda* del 2005 nei territori occupati - in occasione del trentesimo anniversario dell'occupazione marocchina -, voci represses ferocemente dal Marocco ma non per questo meno temerarie: «[...] Vorrei / incatenare / le tue mani alle mie, / il tetto oscuro / aprire alle stelle. / Vorrei, gli occhi/ripulire di rabbia. / Trenta voci, / trenta volte, / ripetono la storia / perché nessuno ha potuto / nessuno può domare / le voci che sfiorano l'anima» (Hasnawi in Abdelfatah 2014: 64).

L'"io" si rivolge al "tu" saharawi, dissolvendosi nel grido rabbioso e disperato dell'intero popolo. Questo "io autoriale" soffre, nella distanza della diaspora, dell'impossibilità di un'identificazione totale con l'"altro" che è "se stesso", nella condivisione del dolore, della frustrazione e impotenza contro l'ingiustizia. In *Lágrimas de un pueblo herido*, Fatma Galia (Fatima al-Qaliya) ricorda l'ingiustizia del massacro di Um Draiga (Umm Adrayka) del 1975 per mano dei marocchini, i bombardamenti di fosforo bianco, i fucili e le urla:

«[...] Lacrime di un popolo ferito sparse / in terre straniere. / Anime innocenti vittime dell'esilio / e della guerra dell'oblio. / Eroi, eroi invincibili soltanto con la loro volontà / e speranza sono sopravvissuti. / Lacrime, lacrime. / Lacrime di un popolo ferito» (Galia 1998: 11).

Galia empatizza con la sofferenza del suo popolo, con il quale condivide le lacrime e il dolore delle ferite, presenta se stessa come una delle anime innocenti vittime dell'esodo, della guerra e dell'oblio, come uno degli eroi invincibili, sopravvissuti unicamente grazie alla propria volontà e speranza. Luali Lehsan (al-Wali al-Ahsan), in *Vamos a despertarnos*, palesa nuovamente il vincolo indissolubile tra poesia e società: la poesia intesa come relazione tra "soggetto" e "oggetto", alla ricerca di un'espressione armonica tra l'"io" del poeta e il "noi" saharawi: «Risvegliamoci dal letargo di questo sonno / che corrode la nostra memoria / [...] / Guardate allo specchio di ieri per contemplare / il nostro peggior volto; / quello dei resti dell'amore nella città assente, / quello del miraggio dove vaga la nostra infanzia, / quello della tempesta di lacrime che sporcò il volto del cielo. / E ricordate l'ignominia dei petti che allattano/il vorace appetito della guerra. / NON DIMENTICATE, NON DIMENTICATE» (Lehsan in *Generación de la Amistad Saharaui* 2007a: 60).

Il poeta riafferma la propria dignità e la dignità del suo popolo. Si fa portavoce del dolore e della speranza condivisi, dolore e speranza che nella poesia sahwawi hanno la capacità di fondersi, superarsi e trascendersi, cucendo insieme il tessuto individuale con quello collettivo.

In *No olvido*, Ali Salem Iselmu, come ogni sahwawi, rivendica la patria violata, violentata, usurpata: «Non dimentico, compagna, / l'imminente presenza / di giorni prigionieri, / di tramonti mutilati / nell'oscura gola/delle notti dell'esilio / [...] / La mia terra. / Luogo da cui vengo. / Al quale mi dirigo. / Incatenata nazione. / Ragione della mia diaspora, / della mia lotta e delle mie ali / che non cessano/perché sanno di essere attese» (Iselmu in Abdelfatah 2014: 175).

Tra le righe è possibile leggere un sarcastico interrogativo: qual è la patria del (poeta) sahwawi? La patria fisica ufficialmente non esiste, la patria concettuale appare come una nebulosa, la patria linguistica - la Spagna - è forestiera e distante e non lo riconosce. I sahwawi vivono un triplice espatrio,²⁶ e da questo triplice espatrio sorge la loro poesia. Poesia che valica il confine fisico, militarizzato, che oltrepassa il confine testuale e che impone, al contempo, un confine identitario, linguistico marcato dall'uso dello spagnolo. Versi che ripropongono il grido corale di un intero popolo, rivendicano la storia e la memoria comune contro la sordità dell'occupante e della Comunità Internazionale: «Il mio verso parla per zittire / i botte che perforano / i timpani del silenzio. / [...] / Il mio verso cerca la tua storia; / si incontrano la mia memoria e il tuo cammino / per far retrocedere la possibilità dell'amore» (Lehsan in Generación de la Amistad Saharawi 2007a: 62).

Conclusioni

La produzione letteraria sahwawi contemporanea è caratterizzata dalla proliferazione di una poesia impegnata, di denuncia sociale, che fa dello spagnolo lingua identitaria e di resistenza. L'abbandono della Spagna, nel 1976, di fatto, non comporta una completa "decolonizzazione degli spiriti": «la vecchia "madre-patria" è ancora là, da lei ci si aspetta il sostegno per la liberazione dal nuovo occupante e/o l'aiuto per la sopravvivenza nei campi di Tinduf» (Correale 2009: 126). Per i sahwawi lo spagnolo rappresenta dunque un ulteriore tassello della propria identità di popolo e di cultura afro-araba influenzata da un secolo di dominio iberico.²⁷ Il problema della lingua cessa di essere un problema di pura rivendicazione culturale per assumere connotati politici: la lingua assurge a strumento attraverso cui recuperare la propria identità totale, "riterritorializzando" la cultura.

L'uso dello spagnolo, retaggio di quasi un secolo di colonizzazione, si presenta, al contempo, come risultato di una chiara scelta politica, supportando la retorica del Frente Polisario e risemantizzandosi come fattore di distinzione e identificazione di contro alla francofonia della regione, poi baluardo dell'occupazione marocchina. La lingua spagnola funge anche da ponte con i Paesi ispanofoni, gran parte dei quali

sostengono e riconoscono la RASD. Infine, lo spagnolo è promosso in quanto lingua franca della cooperazione internazionale, di sostegno a un'economia di sussistenza. Con l'insorgere del movimento rivoluzionario, negli anni '70, il poeta saharawi si avvale dello spagnolo per assumere un impegno etico con il proprio popolo. L'estetica della nuova poesia risponde all'esigenza di rivendicare l'indipendenza della patria occupata e il diritto all'autodeterminazione del popolo saharawi. La poesia contemporanea saharawi in spagnolo, appoggiandosi al retaggio della tradizione orale in dialetto *hāsani*, al contempo, si fa portavoce del sincretismo identitario vissuto dai saharawi nella diaspora che levano la propria voce nella distanza obbligata di un molteplice esilio. Il testo poetico è *in primis* spazio di autoaffermazione e, in secondo luogo, di affermazione ed espressione corale. La voce del poeta, narratore della memoria collettiva, si dissolve nella voce di ogni saharawi: il confine tra autobiografia e *auto fiction* - l'interscambiarsi di "soggetto" e "oggetto" testuale - è labile e volontariamente valicato per lasciare spazio all'inferenza polifonica - il dialogo costante tra l'"io" e il "tu" - esplicitata nel verso. Al contempo, il poeta valica il confine fisico, istituzionale e culturale imposto con prepotenza dall'"altro" che è estraneo alla comunione dell'"io" e del "tu": la potenza occupante, l'attuale potenza amministrativa e la comunità internazionale. I versi della *Generación de la Amistad Saharaui* tracciano confini altri, mettendo in discussione una "cartografia del potere" prepotentemente imposta, valicando il muro fisico, istituzionale, sociale e mediatico.

Giulia Maltese è dottoranda in Traduzione, Interpretazione e Interculturalità presso il Dipartimento di Interpretazione e Traduzione dell'Università di Bologna (sede di Forlì)

NOTE:

1 - Riporta Baroja (2008: 64): «[...] gli abitanti del Sahel, dell'occidente sahariano, si autodefiniscono *ulad el mizna* [...]. La nube acquosa è la *madre*, la benefattrice dei nomadi [...] il cielo nuvoloso è speranza d'acqua». Le traduzioni delle citazioni dalla lingua originale all'italiano presenti in questo articolo sono a cura dell'autore.

2 - La lingua *hāsaniyya* è un dialetto della lingua araba standard (*fusha*).

3 - Identità collettive "controverse" in quanto "diffuse". In relazione al concetto di frontiera, esse si definiscono infatti sia sulla base di meccanismi "interni" (cognitivi) sia "esterni" (relazionali).

4 - Termine impiegato per la prima volta nel 1961 a seguito dell'erezione del muro che separava la Berlino Est dalla Berlino Ovest a opera del Governo della Repubblica Democratica Tedesca.

5 - A oggi, il Sahara Occidentale, oltre a capitanare la lista ONU dei "territori non autonomi" (*Non-Self-Governing Territories*, "The United Nations and Decolonization", n.d.: <http://www.un.org/en/decolonization/nonselvgovterritories.shtml>), è incluso tra le cosiddette "crisi dimenticate" dell'ECHO, la Direzione Generale della Commissione Europea per gli Aiuti umanitari e la protezione civile (European Civil Protection and Humanitarian Aid Operations, *Algeria/Western Sahara*, "European Commission", 19 settembre 2017: http://ec.europa.eu/echo/files/aid/countries/factsheets/algeria_en.pdf). Nel comunicato stampa del 10 gennaio 2013 *Where the European Commission's humanitarian aid will go in 2013*, con "crisi dimenticate" si intende «le popolazioni che ricevono poca attenzione mediatica e per le quali la Commissione è spesso l'unico grande donante» (*Where the European Commission's humanitarian aid will go in 2013*, "European Commission", 10 gennaio 2013: http://europa.eu/rapid/press-release_IP-13-15_en.htm).

6 - Con la firma degli Accordi di Madrid (1975), la Spagna trasferisce le responsabilità di "potenza amministratrice" - in primis, la decolonizzazione del territorio mediante la celebrazione del referendum per l'autodeterminazione - all'entità tripartita - non a un singolo Stato - che include Marocco e Mauritania, oltre alla stessa Spagna. Erroneamente considerato "potenza amministratrice *de facto*", il Marocco figura nelle risoluzioni delle Nazioni Unite come "potenza occupante" (Ruiz 2006).

7 - Per ulteriori approfondimenti circa le dinamiche di costruzione del muro, si consiglia la consultazione del sito <http://removethewall.org/>.

8 - La Corte Internazionale di Giustizia, nel parere consultivo del 16 ottobre del 1975, dichiara l'inesistenza di elementi che giustifichino la rimessa in discussione del referendum di autodeterminazione, facendo altresì riferimento alle relazioni politiche tra parte della popolazione sahwari e il Marocco, nonché tra gli stessi sahwari e la Mauritania (<http://www.icj-cij.org/docket/index.php?p1=3&p2=4&tk=69&case=61&code=s&tp3=0>).

9 - Riferisce Carrillo che il 27 febbraio 1976 la missione permanente del Marocco alle Nazioni Unite trasmise al Segretario Generale un messaggio indirizzatogli dal presidente della Jemà 'a, in cui comunicava che «la Jemà 'a del Sahara, riunita in sessione speciale il 26 febbraio del 1976 a El Ayoun, ha approvato all'unanimità la reincorporazione del territorio del Sahara al Marocco e alla Mauritania, conformemente alle realtà storiche e ai vincoli che da sempre legano la popolazione sahariana ai due Paesi» (Carrillo 1979: 122). Tuttavia, già il 12 ottobre 1975, presso Ain Bentili, in occasione della proclamazione dell'Unità Nazionale - considerabile come l'atto di superamento (almeno ufficiale) del tribalismo e di fondazione della Nazione sahwari -, gli *chuij*, rappresentanti delle gerarchie tribali tradizionali, affidano il potere ai giovani del Frente Polisario, dissolvendo, di fatto la Jemà 'a, organismo creato dal Governo spagnolo.

10 - «Tra gli obiettivi della strategia marocchina di controllo sul territorio e la popolazione del Sahara Occidentale, sta il ridurre al minimo o eliminare il fattore differenziale sahwari. In modo più diretto e visibile, dal momento dell'occupazione le autorità hanno represso volontariamente qualsivoglia espressione identitaria e culturale sahwari (lingua, abbigliamento, elementi della tradizione nomade, simbologia...)» (Mendia, Guzmán 2016: 76).

11 - Lingua delle popolazioni del *Trab-al-Bidān*, dialetto dell'arabo classico, il cui nome ha origine dalla tribù guerriera degli Beni Hassan migrata dallo Yemen verso le zone ovest-sahariane a partire dal XI secolo d.C.

82 - Concretamente al corso 1944/1945, anno dell'istituzione dei primi rudimentali centri di insegnamento presso la città di El Ayoun (Awah 2008: 18). Rudimentali perché l'istruzione del popolo sahwari non è ancora prerogativa della madrepatria. Gli anni dal 1940 al 1955 sono infatti dedicati allo studio scientifico del territorio della colonia. Studi che dimostrano l'esistenza di una ingente varietà di risorse naturali da sfruttare, il che specifico le miniere di fosfati scoperte da Alia Medina nel 1947. Fino al 1955, stando a quanto riportato da Barona (2004) e Satué (2016), la presenza di maestri spagnoli nel Sahara è episodica.

13 - Da quanto riferito da Morillas (1988: 214), già dal 1948 l'impresa CEPESA si interessa all'esplorazione del territorio per verificare la presenza di giacimenti petroliferi. Nel 1961 comincia lo sfruttamento delle miniere di fosfati di Bou Craa. Dai report pubblicati dal Western Sahara Resource Watch, emerge che nel 1968 1.600 sahwari lavoravano nell'industria dei fosfati (si veda il sito www.wsrw.org).

14 - Secondo Calvet (2002: 54), lo scoprirsi dei "colonizzati linguistici" significa scoprirsi dei "colonizzati tout court". Il silenzio e la negazione coloniale agiscono pertanto come catalizzatori del processo di dominazione.

15 - È altresì necessario riflettere sulla politicizzazione dell'uso della lingua spagnola. Si registra infatti la presenza di sahwari francofoni, per lo più originari del sud del Marocco e della Mauritania, che costituiscono una percentuale non irrilevante soprattutto all'inizio dell'esilio. A tal proposito, gli stessi leader del movimento di liberazione, nonché i primi due martiri della rivoluzione, Mohamed Sidi Ibrahim Bassiri ed El-uali Mustafà Sayed, sono francofoni. Il primo si forma in Marocco, Egitto e Siria, il secondo, segue i corsi della Facoltà di Legge dell'Università Mohamed V, a Rabat. Lo stesso movimento rivoluzionario riunisce i sahwari della diaspora residenti allora in Marocco e Mauritania, regioni francofone (Hodges 2014: 19-20). L'adozione dello spagnolo risponde pertanto a dinamiche di riaffermazione identitaria e riposizionamento politico.

16 - In tal senso, è interessante sottolineare il ruolo centrale assunto dalle donne sahwari, organizzate dal 1974 nella Unión Nacional de Mujeres Saharaui (Unione Nazionale delle Donne Sahwari, UNMS), successivamente attore chiave nella creazione della struttura sociale ed educativa della Repubblica Sahwari, soprattutto nella prima delle tre tappe della storia dell'UNMS, l'*Ala Femenina*, dal 1976 al 1979 (Bengochea 2013; Juliano 1998; Medina 2014, 2015(a), 2015(b); Perregaux 1993; UNMS 2011).

17 - Il tasso di alfabetizzazione delle seconde e terze generazioni di sahwari cresciuti nei campi di rifugiati è prossimo al 100% (Correale 2015).

18 - A tal proposito, si suggerisce la lettura dei lavori di Barona (2004), Jiménez (2015), Satué (2016) e Velloso (1993).

19 - La stretta relazione tra lo spagnolo e la lingua *hāsaniyya* ha indotto a "saharawizzare e spagnolizzare" diversi termini, prevalentemente in ambito tecnico e domestico. Al contempo, è interessante osservare che alcuni termini in *hāsaniyya* sono inclusi nel dizionario della Real Academia Española.

20 - J. Gimeno J. L. Pozuelo, *Memorias orales en el Sáhara Occidental: la poesía en hasanía*, Comunicazione presentata al VII Congreso Ibérico de Estudios Africanos (CIEA7), enSCTE/IUL, Lisboa, 9-11 settembre 2010: https://www.academia.edu/12001981/MEMORIAS_ORALES_EN_EL_S%C3%81HARA_OCCIDENTAL_LA_POES%C3%8DA_EN_HASAN%C3%8DA.

21 - In una recente intervista, Bachir uld Ali, uno dei maggiori esponenti della poesia in *hāsaniyya*, riferisce: «Dal 1970, [manifestazioni di Zemla] i poeti in *hāsaniyya* iniziano a scrivere sulla rivoluzione: cambiano i sentimenti e le priorità: è più necessario un unico canto sulla rivoluzione che mille versi sulla donna» (intervista realizzata il 3/3/2016 presso il campo di Smara). A tal proposito, Larosi Haidar (2013: 133) sottolinea come a seguito dell'abbandono della Spagna e dell'invasione marocchina, la poesia e le arti, in generale saranno condizionate dal triste evento: «In tal senso [...] si sviluppa in maniera spontanea una sorta di amore eclettico vissuto e sentito nei confronti della patria rubata, verso quella terra in cui nacquero e vissero liberamente innumerevoli generazioni e che oggi, ingiustamente, è preda di gente straniera, di muri, carrarmati e mine». Assistiamo pertanto alla metamorfosi del concetto di "amore": l'amore divino, l'amore virginale e l'amore carnale contemplati dall'immaginario arabo confluiranno nel concetto di amor patrio. «La passione che si è sempre sentita per l'amato», insiste, «ora, in tempo di guerra e lotta per la sopravvivenza, si sente per la patria invasa e smembrata» (Haidar 2013: 134).

22 - Fin dall'inizio, la piattaforma conta sull'appoggio del gruppo di scrittori spagnoli *Escritores por el Sáhara-Bubisher*.

23 - Per ulteriori approfondimenti, vedasi il blog della *Generación de la Amistad Saharawi*: <http://generaciondelaamistad.blogspot.com.es/>. È inoltre possibile accedere alla produzione in versi della piattaforma attraverso il blog del periodico *El país, ¿Y dónde queda el Sáhara?* (<http://blogs.elpais.com/donde-queda-el-sahara/>), coordinato da Sukina Ali Taleb.

24 - I membri fondatori della *Generación de la Amistad Saharawi* sono: Ali Salem Iselmu, Bahía Awah, Chejdan Mahmud, Limam Boicha, Luali Lehsan, Mohamed Ali Ali Salem, Mohamed Salem Abdelfatah Ebnou, Saleh Abdalahi e Zahra Hasnau. Il gruppo conterà successivamente sul contributo di Mohamed Sidati, Larosi Haidar, Mohamidi Fakal-la, Lehdia Dafa, Bachir Ahmed Aomar, Salka Embarek e Sukina Ali Taleb.

25 - In tal senso, aggiunge Gómez nel prologo dell'antologia *Aaiún: gritando lo que se siente* (Generación de la Amistad Saharawi 2006: n.d.): «Nomadi in Spagna, dispersi tra città differenti e distanti, ognuno doveva sopravvivere come poteva. La loro formazione accademica ha permesso che qualcuno trovasse lavoro come professore universitario o come traduttore. Altri si sono dovuti accontentare di lavorare come braccianti, camerieri nei bar, lavavetri o in centri di accoglienza per immigrati. In tutti i casi, la poesia li ha mantenuti uniti e ha mantenuto intatto l'amore per il Sahara».

26 - Corbet (2008) e Gómez Martín (2011, 2013) fanno riferimento rispettivamente al duplice e triplice esilio identitario e fisico di cui sono vittima i saharawi nella diaspora. Esilio molteplici perché risultato, in prima istanza, dell'assenza di una reale terra d'origine. In secondo luogo, perché lo spazio da cui si emigra è lo spazio dei campi di rifugiati, ancorato a una transitorietà perpetua, uno spazio intermedio, effimero. Infine, perché lo spazio verso il quale si emigra e ci si stabilisce corrisponde alla geografia di un Paese che, pur essendo l'ex madrepatria, riserva ai saharawi lo stesso trattamento di qualsiasi altro immigrato, ignorando il vincolo storico esistente tra il Sahara Occidentale e la Spagna. Altro elemento che problematizza la questione dell'appartenenza a uno spazio specifico è la triplice ascrizione identitaria: saharawi, cubana ed europea (Gómez Martín 2013: 233).

27 - Circa il processo di "glottofagia" (Calvet, Cianciani 2002), di colonizzazione linguistica di cui è vittima il colonizzato, segnala Blasco (1972: 142): «Osserviamo come i popoli transculturati [o acculturati] [...] hanno dovuto adottare la lingua della minoranza etnica che culturalmente si impone loro. Il fatto è questo: il colonizzatore offre la propria lingua, oltre ad altre cose, al colonizzato. Ora, è interessante capire se questo processo di acquisizione della lingua - in questo caso dell'ispanica - ha spazzato via le differenze di atteggiamenti legate alla lingua d'origine [...] La promozione culturale dei nativi, dei saharawi in questo caso, dovrà aspettare di raggiungere un'apertura verso altri mondi, altre idee, altre tecniche [...] per far sì che "assimilino" quella cultura».

Riferimenti bibliografici

- AA. VV. (1972), *Irifi. Revista del Instituto Nacional de Bachillerato "General Alonso" de El Aaiún* (1972), 2, curso 1971-1972, Aaiún, Sáhara
- Abdelfatah M. S. (2008), *Nómada en el exilio*, Asociación Cultural Almenar, Marbella
- Abdelfatah M. S. (ed.) (2014), *Las voces del viento. Poesía saharai contemporánea*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Montevideo
- Alvarado M. (2011), *La lengua que nos une*, in «Canarii, Revista de historia del archipiélago», vol. 21, pp. 18-19
- Awah B. (2007), *Versos refugiados*, Autoedición, Bubok
- Awah B. (2008), *Literatura del Sáhara Occidental. Breve estudio*, Autoedición, Bubok
- Awah B. (2012), *El sueño de volver*. Cantarabia, Madrid
- Awah B. (2015), *Generaciones Literarias: intelectualidad y política en el Sáhara Occidental: 1850-1975*, in «Les cahiers d'Emam», vol. 24-25, pp. 29-53
- Awah B. (2016), *Tiris, rutas literarias*. Última línea, Madrid
- Awah B., C. Moya (2009), *El porvenir del español en el Sáhara Occidental*, Autoedición, Bubok
- Barona C. (2004), *Hijos de la nube. El Sahara Español desde 1958 hasta la debacle*, Langre, San Lorenzo del Escorial
- Bárbulo T. (2002), *La historia prohibida del Sáhara Español*. Destino, Madrid
- Bengochea E. (2013), *La movilización nacionalista saharai y las mujeres durante el último periodo colonial español*, in «Revista Historia Autónoma», vol. 3, pp. 113-128
- Calvet L., D. Cianciani (2002), *Linguistica e colonialismo: piccolo trattato di glottofagia*, Edizioni Gabriele Mazzotta, Milano
- Campillo A. (1992), *El autor, la ficción, la verdad*, in «Daimon», vol. 5, pp. 25-45
- Carrillo J. (1979), *La posición de España respecto de la cuestión del Sahara occidental: de la Declaración de Principios de Madrid al comunicado conjunto hispano-argelino*, in «Revista de Política Internacional», vol. 163, pp. 117-126
- Colleoni F. (2011/12) *Territorio, abitanti e segregazione. Storia di quattro frammenti urbani*, Tesi di Laurea in Pianificazione Urbana e Politiche Territoriali, Politecnico di Milano, Scuola di Architettura e Società, A.A. 2011/2012: <https://www.politesi.polimi.it/handle/10589/43361>
- Corbet A. (2008), *Nés Dans les Camps. Changements Identitaires de la Nouvelle Génération de Réfugiés Sahraouis et Transformation des Camps*, Thèse de Doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
- Correale F. (2009), "Le Sahara espagnol: histoire et mémoire du rapport colonial. Un essai d'interprétation", in S. Caratini (dir.), *La Question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest. Du rapport colonial au rapport de développement*, Paris, coll. «L'Ouest saharien», Hors série 9-1, vol. 1, pp. 103-152
- Correale F. (2015), *La narración de la historia en situación de crisis. Reivindicaciones y contradicciones en la construcción memorial saharai*, «Les Cahiers d'EMAM», vol. 24-25, edición online: <http://emam.revues.org/844>
- Galia F. (1998), *Lágrimas de un pueblo herido*. Universidad del País Vasco, Bilbao
- Galia F. (2014), *La dignidad una corona de oro*. Autoedició, Lankopi
- Generación de la Amistad Saharai (2002), *Añoranza. Imágenes del pueblo saharai*, Associació d'Amics i Amigues del Poble Sahrauí de les Illes Balears, Palma de Mallorca
- Generación de la Amistad Saharai (2003), *Bubisher: poesía saharai contemporánea*, Puentepalo, Las Palmas De Gran Canaria
- Generación de la Amistad Saharai (2006), *Aaiún, gritando lo que se siente*, Universidad Autónoma, Madrid
- Generación de la Amistad Saharai (2007a), *Treinta y uno, Thirty one. A Bilingual Anthology of Saharawi Resistance Poetry in Spanish*, University of Leeds, Ediciones Sombrerete e Sandblast, Leeds
- Generación de la Amistad Saharai (2007b), *Um Draiga. Poesía saharai contemporánea*, Diputación de Zaragoza e Um Draiga, Zaragoza
- Generación de la Amistad Saharai (2009a), *Don Quijote, el azri de la badía saharai*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares
- Generación de la Amistad Saharai (2009b), *La fuente de Saguia. Relatos de la Generación de la Amistad Saharai*, Diputación de Zaragoza e Um Draiga, Zaragoza
- Generación de la Amistad Saharai (2012), *La primavera saharai. Escritores saharai con Gdeim Izik*, Bubok Publishing, Madrid
- Gómez Martín C. (2011), *La migración saharai en España. Estrategias de visibilidad en el tercer tiempo del exilio*, Editorial Académica Española, Saarbrücken
- Gómez Martín C. (2013), *La literatura saharai contemporánea y su desarrollo en el contexto migratorio español*, in «RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas», vol. 12, n. 2
- Greblo E. (2015), *Confine in discussione*, in «In Trasformazione: rivista di storia delle idee», vol. 4, n. 1

- Haidar L. (2013), *Tres amores árabes. Aproximación al amor en Al-Andalus, Marruecos y Sáhara Occidental*. Ediciones Idea, Madrid
- Hameida E. (2014), *Zahra, la flor en la poesía (entrevista a Zahra Hasnau)*, in «La voz ascendente», n. 53, julio-diciembre
- Hodges T. (2014), *Los saharauis (Luis Portillo Pasqual del Riquelme, trad.)*. The Minority Group, Londres
- Iselmu A. (2008), *La música del siroco*. Um Draiga, Zaragoza
- Jiménez A. (2015), *El español en los campamentos de refugiados saharauis de Tinduf: práctica docente*, Tesi di dottorato, Universidad de Granada, Dep.to de Didáctica de la Lengua y la Literatura, edizione online: <http://0-hera.ugr.es.adrastea.ugr.es/tesisugr/24939286.pdf>
- Juliano D. (1998), *La causa saharauí y las mujeres: siempre fuimos tan libres*. Icaria, Madrid
- Kolossov V. (2005), *Border studies: changing perspectives and theoretical approaches*, in «Geopolitics», vol. 10, n. 4
- Medina R. (2014), *Mujeres Saharauis, Colonialidad del Género y Nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos decoloniales*, in «Relaciones Internacionales», vol. 27, pp. 1-24
- Medina R. (ed.) (2015a), *Mujeres saharauis: tres tuizas para la memoria de la resistencia*. Aconcagua, Sevilla
- Medina R. (ed.) (2015b), *Mujeres saharauis: experiencias de resistencias y agencias en un devenir feminista descolonial*, Tesi di dottorato, Departamento de Derecho Público, Área de Filosofía del Derecho, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, edizione online: <https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/2963>
- Mendía I., G. Guzmán (2016), *En tierra ocupada Memoria y resistencias de las mujeres en el Sáhara Occidental*. UPV/EHU e Instituto Hegoa, Bilbao
- Morillas J. (1988), *Sahara Occidental, desarrollo y subdesarrollo*, El Dorado, Madrid
- Newman D. (2003), *On Borders and Power: A Theoretical Framework*, in «Journal of Borderlands Studies», vol. 18, n. 1
- Perregaux C. (1993), *Gulili. Mujeres del desierto saharauí*. Txalaparta Argitaldaria, Tafalla (Navarra)
- Ruiz C. (2006), *El Acuerdo de pesca UE-Marruecos o el intento español de considerar a Marruecos «potencia administradora» del Sáhara Occidental*, in «Anuario de derecho internacional», vol. 22, pp. 395-412
- San Martín P., B. Bollig (2011), *Antología de la Nueva Poesía Saharauí*. Espacio Hudson, Buenos Aires
- Satué E. (2016), *Tiza y arena. Un viaje por las escuelas del Sáhara Español*. Diputación Provincial de Huesca, Huesca
- Segarra M. (1997), *Mujeres magrebíes*. Icaria, Madrid
- Van Houtum H. (2005), *The Geopolitics of Borders and Boundaries*, in «Geopolitics», vol. 10, n. 4
- Velloso A. (1993), *Educación en el Sáhara Occidental*. UNED, Madrid
- UNMS (2011), UNMS *La fuerza de las mujeres. Experiencia de la mujer saharauí* (2011), UNMS, Campamento "27 de febrero" (Tinduf – Argelia)

ISBN 88-6086-143-8



9 788860 861436

ISSN 1592-6753

€ 13,00

Numeri pubblicati

- 1/99 Esili e memoria
2/99 I conflitti in Africa
3/99 La transizione in Sudafrica
4/99 Elezioni e transizioni politiche in Africa
1/00 Comunicazione, immagini, linguaggi
2/00 Processi di pace e conflitti in Sudan
3-4/00 Emigrare, immigrare, transmigrare
1/01 Informalità, illegalità e politiche pubbliche in Africa
2/01 Cultura popolare, sviluppo e democrazia
3-4/01 Sguardi antropologici sul turismo
1/02 La crisi in Afghanistan e Asia centrale
2/02 Migrazioni e xenofobia in Africa australe
3/02 Quale politica dell'Italia in Africa e nel Mediterraneo?
4/02 Idee di islam
Speciale 2003 USA-Iraq le ragioni di un conflitto
1/03 Culture coloniali e letterature dell'Africa sub-sahariana
2/03 La crisi in Zimbabwe
3-4/03 Economia e politiche dell'acqua
Speciale 2004 Voci di donne nel cinema dell'Africa e del Mediterraneo
1-2/04 Conflitto e transizione in Congo
3/04 Movimenti e conflitti sociali in Africa
4/2004 - 1/2005 Scritture dei conflitti
2/05 Ambiente e sviluppo sostenibile in Africa australe
3/05 Migranti africani in Italia: etnografie
4/05 Parole parlate. Comunicazione orale fra tradizione e modernità
Speciale I 2006 Stato-nazione e movimenti nazionalisti nell'Africa australe post-coloniale
Speciale II 2006 Occidente e Africa. Democrazia e nazionalismo dalla prima alla seconda transizione
1-2/06 Sudan 1956-2006: cinquant'anni di indipendenza
3-4/06 Trasformazioni democratiche in Africa
1/07 Il ritorno della memoria coloniale
Speciale 2007 Terra e risorse naturali in Africa. Quali diritti?
2/07 Narrative di migrazione, diaspore ed esili
3-4/07 Fondamentalismi nell'Africa del XXI secolo
1/08 Mondo arabo. Cittadini e welfare sociale
Speciale I 2008 Africa australe. Comunità rurali, sistemi di autorità e politiche di decentramento
Speciale II 2008 Decentralising Power and Resource Control in sub-Saharan Africa
2/08 La Cina in Africa
3-4/08 Donne e diritti sociali in Africa
Speciale I 2009 AIDS, povertà e democrazia in Africa
1-2/09 Africa in Europa: strategie e forme associative
Speciale II 2009 La povertà in Africa sub-sahariana: approcci e politiche
3-4/09 La schiavitù dalle colonie degli imperi alle trasmissioni postcoloniali
1/10 Il calcio in Sudafrica: identità, politica ed economia
Speciale 2010 Controllare la natura. Politiche di tutela ambientale in Africa sub-sahariana
2/10 Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale
3-4/10 La crisi afghana e il contesto regionale
1-2/11 Unione Europea e Africa
Speciale I 2011 Sviluppo rurale e riduzione della povertà in Etiopia
3-4/11 Cittadinanza e politiche dell'appartenenza in Africa sub-sahariana
Speciale II 2011 L'Africa sub-sahariana negli anni '70
1-2/12 Percorsi della democrazia in Africa
Speciale AIDS 2012 HIV/AIDS e comunità rurali in Africa australe: sudditi o cittadini?
3-4/12 Giovani in Africa. Prospettive antropologiche
1-2/13 Linee di conflitto: il mondo arabo in trasformazione
3-4/13 Fronti della guerra fredda in Africa sub-sahariana
1-2/14 Partiti islamisti e relazioni internazionali in Nord Africa e Medio Oriente
3/14 Il Rwanda a vent'anni dal genocidio
Speciale 2014 La questione della terra in Mozambico fra diritti delle comunità e investimenti
Speciale 2015 Rural Development and Poverty Reduction in Southern Africa: Experiences from Zambia and Malawi
1-2/15 Stato e società in Egitto e Tunisia: involuzioni ed evoluzioni
3/15 The New Harvest. Agrarian Policies and Rural Transformation in Southern Africa
1/16 I movimenti delle donne in Nord Africa e Medio Oriente: percorsi e generazioni "femministe" a confronto
2-3/16 Le pratiche dello Stato in Africa: spazi sociali e politici contestati
1/17 Storie dell'Africa e fonti nell'era della "rivoluzione digitale"