

# Claroscuro Nº 21 (Vol. 1) - 2022

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: [claroscuro.cedcu@gmail.com](mailto:claroscuro.cedcu@gmail.com)

---

Título: El rol de las mujeres en los procesos de resistencia de los pueblos kurdos y saharauis

Title: The Role of Women in the Resistance Processes of the Kurdish and Saharawi people

Autor(es)/Author(s): Verónica López Tessore y Eliana Maiolino

Fuente: Claroscuro, Año 21, Nº 21 (Vol. 1) - Julio 2022, pp. 1-36.

DOI: 10.35305/cl.vi21.116

Publicado en: <https://claroscuro.unr.edu.ar/>

---



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educativos, públicos o privados.



Universidad  
Nacional  
de Rosario

# El rol de las mujeres en los procesos de resistencia de los pueblos kurdos y saharauis

*Verónica López Tessore\**      *Eliana Maiolino†*

## Resumen

En este artículo nos acercamos a los procesos de desplazamiento y resistencia de los pueblos saharauis y kurdos tomando como eje principal el rol de las mujeres. Abordaremos estos casos desde la perspectiva de los estudios de género y la antropología feminista en articulación con teorías críticas del colonialismo. Si bien éstas han realizado reformulaciones de las historias nacionales, como bien planteó Spivak (1985), persiste la invisibilización de las voces de las mujeres en las mismas. El concepto de interseccionalidad (Crenshaw 2012) enriquece el análisis e incrementa el valor de las experiencias propuestas para analizar, las mujeres kurdas y saharauis. ¿Cómo las identidades de género y étnico-nacionales se articulan en estos contextos de resistencia a los diversos poderes coloniales? Para reflexionar en torno a esta pregunta, organizaremos el texto en tres momentos. Primero, sistematizaremos la perspectiva teórico-metodológica de la antropología feminista, luego presentaremos los entrecruzamientos de la misma en torno a las teorías críticas del colonialismo, para finalmente, adentrarnos en la problematización de los casos seleccionados.

**Palabras clave:** antropología feminista; identidades étnico-nacionales; saharauis; kurdas; interseccionalidad

---

\*Universidad Nacional de Rosario, Argentina. E-mail: vlopeztessore@gmail.com

†Universidad Nacional de Rosario, Argentina. E-mail: elianamaiolino@hotmail.com

Recibido: 23/10/2022, Aceptado: 12/11/2022

## **The role of women in the resistance processes of the Kurdish and Saharawi people**

### **Abstract**

In this article we approach the processes of displacement and resistance of the Saharawi and Kurdish peoples, taking the role of women in them as the main axis. We will address these cases from the perspective of gender studies and feminist anthropology in articulation with critical theories to colonialism. In the reformulations of national histories produced by these persists the invisibilization of women's voices as before Spivak (1985) rightly stated. The concept of intersectionality (Crenshaw 2012) enriches the analysis and increases the value of the experiences proposed to analyze, Kurdish and Saharawi women. How are gender and ethnic-national identities articulated in these contexts of resistance to the various colonial powers? To reflect on this question, we will organize the text into three moments. First, we will systematize the theoretical-methodological perspective of feminist anthropology, then we will present its intersections around the critical theories of colonialism, to finally delve into the problematization of the selected cases.

**Key-words:** feminist anthropology; ethnic-national identities; Saharawi; Kurdish; intersectionality

## **1 Introducción**

En este artículo nos acercamos a los procesos de desplazamiento y resistencia del pueblo saharauí y kurdo tomando como eje principal el rol de las mujeres en los mismos.

Abordaremos estos casos desde la perspectiva de los estudios de género y la antropología feminista en articulación con teorías críticas del colonialismo como son los estudios subalternos, las teorías de la colonialidad, el poscolonialismo y la perspectiva decolonial. En muchas de las reformulaciones de las historias nacionales producidas por las teorías críticas al colonialismo persiste la invisibilización de las voces de las mujeres, como bien lo planteó Spivak (1985). La perspectiva de la interseccionalidad (Crenshaw 2012) enriquece el análisis e incrementa el valor de las experiencias propuestas para analizar, las transitadas por las mujeres kurdas y saharauis y su participación en esos procesos particulares. ¿Cómo

las identidades de género y étnico-nacionales se articulan en estos contextos de resistencia a los diversos poderes coloniales?

Para reflexionar en torno a esta pregunta, organizaremos el texto en tres momentos. Primero, sistematizaremos la perspectiva teórico-metodológica de la antropología feminista, luego presentaremos los entrecruzamientos de la misma en torno a las teorías críticas del colonialismo, y finalmente, nos adentraremos en la problematización de los casos seleccionados.

## 2 Antropologías feministas, género y colonialidad

Desde las Antropologías Feministas y la perspectiva de género, se ha trabajado en torno a dos problemáticas que consideramos relevantes para ser consideradas. Una de ellas, en relación a la pregunta sobre por qué una diferencia biológica, cómo puede ser macho o hembra, se transforma a lo largo de la socialización en desigualdad. Otra, refiere a la pregunta en torno a la universalidad de esta desigualdad o de la relación de poder que se establece entre las identidades sexogénicas constituidas en términos binarios, masculino/femenino y la perspectiva etnocéntrica desde la cual se abordaban estos análisis.

En relación a la primera temática, desde la Antropología se ha demostrado que es a partir de la división de roles en distintos ámbitos de la vida social, a los cuales se asignan determinadas valoraciones, como se organizan estatus y privilegios según el género. Esta relación jerárquica, de dominación y de poder entre los sexos biológicos fue abordada desde el punto de vista universal desde algunos planteos teóricos y, también problematizada por otros. Así pues, los emblemáticos textos de Ortner (1976, 2006) sobre el tema, son una referencia ineludible y que de algún modo nos sintetizan algunas de las preguntas que luego se desarrollaran bajo la denominación de feminismo decolonial, poscolonial, antirracista, no occidentales, comunitarios, negros, islámicos, lesbianos, chicanos, entre otras denominaciones (Segato 2010, 2016; Lugones 2008; Mohanty 2006, 2008; Anzaldúa 1987; Davis 1981; Stack 1974; Hill Collins 2000; Churiel 2007) y que conforman una reflexión histórica en el campo de la antropología - universal vs. particular-, al igual que en el Movimiento de Mujeres. Entonces, ¿cuál es la contradicción principal?

Es así que el cuestionamiento al Movimiento Feminista Occidentalocéntrico, blanco, de clase media y heterocentrado, se inicia

desde les “otres”, que denuncian, acusan, gritan, mostrando otras formas de vivir y ser, desde territorialidades y culturas variadas.

Es necesario establecer, antes que nada, el carácter racista y sexista de todos los procesos colonizadores. Más allá de toda la producción intelectual realizada durante el siglo XX a la luz de los procesos de liberación de las poblaciones colonizadas en Asia y África, a partir de pensadores como Fanón, Cesaire, Guha, Memmi, entre otros, consideramos fundamental la lectura de lxs mismos a contrapelo desde las perspectivas feministas, las cuales introducen nuevas preguntas y problemáticas a analizar. ¿Cuál es la situación específica que atravesaron las mujeres en su doble o triple condición de subordinación en tanto mujeres, racializadas y colonizadas?

En este sentido, varias autoras, han analizado la situación específica de las mujeres y sus vivencias en los procesos de colonización. Furtado Monteiro (2016), presenta el proceso por el cual el imperio colonizador portugués instrumenta estrategias para legitimarse, en la primera mitad del siglo XX, a partir de una interpretación particular de la historia de Cabo Verde tendiente a la construcción de una identidad mestiza. Así, se oculta bajo la idea de una “hibridación”, la realidad de la situación de dominación tanto del colonizador sobre el colonizado, como del carácter racista y sexista de esta dominación. González (1982) incorpora en el campo académico la pregunta por la negritud, el visibilizar a la violencia sexual hacia las mujeres negras como un elemento central en el proceso de blanqueamiento de algunas naciones latinoamericanas. En el planteo de Oyèronké Oyěwùmí (2003) queda claro como se desconoció y corrió de lugares de participación política a las mujeres durante el proceso de colonización de lo que hoy conocemos como Nigeria, desde una matriz colonizadora racista y patriarcal, donde sólo se reconocieron como interlocutores validos a los hombres líderes, desconociendo la participación de las mujeres en las decisiones de los grupos e instalando lógicas de circulación del poder externas a los grupos en los que se instalaban.

Segato (2010) y Lugones (2008), si bien con posiciones disímiles, ambas analizan en contexto la “colonialidad de género” y las implicaciones del patriarcado y del género en las sociedades no occidentales con anterioridad a las situaciones de contacto. Segato (2010) considera que los estados-nación han tenido un doble papel, por una parte, vulnerando las instituciones propias de las poblaciones originarias (pensando en la genealogía propia de la colonización), lo cual provoca desórdenes en las relaciones sociales, que implican situaciones de exacerbación de la violencia hacia las mujeres en esas sociedades, y luego, promoviendo políticas públicas para luchar contra dicha

violencia, pero en clave occidental “de derechos individuales” desconociendo las matrices de funcionamiento comunitaria y/o colectiva de estos grupos. En este sentido, reconoce un patriarcado de baja intensidad como previamente existente al colonialismo occidental que es incrementado por la intervención de la “colonial modernidad”. Lugones (2008), por su parte, plantea al género como una categoría propia de la intelectualidad occidental y un cristal desde el cual se mira a las poblaciones precapitalistas/no-occidentales atravesadas por la situación de colonialismo. No reconoce la existencia del género en el mundo precolonial y considera que desde la intelectualidad occidental se han ido “engenerizando” los análisis sobre las sociedades precoloniales.

Los aportes de teóricas feministas como las mencionadas son fundamentales para desnaturalizar o visibilizar relaciones de poder/subordinación que no habían sido develadas hasta el momento. En este proceso de dominio colonial, no sólo se da una subordinación de un grupo en manos de la metrópoli blanca, occidental y patriarcal, sino que, a la vez, la situación de las mujeres adquiere características particulares y se pone de manifiesto en los cuerpos de las mujeres y niñas (negras, pobres, indígenas, exiliadas, refugiadas, latinas, etc.) sobre los cuales se despliega toda la violencia sistemática del capitalismo extractivista, el patriarcado y el colonialismo.

El impacto de las dinámicas de género y raza en los procesos de colonización son complejos, según cada caso y contexto. Sin embargo, las mujeres han logrado sostener sus memorias, a partir de relatos orales, canciones y costumbres transmitidas. La porfiada memoria persiste, subterránea y resistente, a la vez que busca interlocutorxs y escucha. Es necesario poder recuperar las tradiciones, el lugar de las mujeres en las comunidades, frente al impacto del capitalismo “extractivista” y el sistema de “acumulación por desposesión” ubicando las mismas en los procesos históricos concretos en que se insertan los pueblos y las huellas que en los mismos dejan (colonizaciones, guerras, sequías, etc.) ¿Cuáles serían los modos de reparación y revalorización de estos pueblos, y dentro de los mismos, en particular de las mujeres? ¿Tal vez, no hablar por ellas?

## 2.1 Del feminismo a los feminismos

El título del apartado sugiere como a partir de la teoría feminista occidental, blanca y de clase media, se van produciendo diálogos y cuestionamientos por parte de otrxs autorxs/pensadorxs/activistxs respecto de la representación de la misma en relación con otrxs sujetxs y contextos. Las primeras en

plantear la falta de representatividad del feminismo liberal de todas, fueron las mujeres negras<sup>1</sup>. A estas se sumarán, los feminismos comunitarios, el feminismo chicano, las mujeres islámicas, entre otras. En nuestra cotidianidad los feminismos están atravesados por tensiones y diversos niveles de articulación entre procesos de dominación referidos a la clase, la raza y la orientación sexual; entre otros. A la luz de esta diversidad compartimos con bell hooks (2017) considerar al movimiento feminista como un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexista y la opresión. ¿Cuáles serían los medios por los cuales el movimiento feminista puede realizar las articulaciones que tiendan a construir modos más horizontales e igualitarios de construcción política y/o transformación social?

La política interseccional de raza/género propuesta Crenshaw (1995) nos permite pensar la acción de los feminismos contemporáneos en sus diversas expresiones. Su llamado de atención respecto del peligro de ignorar las diferencias intragrupalas por parte de las políticas identitarias que totalizan las mismas en función de raza, sexo o clase, sin entender las experiencias concretas de mujeres en los cuerpos de las cuales estos elementos se condensan en situaciones particulares de violencia. Este desconocimiento muchas veces contribuye a crear tensiones al interior de los grupos, frustrando cualquier intento de politizar la violencia contra las mujeres. Ella trabaja para encontrar ese lugar en el discurso, que le dé voz a las mujeres en las cuales se hace cuerpa la raza y la clase. Estas experiencias no pueden ser pensadas en forma fragmentaria, sino que deben comprenderse en la intersección entre raza, sexo y clase. Las mujeres que nos ocupan en este trabajo, kurdas o saharauis, que además son pobres, son atravesadas por procesos estructurales de violencia diferenciadas cualitativamente por las que viven las mujeres blancas. Problematizar hasta qué punto las políticas identitarias reproducen estos procesos de subordinación es fundamental en este contexto actual.

Monhanty (2008) a partir de preguntarse ¿cómo se construye la mujer del tercer mundo desde el feminismo occidental?, encuentra que desde el feminismo occidental se tiende a pensar a las “mujeres del tercer mundo como grupo homogéneo y sin poder, frecuentemente ubicado como víctima implícita de sistemas socioeconómicos específicos” (Monhanty 2008:123) En este sentido, la homogeneidad de “las mujeres” en tanto grupo se definiría

---

<sup>1</sup>A los antecedentes de las luchas abolicionistas se suman más adelante Lorde (1984), Hooks (1984), Davis (1981).

“no en base a un esencialismo biológico, sino a conceptos sociológicos y antropológicos secundarios y universales” (Monhanty 2008: 121).

Según despliega Mohanty (2008) las mujeres del tercer mundo, en particular las asiáticas, son caracterizadas como carentes de poder, analizadas con estatus de objeto, presentadas como: víctimas de la violencia masculina, dependientes universales, del proceso colonial, del sistema familiar árabe, del código islámico y del proceso de desarrollo económico. Esta construcción consolida sobre ellas, identidades homogéneas y estereotipadas, al modo del “Orientalismo” propuesto por Said (1978). Sin embargo, es claro que el feminismo no es universal, no lo es en el centro, como tampoco en las periferias. Los atravesamientos de clase, etnia, religión, etc. requieren construir categorías analíticas que permitan realizar análisis situados. En el estudio que realiza, revela el “universalismo etnocéntrico” que observamos atravesados por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado. Critica el universalismo teórico-metodológico y lo pone en cuestión; más allá de que destaca la necesidad de plantear alianzas político-estratégicas. Este debate se articula con la propuesta de Mahmood (2006) y su crítica al universalismo del feminismo liberal que, considera, construye miradas sesgadas respecto de procesos que escapan a esa lógica. Por otra parte, la autora sostiene que ésta perspectiva en tanto comprende la posibilidad de transformación social desde una lógica de acción resistente frente al poder dominante, deja afuera del análisis del cambio social a la mayor cantidad de prácticas sociales que existen y que no cuestionan el status quo social, en general, y en particular (y también en mayor medida) en las sociedades no occidentalizadas, islámicas, o en las comunidades más atravesadas por procesos religiosos. Los planteos que realiza nos permiten correr los lugares comunes de entender los procesos sociales en términos de acciones del poder y resistencia, los cuales si bien existen no son necesariamente la totalidad del mundo de lo social y justamente, poder comprender su funcionamiento tiene que ver con poder captar esas otras lógicas que atraviesan la agencia social.

Hernández Castillo (2004) concuerda con lo antes dicho al entender que análisis feministas eurocentrados subestiman “las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas [...] pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutir cómo estas mujeres -en el marco de sus estrategias de supervivencia y en el marco de sus organizaciones religiosas-negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas” (Hernández Castillo 2004: 323). En este sentido, es necesario articular la problemática de la diversidad socio-cultural con la perspectiva de género, lo que implica

necesariamente "... vincular el concepto de cultura al concepto de poder; desde este posicionamiento, las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares" (Hernández Castillo 2003: 33).

Así, el texto de Medina Martín (2014) acoge la propuesta de Haraway sobre la representación del objeto del conocimiento como actor y agente, "no como un pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento "objetivo" (Haraway 1995: 341). En la misma dirección afirma la antropóloga Juliano (2001) que, frente a las tesis que entienden a las mujeres y sus estrategias como colectivos ahistóricos y sin agencia política, "... partiendo de una visión dinámica de la sociedad se pueden recuperar estos aportes que, contextualizados como estrategias en determinados momentos históricos, puedan dar una visión entre las tensiones entre los distintos actores sociales. Así las mujeres pueden entenderse como parte integrante, no de una cultura estática y autosuficiente, sino de una subcultura en interrelación con la dominante" (Juliano 2001: 14).

### 3 El caso de las mujeres kurdas

*"La nuestra es una lucha contra el colonialismo étnico y sexista"*  
(Pikara Nursel Kiliç, presidenta de la Fundación Internacional de Mujeres Libres y representante del Movimiento Europeo de Mujeres Kurdas, 2016)

En este apartado revisaremos el caso de las mujeres kurdas a la luz de distintos aportes de autorxs que vienen trabajando sobre esta problemática. Nos resultan de interés los trabajos realizados por Dilan Bozgan (2016a; 2016b; 2020), investigadora feminista, kurda, radicada en Argentina desde el año 2013 y doctoranda en Antropología por la Universidad de San Martín, feminista y kurda. A su vez recuperamos fuentes documentales y entrevistas con mujeres kurdas realizadas en el marco de diferentes blogs en español de acceso abierto, como así también escritos de Abdulá Öcalan, principal dirigente del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK).

Atendiendo a todo lo mencionado en los puntos anteriores, resulta oportuno mencionar, antes de avanzar, que estamos pensando a las mujeres como sujetos activos en el campo de las relaciones sociales (Juliano, 1992), y entendemos que "la categoría de mujer se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta" (Mohanty 2008: 137).

### 3.1 Acerca del Kurdistán

El pueblo kurdo está compuesto por aproximadamente 35 millones de personas, ocupando un área de 450.000 kilómetros, región conocida como el Kurdistán, la cual se encuentra dividida entre cuatro estados: Irán, Irak, Turquía y Siria. Actualmente, por los diversos conflictos suscitados en estas regiones, hay una diáspora kurda de 4 millones de personas, de las cuales 2,5 millones viven en países europeos.



Figura 1: Localización del Kurdistán.  
(extraído de: <http://revistaxq.com/es/>)

Hasta la Primera Guerra Mundial, lxs kurdxs vivían principalmente bajo el dominio del Imperio Otomano y el Persa, a lo largo de su historia resistieron por preservar su lengua, su cultura y un cierto grado de autonomía. Con la firma Tratado de Lausana<sup>2</sup> en 1923, el Kurdistán

<sup>2</sup>Tras la caída del imperio Otomano, posterior a la Gran Guerra (1914-1918), se profundizó la división de la región luego de importantes cambios geopolíticos. En 1920 se firma el Tratado de Sévres, donde se reconoce el derecho a la autodeterminación de las antiguas etnias y se establece la independencia de Kurdistán, reconociendo al Estado de Kurdistán como poseedor de un territorio ubicado en una superficie que hasta ese entonces pertenecía a Turquía. Sin embargo, este consenso no tuvo en cuenta a lxs kurdos que habitaban en suelo sirio que seguían bajo dominio francés, ni a los kurdos iraquíes que se encontraban bajo el dominio británico. Por otro lado, los sucesivos gobiernos turcos nunca estuvieron de acuerdo con lo pactado en el tratado y desconocieron el territorio asignado a Kurdistán, así como a las personas que se adscribían kurdxs. En 1923 se firma el Tratado de Lausana, a partir del cual se establecieron las fronteras de la Turquía moderna y se fragmentó el Kurdistán tal como lo conocemos en la actualidad (Estévez 2015).

queda fragmentado tal como lo conocemos en la actualidad (Estévez 2015) distinguiéndose cuatro territorios: Kurdistán del norte o Kurdistán Turco; Kurdistán meridional o Kurdistán iraquí; Kurdistán occidental (Kurdistán sirio) y; Kurdistán oriental o Kurdistán iraní. Geográficamente esta es una región montañosa que posee extensos valles fértiles, bosques y agua dulce. Geopolíticamente es un área estratégica, ya que en su territorio se localiza la sexta reserva petrolífera más grande del mundo, entre otros bienes naturales (Ficha Informativa, Centro de Estudios Gilberto Bosques 2014).

De acuerdo con González-Arroyo España (2000), la lengua constituye un rasgo fundamental en la definición del pueblo kurdo. Poseen un conjunto de dialectos según el área geográfica y subgrupo étnico. Los grupos de lenguas principales son: kurmanji, sorani y zazaki. En lo que respecta a la religión, la mayoría de la población kurda profesa el islam sunní, aunque también hay importantes minorías musulmanas alevís y de otras religiones, como los, yazidíes.

### **3.2 Algunas categorías de análisis para pensar al pueblo kurdo**

Siguiendo los planteos de González-Arroyo España, consideramos que para entender el presente del pueblo kurdo se debe atender no solamente a los llamados rasgos tradicionales de la cultura kurda sino, también y principalmente, a los problemas políticos que los fueron constituyendo, ya que “el análisis de la estructura social kurda o su problemática política deben ser vistos dentro de un panorama histórico para comprender o al menos intentar comprender las causas de la actual situación de la sociedad kurda” (González-Arroyo España 2000: 220).

Si nos detenemos en la relación entre pueblo kurdo y cada uno de los estados en el que se encuentra dividido (Irán, Irak, Turquía y Siria), podríamos pensar que, en términos de Donnadieu, Gutierrez y Margolis (1986), constituyen una “minoría”, en tanto componen una población numéricamente menor que el resto de la población del estado; en términos políticos y culturales ocupan una posición no dominante; poseen características étnicas, lingüísticas y religiosas no compartidas con la

---

Öcalan expresa en relación al tratado firmado en 1923 que “las potencias imperialistas emergentes de Inglaterra y Francia diseñaron nuevamente las fronteras de Oriente Medio, y concedieron el dominio sobre Kurdistán a Turquía, al trono iraní, a la monarquía iraquí y al régimen sirio-francés” (Öcalan 2008: 15).

identidad de la mayoría dominante y; mantienen aspiraciones de conservar y desarrollar su cultura.

También podemos aproximarnos a delimitar a pueblo kurdo como “grupo étnico”. De acuerdo con Barth (1976: 2) “los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación, que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por lo tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”. En este sentido también comparten una “identidad étnica”, ya que siguiendo a Stavenhagen (2001) estas se componen de atributos objetivos como también de creencias y sentimientos subjetivos intensos de esos atributos.

Los aportes de Oommen (1994) en torno a la noción de “identidad étnica” también nos resultan de interés para el caso en cuestión, en tanto considera que ésta es resultado de la autoafirmación colectiva y de la búsqueda de raíces comunes. A su vez este autor plantea una distinción entre nación y etnia:

hay nacionalidad cuando existe una unión entre territorio y cultura: la nación es la patria de un pueblo que comparte una cultura común. La etnia aparece cuando cultura y territorio están disociados; se trata de un producto de la conquista, la colonización y la inmigración. A la larga, una etnia puede reivindicar el territorio al cual se ha desplazado y tal vez, convertirse en nación (Oommen 1994: 107).

Siguiendo el planteo de Oommen (1994) se nos torna difusa tal distinción para el pueblo kurdo, ya que este posee la característica de ocupar su territorio aunque de manera fragmentada, con fronteras políticas que han sido establecidas por los poderes hegemónicos.

### **3.3 La resistencia del pueblo Kurdo**

Como mencionamos anteriormente, a partir del Tratado de Lausana (1923) el Kurdistán quedó dividido en cuatro. Desde entonces lxs kurdxs han sido forzadx a vivir bajo el gobierno de los, en ese momento, recién creados estados-nación de Turquía, Irán, Irak y Siria.

Las fronteras siempre han significado dolor en la vida humana. Las primeras palabras y emociones que me vienen a la mente cuando se habla de fronteras son: desmoronarse, separarse, expatriarse, exiliarse. Las fronteras, no solo en la

vida humana, sino también en la vida de todos los seres vivos, significan un obstáculo. Significa detener el flujo. El anhelo se acumula cuando no hay flujo (...) Es la mayor vergüenza del mundo que nuestro país esté dividido por fronteras. A los kurdos, intentaron educarnos con fronteras. Sí, lo hicieron físicamente, pero mental y emocionalmente nunca lograron hacernos aceptar esos límites. Porque es imposible poner fronteras a pensamientos y sentimientos (Meryem Kobane, comandantes de las Unidades de Protección de las Mujeres -YPJ- 2020)

El kurdistán quedó entonces dividido por fronteras delimitadas por los estados-nación, límites que, como señala Meryem Kobane (2020), han intentado fragmentar a *su país* física y emocionalmente. En este nuevo contexto, el pueblo kurdo ha sido sistemáticamente escenario de múltiples tentativas de asimilación cultural por parte de los poderes hegemónicos, quienes reiteradamente les negaron su existencia como grupo étnico (Öcalan 2008). El modo en que esto se fue dando en cada uno de los estados-nación, fue adquiriendo características propias.

Seguendo a Alonso-Pastor (2016: 4) podemos decir que, “en Irak disfrutaban de una cierta autonomía, en Irán y Turquía son reprimidos por los respectivos gobiernos (...), y en Siria deben combatir al Estado Islámico para poder sobrevivir”.

A su vez, las formas de organización de la resistencia por parte de lxs kurdxs, también fue tomando particularidades en cada contexto<sup>3</sup>.

Fue a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando empezó a desarrollarse la noción de una identidad kurda en debates entre intelectuales, en su gran mayoría representantes de la izquierda política turca. Sin embargo, como sostiene Öcalan (2008), fue recién en los años ‘70, con la aparición del movimiento estudiantil de tendencias izquierdistas, que fue difundida la existencia de una identidad kurda, lo cual no se hizo sin contradicciones y conflictos al interior de lxs mismxs kurdxs.

González-Arroyo España (2000) explica que el petróleo del Kurdistán juega un importante papel en la comprensión del problema kurdo (en todo su territorio). El desarrollo de la industria petrolera en esta región conllevó a la proletarianización de la población kurda lo que ha producido la entrada de ideologías transformadoras del discurso nacionalista.

---

<sup>3</sup>Para profundizar sobre estas cuestiones ver: <https://centrogilbertobosques.senado.gob.mx/docs/ficha241014.pdf>; <https://www.kurdistanamericalatina.org/los-cuatro-kurdistanes/>

Debido a la represión y a la inestabilidad política que han sufrido, nacieron importantes grupos políticos. Existe una enorme cantidad de actores políticos kurdos en los cuatro países que se encuentran asentados. Algunos con gran influencia en la diáspora, como el Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK), calificado como organización terrorista por los EE.UU y por la UE, establecido en Turquía pero que posee una filial en cada uno de los países con clara representación kurda (Estévez 2015).

El PKK, de ideología marxista-leninista, fue fundado en 1978 en el Kurdistán turco, por el líder Abdullah Öcalan, quien fue secuestrado en Kenia en el año 1999 por los servicios secretos turcos en colaboración con la CIA y el Mosad, lo que fue motivo de grandes movilizaciones en todo el mundo. Hasta el día de hoy continúa encarcelado en Turquía, condenado a cadena perpetua. El partido tiene como objetivo conseguir la independencia y la unión kurda en Turquía, Irak, Irán y Siria, y encuentra su expresión más adecuada bajo el concepto “socialismo democrático”. Explica Öcalan (2008), que el movimiento de liberación kurdo procura para el Kurdistán un sistema de auto-organización democrática en forma de confederación.

El Confederalismo Democrático debe ser comprendido como un modelo de coordinación para una nación democrática. Un sistema así proporcionaría el marco dentro del cual toda comunidad, grupo confesional, colectivo específico de género y/o grupo étnico minoritario, entre otros, podría organizarse de manera autónoma. También proporcionaría los medios de organización para toda nación y cultura democrática (Öcalan 2008: 32).

No puedes crear libertad creando nuevas relaciones de poder, porque reproduces el sistema. ¿Cómo prevenirlo? Debían buscar una alternativa, y esa no era un Estado-nación, porque consideraban que la nación era una estructura que no reproducía la libertad, sino el poder y la dominación. Entonces, si el Estado-nación está produciendo esto, tenemos que encontrar una nueva solución, un nuevo concepto, un nuevo modelo. Y es el concepto de “confederalismo democrático”, del que sus estructuras, sistema y expresión política son la autonomía democrática sin la creación de un Estado. Es un tipo de concepto que responde más a la realidad de Oriente Medio donde tienes muchas personas, etnias y religiones diferentes. Algo parecido a la autonomía democrática que se lucha por

establecer, por ejemplo, en Rojava, donde se trata de asegurar una autonomía democrática de todas las personas internamente, pero externamente una especie de paraguas común, un sistema político común, donde puedan participar, sin dominación, sin opresión (Meral Çiçek - presidenta del Centro Kurdo para las Cuestiones de las Mujeres - 2018).

En el norte Siria, Rojava funciona desde junio de 2015 como un sistema político alternativo de autogestión, al calor de la lucha por una sociedad ecológicamente sustentable y feminista. Aquí las mujeres juegan un papel central en la lucha contra la opresión en el Kurdistán, quienes en los años '90 tomaron las armas y formaron el Ejército de Mujeres. Actualmente muchas de ellas integran también la brigada de mujeres de milicia kurda YPG (en español Unidades Femeninas de Protección, YPJ) que surgió en 2012 ante la necesidad de defenderse del régimen de Bashar al-Assad y de los rebeldes sirios, del gobierno de Turquía y del avance de DAESH.

En cuanto a la organización transnacional de la lucha kurda, La Unión de Comunidades del Kurdistán (KCK) es una organización fundada por Öcalan con la finalidad de poner en práctica su ideología de Confederalismo Democrático, influenciado por el comunismo.

### **3.4 La resistencia de las mujeres kurdas**

La reivindicación feminista con el objetivo de enfrentar la estructura patriarcal ocupa un lugar central en la lucha kurda, ya que consideran que “la dominación del hombre para con la mujer es la célula madre que da nacimiento a otras formas de desigualdades” (Díaz 2014).

De acuerdo con Bozgan (2016a) los años '90 constituyeron un punto de partida para los movimientos de mujeres kurdas debido al “cambio de estrategias” en grupos guerrilleros que existían hasta el momento, pasando de la teoría de foco a estrategias organizativas en movimiento de masas y de tácticas militares a tácticas político militares. Durante esos años se incrementó masivamente la participación de las mujeres en los movimientos debido a la transformación organizacional de estos y a la transformación estructural radical de las vidas cotidianas de estas (Bozgan 2016a y 2016b). Meral Çiçek, presidenta del Centro Kurdo para las Cuestiones de las Mujeres, coincide en ubicar en el comienzo de las organizaciones de las mujeres kurdas en los años '90, poniendo el acento en la necesidad, que surge en aquel momento, de la incorporación de la agenda de las mujeres en el centro de la lucha, explica al respecto:

Cuando el movimiento de liberación kurdo comenzó en los años 70, no era como hoy. Las mujeres kurdas comienzan a organizar su autonomía en los años 90 cuando establecieron las primeras organizaciones, una guerrilla femenina, y trataron de organizarse para crear una transformación social. Una de las ideas principales en los 70 es que no habría liberación nacional sin transformación social. Una lección adquirida de los movimientos revolucionarios del siglo XX y también de la órbita soviética. Es en los 90 cuando el movimiento se pregunta a sí mismo, ¿cuál ha sido el gran fallo de los movimientos revolucionarios del siglo XX? Y la conclusión fue que no pusieron la agenda de las mujeres en el centro de su lucha. Muchos de ellos decían, por ejemplo: “Cuando logremos la liberación nacional, empezaremos con la liberación de género”, o “hagamos la revolución y después todas las personas serán automáticamente libres”. Y esto no es verdad (Meral Çiçek - presidenta del Centro Kurdo para las Cuestiones de las Mujeres - 2018).

A partir de este momento las mujeres tuvieron un rol crucial en las estrategias de politización. Bozgan (2016a) considera que las mujeres, al ser vistas en su sociedad como “hacedoras de paz”, estaban más legitimadas por la opinión pública y fueron volviéndose más visibles en la política.

Por su parte las autoras Ligeti y Figueroa (2018) identifican dos puntos que les resultan claves para entender por qué hay mujeres Kurdas que deciden participar en las milicias femeninas: el hecho de que son expuestas a la violencia por su origen étnico, por su actividad política o la actividad política de un miembro de su familia y; la existencia de características propias de la sociedad en la que se encuentran insertas que las limitan en sus vidas, principalmente aquellas derivadas de la “estructura feudal patriarcal” (Alonso-pastor 2016) kurda.

Siguiendo estos planteos y retomando los aportes de Crenshaw (1991), podemos decir que las mujeres kurdas se encuentran atravesadas por “sistemas entrelazados de opresión”, en relación a las múltiples violencias a las cuales se encuentran expuestas: las que derivan por su género, por la situación de su pueblo en relación a las tensiones con los estados en los cuales se encuentran asentados, en relación al estado islámico, y por parte de las grandes potencias, que, aunque no de forma homogénea, inciden en el conflicto kurdo. Frente a esto, la lucha del pueblo kurdo, tal como sostiene

Öcalan (2008) es contra todo tipo de opresión, reivindicando la libertad y poniendo a las mujeres como protagonistas.

La participación de las mujeres kurdas en las guerrillas no solo pone en tensión las convenciones de género de su sociedad, sino también las miradas construidas desde occidente. Bozgan (2020: 232) sostiene que “la ‘imagen heroica’ de mujeres kurdas que luchan por su liberación afirmando su feminidad genera una confusión en la fabricación de la alteridad de las mujeres de Medio Oriente”, en este sentido, “la sexualización de las mujeres kurdas y la descontextualización de sus luchas armadas y no-armadas (como si fueran ahistóricas) son el modo de ‘fabricación de alteridad’ (Grimson 2011) para construir la categoría de “mujer kurda” (Bozgan 2020: 231). Vale aclarar que los procesos de resistencia de las mujeres kurdas no se restringen a aquellas que se unen a las milicias, esa es una forma entre otras de las que adquieren estos procesos. Actualmente el rol de la mujer dentro de la lucha Kurda es el papel de libertadora del pueblo. Esto es llevado a cabo a través de diferentes instancias, combatiendo en el campo de batalla, educando, liderando en diferentes espacios y estando al frente de los diferentes organismos.

La lucha kurda por la liberación de las mujeres no se enmarca en el feminismo liberal, ya que creen que el Estado no brindará solución a este problema estructural. Su apuesta feminista es a partir de la Jineología, que centra a las mujeres como agentes del cambio que requieren para liberarse de la estructura patriarcal.

Cabe mencionar que la organización de las mujeres kurdas, si bien persiguen objetivos en consonancia con los del Confederalismo Democrático y la Jineoloji, en cada territorio las posibilidades de acción adquieren particularidades específicas debido a las condiciones concretas en que se encuentran, principalmente en relación a los gobiernos de los diferentes estados-nación, al avance del estado islámico y a la incidencia de grandes potencias. En este sentido, “la mujer juega papeles muy diversos dentro del territorio kurdo, porque las sociedades en las que están insertadas son también diversas” (Alonso pastor 2015-2016: 26).

Entre los estados ocupantes del Kurdistán, a pesar de que hay muchas cosas en común, también hay grandes diferencias. El trasfondo de la cultura social en el Kurdistán iraquí es distinto al del Kurdistán turco, donde influyen los movimientos de izquierda o el kemalismo, y también porque la ideología en Turquía está más influenciada por Occidente, y ya tenían un

fuerte movimiento de mujeres. En Irak, por ejemplo, nunca hubo un movimiento de mujeres, y eso determina la posición y el rol de las mujeres dentro de la sociedad (...). Si comparas el Kurdistán turco con el Kurdistán iraquí debes reconocer que desde los años 60 la lucha nacional kurda estaba presente en el Kurdistán iraquí contra el régimen de Sadam Hussein, pero nunca tuvo un componente social verdadero. Se trataba de conseguir la liberación nacional a cualquier precio, pero las mujeres nunca han participado como sujeto en este proceso. Y debido a esto, la situación de las mujeres dentro de la sociedad no cambió como en el Kurdistán del Norte o el Kurdistán de Rojava. Hay desarrollo, no lo negaré, pero ese desarrollo es muy débil (Meral Çiçek 2018).

## 4 El caso de las mujeres saharauis

Es indispensable recuperar el planteo de Mbembe (2008) acerca de la pluralidad y yuxtaposición de temporalidades y espacialidades a la hora de pensar los procesos de colonización- descolonización acontecidos en África, y el caso del Sahara Occidental, no es la excepción. En relación al mismo, se entrecruzan diversas miradas y construcciones de memorias, en las cuales se entretajan las de Marruecos<sup>4</sup>, Mauritania, Francia, España y la de los pueblos del Sahara Occidental. La complejidad del proceso requeriría un artículo particular, pero intentaremos aquí traer algunos elementos que consideramos echan luz sobre el conflicto en tanto como se configura en el presente, y en particular sobre la participación de las mujeres en relación a la reivindicación de la independencia y la autonomía del pueblo del Sahara Occidental.

---

<sup>4</sup>Información desde distintas perspectivas podemos encontrar en las siguientes páginas web: <https://marruecom.com/2021/03/18/la-bayia-simbolo-de-fidelidad-al-sultán/> y <https://saharaoccidental.es/historia-del-sahara-occidental/inicio-presencia-espanola-hasta-nacimiento-frente-polisario/>

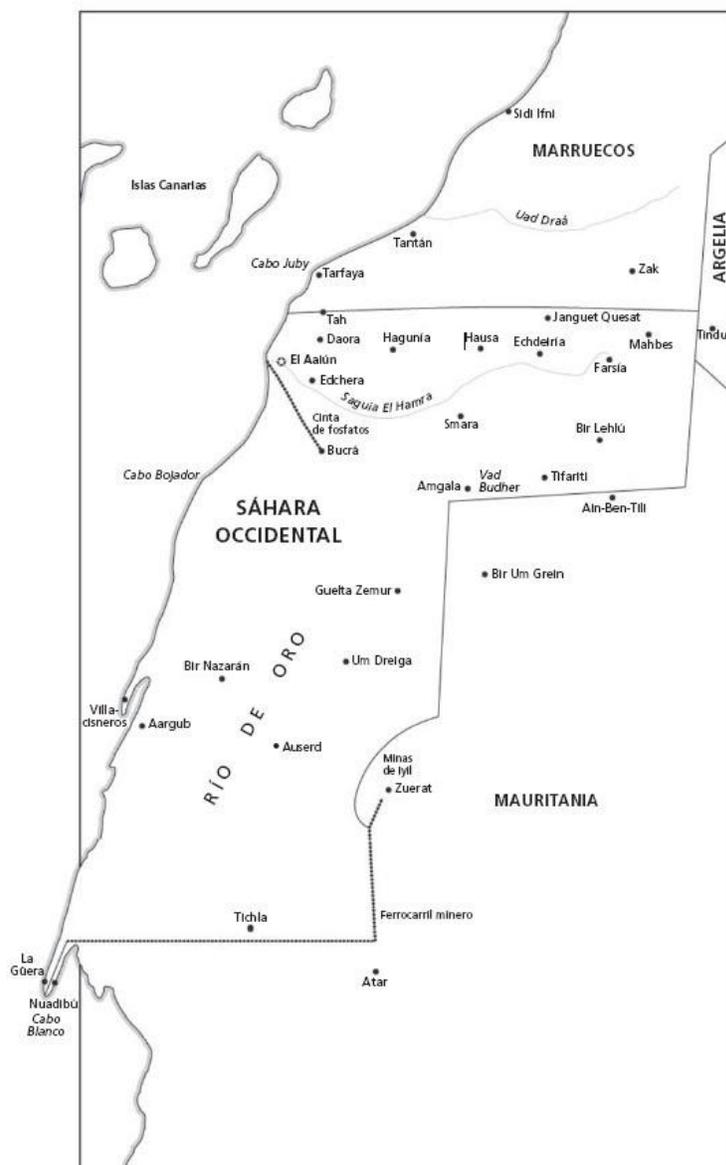


Figura 2: Localización de los territorios saharauis (extraído de Bárbulo 2017: 7)

#### **4.1 El pueblo del Sahara Occidental: colonialismo, independencias, nacionalismos emergentes y conflictos**

Si bien la presencia de España en el Sahara Occidental se puede remontar al siglo XV, la primera vez que se iza una bandera española fue en la Península de Río de Oro el 4 de noviembre de 1884. Ya en 1885, en la Conferencia de Berlín, el territorio entre Cabo Blanco y Cabo Bojador fue sometido a España bajo la figura de Protectorado. En 1900 se terminó de definir la frontera franco-española del territorio del Sahara. En 1904, España definió la formación de dos unidades administrativas: Guinea Española y África Occidental Española. Es a partir de su independencia de Francia, en 1956, que Marruecos busca hacerse del control del territorio del Sahara Occidental e incluso de Mauritania e interpone gestiones en Naciones Unidas sobre estas regiones, donde en 1960 se aprueba la Resolución 1514, más conocida como Declaración sobre la Descolonización. Frente a esto, España responde que las mismas (Ifni y Sahara) son consideradas Provincias españolas y en 1961 legisla el régimen provincial del Sahara. Ante las presiones ejercidas a partir de 1965 por parte de Naciones Unidas, España crea por un Decreto del 11 de mayo de 1967, la Yemaá, que se conforma como un Parlamento, o Asamblea General, integrada por un centenar de chiujs<sup>5</sup> y notables del Sahara; según presenta Carro (1976) se llegó a afirmar que esta novedad supuso una renuncia tácita a la calificación del Sahara como provincia española. Sin embargo, por más que la dictadura española pretendiera que el Sahara fuera una provincia más, la realidad era distinta y de algún modo se utilizó la yemaá para legitimar las propuestas de no descolonización del territorio ante Naciones Unidas.

En la Declaración de principios entre España, Marruecos y Mauritania sobre el Sahara Occidental, firmada el 14 de noviembre del año 1975, se ratifica el compromiso de España de “descolonizar el Sáhara Occidental” y pone término a las responsabilidades y poderes en tanto Potencia Administradora. Esta tarea se trasladaría a una administración temporal llevada adelante por Marruecos y Mauritania, en colaboración con la Yemaá. Cada uno de los países nombrará a un gobernador, los cuales auxiliarían al gobernador general del territorio. El 28 de febrero de 1976 España finalizaría la ocupación del territorio. Se respetaría la voz de la población saharauí expresada a través de la yemaá. Los tres países estuvieron obligados a

---

<sup>5</sup>Jefes de las tribus saharauis.

informar sobre este documento al Secretario de Naciones Unidas y el mismo entraría en vigencia a partir de que el gobierno español publicara en el Boletín Oficial del Estado la “Ley de Descolonización del Sahara”. En este último se encuentran las siguientes líneas de argumentación:

Las líneas maestras del proceso descolonizador del territorio saharauí responden a la idea básica de asegurar la paz y seguridad internacionales y, con subordinación a este principio, salvaguardar los valores legítimos que representa España; tutelar la voluntad y derechos del pueblo saharauí expresados a través de su órgano supremo de representación, es decir, la Yemaá o Asamblea General y observar escrupulosamente las decisiones de la Comunidad Internacional reflejadas en los acuerdos y resoluciones de la ONU.

El primero es que el Sahara posee una organización política autóctona, de la que es su más trascendental exponente la Yemaá o Asamblea General, órgano supremo de representación del pueblo saharauí, en la que se conjugan el principio democrático y popular con el reconocimiento de la organización tradicional saharauí (chuijs). El segundo es que internacionalmente España viene considerando al Sahara como un «territorio no autónomo» de los definidos en el artículo setenta y tres de la Carta de la ONU. En efecto, desde mil novecientos sesenta, España viene actuando en rigor como potencia administradora del territorio no autónomo del Sahara, y ha ratificado una serie de resoluciones de la Asamblea de la ONU sobre descolonización del mismo. Es más, algún Estado interesado en la zona nos ha pedido en muchas ocasiones que negociásemos sobre la soberanía del Sahara. Y siempre, invariablemente, la respuesta ha sido clara y contundente en el sentido de que no tenemos esa soberanía, lo que tenemos es la administración y sólo esto es lo negociable. Verdaderamente antológica y esclarecedora es la carta que el Caudillo [Francisco Franco] dirigió a la Yemaá en veintiuno de septiembre de mil novecientos setenta y tres, en la que por una parte se definía la singularidad política del territorio, y por otra se matizaba el carácter absolutamente voluntario de la convivencia del pueblo español con el pueblo saharauí.

En paralelo al proceso político que se desarrolla desde la potencia colonial en relación a los organismos internacionales, los países limítrofes y las

instituciones locales, se va a ir configurando el “nacionalismo saharauí”. Ya en 1970 el Movimiento de Liberación Saharauí, antecedente de lo que más adelante se conformaría como el Frente Polisario, comunica al gobernador general del Sahara las intenciones de consolidar su autonomía nacional a partir de la protección de España y se niegan a la anexión a cualquier nación vecina. El proceso de la independencia y autonomía del pueblo saharauí se ve interrumpido por la apropiación de su territorio por parte de Marruecos en el año 1975 y el retiro de España -país que desde fines del Siglo XIX había ejercido la administración colonial en este espacio geográfico- en 1976. En este contexto se conforma el Frente Polisario<sup>6</sup> -como Movimiento de Liberación Nacional- al cual las tribus saharauí otorgan el poder de decisión en octubre de 1975 y se da un proceso de movilización de la población hacia la frontera argelina, donde se conforman los campos de refugiados de Tinduf. Es desde aquí que se va a ir construyendo y desarrollando el ¿estado-nación? Saharauí -República Árabe Saharauí Democrática-, a partir de la articulación de los procesos de guerra- resistencia, exilio y refugio<sup>7</sup>. (Gimeno Martín 2007)

Según Gimeno Martín (2007) es sólo comprendiendo el entramado conformado a partir de las especificidades culturales de este pueblo -con orígenes bereber, negro y araba, además de su tradición beduina y religión islámica- junto a la resistencia armada durante 16 años (1975-1991), a la firma del alto el fuego en 1991, a un refugio de más de 40 años que implica hoy una estrategia de “desarrollo en el refugio” que podremos comprender en profundidad cómo entienden las mujeres saharauí sus propias luchas.

En este sentido y como expresamos en el punto 3.2. cuando presentamos la relevancia de la relación entre territorio y cultura, considerada por Oommen (1994) como central a la hora de pensar los conceptos de etnia (relación conflictiva de un pueblo con su territorio) y nación (relación armónica con su territorio). La lucha de la República Árabe Saharauí Democrática es, tal vez, la lucha de un pueblo por convertirse en Nación o desarrollar su proyecto histórico (Donnadieu Aguado, L. Gutierrez Chong, N. Margolis First, A. 1986).

Gimeno Martín (2007) busca analizar cómo se configuran las relaciones de dominio en la región del Sahara Occidental, recuperando el concepto

---

<sup>6</sup>Como antecedente del mismo encontramos el periódico “La Antorcha” fundado por Basiri y el Movimiento de Liberación Saharauí, nacido en 1969.

<sup>7</sup>La República Árabe Saharauí Democrática y el Frente Polisario constituyen un movimiento de liberación nacional contra la ocupación de su territorio por parte de Marruecos, frente al retiro de España en febrero de 1976 y de Mauritania en 1979.

de asabiya, de Ibn Jaldún. Para este autor, la tribu que en un momento histórico llega a dominar a otras y hacerse obedecer por ellas, las absorbe en su seno y aumenta así sus propias fuerzas. Una tribu no puede conquistar y conservar el poder más que cuando posee esas características sociales y políticas que le permiten la absorción de los otros; absorción no significa anulación, significa cambiar uno mismo al ampliarse y dar su apellido a otros. La asayiba sólo es posible con un concepto fuerte de identidad, vinculada a una libertad personal que hace posible la solidaridad entre iguales. Esta libertad históricamente está constreñida a la pertenencia de cada cual a su cabila, los beduinos pueden ofrecer al mundo una práctica de la democracia de las poblaciones en movimiento, habiendo negado esa misma libertad a los esclavos y menospreciado a los majarreros. La experiencia de los jóvenes saharauis en el Frente Polisario amplió el principio de igualdad a todos los hombres y mujeres, reconociendo la misma condición de libre para cada saharauí. Pero la concepción de libertad no proviene de la filosofía liberal sino de la experiencia de las generaciones viviendo en el desierto. Se trata de una asayiba ampliada, una ampliación de una tradición democrática que logró sustituir verdades muertas por verdades vivas. Libertad como experiencia, modo de vida, punto de partida para la lucha contra la colonia y base de formación de una “nación armada” que sustentó la revolución y la guerra contra la ocupación marroquí. En el último período colonial español, se consolidó la idea de la imposibilidad de una transición moderada y la necesidad de una conciencia propia de la naturaleza universal de su experiencia de liberación. La asayiba, según entiende Gimeno Martín (2007) está vinculada a la vitalidad del movimiento de liberación y del nuevo Estado revolucionario, representa para muchos la fuerza motora del devenir nacional.

Sin embargo, ya Quintana Pali (1988) analizó para el caso de Irán y Afganistán las dinámicas particulares de organización del poder que se producen entre las poblaciones tribales y los estados, que exceden muchos de los paradigmas conceptuales occidentalocéntricos. Para este caso en particular se introducen nuevos aspectos a considerar, dado que el Estado en formación busca institucionalizarse desde campos de refugiados, exilios y población inserta en lo que hoy es gobernado por Marruecos, todo lo cual refuerza la hipótesis de pensar la relación tribu-estado como un continuum y no como focos de poder antagónicos, bajo la figura de “Estados- tribales”. De igual modo, sería imposible pensar este proceso por fuera de las incidencias de España y Francia en tanto potencias coloniales, a lo que se suman los intereses de los estados limítrofes.

## 4.2 El lugar de las mujeres en las luchas por la independencia y la autodeterminación en el Sahara Occidental

En este apartado presentamos el papel de las mujeres saharauis en el proceso “lucha por la independencia y autodeterminación” como ellas mismas escriben en sus objetivos al crear la UNMS (Unión Nacional de Mujeres Saharauis) en el año 1974 y con el paso de los años se han centrado en la formación política y profesional de las mujeres. El proceso de sedentarización iniciado en los años 50’ (Bengochea 2013), a lo cual se suma la disputa por el territorio de Marruecos frente a la posible conformación de un Estado- Nación autónomo por parte del pueblo saharauí, configura una particular situación de las mujeres en este territorio, que ha sido indagada por investigadorxs como Rocío Medina Martín (2016) Enrique Bengochea Tirado (2013) y Dolores Juliano (1998), entre otrxs. Problemas/conceptos como los de agencia, experiencia, relaciones de poder entre grupos dominantes y subalternos, diferencias generacionales a partir de las cuales se configuran diversas experiencias y subjetividades son objeto de análisis que ponen en un lugar de relevancia el papel de las mujeres en la organización revolucionaria y la resistencia del pueblo saharauí. Según presentan Balaguer (1975), Wirth y Balaguer (1976) y Bengochea (2013) indagan en su participación en labores militares, tareas de concienciación y retaguardia durante la resistencia armada de los primeros años de enfrentamiento, así como la construcción y gestión de los campos de refugiados, destacados por organismos internacionales como “compendio de buenas prácticas”, a lo cual se suma la participación en crecimiento en las instituciones políticas de la RASD y en redes sociales internacionales -Vía Campesina, Foro Social Mundial, Marcha Mundial de las Mujeres (Medina Martín 2016).

La especificidad de la experiencia de las mujeres saharauis, atravesadas por tres elementos de dominación (género, clase y colonialidad) requiere indagaciones, que a la vez pueden estar atravesadas por la clave etaria, como bien indica Medina Martín (2016) al clasificar las mismas en tres generaciones de mujeres cuyas vidas transcurren en los campamentos de refugiados en el Sahara Occidental.

1. La primera generación, mujeres de edad avanzada, que en su mayoría vivieron la revolución saharauí, la invasión marroquí, el exilio a Tindouf y la situación de resistencia armada durante 16 años, así

como la situación de refugio hasta hoy (45-50 años en adelante) -identificación con el proyecto nacionalista y la participación de las mujeres en el mismo; se distinguen quienes correlacionan los derechos de las mujeres con el discurso nacionalista y otras que priorizan la lucha nacionalista y la necesidad de descansar de las mujeres;

2. Mujeres de generaciones medias, quienes nacieron en los campamentos, pero vivieron la situación de resistencia armada hasta 1991 y la situación de refugio hasta hoy, muchas estudiaron en Argelia, Cuba o Libia y son profesionales (entre 30 y 45 años). Estas mujeres más centradas en la autonomía de las mujeres saharauis, más occidentalizadas tal vez en términos de la perspectiva feminista, Medina Martín retoma a Dolores Juliano para plantear la necesidad de repensar las agencias en términos propios y no en términos coloniales, a la vez que remarca la importancia del derecho colectivo al territorio y a la autodeterminación política previa a la posibilidad de la emancipación de las mujeres saharauis; y
3. Mujeres adultas más jóvenes quienes como niñas llegaron a conocer la resistencia armada y realizaron estudios universitarios en el extranjero en menor medida que la generación anterior. Nacieron en los campamentos y no conocen el territorio de origen (18-30 años).

### **4.3 Mujeres de la Segunda Generación: Aziza Brahim**

Consideramos relevante pensar en clave biográfica y en relación a la construcción de subjetividades la situación que atraviesa el Sahara Occidental, su impacto en la construcción de memorias colectivas y en las particulares de los sujetos. Como bien decía Medina Martín (2016) esta segunda generación de mujeres nació en un campo de refugiados, en este sentido es pertinente traer la inquietud planteada por Mbembe respecto de las subjetividades de quienes han nacido y vivido gran parte de su vida en campos de refugiados. Esa figura, justamente, la cual se presenta como algo transitorio, efímero para resolver una necesidad en el marco de una urgencia propiciada por una guerra o una hambruna, se consolida como permanente, ¿cuáles son los impactos en la conformación de las subjetividades individuales y/o en las identidades colectivas? De algún modo a partir de pensar la biografía de Aziza, iniciamos un camino para pensar estas preguntas, cómo se conforma una identidad étnico-nacional, sin la cotidianidad y la continuidad propiciada por la vida colectiva en un

mismo territorio. El análisis de la vida y canciones de Aziza nos dan algunos elementos para pensar, ¿cómo es que se entreteje este presente con el pasado anclado en la memoria familiar, de su madre, su abuela, la muerte de su padre? Seguramente no cerraremos aquí estas inquietudes, pero iniciamos un camino que observamos sumamente rico e indispensable.

Aziza Brahim es una cantante del Sáhara Occidental, nacida en un campo de refugiados en la provincia de Tindurf, el cual se encuentra en la región del mismo nombre del suroeste de Argelia. Estos campos están habitados por refugiados saharauis y fueron llamados con los nombres de las ciudades de Sahara Occidental: El Aaiún, Auserd, Smara y Dajla. Aziza obtuvo una beca para estudiar en Cuba, y en 1995 volvió al campamento, y finalmente se radicó a partir del 2000 en España.

Rastreamos su música en YouTube <sup>8</sup>, donde encontramos canciones de Aziza, una de ellas llamada, justamente “Calles de Dajla” que está dentro del álbum “Abbar el Hamada”. Según la descripción a la cual accedemos en ese medio, la música y las letras reflejan la búsqueda del hogar. Hamada es la palabra utilizada por el pueblo saharauí para describir el paisaje rocoso del desierto a lo largo de la frontera argelina / sahariana occidental, donde decenas de miles de sus habitantes están varados en campos de refugiados. Aziza dice: “Para mí, Abbar el Hamada (Across the Hamada) es un título que sintetiza nuestro destino como país en los últimos 40 años”, “Estamos sufriendo una injusticia que nos condena a intentar sobrevivir en un entorno tan inhóspito como el Hamada”. Continúa Aziza, respecto de su trabajo: “No puedo separar las preocupaciones políticas, culturales y personales. Entonces, el enfoque de mi música es todas estas áreas al mismo tiempo. Político, por su compromiso con la denuncia de la injusticia social. Cultural, porque busca nuevas ideas musicales. Personal, porque expresa las preocupaciones de una persona que aspira a vivir con dignidad en un mundo mejor” (Traducción propia) La descripción del álbum expresa:

Abbar el Hamada (Al otro lado de la Hamada): Una mirada a mi alrededor después de cuarenta años de ocupación, de exilio, de diáspora. Una conversación. Una discusión entre emigrantes, refugiados y estacionarios; entre patriotas, expatriados y apátridas; entre colocado, pospuesto y desplazado; entre nómadas y sedentarios; entre el Sahara, el subsahariano, el norte del Sahara y los saharauis. Una conversación entre países, entre culturas, entre generaciones, entre tribus, entre creencias,

---

<sup>8</sup><https://www.youtube.com/watch?v=LxP0Ngt3s5o>

entre personas. Personas que no tienen más recursos que la palabra, sus voces y la piel de sus manos y tambores. Sin otra intención que cambiar la situación por medio de la música, por medio de la imaginación, aunque sea solo por un momento. A través de las cercas, las barreras, los campamentos, las barras de hierro, las paredes, el alambre de púas, los mares, las cadenas montañosas, los ríos, las fronteras. Al otro lado de la Hamada.

Nos interesa resaltar que esta producción artística está en el idioma materno de Aziza, no como en el caso de otras de las cantantes africanas que eligen los idiomas coloniales, el inglés, español o el francés para expresarse, lo cual implica también un mensaje político. El itinerario de la vida de Aziza, la lleva también a Latinoamérica (Cuba) y a Europa (España), es importante en este sentido tejer redes históricas y geográficas, anudando temporalidades y territorialidades diversas y superpuestas para comprender estos procesos. Este caso particular nos invita a pensar en relación a la configuración de identidades étnico-nacionales en los márgenes, en las fronteras y atravesadas por procesos de diáspora y de la particular construcción de subjetividades propias de quienes han nacido en campos de refugiadxs en África (Mbembe 2008).

## 5 A modo de reflexión final

Ambos casos indagados son representativos de minorías étnicas, identidades nacionales configuradas en los márgenes y/o fronteras que se resisten a la incorporación a Estado- Naciones coloniales y/o configurados al estilo del modelo europeo, fortalecidos de algún modo en las características propias de su constitución en tanto grupos de pastores-nómadas o tribales y atravesados por contextos de colonización/descolonización. Diversos contextos políticos han ido promoviendo acciones de articulación y/o resistencia según el caso, otorgando posiciones diferenciadas en la sociedad según pertenencia de género y/o edad.

Como observamos en el caso del Sahara Occidental, desde su conformación en los años setenta hasta el alto el fuego en 1991, los campamentos de refugiadxs han cambiado de fisonomía, organización y concepción de espacio-tiempo, desde una centralidad del lugar de las mujeres y niñas a la incorporación en su vida cotidiana de los hombres, la introducción del dinero, el comercio, la comunicación, la ayuda, las instituciones públicas, entre otros elementos. Los procesos de aceleración de

la diáspora de lxs jóvenes que, habiendo estudiando en Cuba, aprendieron español y emigran a España, luego de la intifada<sup>9</sup> saharauí. Como vimos en los apartados anteriores las mujeres saharauíes han tenido un amplio protagonismo en el sostenimiento, producción y reproducción de la vida en los diversos momentos desde la constitución de los campos de refugiadxs y continúan aún hoy siendo protagonistas a partir de diversas articulaciones con organizaciones de alcance global, visibilizando la causa saharauí, la cual cíclicamente vuelve a tomar la forma de un enfrentamiento armado, frente a la no resolución del conflicto y la lucha por la autonomía saharauí y recuperación de su territorio.

El pueblo kurdo ocupa la región conocida como el Kurdistán, actualmente dividida entre cuatro estados, Irán, Irak, Turquía y Siria, donde la población kurda ha sido sometida a múltiples tentativas de asimilación cultural y donde reiteradamente negaron su existencia como grupo étnico, procesos que fueron tomando características particulares en cada uno de los estado-nación en los que se encuentra fragmentado. Las formas que fue adquiriendo la resistencia por parte de lxs kurdxs, también fue tomando particularidades en cada contexto.

En la actualidad las mujeres kurdas son agentes políticos y sociales centrales en la lucha del pueblo kurdo. A partir de los años '90 ellas pasaron a ocupar un lugar central en las estrategias de politización, combatiendo en el campo de batalla y también educando, liderando en diferentes espacios y estando al frente de los diferentes organismos. La apuesta feminista de la lucha kurda es a partir de la Jineología, que centra a las mujeres como agentes del cambio que requieren para liberarse de la estructura patriarcal y, podríamos agregar, de los "sistemas entrelazados de opresión" (Crenshaw 1991), frente a los cuales conforman diferentes modos de resistencia. La organización de las mujeres kurdas adquiere modalidades específicas en cada territorio debido a las condiciones concretas en que se encuentran, tanto en relación a los gobiernos de los diferentes estados-nación, al rol que allí juegan las grandes potencias y al avance del estado islámico.

Como vimos a lo largo del artículo ambos casos nos invitan a problematizar la articulación entre las teorías sobre el estado-nación en relación al colonialismo, el territorio y la etnicidad, así como su articulación con las identidades de género y de edades.

---

<sup>9</sup><https://blogs.20minutos.es/enguerra/2007/04/30/segundo-aniversario-1-a-intifada-saharai/>

## Bibliografía

ALONSO-PASTOR, Ander (2016) *El papel de las mujeres en el conflicto Kurdo dentro del actual contexto internacional de seguridad*. Tesis de maestría. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

ANZALDÚA, Gloria (2012 [1987]) *Bordelands. La frontera. The new Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

BARTH, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

BENGOCHEA TIRADO, Enrique (2013) “La movilización nacionalista saharauí y las mujeres durante el último periodo colonial español”, *Revista Historia Autónoma* 3: 113-128. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4450192>

BOZGAN, Dilan (2016a) “El movimiento de mujeres kurdas en Turquía”, en: Bidaseca, K. (coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO-IDAES, pp. 147-168. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>

BÁRBULO, Tomás (2017 [2002]) *La historia prohibida del Sáhara español*. Barcelona: Península.

BOZGAN, Dilan (2016b) “El movimiento de las mujeres kurdas desde 1990”, en: Bidaseca, K.(comp.) *Feminismos y poscolonialidad 2*. Buenos Aires: Godot, pp. 153-177. Disponible en: [https://www.academia.edu/44351077/El\\_Movimiento\\_de\\_Mujeres\\_Kurdas\\_desde\\_1990](https://www.academia.edu/44351077/El_Movimiento_de_Mujeres_Kurdas_desde_1990)

BOZGAN, Dilan (2020) “Zilan y la Guerra de Significantes. Interpretaciones sobre la inmoliación de una militante kurda”, *Etnografías Contemporáneas* 6(10): 224-259.

CARRO, Antonio (1976) “La descolonización del Sahara”, *Revista de Política Internacional* (144): 11-38 Disponible en: <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-12/34545rpi144011.pdf>

CONEJOS MONTALAR, Miguel A. (2018) “Entrevista: Meral Çiçek: Las YPJ no cayeron del cielo, hay mucho trabajo previo”, *Diario Libre d’Aragón*. Disponible en: <https://arainfo.org/meral-cicek-las-ypj-no-cayer-on-del-cielo-hay-mucho-trabajo-previo/>

CRENSHAW, Kimberlé W. (1991) “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.

CURIEL, Ochy (2007) “La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista”, *Nómadas* 26: 92-101.

DAVIES, Ángela Y. (2004 [1981]) *Mujeres, raza, y clase*. Madrid: Akal.

DÍAZ, Juliana (2014) *Kurdistán: La revolución silenciada: la resistencia de un pueblo con mujeres en el frente*. Mensaje en blog. Disponible en: <https://bit.ly/2MQiMXR>

DONNADIEU AGUADO, Laura, GUTIERREZ CHONG, Natividad y MARGOLIS FIRST, Ana (1986) “Minorías étnicas: del proyecto nacional a la Utopía”, *Estudios de Asia y África* 21(67): 58-94. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/40312950>

ESTÉVEZ, Juan A. (2015) “La cuestión kurda a raíz del conflicto con Daesh en Siria e Irak”, *Análisis GESI* 20: 1-30. Disponible en: <https://www.ugr.es/~gesi/analisis/20-2015.pdf>

GARCÍA VEGA, Elena, AHMED-SALEM, Fatimetou, FERNÁNDEZ GARCÍA, Paula y GONZÁLEZ MENÉNEZ, Ana. M. (2009) “Una aproximación a la realidad de las mujeres saharauis”, *Migraciones* 25: 69-88. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/1287>

GIMENO MARTÍN, Juan C. y POSUELO, Luis M. (2010) “Memorias orales en el Sahara occidental: La poesía en Hasanía”, *7º Congreso Ibérico de Estudios Africanos*. Lisboa: ISCTE/IUL. Disponible en: [https://www.academia.edu/12001981/MEMORIAS\\_ORALES\\_EN\\_EL\\_S%3%81HARA\\_OCCIDENTAL\\_LA\\_POES%3%8DA\\_EN\\_HASAN%3%8DA](https://www.academia.edu/12001981/MEMORIAS_ORALES_EN_EL_S%3%81HARA_OCCIDENTAL_LA_POES%3%8DA_EN_HASAN%3%8DA)

GONZÁLEZ-ARROYO ESPAÑA, Pedro (2000) “Bajo el recuerdo de Saladino. Los Kurdos, ¿un pueblo sin Estado?”, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia* 49(15): 217-229.

HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva A. (2003) “Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias”, *Desacatos* 13: 107-121. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901308>

HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva A. (2007) “Por los entrecruces del género, la justicia y la legalidad en tierras indígenas”, *Desacatos* 23: 325-329. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607050X2007000100016&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607050X2007000100016&lng=es&nrm=iso)

HILL COLLINS, Patricia (2012 [2000]) “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en: Jabardo, M. (ed.) *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 99-134.

HOOK, bell (2017 [2000]) *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

JULIANO, Dolores (1992) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas La Editorial.

JULIANO, Dolores (1998) *La causa saharauí y las mujeres*. Barcelona: Icaria Editorial.

JULIANO, Dolores (2001) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas.

LANDEROS, Martha I. (2016) “Pensamientos y anhelos de mujeres saharauí a través de fotografías”, *Aula de Encuentro* 18(1): 24-43. Disponible en: <https://revistaselectronicas.ujaen.es>

LIGETI, Francisca y FIGUEROA, Consuelo (2018) “Guerrilleras Kurdas: combate de género en un escenario político y armado”. *Jornadas de Jóvenes Investigadores AUGM* (26), Mendoza, Argentina.

LORDE, Audre (1984) *Sister Outsider*. New York: Crossing Press.

LUGONES, María (2008) “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa* 9: 73-101. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

MEDINA MARTÍN, Rocío (2014) “Resistencias, identidades y agencias en las mujeres saharauis refugiadas”, *Revista Internacional del Pensamiento Político* 9: 163 - 181. Disponible en: <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3629>

MEDINA MARTÍN, Rocío (2016) “Agencia y Mujeres saharauis refugiadas. Identidades Colectivas y Subjetividades desde los feminismos descoloniales”, en: Bidaseca, K. (coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO-IDAES, pp. 125-146. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>

MAHMOOD, Saba (2022) “Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto”. *Revista Etnográfica* 10 (1): 121-158. Disponible en: <https://journals.openedition.org/etnografica/3009>

MATEO, Luz (2016) *Decires Nómadas. La lucha del pueblo saharauí por derribar el muro del silencio*. Tesis de Maestría en Relaciones Internacionales. La Plata: UNLP.

MBEMBE, Achille (2008 [2003]) “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África”, en: Mezzadra, S., Chakravorty Spivak, G., Talpade Mohanty, C., Shohat, E., Hall, S., Chakrabarty, D., Mbembe, A., Young, R. J. C., Puwar, N. y Rahola, F. (comp.) *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

MOHANTY, Chandra Talpade (2008 [1984]) “De vuelta a ¡Bajo los ojos de Occidente!: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en: Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Universidad de Valencia.

MOHANTY, Chandra Talpade (2008 [1984]) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en: Suárez Navaz, L. y

Hernández, R. A. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Universidad de Valencia.

ÖCALAN, Abdullah (2008) *Guerra y paz en el Kurdistán. Perspectivas para una solución política de la cuestión kurda*. International Initiative Edition. Disponible en: <https://unhbox\voidb@x\bgrouplet\unhbox\voidb@x\setbox\@tempboxa\hbox{0\global\mathchardef\accent@spacefactor\spacefactor}\let\beginingroup\endgroup\relax\let\ignorespaces\relax\accent1270\egroup\spacefactor\accent@spacefactor\protect\penalty\@M\hskip\z@skipcalanbooks.com/#/espanol>

ÖCALAN, Abdullah (2012) *Confederalismo Democrático*. International Initiative Edition. Disponible en: <https://unhbox\voidb@x\bgrouplet\unhbox\voidb@x\setbox\@tempboxa\hbox{0\global\mathchardef\accent@spacefactor\spacefactor}\let\beginingroup\endgroup\relax\let\ignorespaces\relax\accent1270\egroup\spacefactor\accent@spacefactor\protect\penalty\@M\hskip\z@skipcalanbooks.com/#/espanol>

ÖCALAN, Abdullah (2012) *Liberando la vida: la revolución de las mujeres*. International Initiative Edition. Disponible en: <https://unhbox\voidb@x\bgrouplet\unhbox\voidb@x\setbox\@tempboxa\hbox{0\global\mathchardef\accent@spacefactor\spacefactor}\let\beginingroup\endgroup\relax\let\ignorespaces\relax\accent1270\egroup\spacefactor\accent@spacefactor\protect\penalty\@M\hskip\z@skipcalanbooks.com/#/espanol>

OOMMEN, Tharailath K. (1994) “Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 139 (1): 83-93. Disponible en: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000096684\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000096684_spa)

ORTNER, Sherry (1976) “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en: Harris, O. y Young, K. (comps.) *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, pp. 109-131.

ORTNER, Sherry (2006) “Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, *AIBR, Revista de antropología iberoamericana* 1(1): 12-21.

OYEWUMI, Oyeronke (2003) *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 121-156.

QUINTANA PALI, Santiago (1988) “Tribus y Estados: la dinámica de las formaciones del poder político en Irán y Afganistán”, *Estudios de Asia y África* 23 1(75): 9-58. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/40313133>

STACK, Carol (2012 [1974]) “Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana”, en: Jabardo, M. (ed.) *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 187-206

SEGATO, Rita (2016) “La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”, en: Bidaseca, K. (coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO-IDAES, pp. 31-64. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>

SEGATO, Rita (2010) “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en: Quijano, A. y Mejía Navarrete, J. (eds.) *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Disponible en: [https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero\\_y\\_colonialidad\\_en\\_busca\\_de\\_claves\\_de\\_lectura\\_y\\_de\\_un\\_vocabulario\\_estrategico\\_descolonial\\_ritasegato.pdf](https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf)

SPIVAK, Gayatri C. (2003 [1988]) “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>

STAVENHAGEN, Rodolfo (2001) “Conflictos étnicos y Estado Nacional”, *Estudios Sociológicos* 19(1):3-25. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/598/59855101.pdf>

## Fuentes Caso Kurdo

CONEJOS MONTALAR, Miguel A. (2018) “Entrevista: Meral Çiçek: Las YPJ no cayeron del cielo, hay mucho trabajo previo”, *Diario Libre d’Aragón*. Disponible en: <https://arainfo.org/meral-cicek-las-ypj-no-cayeron-del-cielo-hay-mucho-trabajo-previo/>

CONTRAHEGEMONÍA WEB Disponible en: <https://contrahegemoniaweb.com.ar/>

FICHA INFORMATIVA CENTRO DE ESTUDIOS GILBERTO BOSQUES (2014) “Perfil del pueblo kurdo: origen, evolución histórica y situación actual”. Disponible en: <https://centrogilbertobosques.senado.gob.mx/docs/ficha241014.pdf>

JINEOLOJÍ Disponible en: <https://jineoloji.org>

KURDISTÁN AMÉRICA LATINA Disponible en: <https://kurdistanamericalatina.org>

KURDISTÁN AMÉRICA LATINA (2020) Entrevista a la comandante Meryem Kobane sobre su libro “Carta de honor”. Disponible en: <https://www.kurdistanamericalatina.org/entrevista-a-la-comandante-meryem-kobane-sobre-su-libro-carta-de-honor/>

KURDISTÁN AMÉRICA LATINA (2019) *Los cuatro Kurdistanes*. Disponible en: <https://www.kurdistanamericalatina.org/los-cuatro-kurdistanes/>

PIKARA (2016) *Kurdas en lucha contra el patriarcado y el Estado Islámico*. Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2016/03/kurdas-en-lucha-contra-el-patriarcado-y-el-estado-islamico/>

REVISTA PERIFERIAS Disponible en: <https://revistaperiferias.org/>

REVISTA TAXQ Disponible en: <http://revistaxq.com/es/>

ROJAVA ASADI (2020) *Diosas Guerrilleras*. Disponible en: <https://rojjavaazadimadrid.org/diosas-guerrilleras/>

ROJAVA ASADI (2022) *Şehîd Ronahî sigue viva en nuestra memoria. Conversación con una de sus compañeras, Şervin Nudem*. Disponible en: [https://rojvaazadimadrid.org/sehid-ronahi-sigue-viva-en-nuestra-memoria-conversacion-con-una-de-sus-companeras-servin-nudem/?utm\\_source=rss&utm\\_medium=rss&utm\\_campaign=sehid-ronahi-sigue-viva-en-nuestra-memoria-conversacion-con-una-de-sus-companeras-servin-nudem](https://rojvaazadimadrid.org/sehid-ronahi-sigue-viva-en-nuestra-memoria-conversacion-con-una-de-sus-companeras-servin-nudem/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=sehid-ronahi-sigue-viva-en-nuestra-memoria-conversacion-con-una-de-sus-companeras-servin-nudem)

S/A (2020) Entrevista a la comandante Meryem Kobane sobre su libro "Carta de honor", *Kurdistan America Latina*. Disponible en: <https://www.kurdistanamericalatina.org/entrevista-a-la-comandante-meryem-kobane-sobre-su-libro-carta-de-honor/>

## Fuentes Caso Saharaui

AAVV (1975) *La descolonización del Sahara*. Madrid: Servicio Central de Publicaciones/Secretaría General Técnica, Presidencia del Gobierno. Disponible en: [https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Biblio\\_La-descolonizacion-de-l-Sahara.pdf](https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Biblio_La-descolonizacion-de-l-Sahara.pdf)

ASSOCIATION DE SOUTIEN À UN RÉFÉRENDUM LIBRE ET RÉGULIER AU SAHARA OCCIDENTAL Disponible en: <https://www.arso.org/>

CANAL UNDED (2016) *Coría y el mar. Un homenaje a las Mujeres Saharauis*. Disponible en: <https://canal.uned.es/video/5a6f3849b1111fbd3a8b470b>

BOUZEID, Aminetou E. (2018) *Mujeres saharauis. Géneros e identidades. Análisis desde la perspectiva feminista de la situación de las mujeres saharauis secuestradas por sus familias biológicas. Cuadernos de Culturas de Paz*. Zaragoza: Fundación Seminario de Investigación para la Paz. Disponible en: <https://seipaz.org/wp-content/uploads/C.16-Mujeres-saharauis.-Generos-e-identidades.pdf>

CAP SAHARA – JUAN CARLOS GIMENO Disponible en: <https://capsahara-cria.fcsh.unl.pt/juan-carlos-gimeno/>

DEMOS PAZ Disponible en: <https://demospaz.org/>

VICENTE, Sandra (2022) Los campamentos de refugiados saharauis resisten a hombros de las mujeres: “Ellos van al frente, nosotras sostenemos la vida”. *El Diario.es*. Disponible en: [https://www.eldiario.es/desalambre/territorio-ocupado-sahara-resiste-hombros-mujeres-frente-sostenemos-vida\\_1\\_9627485.html](https://www.eldiario.es/desalambre/territorio-ocupado-sahara-resiste-hombros-mujeres-frente-sostenemos-vida_1_9627485.html)

INFOSAHARAOCCIDENTAL Se crea la Yemáa. Disponible en: <https://infosaharaoccidental.org/hitos/se-crea-la-yemaa/>

SALEM, Gajmoula (2008) *Iniciativa de la autonomía del Sahara occidental*. Disponible en: <https://cronica-sahara01.blogspot.com/2008/02/chiujs-de-tribus-y-miembros-de.html>

AA.VV. (1975) *La descolonización del Sahara*. Madrid: Servicio Central de Publicaciones/Secretaría General Técnica, Presidencia del Gobierno. Disponible en: <https://www.usc.es/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Biblio-La-descolonizacion-de-l-Sahara.pdf>

S/NLa Unión Nacional de Mujeres Saharauis UNMS. Disponible en : <https://www.arso.org/unms-1.htm>

ABDEL-WAHED, Ouarzazi (2021) La “Bayia”, símbolo de fidelidad al sultán. *Marruecom*. Disponible en: <https://marruecom.com/2021/03/18/la-bayia-simbolo-de-fidelidad-al-sultan/>.

MOHAMED DAFA, Lehdía (2018) “¿Por qué las mujeres saharauis deben participar en la mesa de negociaciones entre el Frente Polisario y Marruecos?”. *Planeta Futuro*. Disponible en: <https://blogs.elpais.com/paz-en-construccion/2018/12/por-qu%C3%A9-las-mujeres-saharauis-deben-participar-en-la-mesa-de-negociaciones-entre-el-frente-polisario.html>

UNA MIRADA AL SAHARA OCCIDENTAL Disponible en: <https://saharaoccidental.es/sahara/>