

# AMBIVALENCIA E ISLAM EN LA CONSTRUCCIÓN INSTITUCIONAL DE LA PROVINCIA DEL SAHARA ESPAÑOL

Ambivalence and Islam in the institutional-building of the  
Spanish Sahara Province

ENRIQUE BENGOCHEA TIRADO

Universitat de València  
enrique.bengochea@uv.es

## Cómo citar/Citation

Bengochea Tirado, Enrique (2024).  
Ambivalencia e islam en la construcción  
institucional de la provincia del Sahara español.  
*Historia y Política*, 52, 287-311.  
doi: <https://doi.org/10.18042/hp.2024.AL.10>

(Recepción: 02/02/2022; evaluación: 18/04/2022; aceptación: 18/07/2022; publicación en línea: 03/07/2024)

## Resumen

En este artículo se argumenta que la ambivalencia en la enunciación de las instituciones coloniales durante la provincialización del Sahara español pudo permitir la pervivencia en el ámbito jurídico de ciertas relaciones sociales de soberanía de la población colonizada. Para ello se analiza el discurso del colonialismo tardío español para, posteriormente, hacer una lectura antropológicamente informada de la construcción de las instituciones jurídicas. En este sentido, la definición en el discurso imperial español de la religión islámica como un elemento esencial de la población del territorio y límite último para que esta se integrara efectivamente en la nación favoreció cierta autonomía del ámbito jurídico. Por otra parte, los *cadíes* de las instituciones de *justicia cheránica*, subordinados a la autoridad colonial desde la perspectiva de la organización provincial, participaban de unas prácticas jurídicas de ámbito regional que sobrepasan la capacidad de acción del Estado colonial. La tensión producida por esta ambigüedad puede ayudar a entender no solamente las relaciones sociales de soberanía existentes en el territorio, sino también las propias presunciones del discurso imperial español.

**Palabras clave**

Colonización española; Sahara Occidental; instituciones jurídicas; ambivalencia; islam.

**Abstract**

This paper argues that the ambivalence in the colonial institutions during the Spanish Sahara *provincialización* may have allowed the continued existence of some sovereignty social relations of the colonized population. For that purpose, late colonial administration is analysed, followed by an anthropologically informed lecture of the legal institutions building is done. In this regard, the Spanish imperial discourse's definition of the Islamic religion as an essential element of the territory's population and uttermost limit for it to be effectively integrated into the nation favored a certain autonomy of the legal realm. On the other hand, the qadis of the cheranic juridical institutions, subordinated from the perspective of provincial organization, engaged in legal practices of regional scope that exceeded the colonial state's capacity for action. The stress produced by this ambiguity can help to understand not only the sovereignty social relations in the territory, but also the Spanish imperial discourse presumptions.

**Keywords**

Spanish colonization; Western Sahara; legal institutions; ambivalence; Islam.

---

**SUMARIO**

---

I. INTRODUCCIÓN. II. PROVINCIALIZACIÓN, MESTIZAJE Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA. III. LA AUTONOMÍA DE LA JUSTICIA. IV. CONCLUSIONES. *BIBLIOGRAFÍA.*

---

## I. INTRODUCCIÓN

Desde principios de los años cincuenta, en un contexto de enfrentamiento de nuevas potencias en la Guerra Fría, la figura imperial fue crecientemente cuestionada<sup>1</sup>. Una transformación que fue dando lugar a un mundo estructurado por Estados nación. Este declive de legitimidad no fue un proceso que se diera sin resistencia, ya que las antiguas potencias desplegaron toda una serie de estrategias con el objetivo de mantener el control sobre sus disputados territorios coloniales. Una de estas maniobras fue su incorporación como demarcaciones metropolitanas, ensayada por Estados como el francés, el español o el portugués<sup>2</sup>. Esta ponía en marcha una serie de elementos discursivos e institucionales que adaptaban la propia concepción de la comunidad nacional, buscando asimilar en la misma a los sujetos colonizados sin cambiar la naturaleza de las relaciones de las metrópolis con estas sociedades y territorios.

En el caso español, Sahara, Ifni, Río Muni y Fernando Poo pasaron a ser considerados provincias, intentando de este modo evitar su listado como territorios no autónomos por las Naciones Unidas<sup>3</sup>. En un contexto en el que la dictadura franquista buscaba integrarse en la comunidad internacional, la colonización enfrentó diferentes agendas. La descolonización fue una baza por la que apostaron ciertos sectores dentro del régimen. Sin embargo, desde

---

<sup>1</sup> Beneficiario en la Universitat de València, Institut Universitari d'Estudis de les Dones, del programa María Zambrano de la convocatoria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español del Ministerio de Universidades del Gobierno de España, financiadas por la Unión Europea, NextGenerationEU (Ref. UP2021-044). Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto «Proceso y legado de la descolonización española en África» (PID2020-115502GB-100)

<sup>2</sup> Cooper (2011) y Stucki (2019).

<sup>3</sup> Con esta denominación se señala aquellos territorios sujetos al capítulo XI de la declaración de las Naciones Unidas por lo que «sus pueblos no han alcanzado todavía la plenitud del gobierno propio».

el repentino abandono del protectorado en Marruecos otros se aferraron a una permanencia a ultranza<sup>4</sup>. Se trataba de sectores militares con una vinculación biográfica con los territorios africanos, y que llegaron a importantes puestos administrativos tras la victoria del bando golpista en la Guerra Civil de 1936-1939<sup>5</sup>. Pese a los vaivenes que sufrió la política española al respecto, en un primer momento fue la estrategia de afianzamiento de la colonización la que se impuso.

El consiguiente proyecto de provincialización establecía tanto las bases para la asimilación de la sociedad colonizada como los límites a esta misma empresa, constituyendo una relación ambivalente en el sentido señalado por el investigador Homi Bhabha. El teórico postcolonial utiliza este concepto para referirse al discurso que se construiría desde un proceso de paralela negación e identificación con el sujeto colonizado<sup>6</sup>. Así, este nunca podría ser totalmente asimilado por las políticas coloniales, ya que siempre permanecería como «casi lo mismo, pero no exactamente»<sup>7</sup>. Se debe señalar cómo el concepto *ambivalencia* ha sido ampliamente utilizado para explicar la relación que el colonialismo español tenía con los sujetos norteafricanos, señalando los límites y los peligros a los que se enfrentaba el discurso de la «hermandad de sangre»<sup>8</sup>.

Más concretamente, el historiador Mateo Dieste lo utiliza en referencia a la relación entre las autoridades españolas y la práctica de la esclavitud en los territorios del África Occidental española, denotando las ambigüedades sobre las que se construía el entramado institucional<sup>9</sup>. Por su parte, el antropólogo Juan Carlos Gimeno, partiendo de las reflexiones de Bhabha, analiza la relación colonial en el Sahara español, señalando que esta se definiría tanto por la naturaleza paternalista de la colonización como por las formas de participación a partir de estructuras tribales segmentadas de la población saharauí<sup>10</sup>. Desde una metodología colaborativa, Gimeno analiza las percepciones de la población saharauí de este proceso de colonización y señala los cambios sustantivos que sufrió a partir de su transformación institucional en 1958.

La organización de la provincia del Sahara español reflejaba la tensión propia de la ambivalencia, que contaba tanto con elementos propios de la

---

<sup>4</sup> Álvarez Chillida y Pardo Sanz (2022: 201-209).

<sup>5</sup> Campos Serrano (2021).

<sup>6</sup> Bhabha (1984).

<sup>7</sup> Bhabha (2002: 112).

<sup>8</sup> Martín-Márquez (2008: 13).

<sup>9</sup> Mateo Dieste (2014); (2020).

<sup>10</sup> Gimeno Martín y Robles Picón (2013: 154).

«democracia orgánica» franquista como otros inspirados en los propios de la población del territorio. Así, se reconocían las estructuras jurídicas propias de la población saharauí y con el tiempo se crearon instituciones políticas que representasen su voluntad, como la Yemáa o Asamblea General del Sahara<sup>11</sup>. El antropólogo Pierre Bonte defiende que el concepto *saharauí* se utilizó para diferenciar a la población beduina de la colonia<sup>12</sup>. En este sentido, sería sinónimo de *baydhan* (gente blanca), que en las colonias francesas se nombraba como *maure* y que en inglés se nombra *moor*; en ambos casos este término se contrapondría a la población negroafricana<sup>13</sup>. Sin embargo, en castellano el término *moro*, que podría haber sido una traducción de los mismos, estaba muy connotado, ya que se refería, sobre todo, a la población del protectorado de Marruecos<sup>14</sup>.

Más allá de las prácticas culturales beduinas y el uso del árabe hasaní<sup>15</sup>, elementos propios de esta población *baydhan*, la religión musulmana fue para la administración franquista el elemento definitorio de la población del territorio. El término *saharauí* utilizado con un matiz toponímico, relacionado con un ámbito geográfico no necesariamente político, fue utilizado durante la primera década del periodo colonial tardío como sinónimo de *español musulmán*<sup>16</sup>. Siguiendo el análisis de la ambivalencia, si bien el uso del idioma era apropiable por la población colona y el nomadismo reformable<sup>17</sup>, el islam implicaría una diferencia última y esencial entre *españoles musulmanes* y *españoles europeos*. Puesto que nunca serían plenamente integrables en la nación española, esencialmente católica, esta situación impediría la total equiparación de los primeros, justificando la continuidad indefinida de la relación colonial<sup>18</sup>. La práctica de la religión musulmana funcionaba de este modo como un marcador racial clave en la construcción de la diferencia colonial.

<sup>11</sup> Barona (2004: 71-150).

<sup>12</sup> Bonte (2017).

<sup>13</sup> En este sentido, se podría ver un reflejo en el uso del concepto *moreno* para referirse a la población negra de las colonias africanas, tanto del norte de África como de la región ecuatorial.

<sup>14</sup> Velasco de Castro (2014) y Martín (2004).

<sup>15</sup> El hasaní es el dialecto del árabe preponderante en la región del occidente sahariano.

<sup>16</sup> Como muestra del uso de este concepto podemos leer el titular: «Convivencia musulmano-canaria: los musulmanes de la OJE del Sahara visitan el campamento provincial de Tamadaba», *Sahara*, 14-07-1968, p. 15.

<sup>17</sup> Al respecto, Bengochea Tirado (2019: 61-96).

<sup>18</sup> Se debe incidir en el hecho de que esta situación es históricamente construida (González Alcantud, 2008).

De este modo, los esfuerzos de la Administración española se dedicaron a la escenificación de una convivencia entre las diferentes religiones de quienes habitaban la provincia. En este sentido se debe interpretar la construcción de las mezquitas de El Aaiun y Villa Cisneros, diseñadas por el arquitecto Diego Méndez, director técnico del monumento del Valle de los Caídos<sup>19</sup>. Se debe señalar cómo la construcción colonial de la categoría *religión* implicaba el proyectar sobre las prácticas sociales de las culturas colonizadas ciertas ideas preconcebidas nacidas del propio uso del concepto en la metrópolis<sup>20</sup>. El ámbito religioso quedaba así relegado a muestras inapropiables de piedad y a demarcar el punto de partida de la construcción institucional de la diferencia. En lo que a la construcción institucional de la provincia se refiere, esta inapropiabilidad de lo musulmán se refleja en la práctica jurídica, para la cual se contaba con los cadíes en tanto que expertos en jurisprudencia islámica cuyas decisiones quedaban en la práctica más allá del alcance del Gobierno colonial.

Mientras el discurso imperial español entendía las prácticas de justicia ligadas al islam como fuera del alcance de la acción colonial, estas constituían un elemento esencial en la construcción de la legitimidad política de la población colonizada, produciendo cierta autonomía de lo jurídico. La apelación por parte de las instituciones coloniales a la *sharia* (entendida como ley islámica) en tanto parte esencial del ser musulmán se reflejaba en el sistema de justicia y se superponía con la importancia dada a los *qudaa* en tanto que proveedores de servicios legales por parte de las sociedades locales<sup>21</sup>. A lo largo del texto me referiré a la institución jurídica colonial como cadí, mientras que cuando use el término *qadi* (plural *qudaa*) me referiré a los individuos expertos en *fiqh* (jurisprudencia islámica) propios de la sociedad del occidente sahariano. También diferenciaré el uso de tribu como la categoría administrativa española frente a *qabila* como la institución propia del occidente sahariano<sup>22</sup>. El objetivo es diferenciar el lugar de formulación de las diferentes instituciones para así entender las ambigüedades que se pueden encontrar en las prácticas que hacen funcionar las relaciones sociales de soberanía<sup>23</sup>.

Siguiendo una lectura de las instituciones provinciales desde la óptica de la población del Sahara, el respeto a la religión islámica muestra cómo la dominación colonial no necesariamente se reflejaba en una forma de hegemonía<sup>24</sup>. Se

---

<sup>19</sup> Cantanero García *et al.* (2014).

<sup>20</sup> Asad (1993) y Josephson-Storm (2012).

<sup>21</sup> Lydon (2009: 276).

<sup>22</sup> Sobre la dificultad de traducir estos términos: Stewart (2006: 239).

<sup>23</sup> Wilson (2016: 6).

<sup>24</sup> Guha (2019).

debe tener en cuenta que la colonización del territorio, tanto española como francesa, era vivida por la población del occidente sahariano como un continuo que ofrecía diferentes posibilidades de ser confrontado y negociado<sup>25</sup>. Las instituciones coloniales suponían una lectura de las prácticas de las sociedades colonizadas, pero estas también eran resignificadas por aquellas personas que accedían a las mismas a través de una construcción constante de la tradición<sup>26</sup>.

De este modo, en este artículo ofrezco una lectura de la construcción institucional de la provincia del Sahara español señalando cómo en la ambigüedad surgida de la ambivalencia se pudieron mantener ciertas relaciones de soberanía. Para realizar este análisis cuento con materiales de hemeroteca provenientes de publicaciones editadas en el territorio y de archivo, sobre todo depositadas en el Archivo General de la Administración, en Alcalá de Henares. Por otra parte, me propongo realizar una lectura de estos materiales desde la perspectiva de la historia antropológicamente informada, para lo cual contaré no solo con la bibliografía publicada sobre las poblaciones del occidente sahariano, sino con la experiencia de repetidas visitas de trabajo de campo.

Entre 2017 y 2018 participé del proyecto de investigación colaborativo «El papel de las costumbres en la protección en el Sahara Occidental»<sup>27</sup>, junto con el antropólogo Juan Carlos Gimeno y los sociólogos Mohammed Ali Laman y Lahsen Selki sidi Buna, del Departamento para la Protección de la Memoria Oral del Ministerio de Cultura de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD). Por medio de ese proyecto realizamos cuarenta y cinco entrevistas de carácter biográfico a habitantes de los campamentos de refugiados saharauis en Tinduf, Argelia, que a lo largo de su vida hubieran tenido contacto con la práctica de la justicia<sup>28</sup>. Las reflexiones que se encuentran en este artículo son fruto del cruce entre las narraciones expuestas en estas entrevistas y el análisis del discurso colonial.

Se debe ser consciente de los silencios que se crean al producir un discurso histórico<sup>29</sup>. El archivo colonial tiende a invisibilizar las dinámicas propias de las sociedades colonizadas, haciéndolas visibles solamente al ser expresadas en

---

<sup>25</sup> Gimeno Martín y Robles Picón (2015).

<sup>26</sup> Spear (2003).

<sup>27</sup> A su vez esta estancia se produjo en el contexto del proyecto CAPSAHARA (ERC SG 716467).

<sup>28</sup> Las entrevistas, realizadas en árabe hasaní, eran grabadas, posteriormente se transcribían y traducían sistemáticamente al castellano. Las citas incluidas en este artículo son tomadas de estas traducciones. Siguiendo las directrices éticas del proyecto en el que se realizaron, todas las entrevistas han sido anonimizadas.

<sup>29</sup> Trouillot (2017).

los propios términos de las metrópolis<sup>30</sup>. En este sentido, apuesto por poner en valor las narrativas sobre la colonización producidas desde la población colonizada entendiendo cómo estas permiten matizar o contradecir las asunciones imperiales. Soy consciente de que esto implica poner en diálogo diferentes tipos de fuentes, siendo las orales especialmente interesantes en el contexto que planteo<sup>31</sup>. Una oralidad a su vez marcada por los conflictos actuales<sup>32</sup>. Teniendo en cuenta estas precauciones y estas propuestas, entiéndase este artículo como una invitación a repensar la colonización tardía desde fuera del propio discurso imperial.

## II. PROVINCIALIZACIÓN, MESTIZAJE Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA

La superposición de diferentes intereses políticos y económicos favorecieron el mantenimiento de la colonización española sobre el Sahara Occidental<sup>33</sup>. Uno de estos factores fue el esfuerzo por reforzar el control militar sobre el territorio tras la guerra de Ifni-Sahara, para lo cual resultó clave la participación francesa, inmersa en el conflicto argelino. En este sentido, la provincialización se realizó en un contexto marcado por la resistencia anticolonial. A este factor se superpuso el interés económico. Si hasta ese momento el mayor punto de atracción para los capitales metropolitanos, especialmente canarios, estaba en la explotación de su banco pesquero, las sospechas sobre posibles yacimientos de hidrocarburos y fosfatos renovaron la atención de nuevos capitales. Este proceso se fue desarrollando desde finales de los años cuarenta, culminando en las instalaciones de extracción de roca fosfática de Bu Craa y las infraestructuras asociadas<sup>34</sup>. En conjunto, esta nueva etapa trajo consigo un renovado esfuerzo por el control de las fronteras y toda una serie de inversiones con el fin de sacar rendimiento económico a la colonia.

Las oportunidades económicas y el crecimiento institucional producido por la intensificación de la colonización hicieron crecer la población colona y los centros urbanos. La primera creció y se diversificó, aunque continuó estando formada mayoritariamente por personal militar. Así mismo, este proceso migratorio hizo crecer localidades como El Aaiún y Villa Cisneros, así como otros asentamientos menores, como el de Bu Craa o La Güera. La

---

<sup>30</sup> Bengochea Tirado (2022).

<sup>31</sup> Lydon (2009: 21-30).

<sup>32</sup> Correale (2015).

<sup>33</sup> Barona (2004: 20).

<sup>34</sup> Campos Serrano y Trasmontes (2015).



población saharauí también hizo crecer estos núcleos urbanos, produciéndose una dicotomía entre los mismos y la *badia*, el campo abierto. La producción cultural de la época refleja el debate en el seno de la sociedad beduina sobre las bondades y las limitaciones del asentamiento en las ciudades y del trabajo asalariado<sup>35</sup>. Por otra parte, esta antinomia ciudad/*badia* implicaba una forma de entender las instituciones coloniales como localizadas en lugares concretos<sup>36</sup>. Así, al ser preguntado sobre si había estado en el Sahara Occidental durante la colonización española, un entrevistado respondía: «No, no, siempre he estado en el *bauadi* (el conjunto de la *badia*) en la que no había españoles, hasta que llegué a los campamentos»<sup>37</sup>.

Durante esta etapa, el discurso imperial español, es decir, la forma de justificar la colonización, fue adaptándose a las diferentes circunstancias políticas, enmarcándose siempre en una narrativa por la que la nación española disponía de una capacidad innata para incorporar en su seno la diferencia. Ya que se defendía desde el hispanismo, esta habilidad se podía remontar al mestizaje producido en el imperio hispánico de la edad moderna, principalmente en América<sup>38</sup>. Por otra parte, ciertas interpretaciones de este proceso de incorporación se podían seguir en el discurso africanista, que defendía la continuidad geográfica y en cierto modo racial entre el norte de África y la península ibérica<sup>39</sup>. A través de esta afinidad se construía el discurso de la «hermandad de sangre», nacida en el protectorado marroquí, que justificaba una relación desigual y paternalista hacia las poblaciones colonizadas, entendidas como «hermanos pequeños»<sup>40</sup>.

Una muestra de este discurso se puede ver en este fragmento publicado originalmente en la revista *Reconquista*, de orientación falangista, en marzo de 1968, aunque reproducido poco después en el semanario *Sahara*, publicado en la provincia africana:

Pero no se trata de repasar la historia, tarea fácil que solo requeriría paciencia, sino expresar un sentimiento. África es llevada por el Español en sus entrañas con naturalidad, como algo que ya nace dentro de su cuerpo y forma parte de su alma. África, para el español, es familiar y la siente sin darse cuenta, sin saberlo. Parecerá exagerado y, sin embargo, es así. Todo el exotismo que choca

<sup>35</sup> Robles Picón *et al.* (2015).

<sup>36</sup> Scheele (2012: 15).

<sup>37</sup> Entrevista en el campamento de Ausserd, 15-11-2017.

<sup>38</sup> Álvarez Chillida (2017).

<sup>39</sup> Campos Serrano (2021: 202).

<sup>40</sup> Mateo Dieste (2003).

con nosotros, lo mismo que el enfrentamiento lógico de culturas y costumbres, no se produce en el hombre hispano. Al menos con tanta violencia. Porque el español tiene, entre otras cosas, una capacidad enorme de asimilación y de diálogo. Tiene comprensión. Sabe emitir y posee sensibilidad receptiva. Es comunicativo, abierto y sincero. En seguida ve personas en los demás seres, sean negros, cobrizos o blancos. Las buenas migas que hacían nuestros compañeros de la División Azul con el pueblo ruso confirman este aspecto de nuestra idiosincrasia. La colonización es otro ejemplo único en la historia. Y con África sucede tres cuartos de lo mismo<sup>41</sup>.

Se puede observar en este fragmento cómo el discurso de mestizaje adaptado a este contexto implicaba su sublimación en lo cultural. Si bien en su formulación original se hacía referencia al efectivo mestizaje racial, el mestizaje en el colonialismo tardío se produce por un proceso de apropiación cultural por el cual la población colona adopta ciertos elementos folclorizados de la cultura de la población colonizada<sup>42</sup>. En este nuevo enmarcado imperial la «modernización» jugó un papel importante e implicaba un renovado interés en las relaciones sociales y culturales en el ámbito colonial<sup>43</sup>. El éxito del mestizaje se vería de este modo reflejado en la capacidad de crear un entramado institucional en la provincia similar al de los existentes en la metrópolis, aunque adaptado a la diferencia de la población.

Solamente una característica diferenciaría a la población colonizada de la metropolitana y justificaría en última instancia la continuación de la dominación: los españoles son esencialmente católicos, mientras que las poblaciones colonizadas del norte de África son esencialmente musulmanas. Esta fractura permitía salvar las peligrosas ambigüedades de la ambivalencia colonial<sup>44</sup>. La convivencia entre las diferentes religiones enmarcada en las instituciones coloniales fue una figura extensamente utilizada durante la colonización española, como se muestra en el siguiente fragmento publicado en 1965 en el semanario *Sahara*:

A la mesa típica nos sentamos su esposa, el profesor Hassan, maestro de árabe en la Escuela-Hogar de Sección Femenina en Aaiún y los hijos de Embarek. La comida transcurre en un ambiente de gran cordialidad, ya que es tradicional

<sup>41</sup> «Hispanidad Africana» *Reconquista*, 1-3-1968.

<sup>42</sup> Al respecto se puede citar la adopción de cierta arquitectura pública, el uso puntual de expresiones en árabe hasaní o la creación de platos típicos, como describe Bengochea Tirado (2021).

<sup>43</sup> Cooper (2005: 113-152).

<sup>44</sup> Martin-Márquez (2008: 13).

que los musulmanes inviten en sus comidas de Ramadán a sus amigos cristianos, como éstos lo hacen con los musulmanes en los días de Navidad. Representa esto una prueba de mutua convivencia y, sobre todo, de una estrecha hermandad que respeta las respectivas creencias, porque aquí, en el Sahara, siguiendo las políticas de nuestro Gobierno, no solo protege la religión de estos españoles, sino que se la favorece, ofreciendo un ejemplo de libertad religiosa<sup>45</sup>.

Siguiendo estas premisas se formularon toda una serie de instituciones que organizaban la provincia de forma paralela a los territorios metropolitanos<sup>46</sup>. Respecto a la Administración local, esta se coordinaba a través del cabildo provincial, cuyas facultades eran análogas a las de las diputaciones, aunque «adecuándolas a las características de esta Provincia»<sup>47</sup>. En este sentido, junto con el mismo se crearon los ayuntamientos de El Aaiún y Villa Cisneros, las entidades menores de La Güera y Smara y se instituyeron las facciones nómadas. Se justificaba la creación de ciertas instituciones locales y provinciales singulares como una forma de adaptación a las características geográficas, históricas, sociales, económicas «y sobre todo [de orden] humano», una diversidad institucional que estaría presente en otros lugares de la metrópolis, como en los cabildos insulares y las variedades económico-forales.

Se debe resaltar que sobre estas instituciones «representativas» se encontraba la figura del gobernador general, con funciones militares y civiles, así como la Dirección General de Plazas y Provincias Africanas (que en 1969 pasó a llamarse Dirección General de Sahara), dependiente del Ministerio de Presidencia y desde donde en última instancia emanaban las directivas políticas que aplicar en el territorio. La participación de «españoles musulmanes» en las primeras elecciones a los miembros de los ayuntamientos y el Cabildo dio lugar a cierto volumen de materiales gráficos en el semanario *Sahara*, en el que se representaba su participación incidiendo en este discurso de incorporación<sup>48</sup>. La Administración española justificaba de este modo esta construcción institucional, reflejada en el semanario local con resaltados como el siguiente: «Saharauis, os acogisteis a una patria y hallasteis en ella una madre que os dispensa, y bien lo sabéis todos, un amor y una protección con clara preferencia incluso sobre las demás provincias españolas»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> «Ramadán de Paz en el Aaiún», *Sahara*, 18-12-1965.

<sup>46</sup> Barona (2004: 33).

<sup>47</sup> Ley del 19 de abril de 1961 num. 8/1961 (Jefatura del Estado). Sahara, Organización del régimen jurídico.

<sup>48</sup> «Las representaciones locales de Sahara», *Sahara*, 9-6-1963.

<sup>49</sup> «España no abandonará nunca al Sahara», *Sahara*, 8-11-1964.

A la hora de representar esta comunidad resultó clave la figura del cheij en tanto que representante del poder político entre la población saharauí. La centralidad de esta figura se apoyaba en una interpretación rígida de las estructuras de las *qaba'il* (tribus, sing. *qabila*), centrada en el dominio masculino y en la primacía de los notables<sup>50</sup>. El papel de intermediarios respecto a los recursos de las Administraciones coloniales en un contexto de competición por parte de los imperios español y francés por atraer a la población provocó una auténtica «inflación de notables», por la que estos aumentaron en número y en capacidad de acción política<sup>51</sup>. Esta cooptación se hacía necesaria porque el dominio colonial nunca fue completo ni indiscutido y los términos en la que se producía eran negociados de forma constante.

Un ejemplo de este tira y afloja por la representación—en el sentido criticado por la filósofa Gayatri Chakravorty Spivak—<sup>52</sup> de la población de la provincia ocurre en una entrevista al cheij y presidente del Cabildo Jatri uld Said uld Yumani. Este fue uno de los principales interlocutores con la Administración española, así como una de las principales cabezas de la facción Boihat de la tribu Erguibat, la más numerosa en el territorio. En la misma, mientras los redactores del semanario usaban la primera persona del plural para englobar al Sahara, España y al lector colono con la expresión «el lector podrá ver con absoluta claridad la actitud de España ante nuestra provincia»<sup>53</sup>, uld Said uld Yumani lo hace para englobar solo a los saharauis: «Quiero que diga que España es el Sahara y el Sahara es España. En nuestros tiempos difíciles, España nos tendió su mano de madre amorosa. Somos españoles y no consentiremos injerencias de ninguna otra nación en nuestras vidas». Se trata de fricciones en el discurso que revelan una ambigüedad a la hora de entender el lugar de la soberanía.

En mayo de 1967 a este entramado institucional se le añadió la Yemáa o Asamblea General del Sahara. Esta se presentaba como un órgano de representación de la población saharauí hacia el gobierno de la provincia. Su función era principalmente consultiva, haciendo de intermediario entre la legislación promulgada desde el Gobierno General y la población saharauí. La Yemáa buscaba integrar las diferentes *yemaat* de tribu y de fracción en una única voz, haciendo visible un grupo de notables o chiuq que también participaban en la Administración colonial por medio del Cabildo, los ayuntamientos o como

<sup>50</sup> Medina Martín (2014: 248-253).

<sup>51</sup> López Bargados (2003: 472).

<sup>52</sup> Spivak (2003).

<sup>53</sup> Bustos: «Importantes declaraciones de El Jatri uld Said uld Yumani, presidente del cabildo provincial a nuestro redactor Bustos», *Sahara*, 22-11-1964.

representantes en las Cortes. Estaba compuesta por 82 miembros de origen saharauí. Formulada según los elementos de la democracia orgánica, estaba formada por vocales electos, elegidos entre los varones mayores de veintiún años en unas elecciones llevadas a cabo en cada tribu, según ciertas cuotas, y refrendadas por un cadí y vocales natos, formados por los chuij de cada una de las cabilas o fracción, así como el presidente del Cabildo, los alcaldes de Villa Cisneros y El Aaiun. El cargo de representante era obligatorio y no estaba retribuido. Esta asamblea se construía sobre una ambigüedad que buscaba apropiarse de las fórmulas institucionales propias de la sociedad saharauí. El nombre Yemáa, que buscaba traducir «asamblea», se correspondía con las *jama'at* (sing. *jama'a*) que formaban parte del sistema organizativo de la sociedad del occidente sahariano<sup>54</sup>.

La creación de esta institución se produjo en un contexto de cambio de estrategia de la política colonial franquista. En ese momento, el ministro de Exteriores Castiella buscaba reconocimiento internacional, por lo que España votó en 1967 positivamente la resolución 2354 (XXII) por la que se le instaba a realizar un referéndum de autodeterminación en el territorio<sup>55</sup>. Aunque la creación de la Yemáa buscaba justificar la prolongación del control del territorio, se admitía de este modo que la permanencia en el mismo podía ser finita en el tiempo. Por otra parte, la creación de esta institución ponía de relieve una ruptura en la propuesta identitaria de los «españoles musulmanes», diferenciando a la población saharauí como un sujeto político. Como señala el *Informe sobre la celebración de elecciones para representantes de la Asamblea General* (El Aaiún, 25 de agosto de 1967)<sup>56</sup>, presentado por el gobernador general de la provincia al director de Plazas y Provincias Africanas, la formulación de esta institución política se ligaba al éxito de la modernización económica y social: «España sigue fiel a su tradicional política forjadora de pueblos y naciones [...]. El Sahara, sin España, continuaría aún vagando a través de sus desiertos, para encontrar pastos para el ganado y comida para sus hijos». Se entendía que los procesos de cambio económico y político que producía la colonización favorecerían la transformación de las formas de vida de la población de la colonia, acabando en última instancia con el nomadismo, visto como un elemento social que «modernizar».

<sup>54</sup> Respecto a las *jama'at* en la sociedad precolonial se puede consultar: Caratini (1989) y López Bargados (2003).

<sup>55</sup> Pardo Sanz (1996: 237).

<sup>56</sup> *Informe sobre la celebración de elecciones para representantes de la Asamblea General*, El Aaiún, 25-8-1967, Archivo General de la Administración (AGA), Fondo África, S2227, h. 3.

Los límites políticos de esta institución eran evidentes. En 1969 un grupo de representantes presentó una queja a las Naciones Unidas demandando a España mayor participación y libertad política. Como consecuencia fueron inmediatamente dados de baja como representantes en la institución por el Gobierno General<sup>57</sup>. En 1970, unas propuestas similares, vehiculadas por el *Harakat Tahrir*<sup>58</sup>, fueron acalladas violentamente por el tercio de la legión en Jatarrambla, marcando un quiebro simbólico con la población saharauí<sup>59</sup>. Una ruptura que los militares al cargo de la gestión del territorio, fuertemente participados por este discurso de integración, no pudieron prever ni después gestionar. Entre abril y junio de 1974, se produjo un importante relevo en el Gobierno provincial. De este modo, el 22 de abril, Eduardo Blanco Rodríguez fue nombrado director general de Promoción del Sahara; el 31 de mayo, Federico Gómez de Salazar fue asignado gobernador general, y el 13 de junio, Luis Rodríguez de Viguri y Gil se convirtió en secretario general. Los tres militares tenían la encomienda de preparar el territorio para la descolonización y, como consecuencia, de implementar un estatuto de autonomía.

Desde ese momento la descolonización pareció algo inminente, aunque se siguiera intentando retrasar lo máximo posible. Ya no se trataba de integrar el territorio ni de modernizarlo, sino de conseguir una descolonización pacífica y beneficiosa para la metrópolis, empresa en la que la Administración franquista fracasaría miserablemente. La estrategia desde ese momento fue la de intentar mostrar lentos avances hacia la descolonización del territorio para retrasar y controlar la independencia lo máximo posible. En julio de 1974, la Yemáa ratificó el estatuto de autonomía para la provincia, como ya lo tuviera Guinea Ecuatorial antes de su independencia; sin embargo, este nunca se llegó a aplicar<sup>60</sup>. Marruecos denunció la estrategia del plan de autonomía como lo que era, una estrategia para mantener la colonización. Juntamente con el estatuto España creó el Partido de la Unión Nacional Saharaui (PUNS), cuyo objetivo era instituir y desarrollar el régimen estatuario y mejorar las relaciones con los saharauis descontentos por las limitaciones que ponía

---

<sup>57</sup> *Informe sobre los acontecimientos con motivo de la Asamblea General*, El Aaiún, 25-8-1969, AGA, Fondo África, 2227.

<sup>58</sup> Organización nacionalista saharauí creada en 1968.

<sup>59</sup> El 17 de junio de 1970, el tercio de la legión reprimió violentamente una manifestación organizada por el *Harakat Tahrir* en la explanada de Jatarrambla, en El Aaiún. Este acontecimiento ha sido señalado como una fecha clave en la organización del movimiento anticolonial saharauí (Ahmed Abdalahe, 2015).

<sup>60</sup> Arias Torres y Feria García (2011).

España para participar en la Administración provincial<sup>61</sup>. La estrategia de facilitar la fundación de un partido político afín venía dada por el descrédito que sufría la Yemáa por la movilización nacionalista anticolonial llevada a cabo por el Frente Polisario. En última instancia fue esta organización la que fue aceptada como interlocutora por las Naciones Unidas<sup>62</sup>, coordinando la lucha anticolonial y el Estado saharauí postcolonial, la RASD, desde los campos de refugiados en Argelia tras la retirada española.

### III. LA AUTONOMÍA DE LA JUSTICIA

Por lo que respecta a las instituciones jurídicas de la provincia, tomaron forma a principios de los años sesenta al organizar un sistema que era presentado como adaptado a las «instituciones y costumbres religiosas y sociales de la población musulmana, así como su peculiaridad jurídica»<sup>63</sup>. Así, en 1961 se reorganizó su estructura mediante la reforma del Decreto de 23 de enero de 1953, Orgánico de la Administración de Justicia del África Occidental Española<sup>64</sup>, designándose cuatro ámbitos: legislación civil, del trabajo, militar y saharauí. Los tres primeros se correspondían con la propia estructura del régimen franquista en la metrópolis, mientras que la última implicaba dos tipos de tribunales, los de costumbres y los cheránicos. En este ámbito se tratarían los litigios en los que no estaban involucrados españoles metropolitanos ni delitos de sangre. Pese a la pretendida independencia de estas formas de justicia, sus decisiones eran siempre apelables ante la justicia metropolitana<sup>65</sup>.

La aplicación de esta legislación necesitaba de la participación de diferentes figuras: los *cadíes*, en tanto personas con renombre en el conocimiento de la religión y la resolución de conflictos para los tribunales cheránicos, y los *chiuj*, en tanto autoridades ligadas a las tribus en los de costumbres. Los primeros debían ser «musulmanes de buena conducta y técnicos en derecho musulmán» y estaban acompañados en los tribunales por un *udul*, encargado de dar fe de los veredictos del *cadi*, y por un *katib*, una figura similar a secretario<sup>66</sup>. En 1971 se intentó controlar más estrictamente los nombramientos y

<sup>61</sup> Barona Castañeda (2018).

<sup>62</sup> Bäschlin (2013).

<sup>63</sup> Cola Alberich (1961: 73).

<sup>64</sup> Yanguas Miravete (1960: 208).

<sup>65</sup> Mercer (1976: 201).

<sup>66</sup> Yanguas Miravete (1960: 219).

las reuniones de los *cadíes*<sup>67</sup>. Por su parte la figura del *chiuj* se convertía en esa fecha en «vehículo de lo contencioso entre sus representados y la Administración»,<sup>68</sup> cuyo nombramiento era revocable por el Gobierno General de la provincia. En la práctica eran sobre todo los tribunales *cheránicos*, encabezados por *cadíes*, los que se encargaban de los asuntos jurídicos, formando una estructura por el territorio que contaba con tribunales o *kodat* locales y uno superior en los que participaban *cadíes* de diferentes tribus y localidades<sup>69</sup>. Cabe señalar que el papel reservado a las prácticas jurídicas islámicas por la colonización española parece tener un espacio más importante que el que le dio al mismo la colonización francesa, presente en el resto del occidente sahariano, donde los tribunales *coránicos* estaban peor considerados y financiados<sup>70</sup>.

Existe cierta diversidad en los perfiles biográficos de aquellas personas que participaban en las estructuras jurídicas coloniales a través de los tribunales *cheránicos*. Se puede encontrar una gran variedad de recorridos formativos entre los individuos a los que pude entrevistar que hubieran ejercido cargos de *cadíes*, de *udul* o *katib*. Estos tenían una formación clásica en las principales obras de la escuela *malekí*<sup>71</sup>, adquirida de varias formas: en el seno de su propia *qabila* o fracción; mediante la participación de *tolba* (maestros) contratados; en los centros formativos en Marruecos, referido como *Tel* (el norte)<sup>72</sup>, especialmente Tan-Tan, Fez y Meknes o en los centros formativos mauritanos, entre *qaba'il* mauritanas. De hecho, la mayor parte de las *qaba'il* que se dedicaban a la educación religiosa tenían una fuerte implantación en Mauritania, apareciendo en los censos españoles como «chorfa del sur»<sup>73</sup>. En todos estos casos se trata de un recorrido que sobrepasa las fronteras coloniales y que hace referencia a unas redes de conocimiento que integran todo el occidente sahariano.

Sin embargo, no todas las personas que ejercían roles ligados a la justicia lo hacían a través de la estructura institucional colonial<sup>74</sup>. En este sentido,

<sup>67</sup> «Normas sobre los nombramientos de *cadíes* y las reuniones de tribunales del *kodat*», El Aaiún, 21-12-1971, AGA, Fondo Africa, S2159.

<sup>68</sup> Lázaro Miguel (1974: 638).

<sup>69</sup> «El tribunal de *Kodat*», *Sahara*, 28-7-1969.

<sup>70</sup> Feria (2002: 57).

<sup>71</sup> Hall y Stewart (2010).

<sup>72</sup> Sobre la denominación del espacio en la sociedad *baydhan* se puede consultar la reciente obra de Mitatre (2021: 20-21).

<sup>73</sup> Gobierno General del Sahara (1974).

<sup>74</sup> Robinson (2000).



entre los interlocutores con los que pude trabajar algunos recibían un sueldo en tanto que *cadíes*, otros por su calidad de maestros de árabe y otros no tenían ninguna relación contractual con la Administración española. En este punto se puede seguir la observación que hiciera el antropólogo Yahia Uld Bara señalando las diferentes actitudes de resistencia (violenta o «silenciosa»), cohabitación o colaboración adoptadas por los teólogos mauritanos frente a la colonización francesa<sup>75</sup>. Actitudes paralelas se pueden encontrar entre aquellos que habitaban el Sahara español, conviviendo con estas instituciones, haciendo uso de las mismas o evitándolas.

Se debe entender que la cultura jurídica del occidente sahariano se fue desarrollando en un contexto sin una autoridad central que implementase las decisiones jurídicas, situación conocida en la jurisprudencia islámica como de *saiba*<sup>76</sup>. En este contexto, los *qudaa*, como proveedores de servicios legales, eran reconocidos como autoridades<sup>77</sup>. Pese a no disponer de un poder coercitivo, contaban con una importante capacidad de influencia sobre segmentos de población, sean estos fracciones, *qaba'il* o regiones enteras. Los *qudaa* facilitaban el orden en un espacio de gran diversidad ecológica y población dispersa, favoreciendo el mantenimiento de extensas redes comerciales<sup>78</sup>. Esta situación hizo necesario el refinamiento de las técnicas de resolución de conflictos, creando no solamente una importante jurisprudencia<sup>79</sup>, sino también una red de reconocimiento por medio de la consulta y el debate de las resoluciones jurídicas tomadas en la región. Así, aunque estas prácticas jurídicas están íntimamente ligadas a categorías islámicas que las conectan con un mundo moral más amplio, el punto de partida de las mismas son las transacciones locales<sup>80</sup>.

En esta cultura jurídica la apelación a la religión islámica resulta central y estaba íntimamente ligadas a las prácticas de la sociedad beduina que el colonialismo intentaba cambiar. En este sentido, merece la pena señalar cómo varios de mis interlocutores señalaron pactos que habrían permitido la permanencia de España en el territorio. Los mismos implicaban una presencia consentida de los españoles mientras respetase tres puntos: la no expropiación de cabezas de ganado en forma de tributo; la posesión de armas, de gran

<sup>75</sup> Ould al-Bara (1997).

<sup>76</sup> Ould Cheikh (2011).

<sup>77</sup> Lydon (2009: 296).

<sup>78</sup> Scheele (2012).

<sup>79</sup> Como demuestra la enciclopédica recopilación de fatuas realizada por el sociólogo mauritano Yahia Ould al-Bara (2009).

<sup>80</sup> Scheele (2012: 167).

importancia simbólica sobre todo para las *qaba'il* guerreras, y la práctica de la religión islámica, que incluía la *sharia* como enmarcado del ejercicio de la justicia<sup>81</sup>. Sin embargo, como se recoge en las entrevistas realizadas, se tiene recuerdo de cómo España fue quebrando estos pactos controlando la posesión de armas y requisando en ciertos momentos cabezas de ganado<sup>82</sup>. En este sentido, el antropólogo Julio Caro Baroja recoge en 1954 esta ruptura en el lamento de un miembro de una de las *qaba'il* de mayor prestigio en el territorio: «Ahora todos somos *znaga*<sup>83</sup>. Ahora todos tenemos que ajustarnos a leyes que no son las nuestras [...] la única “gente del arma” son los soldados del Gobierno»<sup>84</sup>.

De este modo, en los *kodat* provinciales se superponían la institución colonial interesada en el control de un territorio y la institución del *qadi*, que participa de las formas de legitimidad política en la región. Así, se puede argumentar que las instituciones españolas funcionaban como nodos en esta red, más extensa que la propia Administración colonial. Si para España las referencias al respeto de la religión islámica servía para justificar el respeto a la diferencia y, en última instancia, la continuidad de la colonización, desde la perspectiva de estos juristas se insertaba en las relaciones sociales de soberanía e implicaba espacios en los cuales las instituciones coloniales no estaban legitimadas para actuar. Como narra un *qadi* nacido en los años cuarenta sobre la colonización española:

Los españoles cuando llegan al Sahara, lo primero que hicieron fue firmar acuerdos de trato y dentro de estos acuerdos, los asuntos del *qadaa* se quedaron en la utilidad de los saharauis y la gente se ha guiado por esos tratados históricamente. [...] ellos [los españoles] garantizaban la seguridad de las personas que se encargaban de solucionar los problemas y los tenían en cuenta con sus nombres y lugares de trabajo. Por ejemplo, como Mohammed Abdalhy Haybelti, también los hombres mencionados anteriormente. Son muchísimos los que han trabajado con España en esa época<sup>85</sup>.

Así, contrastan los esfuerzos por controlar el espacio político con una relativa laxitud en el ámbito jurídico durante la provincialización. Esta actitud

<sup>81</sup> Entrevista en el campamento de Dajla, 29-11-2017.

<sup>82</sup> Entrevista en el campamento de Bojador, 3-4-2018.

<sup>83</sup> Los *znaga* eran las *qaba'il* tributarias de las *qaba'il*, poderosas dentro del sistema social del occidente sahariano.

<sup>84</sup> Caro Baroja (2008: 33).

<sup>85</sup> Entrevista grupal en el campamento de Ausserd, 15-10-2018.

podía ser interpretada como un límite a las acciones del estado colonial, creando un espacio en el que podían pervivir relaciones sociales de soberanía enmarcadas en formas que la Administración franquista entendía como respetables. Estas relaciones se mostraron clave a la hora de organizar la sociedad en el exilio y formalizar el Estado saharauí tras el asentamiento en campos de refugiados a partir de 1975<sup>86</sup>. La importancia de la práctica jurídica para entender los espacios de soberanía se ve reflejada en la forma como esta es rememorada en la RASD. De esta manera se describe la época colonial en un documento escrito para rememorar los 35 años de su proclamación y la creación del Ministerio de Justicia y Asuntos Religiosos:

Sobre el particular del campo de la justicia y asuntos religiosos se puede decir que España en gran medida lo había dejado de lado. Nuestros antepasados siempre han cuidado y preservado su identidad, alejada de la influencia española; no se mezclaron con él en lo que se refiere a costumbres, creencias religiosas o sociales y, sobre todo, en el campo de la justicia, ya que los acuerdos ejecutados entre los notables del consejo de *ait arba'in*<sup>87</sup> y las autoridades coloniales españolas en los finales del siglo XIX se tomó como elemento de referencia, ya que era uno de estos acuerdos básicos que los españoles tuvieron que cumplir como el respeto de las creencias religiosas de la sociedad saharauí, de las cuales se consideró la no práctica sobre los saharauis todas las leyes que no parte de la sharia islámica aunque en algunos casos los españoles no respetaron lo acordado, ya que el tiempo de la ocupación fue por mucho tiempo y sobre todo en los últimos años de la ocupación<sup>88</sup>.

En el contexto del nacimiento del Estado postcolonial saharauí muchas de estas dinámicas de soberanía pasaron a ser visibles. En un contexto de urgencia marcado por la guerra y la búsqueda de refugio, parte de la población de la hasta entonces provincia se retiró a campos de refugiados situados en Argelia, cerca del puesto de Tinduf. Allí se organizaron campamentos que reflejaban las prácticas nómadas de la población, en un territorio que les era

---

<sup>86</sup> Bengochea Tirado (2020).

<sup>87</sup> Como señala el antropólogo Bahía Awah, la institución precolonial del *ait arba'in*, en tanto que punto de encuentro de diferentes *qaba'il* del territorio, ha sido interpretada por el Frente Polisario como un antecedente a la organización estatal postcolonial Awah (2017).

<sup>88</sup> «Una presentación sobre el Ministerio de Justicia y Asuntos Religiosos. En conmemoración del 35 aniversario de la República Árabe Democrática Saharaui» [original en árabe], Rabuni, 2011, Archivo del Ministerio de información de la RASD.

conocido<sup>89</sup>. Cabe destacar cómo en estos espacios la organización jurídica precedió a la proclamación del Estado<sup>90</sup>, que se efectuó el 27 de febrero de 1976 en Bir Lehlu, el día después de la retirada española del territorio.

#### IV. CONCLUSIONES

En este artículo he tratado de señalar las ambigüedades sobre las que se construía el entramado institucional del colonialismo tardío español, mostrando cómo en las mismas podían inscribirse relaciones sociales de soberanía propias de la sociedad colonizada. El discurso del colonialismo tardío español se enmarca en una ambivalencia definida en las afirmaciones contradictorias de que la hispanidad era capaz de incorporar al Sahara en la nación española y de que la población de este territorio era esencialmente diferente e imposible de incorporar totalmente. Esta ambigüedad, expresada de diferentes formas en diferentes espacios imperiales, buscaba justificar en última instancia la permanencia colonial en el territorio por un tiempo indefinido.

He analizado el desarrollo institucional de la etapa provincial del Sahara Español desde este prisma, buscando entender cómo el franquismo y cómo la población colonizada negociaban este espacio imperial. Uno de los aspectos que he puesto sobre la mesa es que la práctica de la justicia supuso un espacio de relativa autonomía. Si bien las prácticas jurídicas, en tanto que ligadas al islam eran respetadas por la potencia colonizadora, los *cadíes*, como agentes de las mismas, ejercían autoridad más allá de las atribuciones propias de las instituciones coloniales.

De esta lectura se puede extraer la conclusión de que se debe tener en cuenta las prácticas jurídicas a la hora de entender la construcción del ámbito político. Especialmente en el ámbito colonial, no se debe tomar por descontada la diferenciación entre las esferas jurídicas y políticas, forzando las categorías metropolitanas en las sociedades colonizadas. Se trata de un espacio que puede ser especialmente productivo teniendo en cuenta las lecturas múltiples de los hechos sociales. Se desafía de este modo la narración del control colonial, permitiendo así entender la movilización saharauí de los años setenta no como una abrupta irrupción de un movimiento nacionalista casi exógeno, sino como una etapa en un largo proceso de negociación y resistencia a la colonización<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Lafontaine y Gimeno (2021).

<sup>90</sup> Bengochea Tirado (2020).

<sup>91</sup> Isidoros (2015).

Por otra parte, la bibliografía actual está mostrando la importancia de las prácticas jurídicas a la hora de construir redes comerciales y políticas en la región<sup>92</sup>. Como demuestra el trabajo de la antropóloga Erin Pettergrew, partir de categorías locales puede ayudar a entender comportamientos sociales que podían resultar difíciles de encuadrar para la Administración colonial<sup>93</sup>. Una investigación de ámbito regional importante en la cual se ha integrado poco el trabajo sobre las fuentes españolas y la población saharauí. En este sentido, poco se conoce sobre cómo funcionaron estos tribunales coloniales. Así, resultaría interesante conocer cómo desde los tribunales cheránicos se afrontaron fenómenos de la época, como la sedentarización, los problemas laborales o la inflación de los precios de la dote (*mahr*).

Por último, esta lectura puede permitir entender los discursos imperiales desde la perspectiva de las prácticas en las que se apoyaban. Las categorías no se construyen en un vacío textual. El filósofo Jason Ānanda Josephson-Storm, entendiéndolas como «tipos sociales», propone estudiar los procesos que permiten su supervivencia a lo largo de diferentes contextos, tanto temporales como locales<sup>94</sup>. En este sentido, es interesante colocar estas prácticas en un contexto regional para entender los paralelismos y las diferencias con la organización imperial francesa, lo que permitiría matizar el significado de las políticas de imperiales dirigidas hacia sujetos musulmanes. De este modo, una lectura regional del proceso se hace necesaria, incorporando también el imperialismo francés y cómo manejaron las ideas de secularismo en el mismo lugar y con resultados similares<sup>95</sup>.

### Bibliografía

- Ahmed Abdalahe, M'Beirik (2015). *El nacionalismo saharauí: de Zemla a la Organización de la Unidad Africana* [tesis doctoral]. Universidad de las Palmas de Gran Canaria. Disponible en: <https://shorturl.at/7nVN8>.
- Álvarez Chillida, Gonzalo (2017). Epígono de la Hispanidad: la españolización de la colonia de Guinea durante el primer franquismo. En Stéphan Michonneau y Xosé M<sup>a</sup> Núñez-Seixas (eds.). *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo* (pp. 103-125). Madrid: Casa de Velázquez. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/books.cvz.1163>.
- Álvarez Chillida, Gonzalo Pardo Sanz, Rosa M. (2022). La independencia de Guinea Ecuatorial: el hundimiento de un proyecto neocolonial (septiembre de 1968 a mayo de 1969). *Hispania*, 82 (270), 201-232. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/hispania.2022.007>.

<sup>92</sup> Bonte (2017); Lydon (2009), y Scheele (2012).

<sup>93</sup> Pettigrew (2016).

<sup>94</sup> Josephson-Storm (2021).

<sup>95</sup> Asad (2003).

- Arias Torres, Juan Pablo y Feria García, Manuel (2011). La versión árabe del Estatuto de Autonomía para el Sahara occidental de 1974. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 60, 19-37. Disponible en: <https://is.gd/9y52zg>.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/book.16014>.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Redwood: Stanford University Press.
- Awad, Bahia Mahmud (2017). *La entidad política precolonial saharauí en el ideario de la república saharauí*. Madrid: Bubok.
- Barona, Claudia (2004). *Los hijos de la nube: estructura y vicisitudes del Sahara Español desde 1958 hasta la debacle*. Madrid: Langre.
- Barona, Claudia (2018). El Partido de Unión Nacional Saharauí y el fracaso del proyecto neocolonial español. *Estudios de Asia y África*, 53 (1), 65-92. Disponible en: <https://doi.org/10.24201/ea.v53i1.2340>.
- Bäschlin, Elisabeth (2013). Democratic Institution Building in the Context of a Liberation War: The Example of Western Sahara and Polisario Front. En Max Barlow y Doris Wastl-Walter (eds.). *New Challenges in Local and Regional Administration* (pp. 137-154). Milton Park: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9781315248110-10>.
- Bengochea Tirado, Enrique (2019). *La Sección Femenina en la provincia de Sahara: Entrega, hogar e imperio*. Barcelona: Bellaterra.
- Bengochea Tirado, Enrique (2020). Debating theology and the performance of nationhood: The case of taq̣ṣir al-ṣalāh (the shortening of prayer) among the Sahrawi. *History and Anthropology*, 31 (5), 545-562. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1711750>.
- Bengochea Tirado, Enrique (2021). El turismo en la provincia del Sahara Español: políticas identitarias y desarrollo. En Jorge Villaverde e Ivanne Gallant (eds.). *¿El turismo es un gran invento? Usos políticos del turismo en España* (pp. 235-260). València: Institutió Alfons el Magnànim.
- Bengochea Tirado, Enrique (2022). «El Corán dice de devolver la dote». Transformaciones sociales y resistencia de las mujeres durante el colonialismo tardío en el Sahara Occidental. *L'Ouest Saharien*, 15, 33-52. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/ousa.221.0033>.
- Bhabha, Hommi Kharshedji (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, 28, 125-133. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/778467>.
- Bhabha, Hommi Kharshedji (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonte, Pierre (2017). *Identités et changement socioculturel dans l'Ouest saharien (Sahara occidental, Mauritanie, Maroc)*. Paris: Éditions Karthala.
- Campos Serrano, Alicia (2021). Constantes y discrepancias en el africanismo colonial español, 1876-1975. *Ayer*, 3 (123), 201-231. Disponible en: <https://doi.org/10.55509/ayer/123-2021-08>.
- Campos Serrano, Alicia y Trasmontes, Violeta (2015). Recursos naturales y segunda ocupación colonial del Sáhara español. 1959-1975. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée*, 24-25. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/emam.819>.

- Cantanero García, Guadalupe; Méndez Atard, Eduardo y Méndez Pérez, Diego (2014). El viaje del arquitecto Diego Méndez a Marruecos. En *Actas del 15 Congreso Internacional de Expresión Gráfica Arquitectónica. El dibujo de viaje de los arquitectos*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Caratini, Sophie (1989). *Les Rgaybât: 1610-1934. 2: Territoire et société*. Paris: L'Harmattan.
- Caro Baroja, Julio (2008). *Estudios saharianos*. Madrid: Calamar Edición y Diseño.
- Cola Alberich, Julio (1961). El nuevo régimen legal de la provincia del Sahara. *Revista de Política Internacional*, 55, 85.
- Cooper, Frederick (2005). *Colonialism in question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1525/9780520938618>.
- Cooper, Frederik (2011). Alternatives to Nationalism in French Africa, 1945-60. En Jost Düllffer y Marc Frey (eds.). *Elites and Decolonization in the Twentieth Century* (pp. 110-137). London: Palgrave Macmillan. Disponible en: <https://doi.org/10.1057/97802303064867>.
- Correale, Francesco (2015). La narración de la historia en situación de crisis. Reivindicaciones y contradicciones en la construcción memorial saharauí. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée*, 24-25. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/emam.844>.
- Feria, Manuel (2002). Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: el impacto del Protectorado. En Fernando Rodríguez Mediano y Elena de Jesus Felipe Rodríguez (eds.). *El protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades* (pp. 37-62). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gimeno Martín, Juan Carlos y Robles Picón, Juan Ignacio (2013). Ambivalencia y orden colonial español en el Sahara Occidental: (1969-1973). *Revista Andaluza de Antropología*, 5, 151-177. Disponible en: <https://doi.org/10.12795/RAA.2013.i05.08>.
- Gimeno Martín, Juan Carlos y Robles Picón, Juan Ignacio (2015). Hacia una contrahistoria del Sahara Occidental. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée*, 24-25. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/emam.872>.
- Gobierno General del Sahara (1974). *Censo 1974*. El Aaiún: Servicio de Registro de Población, Censo y Estadística.
- González Alcantud, José Antonio (2008). Lo moro revisitado: dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 31, 29-48.
- Guha, Ranahit (2019). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, Bruce y Stewart, Charles (2010). The Historic «Core Curriculum» and The Book Market in Islamic West Africa. En Ghislaine Lydon y Graziano Kratli (eds.). *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript culture, Arabic literacy and intellectual history in Muslim Africa* (pp. 109-174). Leiden: Brill. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004187429.i-424.30>.
- Isidoros, Konstantina (2015). The silencing of unifying tribes: the colonial construction of tribe and its “extraordinary leap” to nascent nation-state formation in Western Sahara. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 7 (2), 168-190.

- Josephson-Storm, Jason Ānanda (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226412351.001.0001>.
- Josephson-Storm, Jason Ānanda (2021). *Metamodernism: The future of theory*. Chicago: University of Chicago Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226786797.001.0001>.
- Lafontaine Carboni, Julien y Gimeno Martín, Juan Carlos (2021). Inmóviles, pero no quietos: la sedentarización de los saharauis como estrategia de adaptación y respuesta a la supervivencia. Sobre la posibilidad de un nomadismo inmóvil. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 37, 17-48. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.02>.
- Lázaro Miguel, Heraclio (1974). *Legislación de Sahara, años 1965 a 1973*. El Aaiún: Dirección General de Promoción de Sahara.
- López Bargados, Alberto (2003). *Arenas coloniales: los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Bellaterra.
- Lydon, Ghislaine (2009). *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511575457>.
- Martín Corrales, Eloy (2004). Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67, 3.
- Martin-Márquez, Susan (2008). *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven: Yale University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.12987/yale/9780300125207.001.0001>.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos, 1912-1956*. Barcelona: Bellaterra.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2014). Imágenes y ambivalencias de la política española hacia la esclavitud en Marruecos (1880-1930). *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, 31, 255-280.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2020). «Asuntos negros». Las autoridades españolas frente a la esclavitud y el servilismo en los territorios del Sáhara Occidental (1934-1957). *Historia y Política: Ideas, Procesos y Movimientos Sociales*, 44, 275-304. Disponible en: <https://doi.org/10.18042/hp.44.10>.
- Medina Martín, Rocío (2014). *Mujeres saharauis, colonialidad del género y nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos decoloniales*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2014.27.001>.
- Mercer, John (1976). *Spanish Sahara*. Crows Nest: Allen and Unwin.
- Mitatre, Claire-Cécile (2021). *Au nord du Sud: espace, valeurs et passion au Sahara atlantique*. Paris: Éditions EHESS.
- Ould al-Bara, Yahya (1997). Les théologiens mauritaniens face au colonialisme français. Étude de fatwa-s de jurisprudence musulmane. En David Robinson y Jean Louis Triaud. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960* (pp. 83-117). Paris: Editions Karthala.
- Ould al-Bara, Yahya (2009). *Al-Majmuu'at al-kubraa: al-shaamilat li-fataawaa wa nazaawil wa ahkam ahl garb wa januub gharb al-Sabra'* (vol. 1-12). Nuakchott: al-Shariif Mawlaay al-Hasan bin al-Mukhtaar bin al-Hasan.



- Ould Cheikh, Abdel Wedud (2011). Théologie du désordre. Islam, ordre et désordre au Sahara. *L'Année du Maghreb*, 7, 61-77. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/annee-maghreb.1118>.
- Pardo Sanz, Rosa M. (1996). Fernando María Castiella: pasión política y vocación diplomática. *Historia Contemporánea*, 15, 225-240.
- Pettigrew, Eerin (2016). The Heart of the Matter: Interpreting Bloodsucking Accusations in Mauritania. *The Journal of African History*, 57 (3), 417-435. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0021853716000323>.
- Robinson, David (2000). *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Ohio: Ohio University Press.
- Robles Picón, Juan Ignacio; Gimeno Martín, Juan Carlos; Awah, Bahia Mahmud y Laman, Mohamed Ali (2015). La poesía saharauí en el nacimiento de la conciencia nacional. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée*, 24-25. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/emam.789>.
- Scheele, Judith (2012). *Smugglers and Saints of the Sahara: Regional Connectivity in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139135412>.
- Spear, T. (2003). Neo-traditionalism and the limits of invention in British colonial Africa. *The Journal of African History*, 44 (1), 3-27. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0021853702008320>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. Disponible en: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>.
- Stewart, Frank Herbert (2006). Customary Law Among the Bedouin of the Middle East and North Africa. En Dawn Chatty (ed.). *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa* (pp. 239-279). Leiden: Brill. Disponible en: [https://doi.org/10.1163/9789047417750\\_011](https://doi.org/10.1163/9789047417750_011).
- Stucki, Andreas (2019). *Violence and Gender in Africa's Iberian Colonies: Feminizing the Portuguese and Spanish Empire, 1950s-1970s*. London: Palgrave Macmillan. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-17230-5>.
- Trouillot, Michel Rolph (2017). *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia*. Albolote: Comares. Disponible en: <https://doi.org/10.55323/edc.2022.10>.
- Velasco de Castro, Rocío (2014). La imagen del «moro» en la formulación e instrumentalización del africanismo franquista. *Hispania*, 74 (246), 205-236. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.008>.
- Wilson, Alice (2016). *Sovereignty in Exile: A Saharan Liberation Movement Governs*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Disponible en: <https://doi.org/10.9783/9780812293159>.
- Yanguas Miravete, José (1960). *Antecedentes históricos, organización político-administrativa y legislación de las provincias de Ifni y Sahara*. Sidi Ifni: Imprenta de Sidi Ifni.