

TRABAJO DE FIN DE GRADO

**LA APATRIDIA COMO RÉGIMEN DE EXCLUSIÓN Y DISCRIMINACIÓN.
EL CASO DE MALAK: MADRE, MUJER Y SAHARAUI**

GRADO EN DERECHO

Diego Manuel Espasa Labrador

DIRIGIDO POR: Iker Barbero y Ana Rosa González

Clínica Jurídica por la Justicia Social – Facultad de Derecho

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

Junio de 2024

Este nuestro pasado permanece atento para volverse en contra de nosotras y nosotros en algún futuro presente.

Gracias Mamá por alumbrarnos a la vida. Por hacernos sentir libres, pero nunca solos.

Gracias, César, por confiar cuando pocos lo hicieron, por aguantar la tormenta, por tu consuelo y apoyo ante la adversidad. Por cuidar de los tres.

Gracias al Estado del Bienestar que, a través de la Universidad Pública, me ha permitido crecer en lo humano, en lo académico y en lo profesional. Solo en ese orden.

RESUMEN

Este trabajo analiza la realidad de las personas apátridas. Aquéllas que carecen de nacionalidad y ciudadanía en el marco de la comunidad política, partiendo del estudio del caso de Malak y Omar en el seno de la Clínica Jurídica por la Justicia Social UPV/EHU. Las personas apátridas encuentran la exclusión y discriminación de la comunidad a través del rechazo de su identidad como elemento cohesionador de las sociedades actuales. Así, los procesos pendientes de descolonización perpetúan no sólo la violencia de aquellas personas que buscan la libertad y el reconocimiento, sino que, de la misma forma, perpetúan la violencia epistémica en el ejercicio de los sistemas de poder, con especial enfoque en el género y la maternidad en los procesos revolucionarios de liberación. Analiza, igualmente, cómo la sociedad jurídica universal puede solventar las mayores de las causas de discriminación desde el Derecho, alejándose de aquél que se configura como predominante. Además, realiza un estudio de la legislación aplicable a la situación de apatridia desde el pensamiento crítico. Finalmente, toma como punto clave el estudio de proximidad, atendiendo a la realidad de las personas apátridas en Euskadi.

PALABRAS CLAVE

Apatridia, nacionalidad, ciudadanía, identidad, autodeterminación, violencia, sistemas de poder, colonización, colonialidad, decolonialidad, discriminación, exclusión, precariedad, derechos humanos, género, maternidad, Derecho.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	5
1. INTRODUCCIÓN	6
2. MARCO TEÓRICO	11
2.1 La descolonización como proceso inacabado y en constante reformulación. 12	
2.1.1 Descolonización a través de la libre autodeterminación de los pueblos.	12
2.1.2 Decolonialidad de género.	16
2.2 La apatridia como forma de exclusión y discriminación de la comunidad. ..	18
2.3 Hacia la consolidación de la sociedad jurídica universal a través de los derechos humanos.	24
3. MARCO JURÍDICO	28
3.1 La dimensión internacional: del reconocimiento de la apatridia a la autodeterminación como derecho pendiente.	28
3.2 La dimensión europea: entre el sistema regional de los derechos humanos y la comunidad supraestatal.	34
3.2.1 La escasa influencia del sistema regional de derechos humanos.	34
3.2.2 Una mirada comunitaria: el desafío europeo, el olvido de las personas apátridas y el Pacto de Migración y Asilo de la Unión Europea.	36
3.3 La dimensión estatal: una legislación inacabada.	40
4. ANÁLISIS DE LA ENTREVISTA Y POSIBILIDADES DE ACTUACIÓN.	45
5. CONCLUSIONES	52
6. BIBLIOGRAFÍA	55
ANEXOS	68
Anexo 1. Euskadi, pueblo hermano del Sáhara Occidental. Una visión IKD.	68

ABREVIATURAS

ACNUR: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para las Refugiadas y los Refugiados.

CDN: Convención de Derechos de la Niña y del Niño

CE: Constitución Española de 1978

CEAR: Comisión Española de Ayuda a la Refugiada y al Refugiado.

CEDCM: Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer.

CEDH: Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales.

CJJS: Clínica Jurídica por la Justicia Social de la Universidad del País Vasco / *Euskal Herriko Unibertsitatea*

DUDH: Declaración Universal de Derechos Humanos.

EUSTAT: Instituto Vasco de Estadística / *Euskal Estatistika Erakundea*.

ENS: *European Network on Statelessness*.

IKD: Aprendizaje Cooperativo y Dinámico / *Ikaskuntza Kooperatibo eta Dinamikoa*.

LOEX: Ley Orgánica de Extranjería.

OAR: Oficina de Asilo y Refugio.

PEMA: Pacto Europeo de Migración y Asilo.

PIDESC: Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

TEDH: Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

TFUE: Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea.

UE: Unión Europea.

UPV/EHU: Universidad del País Vasco / *Euskal Herriko Unibertsitatea*.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo académico tiene como base la historia de Malak y Omar, madre e hijo de origen saharauí.¹ Esta comienza en los campamentos de refugiadas y refugiados en Tinduf, Argelia, que tiene como punto de inflexión el accidente que sufre Omar con la consecuencia de una ptosis completa en su rostro, por la cual permanece 16 días en coma. Tras varios procesos médicos, los facultativos argelinos le recomiendan trasladarse a España de cara a obtener una mejor y especializada asistencia sanitaria.

Malak consiguió los pasaportes argelinos y los visados correspondientes a través del Ministerio de Salud Saharauí. Al margen de ellos dos, ninguno de los miembros de su familia dispone de documentos identificativos. Previamente, le habrían ofrecido dos posibilidades: esperar al realojo en ciudades como Barcelona, en las que el Ministerio de Salud Saharauí dispone de hogares para la acogida temporal de estas personas que necesitan asistencia sanitaria; o, en su caso, tramitar los pasaportes y los visados para una salida inminente, aunque costeados ella misma los gastos. Malak optó por acarrear ella misma con los gastos, con el objetivo de llegar a Gipuzkoa para que pudieran atender a su hijo a la mayor celeridad posible.

Una vez llegan a España, apoyados por la red saharauí que les abraza, solicitan la asistencia médica necesaria para Omar, quien actualmente se encuentra en perfecto estado de salud y ánimo. A partir de ese momento, Malak acude a la Comisión Española de Ayuda a la Refugiada y el Refugiado (CEAR) para poder encontrar apoyo en el Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal, aunque desde CEAR les advierten que primero es necesario solicitar el Estatuto Apátrida para poder acceder a la cobertura de las necesidades básicas que, en el caso de Malak y Omar, viene gestionando Cruz Roja Española.²

Malak y Omar han solicitado el reconocimiento del Estatuto Apátrida el 9 de marzo de 2023 y, a fecha de elaboración de este trabajo, la solicitud del estatuto no se ha resuelto.

Pese a tener presente en todo momento la historia de Malak y Omar, este trabajo considera agregar su historia a la realidad del conjunto de un pueblo: el saharauí. El Anuario Estadístico del Ministerio del Interior del Gobierno de España 2021 contiene los últimos datos oficiales sobre apatridia, entre otros. Las personas solicitantes de Estatuto Apátrida en el año 2021 ascendieron a 910, de las cuales 826 fueron personas que alegaban ser saharauís. De acuerdo con el Ministerio del Interior del Gobierno de España, en su *avance de datos de protección internacional, aplicación del Reglamento de Dublín y reconocimiento del estatuto apátrida como datos provisionales acumulados entre el 1 de*

¹ A Malak y Omar se les han dotados de esos seudónimos de cara a proteger su privacidad y, como no puede ser de otra forma, su historia.

² Dependiente del Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones del Gobierno de España, el Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal, de acuerdo a su propia definición, ofrece “la cobertura de las necesidades básicas de las personas solicitantes y beneficiarias de protección internacional y temporal que carecen de recursos económicos, acompañándolas en su proceso de adquisición de la autonomía e integración en la sociedad española” a través de las entidades colaboradoras, como Cruz Roja Española. [Véase la información contenida en su propia página web.](#)

enero y el 31 de diciembre de 2023 (Ministerio del Interior, 2024), las solicitudes de Estatuto Apátrida ascendieron a 941, de las cuales 924 fueron personas que alegaban ser saharauis. De esta forma, “la mayor concentración de saharauis fuera de su región se encuentra en Europa, particularmente en España. Otras pequeñas comunidades se encuentran en Francia, Bélgica, Italia, Holanda, Noruega o Reino Unido” (Smith, 2021).

Siguiendo este razonamiento, la apatridia se configura como un reto a nivel global, cuya solución pasa por la acción política y legislativa de los Estados, encaminada a reconocer la nacionalidad y ciudadanía de aquellas personas que no la poseen, independientemente de las circunstancias que las han llevado a esa situación de exclusión y discriminación. En el sentido de lo anterior, ha sido imposible cuantificar las personas que sufren la apatridia. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para las Refugiadas y los Refugiados (ACNUR) calcula que, “al menos, 10 millones de personas sufren esta situación por diferentes causas” (ACNUR, s.a.).

La apatridia, en realidad, es una situación socio-jurídica poco novedosa. Desde el comienzo de la civilización organizada, las comunidades políticas ya articulaban mecanismos de exclusión y discriminación que se han ido consolidando a través del desarrollo del Derecho contemporáneo. Tras la construcción del Estado-nación y la “modernización” del concepto del Estado, la nacionalidad y la ciudadanía han sido los dos conceptos socio-jurídicos que han mantenido en el devenir del tiempo esta exclusión y discriminación. Ello se ha conseguido a través de la restricción de determinados derechos en el seno de la comunidad política, al igual que determinados deberes, derruyendo la posibilidad de la construcción de la identidad de determinadas personas o pueblos completos.

Si bien los sistemas de poder u opresión se han configurado como variados, es necesario realizar un apunte introductorio. Estos sistemas toman como punto de referencia al sujeto oprimido debido a numerosas características como son el género, la condición sexual, la práctica religiosa, el origen étnico, etc. En la apatridia tendríamos que partir de un nuevo marco a través del cual el Derecho no reconoce a estas personas y, por lo tanto, podríamos afirmar que ni si quiera el mismo Derecho o sistema quiera siquiera oprimirlos o, en palabras de Hannah Arendt “una vez que abandonaron su Estado, se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra” (Arendt, 2006).

La apatridia, en el contexto de esos sistemas de opresión, se constituye como la forma máxima de la negación de la identidad de las personas, impidiendo el libre desarrollo de la personalidad humana en un contexto de normas estatales, comunitarias e internacionales. La negación de la identidad a determinadas personas o pueblos tampoco se configura como una novedad en el estudio socio-jurídico, ya que la comunidad política ha venido igualmente reduciendo a partes diferenciadas a los sujetos de derechos y deberes mediante distintos criterios. “La “identidad” se refiere ahora a una representación que tiene el sujeto. Significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo” (Villoro, 1998). “Aplicado a entidades colectivas, identificar a un pueblo sería,

en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como: territorio ocupado [...]” (*Ibidem*).

A través de esa identificación de lo que un pueblo significa, el Sáhara Occidental enfrenta un colonialismo inacabado y una descolonización inexistente, pese a que el Derecho Internacional ya abogó por la autodeterminación y la libertad de los pueblos. Desde el ámbito académico, se muestra interesante analizar la violencia como proceso liberador, no sólo desde una forma física sino también epistémica, donde se rechaza el conocimiento originario de los pueblos ocupados bajo un sistema de poder ahora capitalista. Este análisis debe alejarse de la visión eurocéntrica y reconocer la influencia de la comunidad internacional en un mundo que demanda cambios constantes a través del establecimiento de la sociedad jurídica universal estableciendo los derechos humanos como un instrumento social y jurídico que sostenga la ruptura de los sistemas de poder y el progreso. El progreso, desde una perspectiva filosófica y, en palabras de De Sousa, parte del entendimiento del mismo como la base de los derechos interculturales posimperiales que retome los dos derechos suprimidos: el derecho al conocimiento y el “el derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial [...] que introdujo la conversión del capitalismo en una manifestación irreversible e incondicional de progreso” (De Sousa, 2010).

Así, el Derecho enfrenta numerosas dificultades que debe, en cualquier caso, partir del entendimiento de las personas apátridas como verdaderos parias, expulsados de sus hogares y rechazadas por las sociedades receptoras. El término paria define no solo la exclusión y discriminación de las personas apátridas, sino que las identifica como un grupo vulnerable cuya precariedad impide su “inserción” social y las lleva a la marginación. El efecto de lo anterior se traduce en la precariedad que permite entender su posición actual, despojadas de todo futuro, y subraya la necesidad de un enfoque internacional y supraestatal que revise el Derecho Internacional para resolver de una forma satisfactoria el reto de la apatridia, promoviendo una paz basada en el reconocimiento de la diferencia y la voluntad consciente del ser humano en términos kantianos.

Lo cierto es que semejante paz, ahora entendida la misma como universal, no será posible en tanto en cuanto determinados Estados sean entendidos como guardianes de las migraciones, que rueguen a modo de contraprestación el reconocimiento de un estatus jurídico incompatible con el Derecho Internacional vulnerando no sólo este, sino la autodeterminación de los pueblos y los derechos humanos anexos a los mismos. Así, se necesita “abordar la instrumentalización de los flujos migratorios con fines políticos, que puede desestabilizar a los estados miembros y poner en riesgo la seguridad y los derechos humanos de los migrantes” (European Parliamentary Research Service, 2023) demostrando que “existe una relación causal directa entre las tensiones Marruecos – España – Unión Europea y las importantes llegadas de solicitantes de asilo e inmigrantes, ya sean a las costas de Canarias y Andalucía, así como de quienes saltan las vallas de Ceuta y Melilla” (*Ibidem*) donde Marruecos “es consciente del importante papel que desempeña en las políticas de gestión migratoria de la Unión Europea [...] y en otras

cuestiones que afectan le afectan directamente como el conflicto del Sáhara Occidental” (*Ibidem*) poniendo en riesgo los derechos humanos elementales de su propia población bajo el falso reclamo de un territorio histórico.

Paralelamente, vemos como el género es un elemento clave en la forma de discriminación de determinadas personas. La mujer, históricamente, ha venido sufriendo el sistema patriarcal que ahora se entiende como aquel que ostenta el poder y que la instrumentaliza para la perpetuación de la raza. La histórica opresión que ha sufrido la mujer apátrida se presenta a través de dos cuestiones que para este trabajo son de imprescindible análisis: primero, agregar la personalidad jurídica de la mujer a la del hombre, haciendo depender su nacionalidad y ciudadanía del primero; y, segundo, a través de la maternidad como mera instrumentalización de perpetuación del poder. Ello parte de la necesidad de entender la interseccionalidad como un entendimiento de la opresión que pone en conexión diferentes sistemas de poder u opresión.

Entender los sistemas de poder y como deconstruirlos es la motivación principal de este trabajo, unido por el incansable interés por comprender a la Humanidad y la forma de verla como un conjunto universal. Además, nos interesa conocer la apatridia desde un foco poco habitual, conociendo sus orígenes, pero también sus efectos, analizando algunos conceptos claves desde un marco teórico. Por otro lado, no podemos omitir el igual e infinito interés por el Derecho, pero incidiendo en la idea de aquel que puede ser transformado para acometer su original propósito: la transformación real de la vida de las personas, desde un pensamiento clínico, crítico y contrahegemónico, además de siempre con la mirada en la justicia social.

Con la motivación realizada, es de obligado cumplimiento señalar que las hipótesis de este trabajo surgen de demostrar a la colonización y la colonialidad como verdaderos agentes de opresión que deben ser desmantelados a través de la descolonización y la decolonialidad. Por otro lado, demostrar como la apatridia es causa primigenia de exclusión y discriminación a todos los efectos que se desprende de la misma, examinando como el género y la maternidad juega un papel crucial en la discriminación de las mujeres apátridas dentro de un contexto interseccional, donde diferentes sistemas de poder se conectan y refuerzan mutuamente. Además, nos preguntamos entonces qué papel juegan los derechos humanos, como instrumento emancipador de las sociedades actuales y la utilización de la desobediencia epistémica, unida a una teoría comunicativa que sepa cohesionar a esas sociedades. Finalmente, analizamos el derecho para señalarlo, en términos generales, como uno incompleto y defectuoso, incapaz de resolver la situación de las personas apátridas en el contexto estatal, comunitario e internacional.

Un siguiente paso es responder al cómo hacerlo una vez se ha perseguido el método inductivo. La metodología que persigue este trabajo académico parte de la entrevista que se pudo realizar a Malak con el atento Omar y con la inmensurable ayuda de Ane Azkarate-Askasua Borobia como Asesora Jurídica del Programa de Protección Internacional y Apátrida de Cruz Roja Española, pero también de la compañera Clara Valdazo, estudiante del Máster de Abogacía en la Universidad del País Vasco / *Euskal*

Herriko Unibersitatea (UPV/EHU) e igual estudiante de la Clínica Jurídica por la Justicia Social (CJJS). La importancia de la entrevista como elemento central de este trabajo académico responde a la pregunta quién es la persona y qué Derecho demanda. Ello es lo que pudimos sacar en claro de la entrevista, pues fue Malak quien nos explicó muchas de las cuestiones que necesita del Derecho.

A partir de la construcción del relato de Malak pudimos comenzar una profunda lectura de la bibliografía referenciada en este trabajo para poder construir o ubicar el sistema de poder en el que las personas apátridas se encuentran, además de la interseccionalidad de los mismos, partiendo de la premisa de un pensamiento crítico que permitiese aflorar la idea de que la igualdad de derechos es deudora de estructuras y relaciones intergrupales, que impiden a las víctimas el pleno disfrute de derechos en un plano de igualdad, tal y como viene defendiendo la propia CJJS. Por otro lado, realizamos un análisis profundo de las fuentes estadísticas para relacionar la problemática que presenta el caso y las propuestas de este trabajo. A partir de ese momento y con un marco teórico construido sobre la apatridia y el pueblo saharauí ya conectado a la realidad de la misma en nuestro territorio, comprobamos el análisis del Derecho a través de numerosas autoras y autores que hacen de la doctrina un elemento esencial para la mejor comprensión del mismo.

De esta forma, la CJJS ofrece dos herramientas de alto valor: primero, las sesiones en el marco de la misma, que ofrecen una visión socio-jurídica de los casos clínicos elegidos por el estudiantado y, segundo, las sesiones que se comprometen en el seno de *Gogoetagunea*, entendidas esta como el avance colectivo, poniendo de manifiesto las necesidades del estudiantado que resultamos elegidos para poder afrontar nuestros trabajos académicos.

Ello no fue suficiente para la construcción de este trabajo, ya que durante el desarrollo del mismo se presentó este al Programa i³ GAZtE de la UPV/EHU bajo dos presupuestos: no presentábamos un trabajo novedoso, pero el olvido de la causa saharauí representaba la crónica de una muerte anunciada. A partir de ese momento, ampliamos el rango de acción del mismo trabajo: teníamos que salir de la torre de marfil y comenzar a trasladar la academia a la realidad de las personas y al lugar donde la causa saharauí se mantiene viva. Nuestro primer encuentro fue con Fatma Labiad de la Delegación Saharauí de Euskadi, quien nos hizo, igualmente, ponernos en contacto con Hmad Hamad víctima de violaciones de derechos humanos, con el que finalmente no pudimos contactar por diversos problemas de salud que afronta, aunque durante todo este tiempo nos ha hecho llegar una información valiosa para nuestro cometido, teniendo presente igualmente su historia para la construcción de la estructura de este trabajo.

La misma estructura del trabajo parte de esta introducción, seguida de un marco teórico que pone en valor diferentes aspectos para poder entender las dimensiones del caso clínico a través de las estructuras de poder que emergen de los procesos de colonización y los métodos de desmantelamiento de los mismos, así como de una mirada interseccional de estos, con especial énfasis en la decolonialidad de género y aspectos relacionados con la maternidad en los procesos autodeterminación y su carácter revolucionario que termina,

necesariamente en la mirada universal a través de los derechos humanos, la desobediencia epistémica y la teoría comunicativa que cohesionan las sociedades. Por otro lado, sigue un marco jurídico, que mira con especial atención al Derecho Internacional, seguido de un análisis de un ausente sistema de protección de los derechos humanos a escala regional, además del precario derecho estatal en términos de apatridia y su conexión con el caso clínico. Finalmente, agregamos un anexo que permite traer el conocimiento a nuestro entorno a través de una visión IKD.

2. MARCO TEÓRICO

El estudio del caso que dirige el presente trabajo académico nos permite conectar varios elementos desde un marco teórico que, a su vez, aúnen una reflexión sobre los sistemas de poder u opresión, aflorando la idea de las estructuras y relaciones de poder intergrupales que impiden a los individuos el disfrute de los derechos en igualdad plena. De esta forma, el marco teórico combina reflexiones desde el pensamiento crítico y la visión contrahegemónica del estudio clínico, extrayendo las primigenias causas de la exclusión y discriminación de las personas apátridas.

El pensamiento crítico nos permite entender “los pensamientos naturalizados de los dispositivos hegemónicos, es decir, de las configuraciones culturales que legitiman asimetrías y ocultan las relaciones de poder sobre las que se sustentan, que convierten diferencias en desigualdades y construyen desigualdades como diferencias” (Grimson y Caggiano, 2015). De la misma forma, este pensamiento nos acerca al que “aun partiendo de la Modernidad, ajusta cuentas con ella pivotando sobre tres ideas: 1) el funcionamiento de la sociedad que es conflictualista; 2) en ese funcionamiento son determinantes las categorías sistémicas de poder; y 3) el motor de la teoría debe ser tanto explicar las desigualdades como elaborar instrumentos que permitan modificar el *statu quo*” (Barrère, 2018).

A través de esta aproximación inicial al marco teórico, entendemos sistemas de poder como aquella dinámica en las que “las personas enfrentan multitud de opresiones que son causadas por un agente dominante, encargado de controlar y manipular a la sociedad a través de una serie de valores, normas y estereotipos” (Hernández, 2018) que les impide desarrollarse, como hemos avanzado anteriormente, en unas condiciones de igualdad plena, no sólo frente a la sociedad, sino igualmente frente al Derecho, que entenderemos como antidiscriminatorio.

De esta forma, si tomamos como punto de partida el pensamiento crítico y la relación existente entre los diferentes sistemas de poder que encontramos desde una visión sociojurídica, atendemos en un primer orden de cosas al derribo de la visión hegemónica que se encuentra tras el análisis clínico que este trabajo pretende abordar. El pensamiento contrahegemónico parte de la aceptación de la propia contrahegemonía que “evoca, en términos generales, la producción social de una multiplicidad de formas alternativas de resistencia, experiencia y lucha” (Aguiló, 2019) que nos lleva, en un primer orden de cosas, al estudio del colonialismo a través de una descolonización inacabada.

2.1 La descolonización como proceso inacabado y en constante reformulación.

La descolonización busca revertir la opresión que viene sufriendo el Sáhara Occidental mediante la autodeterminación de los pueblos. Este proceso no se limita a una exclusiva liberación política, sino que aboga por un cambio de retórica epistemológica para dismantlar las estructuras de poder coloniales. Por su parte, de especial mención debe ser la situación que vienen sufriendo las mujeres en el contexto saharauí y como estas son explotadas y sexualizadas, perpetuando su exclusión y discriminación en el contexto de la interseccionalidad de los sistemas de poder. Este enfoque interseccional permite entender la complejidad de la opresión que es tanto física como epistemológica y cultural bajo la premisa de la liberación y la revolución, enfatizando la necesidad de reconocer y valorar las diversas identidades para alcanzar la descolonización y la decolonialidad.

2.1.1 Descolonización a través de la libre autodeterminación de los pueblos.

Aimé Césaire trajo a colación el término “departamentalización”³ para la crítica al colonialismo francés en términos de asimilación de los pueblos, que clasificaba a los mismos como unos subyugados a la colonia, señalando que “nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente [...] que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma” (Césaire, 2007).

La relación entre colonización, colonialidad, descolonización y decolonialidad pone de manifiesto la relación directa con los procesos que se funden en el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos. El pensamiento crítico que opera a través de estos conceptos nos allana el camino para cuestionar y desafiar las estructuras de poder coloniales, ahora perpetuadas en el tiempo, que oprimen a diversos pueblos que se configuraron como libres *ab origine*. Estos pueblos permanecen ahora bajo los oscuros efectos de la colonización europea que, a través de la no descolonización, han perpetuado los sistemas de opresión. De esta forma, el derecho a la autodeterminación se configura como el elemento nuclear para la libertad de los pueblos, libres de la opresión que subyuga a los mismos.

El estudio clínico parte de la realidad del Sáhara Occidental⁴ como único territorio pendiente de descolonización del continente africano, entendida la acción del

³ El escrito de Césaire, en numerosas ocasiones, nos recuerda a algo. Y ello pese a que han pasado algunas decenas de años entre su obra y este trabajo académico. En términos de “departamentalización” y “asimilación” nos recuerda exactamente a la última posición del Gobierno de España respecto a su territorio pendiente de descolonización (el Sáhara Occidental) y último en el continente africano. Recientemente el Gobierno Español le ha trasladado a la corona alauita la firme voluntad y creencia de que un régimen de autonomía para el Sáhara parece ser la propuesta “más seria, realista y creíble” contraviniendo el conjunto del Derecho Internacional y de las diferentes resoluciones que han emanado de la voluntad de la comunidad internacional, tal y como se pondrá de manifiesto más adelante. Finalmente agregar que, Césaire decía que “de la única dominación de la cual ya no se escapa más es de la estadounidense” (Césaire, 2007). Para entender la relación que sostiene la perpetuación de la opresión del pueblo saharauí por parte de Marruecos y el apoyo incondicional de Estados Unidos a la potencia ocupante, véase, por ejemplo, Feliu, 2013.

⁴ Véase Soroeta, 2001 para más información sobre la estatalidad de la República Árabe Saharaui Democrática.

colonialismo español como “la única expansiva o adquisitiva” (Salom, 2003) del momento en este territorio.

“La colonización se refiere a un proceso de conquista y apropiación de tierras; colonia, a un tipo especial de grupo político-social de personas; y colonialismo, a una relación de dominio o señorío” (Osterhammel y Jansen, 1995). “En líneas generales, cuando se emplea el concepto colonialismo se alude comúnmente al sistema de dominación de una nación por sobre otra de manera formal y directa” (Matías, 2023). En el caso del Sáhara Occidental lo que se destruyó fue su origen. “Conocidos como hijos de las nubes por su carácter nómada [...] de origen bereber” (Di Buono, 2018) se impusieron las reglas políticas y económicas que nadie había decidido de una forma libre.⁵

En el sentido de lo anterior, Frantz Fanon argumentó que “la absorción de culturas o ideologías dominantes por parte de los sometidos produce resultados patológicos, tanto a nivel social como individual” (Córdoba, 2016). Fanon hizo semejante crítica desde el análisis de la violencia y señalando a las potencias colonizadoras, desmintiendo la utilización de la misma por los pueblos colonizados. En el análisis de Fanon, desde la perspectiva de la liberación argelina, señala que “la criminalidad del argelino, su impulsividad, la violencia de sus asesinatos no son, pues, la consecuencia de una organización del sistema nervioso de una originalidad del carácter, sino el producto directo de la situación colonial”. (*Ibidem*).

Y ello es importante de cara a entender cómo se ha venido produciendo la liberación de los pueblos, especialmente en el continente africano, a través de la violencia. Este análisis nos permite alejarnos de la mirada eurocéntrica y hegemónica que rechaza cualquier tipo de violencia, incapaz de situarse en el papel de la persona oprimida y que este trabajo pretende acercar.

El proceso descolonización se nutre del ejercicio de la violencia que nacen de los grupos que se denominan legítimos interlocutores en el proceso de autodeterminación de los mismos pueblos. Fanon argumentó en su obra “Los condenados de la tierra” que el uso de la violencia estaba intrínsecamente ligado al propio proceso descolonizador. La violencia, para Fanon, estaba enmarcada dentro de un proceso revolucionario legítimo y, por tanto, única vía para el proceso descolonizador cuando este era estructural y marcado por la opresión y la explotación. Reclamaba igualmente la desmitificación de la no violencia, pues su uso puede perpetuar los sistemas de opresión. Argumentó el igual y necesario camino hacia la transformación de la *psique* en tanto en cuanto la lucha armada era empoderadora y liberadora. Argumenta finalmente que, la violencia, en sí misma, no

⁵ El Estado español no tenía ningún interés en duplicar las normas sociales y culturales en el territorio ahora oprimido. El único objetivo de la colonización de este territorio era controlar los caladeros de pesca y las minas de fosfato. Véase para ello Martínez, 2007. Además, pese a que el 14 de enero de 1958 el Boletín Oficial del Estado dispone que “los Territorios del África Occidental Española se hayan integrados por dos provincias, denominadas Ifni y Sáhara Español”, el Tribunal Supremo, a través de la STS, núm. 207/2020, de 29 de mayo estableció que “el Sáhara Occidental nunca ha formado parte de territorio nacional”, de acuerdo con la Ley 40/1975, de 19 de noviembre, sobre descolonización del Sáhara, cerrando la puerta a naturalizar a aquellas personas que se encontraban residiendo de una forma legal en el territorio bajo la ocupación española.

es un fin; sino simplemente la liberación de las oprimidas y los oprimidos siendo, en otras palabras, una herramienta temporal y cauda en el proceso revolucionario y contra los sistemas de opresión instaurados a través de la colonización y el propio colonialismo.

El objetivo de la utilización de la violencia durante ese proceso es la construcción de la identidad, de la que carecen ahora las personas apátridas y que se ha negado en el establecimiento de la colonización como sistema de opresión. Fanon reseñó que “la liberación de una nación es una cosa. Los métodos y contenido popular de lucha otra. Me parece que el futuro de la cultura nacional y sus riquezas son tanto expresión como parte de los valores que han dirigido esa lucha por la libertad” (Córdoba, 2016). Advertía, por otro lado, del surgimiento de los líderes nacionalistas para alertar del posible culto que se podría erigir en favor de estos y no de la liberación del pueblo mismo. Dado que Fanon se movía, acertadamente, en el marxismo humanista, su obra gira en torno a la identidad del pueblo y a la individualidad de los sujetos que conforman los mismos, como únicos titulares soberanos de la liberación y que permite acercar a nuestro análisis el concepto de identidad que se rechaza a través de la apatridia.

La identidad nacional de la que carecen las personas apátridas, al menos desde el plano socio-jurídico,

“se puede definir como el sentimiento subjetivo del individuo a pertenecer a una nación concreta, a una comunidad en la que existen diversos elementos que la cohesionan y la hacen única [...] que asientan el sentimiento de pertenencia a una comunidad, una comunidad nacional”. (Talavera, 1999).

En la construcción de la identidad nacional e individual, que permite llegar a un posterior análisis de los conceptos de nacionalidad y ciudadanía en su dimensión estrictamente jurídica, los pueblos colonizados y oprimidos en el devenir del tiempo vienen necesitando de procesos de liberación. En este sentido, “el proceso de “colonización” conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico como en lo cultural y civilizatorio” (Estermann, 2014). El proceso de liberación de los pueblos que permite construir la identidad pasa por el proceso de descolonización a través del derecho a la libre autodeterminación.

La carencia de esta identidad la encuadramos en el análisis de Simone Weil quien dice que “después de la violación, la opresión es el segundo horror de la existencia humana. La opresión es una terrible caricatura de la obediencia” (Young, 2000). “La opresión y la dominación son dos formas de restricción que incapacitan generando injusticia; tales impedimentos implican cuestiones distributivas y aspectos importantes como procedimientos de toma de decisiones” (Hernández, 2018).

En cualquier caso, como hemos venido exponiendo hasta ahora, esa carencia deviene del colonialismo, inacabado o no, que en el caso clínico se entrelaza con el neocolonialismo. En el caso no podemos olvidar que el sistema de poder no operó en un momento histórico concreto, sino que, paradójicamente, ha vuelto a ocurrir ahora bajo el inoperante Derecho

contemporáneo. Estos nuevos sistemas de poder ya no utilizan la fuerza clásica del Estado, sino que instrumentaliza a las mismas personas que componen este a través de las marchas multitudinarias bajo el presunto reclamo de un territorio histórico.⁶

Esa identidad viene rechazada ahora por los sistemas de poder que se configuran como complejos y multifacéticos, ya que las diversas identidades de las personas interactúan de manera fluida con el poder y la opresión de estas personas ahora subyugadas. Esa configuración multifacética atiende al concepto de interseccionalidad. Esta se configura como “una propuesta iniciada por las teorías feministas de los años setenta [...] por las que cualquier individuo se enfrenta no solo según su sexo/genero, sino también según otras razones: raza, clase, lengua, cultura, sexualidad, procedencia, etc. (*Ibidem*).

La identidad de las personas que se constituye y se despoja a través de los operantes sistemas de opresión continúa, incluso, en el proceso de descolonización que viene igualmente guiado por un proceso decolonial en un momento posterior. Este proceso permite cercar una primera reflexión de cómo los procesos de violencia – física o no – están presente en todo el recorrido de la liberación de las personas oprimidas. En este sentido,

“la mayor parte de los teóricos postcoloniales coinciden en señalar que la historia no es una producción imparcial de conocimientos, sino un proceso de violencia epistémica, construcción interesada en presentar una determinada representación de un objeto que puede no tener existencia empírica al margen de esa representación” (Pulido, 2009).

La violencia epistémica “la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación” (*Ibidem*). Esa violencia se introduce de una manera feroz en el pensamiento de la persona oprimida, sometiéndoles a un único orden impuesto por el ocupante y/o dominante que no puede olvidar la fuerza del capital – ahora como sistema de poder- para una reproducción de cultura desde la opresión y desde la supuesta superioridad moral por parte del ocupante y/o dominante. Esa violencia, por tanto, supone un interés en la supresión, marginación o subordinación de conocimientos y formas de comprensión del mundo. A diferencia de la violencia que representamos con anterioridad a través de las palabras de Fanon, la violencia epistémica no tiene que ser física, si no que se impone como una visión única, válida y legítima.

En el mantenimiento de la violencia epistémica y su narrativa, volvemos a la interseccionalidad para señalar específicamente a la mujer, quien sufre la discriminación de una forma múltiple. “Con Crenshaw y Hill Collins entramos en las causas por las

⁶ El Reino de Marruecos debe ser doblemente señalado. Primero, por configurarse como un Estado opresor para con su propio pueblo (véase Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal – Marruecos, 2023); y, segundo, desde el análisis clínico, por ser el segundo agente protagonista en la perpetuada ocupación del Sáhara Occidental a través de la instrumentalización de su propio pueblo (véase Oskoz y Chacón, 2008).

cuales multiplicidad de mujeres sufren y son maltratadas [...] accediendo a procesos de explotación y marginación que el patriarcado y el capitalismo planifican y ponen en práctica” (Hernández, 2018).

2.1.2 Decolonialidad de género.

No podemos olvidar el punto de inflexión que el feminismo decolonial ha traído a la palestra del estudio académico, quebrando los mismos estereotipos que nacían de la sociedad patriarcal. De esta forma, María Lugones señala que mientras que el

“hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón [...], la mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante la pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués” (Lugones, 2010).

Lugones trae a colación el sistema de poder capitalista como método de influencia de una forma abrupta en la colonialidad de género que deriva en la generización, racialización y opresión final. Así, “descolonizar el género es necesariamente una tarea práctica. Es entablar una crítica de la presión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social” (*Ibidem*). La colonialidad de género se muestra entonces como la forma de opresión en específico a las mujeres, no sólo dentro del proceso colonizador, sino igualmente, tras la misma descolonización, suponiendo la opresión misma hacia las mujeres. Permite entonces establecer una interacción clara entre los sistemas de poder económicos, entre otros, y el género, de nuevo de una forma interseccional, ahora utilizadas como un mero aparato reproductor del sistema de opresión, de la que ellas también han sido y son víctimas.

Lo cierto es que, tal y como explica Lugones, desde la decolonialidad de género lo que se busca es derruir las estructuras coloniales que tuvieron especial énfasis en la imposición de las dinámicas de género en los pueblos subyugados, imponiendo, por otro lado, una organización jerárquica y binaria en términos de género que, en muchas culturas no existía o, directamente, no existe desde la perspectiva sociológica,⁷ por lo que el daño de la colonialidad fue doble: ya no sólo desde la ocupación, sino desde la restructuración de esas dinámicas sociales que ahora están conectadas por la interseccionalidad y las diversas formas de opresión.

Esa perspectiva de género en el estudio colonial y, posteriormente, en la decolonialidad, ha estado intrínsecamente relacionado con la opresión y la explotación. En el caso de la influencia negativa sobre la mujer podríamos afirmar que estos procesos han estado intrínsecamente vinculados con la explotación sexual⁸ como mero aparato reproductor

⁷ Para comprender esta relación véase, por ejemplo, Pacheco, 2016 en las que explica como algunas sociedades han roto la regla binarista en referencia al género.

⁸ Para comprender esta relación véase, por ejemplo, Lugones, 2008 sobre la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad.

del sistema, con la influencia del sistema de poder económico a través del cual se ha conseguido su marginalización y exclusión de la comunidad, vaciando de contenido el sentimiento de pertenencia a un mero apoyo al heteropatriarcado. El vacío de sentimiento de pertenencia se desdobra a su vez en un subefecto: la carencia de toda autonomía en el seno de la comunidad política a través de la influencia y control por el sistema sociopolítico hegemónico.

Y como decíamos, la relevancia del estudio decolonial no parte sólo del estudio de la estructura social del momento, sino, también, de cómo ese modelo se ha exportado y no se ha conseguido deconstruir. Así, la decolonialidad de género se ha esforzado en destruir lo que mujer significaba desde el pensamiento hegemónico, especialmente sobre aquella no blancas, indígenas o afrodiáspóricas. Los efectos de la colonización de los pueblos hoy se manifiestan igualmente con la aparición de numerosos conflictos armados en el seno de los países que han elevado el derecho a la autodeterminación, en cuyos conflictos se ha perpetuado a la mujer como víctima, de nuevo, de explotación sexual o desplazamiento forzado, unido al efecto que puede terminar en la propia apatridia.⁹

Es más, en el marco de esa narrativa han aparecido los conocidos estereotipos de género “como visiones generalizadas o preconcepciones sobre los atributos o características de los miembros de un grupo o sobre los roles que tales miembros deben cumplir (Cook y Cusack, 2010). De esta forma “los estereotipos de género son aquellos que se asignan, por un lado, al grupo de las mujeres, y por otro, al de los hombres” (Irigoién, 2021) que ahora operan desde una visión interseccional, especialmente a determinados grupos sociales, como aquellas personas que son mujeres y apátridas y que ahora encuentran la exclusión y discriminación de la comunidad en un estadio superior.

En el caso de las mujeres saharauis, “a partir de los años 70 emergían los antecedentes de una genealogía feminista crítica conocida posteriormente como feminismos decoloniales, poscoloniales, periféricos [...]” (Medina, 2014) tal y como venimos hablando hasta ahora. Para comprender lo que viene estableciendo Rocío Medina tendríamos que partir de la colonialidad del género y como esta ha venido moldeando la forma de opresión de las mujeres saharauis que está relacionada y conectada con la opresión racial y colonial misma, dado que los “privilegios son construidos desde el sexo, el color, la edad, la clase o la sexualidad..., y pensarlos en una sola de sus variables bien puede desembocar en análisis reduccionistas” (*Ibidem*). A partir de ahí, podemos entender lo que Lugones también traía a colación, pero enfocando ahora nuestro análisis en el propio feminismo decolonial con el claro propósito de dismantelar las estructuras de poder coloniales y valorar las diferentes epistemologías y experiencias de las mujeres racializadas y colonizadas.

Ahora, “mujeres saharauis es un colectivo conformado por mujeres saharauis, africanas, árabes, musulmanas y refugiadas [...] y las experiencias de estas mujeres implican un

⁹ Para comprender esta relación véase, por ejemplo, Edwards, 2009 en el que pone en contexto el desplazamiento con la apatridia, además de las cuestiones relacionadas con la igualdad entre los géneros y la normativa internacional para la eliminación de la discriminación contra la mujer.

sujeto epistemológico notable desde donde comprender y recabar estrategias de resistencia, frente a una fusión compleja de estructuras de dominación”. (*Ibidem*). A partir de ahí, Medina explica también cómo los movimientos sociales, en el que ahora ponemos el foco exclusivamente en la mujer, se han venido involucrando en la lucha por la autodeterminación, moldeando las propias identidades de género y surgiendo una resistencia a las múltiples formas de opresión que se manifiestan. Se subraya, en esas formas distintas de opresión hacia la mujer saharai, la interseccionalidad que vienen sufriendo las mismas, donde no sólo enfrentan la opresión de género *per se*, sino que se relaciona, como decíamos, con la propia discriminación racial y la marginalización como refugiadas. Así, Medina sentencia que

“no se trataría de atender únicamente a “las dominaciones patriarcales sobre las mujeres saharauis”, sino de comprender cómo la experiencia anticolonial y nacionalista, la resistencia armada, el refugio prolongado, o la islamofobia contemporánea, son también variables constitutivas tanto de las subordinaciones de género como de las estrategias de resistencia de estas mujeres” (*Ibidem*).

Y como hemos venido poniendo de manifiesto hasta ahora, la descolonización inacabada del Sáhara Occidental ha dejado una herencia apátrida que actúa como forma de exclusión y discriminación, cuestión que procedemos ahora a analizar, abordando la apatridia como un ciclo pendiente también de ruptura desde un análisis socio-jurídico y poniendo de manifiesto, paralelamente, algunas de las circunstancias que a la apatridia rodean.

2.2 La apatridia como forma de exclusión y discriminación de la comunidad.

La exclusión y discriminación de la que venimos hablando ha venido impuesta por la comunidad política, quien ha reducido a lo largo de la historia las partes diferenciadas a una unidad, a una manera de pensar o construir un conjunto mediante distintos criterios, siendo la nacionalidad y la ciudadanía las más frecuentes, especialmente tras la construcción del Estado-nación.

La nacionalidad se configura hoy como el “vínculo jurídico existente entre un Estado soberano y una persona a través del cual se reconoce a esta como miembro de la comunidad que forma su unidad político-administrativa”. (Hernández, 2020). La nación, como el “conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común”. (Hobsbawm, 1991). Por su parte, la ciudadanía se ha entendido como el “vínculo de pertenencia o membresía a una determinada organización política y a los derechos de participación democrática derivados frente al estatuto de miembro de pleno derecho a una comunidad” (Marshall, 2024).¹⁰ En el marco de este trabajo, se entiende la nacionalidad y la ciudadanía como el constructo socio-jurídico que tiene como objetivo estratificar las clases y el acceso de las

¹⁰ El concepto de ciudadanía que estableció Marshall ha sido duramente criticado por la visión eurocéntrica de la misma; la falta de incorporación de las desigualdades que traen los diferentes sistemas de poder, el género; o la interseccionalidad de los anteriores; una falta de consideración de la globalización o su previsible desarrollo; y por establecer una ciudadanía estática y lineal, no poniendo de manifiesto el cambio y regresiones que en el seno de la comunidad política operan. Véase Estévez, 2016.

personas que se encuentran en estas a la comunidad política a través de la exclusión de determinados derechos y deberes en el marco de la misma a través de los sistemas de poder y la interseccionalidad de los mismos.

Tras los movimientos migratorios masivos que sacuden la Europa de la Primera Guerra Mundial surge la persona apátrida como un paria. Hannah Arendt no sólo se permite definir la nacionalidad como el “derecho a tener derechos” (Arendt, 2006) sino que clasifica a los apátridas como personas *outlaw*. Arendt señala que “su drama no es que no sean iguales ante la ley, sino que no existe ley alguna para ellos; no el que estén oprimidos, sino que nadie quiera siquiera oprimirlos” (Torpey, 2000). El término paria nos lleva a la definición de Max Weber cuando se refiere a estas como “comunidades que, al mismo tiempo que son despreciadas, son buscadas como vecinas a causa de una técnica especial imprescindible que ellas monopolizan”. (Weber, 2002). Las características en cualquier caso de pueblos parias que define Weber devienen en

“la pérdida del hogar como primer paso. La segunda característica, sería la de pertenecer a un grupo o pueblos que son rechazados. Una tercera característica [...] los lazos con la religión. La cuarta la falta de organización política. La quinta y, última característica, consistiría en una situación social que Weber llama negativamente privilegiada” (Cruz, 2012).

Primero, del pensamiento crítico, deducimos que la apatridia, “consiste en una ruptura de la normalidad del hecho social denominado ciudadanía, al menos en el contexto de las sociedades contemporáneas” (Fraga-Acosta, 2024). Segundo, deducimos que la apatridia no es un hecho reconocido por el Derecho, sino que se deriva de los sistemas de poder y la opresión a los sujetos, con la firme voluntad de querer excluir y discriminar a determinadas personas de la comunidad política, donde el Derecho ahora sólo se limita a remediar los efectos de los sistemas de poder. La configuración de esos sistemas de poder parte del ejercicio del Estado en el ámbito de sus competencias para ejercer la opresión sobre las personas apátridas a través de las políticas que se enmarcan ahora en la migración general. Para Michel Foucault, “el poder nos es algo que posee la clase dominante; postula que no es una propiedad, sino que es una estrategia. Es decir, el poder no se posee, se ejerce” (Ávila-Fuenmayor, 2006).¹¹

Y más allá de los sistemas tradicionales de opresión en el marco del ejercicio del poder, la ausencia de nacionalidad y de ciudadanía se configuran como la misma ausencia del reconocimiento de la opresión que opera en torno a las personas apátridas. Por ello, que anteriormente se haya señalado que Arendt se refería a la paradigmática situación de que ni siquiera la ley quisiera oprimirlos. A partir de ahí ya operan todas unas características propias que atiende a las circunstancias de las personas apátridas y que las excluye en función de estas, entendido este argumento ahora como la interseccionalidad.

¹¹ Desde la sociología transgresiva que analizaba paralelamente De Sousa, habría que señalar que la “última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad” (De Sousa, 2010).

Así, es interesante poner de manifiesto que la apatridia se entiende junto a los sistemas de poder en un marco externo de los privilegios *versus* la opresión. Es decir, esa opresión que opera a través de los sistemas de poder se reconoce en la esfera jurídica del sujeto y, por lo tanto, volvemos a la conclusión de que la apatridia es un estadio superior de la exclusión y discriminación de la comunidad política. Véase, por ejemplo, que algunas de las categorías de grupos sociales son por el género, la etnia, la religión o, incluso entre otras, la nacionalidad. Lo que ocurre es que la apatridia, como veremos posteriormente, es la ausencia de la misma nacionalidad, por lo que en principio no se podría entender que la causa de opresión provenga por su nacionalidad, quizás por ausencia. Ello no es óbice para que, posteriormente, en el reconocimiento de la personalidad jurídica que permita la opresión, la discriminación, la exclusión y la subordinación, siempre en un momento posterior y que estaría igualmente afecta por la interseccionalidad.

Lo anterior nos lleva a poner de manifiesto la discriminación institucional que oprime a las personas apátridas por parte del Estado a través de la articulación de las políticas en materia de migración que perpetua la discriminación, ahora estructural, y que no permite a las personas apátridas acceder a la comunidad política.¹² Las características que se encuentran en el prisma de la discriminación, en el caso de la apatridia, se configuran como un conjunto interseccional de circunstancias que giran en torno al sujeto de Derecho.

Una vez hemos entendido lo anterior, podemos referirnos a las consecuencias de los sistemas de poder que giran en torno a las personas apátridas: la vulnerabilidad. Así, “el concepto de vulnerabilidad tiene un fuerte valor crítico tanto desde el punto de vista político como teórico, siendo un punto de vista crucial para desafiar políticas y prácticas discriminatorias” (Macioce, 2022). De la vulnerabilidad de las personas apátridas se extrae que hay una relación clara entre la existencial, la situacional y la condicionada. Por su parte, la vulnerabilidad patógena “es el resultado de la situación específica experimentada por el sujeto, pero tal situación es producida por un desequilibrio de poder, por formas de opresión y discriminación” (*Ibidem*) en el no reconocimiento de los derechos que le son inherentes al ser y que, por tanto, deviene en la apatridia. La vulnerabilidad, según Robert Brubaker, funciona “hacia el exterior – consolidando así los procesos de marginación y victimización de los miembros del grupo- como hacia el interior, aumentando la vulnerabilidad de los subgrupos o individuos dentro del grupo más grande” (*Ibidem*).

A consecuencia de la vulnerabilidad, existe la precariedad como otro de los efectos que nacen de la apatridia. La precariedad se caracteriza

“por una condición política inducida de vulnerabilidad maximizada, es una exposición que sufren las poblaciones que están arbitrariamente sujetas a la violencia de estado, así como a otras formas de agresión no provocadas por los

¹² Véanse los estudios de Pincus, 1996; De Lucas 1998; o Kamali 2009; y, en general, aquellos que recoge Barrère, 2018.

estados, pero contra las cuales estos no ofrecen una protección adecuada” (Butler, 2009).

La precariedad que analizaba Judith Butler se muestra interseccional con el género. El género “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y [...] es una forma primaria de las relaciones de poder” (Amigot y Pujal, 2009).

Si atendemos a la perspectiva de género en el estudio de la apatridia debemos señalar que las mujeres sufren en un estadio indudablemente superior las consecuencias de la misma, que producen, en cualquier caso, el rechazo de su identidad y posición en la estructura social. Es la mujer la que sufre la discriminación y la severa vulnerabilidad bajo la estructura social del patriarcado.¹³ De esta forma, “la desigualdad que padecen las mujeres alrededor del mundo en el disfrute de sus derechos está profundamente arraigada en la tradición, la historia y la cultura, incluso en las actitudes religiosas” (Comité de Derechos Humanos, 2000). Una desigualdad que en la apatridia deviene de la inserción de la mujer en el seno del estatus jurídico del hombre para con la comunidad, dejando su nacionalidad a merced del reconocimiento a través del mismo, así como todos los actos que esta pretenda ejercer en el marco de la misma comunidad. Ello deriva en un sistema de control total a través de la capacidad de dominio y regulación sobre la mujer que estaría doblemente condenada: por ser mujer y por ser apátrida.

Cuando nos referimos al patriarcado, lo hacemos en referencia al ejercicio del poder en el marco de las relaciones de la comunidad política, ahora impuestas por la única visión que se pretende deconstruir refiriendo esta como una

“fuerza que suscita reverencia y admiración. Lo cual se traduce a estar dispuesto a sacrificar todo lo demás con tal de poseer el poder. Porque si alguien que reverencia el poder decide extenderlo, el recurso que tiene es someterse al poder o crear uno más fuerte que se le oponga. Esta es la moralidad del patriarcado” (Hierro, s.a.).

En el marco del análisis clínico y siguiendo el análisis del sometimiento de la mujer al patriarcado se debe igualmente señalar que

“la maternidad fue la causa del sometimiento de las mujeres. El patriarcado surge del deseo de los hombres por controlar la naturaleza, asegurar la paternidad e imponer una forma nueva de organización sociopolítica. El patriarcado arrebató la centralidad de la relación madre-hija-hijo y reformuló la relación que sobrevive en el pensamiento actual, como una “cruz” psicológica que todos tenemos que cargar, por el hecho de haber sido todos cuidados sólo por mujeres” (*Ibidem*).

¹³ De acuerdo con el informe Tendencias Globales de Deslazamiento Forzado del año 2019, presentado por el ACNUR, el 51% de las personas apátridas son mujeres.

En el caso clínico y en referencia a la maternidad tendríamos que entender cómo la maternidad se ha convertido en método de reproducción de la misma resistencia a través del análisis de Lucrezia Giordano. Señala que “los cuerpos de las mujeres saharauis se convierten en campo de batalla para la resistencia, donde la presencia física y los actos de desafío cuestionan las estructuras opresivas impuestas por las fuerzas coloniales y las normas patriarcales” (Giordano, 2022). Señala que

“la reproducción en el contexto saharauí va más allá de las funciones biológicas, abarcando la preservación de la identidad cultural y la transformación de la memoria colectiva, asegurando la supervivencia del pueblo saharauí [...] a pesar de las adversidades que enfrentan en los campos de refugiados, las mujeres saharauis enfrentan espacios creados por la organización y el empoderamiento, asumiendo roles de liderazgo y defendiendo sus derechos dentro de la lucha más amplia por la liberación nacional”.

Dado que el análisis de Giordano se centra en la formulación de la realidad matemática del asunto, parece interesante señalar un párrafo de sus conclusiones para despejar toda duda sobre su posición, pero también sobre la posición que este trabajo académico pretende acercar.

“El discurso nacionalista hegemónico propuesto por el POLISARIO insta fuertemente a las mujeres saharauis a convertir sus cuerpos en armas políticas de resistencia, pidiéndoles indirectamente que subordinen su salud reproductiva a la reproducción biológica de la nación y su contribución a la causa saharauí”.

De esta forma se va más allá de la simple opresión hacia la mujer: se parte de la moralidad del patriarcado sobre unos valores fijos que no responden a la demanda de la sociedad actual – independientemente de los valores culturales que se impongan a la sociedad concreta- sino que se avanza a la posesión como forma de discriminación y opresión sobre la mujer. La corriente feminista en cualquier caso nos propone una moralidad alternativa que se base en los valores femeninos a través de una autoridad compartida, independientemente del género y de las relaciones que le unen a través de la construcción de la familia.

Por otro lado, las características religiosas de la persona apátrida elevan el grado de discriminación por las ahora sociedades receptoras de aquellas personas que no tienen un Estado que las reconozca. La peligrosa narrativa que se ha venido construyendo para mostrarse en contra de la inmigración, aupada por el creciente sentimiento nacionalista ha puesto de manifiesto “una serie de discursos políticos, institucionales y académicos de corte neo-orientalista acerca de la existencia de individuos y grupos que son considerados incompatibles con las sociedades occidentales debido a sus diferencias políticas, morales o religiosas” (Barbero, 2017).¹⁴

¹⁴ Para comprender las narrativas y el sentimiento antiinmigración, en el que ahora también enmarcamos a las personas apátridas, véase el reciente informe publicado por la Fundación ISEAK, 2024.

Esas narrativas, cercanas al odio, que parten del creciente sentimiento nacionalista ya fueron analizadas por Benedicte Anderson. Este parte de una nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1993). Anderson parte de la narrativa de compartir unas culturas propias, entre otros, y que, en cualquier caso, es el resultado de las comunidades cohesionadas y unificadas. En esas comunidades imaginadas las personas apátridas no pueden pertenecer a las mismas dado que consideran tener valores y códigos diferentes, lo que haría imposible la pertenencia a la comunidad política receptora, vistas ahora como extrañas o no pertenecientes. Por otro lado, Anderson, parte de la idea de que las comunidades imaginadas nacen en el marco de una frontera territorial que contribuye a la construcción de la identidad nacional en la que la persona apátrida no tendría cabida, ya no sólo por sus valores y códigos de origen, sino porque no pertenece a ningún Estado que daría como resultado una mayor exclusión y discriminación.

Ese sentimiento creciente nacionalista, impide a las personas apátridas incorporarse a la comunidad receptora en los términos de interculturalidad que hoy dominan el panorama de la misma comunidad política. Hay que entender la interculturalidad como el modelo de proyección de ámbito político-social pretendiendo que las personas de diferentes culturas puedan coexistir pacíficamente en un entorno social, gracias al pleno desarrollo de los derechos fundamentales, cuya base debe ser los derechos humanos. Will Kymlicka se centraría aquí “en una reformulación de la ciudadanía [...] siendo necesario pensar en una ciudadanía multicultural” (Kymlicka, 1996). Según este,

“desde cualquier perspectiva liberal, es bueno que las culturas aprendan una de las otras. Los liberales no pueden defender una noción de cultura que considere que el proceso de interacción y de aprendizaje de otras culturas constituye una amenaza a la “pureza” o a la “integridad”, en lugar de una oportunidad de enriquecimiento” (*Ibidem*).

En esa oportunidad de enriquecimiento y, también desde nuestro análisis clínico, no podríamos finalizar este bloque sin una referencia a la infancia.¹⁵ Del preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, hecha el 26 de junio de 1945 en San Francisco, se dispuso “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resultas a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra [...]”. Veremos, igualmente, en el análisis jurídico posterior, la importancia de la Convención sobre los Derechos de la Niña y del Niño (CDN), aunque ahora lo que nos interesa es comprobar como la apatridia tiene un especial efecto negativo sobre niñas y niños. Esta se manifiesta sobre la imposibilidad del acceso íntegro a una educación de calidad y elemental, como fundamento del desarrollo de la personalidad humana; la imposibilidad de el acceso a la participación social en el desarrollo de su vida adulta; el acceso a los servicios de salud; y, en definitiva, si me lo permiten, el derecho a ser niña o niño en términos de disfrute de la infancia. De esta forma, “no es posible perder de vista que las niñas, niños y adolescentes vivan

¹⁵ De acuerdo con el informe Tendencias Globales de Desplazamiento Forzado del año 2019, presentado por el ACNUR, el 48% de las personas apátridas son niñas y niños.

involucrados en redes de relaciones de poder generacionales y de género con otros actores, en sus familias, escuelas y otros espacios sociales” (Pavez, 2013).

Todo lo anterior responde a las deficientes competencias de las comunidades políticas de instaurar un nuevo concepto de nacionalidad y ciudadanía, que tenga como base principal el sostenimiento de los derechos humanos y la crítica a la visión hegemónica en el marco de la frontera. Posteriormente, otros conceptos como el de interculturalidad vistos hasta ahora, la especial protección a la mujer desde el derecho antidiscriminatorio o la protección del futuro, en términos de infancia, nos permite poner ahora de manifiesto una sociedad jurídica universal incapaz de salir del límite hegemónico, apresada por los diferentes sistemas de poder y narrativas que se enmarcan en ella.

2.3 Hacia la consolidación de la sociedad jurídica universal a través de los derechos humanos.

Al inicio de este apartado, no podríamos olvidar lo que sociedad jurídica universal (*civitas máxima*) significa. En un estudio teórico, nos tendríamos que acercar, en un primer momento, a Hans Kelsen. Este hizo una de las obras más influyentes en la configuración de la comunidad internacional, recogiendo lo que Immanuel Kant ya había declarado cuando se refería a que “la paz no es natural entre los hombres sino más bien la conquista de la voluntad consciente [...] que es el fin del estado de naturaleza en que se encuentran los Estados en sus mutuas relaciones y la constitución de una sociedad jurídica universal” (Kelsen, 2003).

Hoy la *civitas máxima* encuentra numerosos problemas que derivan del reconocimiento de la identidad, la ciudadanía y, por tanto, la nacionalidad como elementos vehiculares en el ejercicio de derechos y deberes y la protección de las personas que las carecen. Los problemas en los que se encuentra la sociedad jurídica universal impiden, de alguna u otra forma, “la plasmación material de cualquier sistema democrático, como el otorgamiento de dos instrumentos: la ciudadanía, que reconoce a las personas como sujetos políticos; y los derechos humanos, que permiten el ejercicio de la democracia en condiciones de libertad e igualdad” (Barbero y González, 2009).

Antes de proseguir y, de cara a entender lo que nos ocupa, es de obligado cumplimiento en este trabajo señalar que el pensamiento crítico nos lleva a una primera aseveración: no existe un gobierno mundial y, es más, la perpetuación de semejante equívoco argumento, no permite la consolidación de la sociedad jurídica universal. Si ello fuera así, algunas de las complejas situaciones que adolecen el mundo serían mucho más sencillas de solventar, como es el caso de la apatridia, imponiendo a la fuerza – en términos estrictamente legales- el reconocimiento de la nacionalidad y posterior ciudadanía de las personas que se encuentran en la jurisdicción de las fronteras del Estado y que carecen de nacionalidad y ciudadanía.¹⁶

¹⁶ De hecho, véase como en determinadas circunstancias el ACNUR puede ostentar la competencia para reconocer, en un ejercicio comparado, el Estatuto de Refugiada o Refugiado, cuando la capacidad del Estado es limitada.

Ahora ese pensamiento crítico nos lleva a otra aseveración: los derechos humanos son la base de la construcción de todo sistema que permita, posteriormente, el derrocamiento de los sistemas de poder. La crítica a los derechos humanos no puede compartirse por sostenerse al instrumento universal como uno de reproducción del comportamiento colonial que trae a la palestra la superioridad moral del pensamiento europeo. Especialmente porque hay que diferenciar entre dos periodos o entendimiento de lo que derechos humanos significa.

Efectivamente, “la concepción moderna de derechos humanos -que comparte génesis con los derechos de la ciudadanía liberal- fue eurocéntrica y construida sobre el derecho a la propiedad que excluía al pobre y al colonizado, y estaba basada en tres supuestos que sistemáticamente negaban la diversidad de sujetos de derechos humanos” (Estévez, 2016). Sin embargo, tendríamos que atender a la versión contemporánea que “es fundamentalmente una crítica a las visiones liberales o modernas de derechos humanos, que en sus expresiones más benignas siguen excluyendo a diversos grupos de personas” (*Ibidem*). Pero eso no es todo, ya que “la visión moderna, en contraste con la contemporánea, desconoce las tradiciones de pensamiento no occidentales que refuerzan la idea de derechos humanos que hoy nos rige e ignora tradiciones de pensamiento no occidentales que anticipan y refuerzan las ideas contemporáneas de derechos humanos” (*Ibidem*). De esta forma, se concluye que “a través de numerosas luchas y movimientos en todo el mundo, los “derechos humanos” se convierten en un escenario de práctica política transformadora que desorienta, desestabiliza y a veces incluso ayuda a destruir concentraciones de poder político, social, económico y tecnológico profundamente injustas” (Baxi, 2002).

Con ello, afirmamos que los derechos humanos se erigen como el mejor instrumento de descomposición de los sistemas de poder, a través de la voluntad de los pueblos, de hacerlos suyos y de convertirlos en herramienta transformadora, no sólo social, sino, igualmente, jurídica con un carácter intertextual, entendido este carácter como la “inexistencia de textos completamente nuevos o autónomos. Los textos se construyen en la conjunción de textos previos y presentes, y en referencia a sus contextos sociales [...] que están listos para ser releídos y reinterpretados (Estévez, 2016). Me permito agregar, finalmente, que la lectura de los derechos humanos desde el plano socio-jurídico debe hacerse desde lo conocido como Carta Internacional de Derechos Humanos que amparen ahora a las personas en el reclamo de su nacionalidad y ciudadanía y, finalmente, de su identidad.¹⁷

¹⁷ Y de ahí deviene la creencia en la universalidad del ser. Aquella que reconozca determinados derechos por el mero hecho de serlo, pero que de la misma forma sean protegidos en cada cultura y contexto, conociendo de las características de los pueblos, pero con base en la Justicia Global sosteniendo un marco común que no parece ser contraproducente con el reconocimiento a la diversidad y que, legítimamente, puede partir de la desobediencia epistémica que reclame el lugar al mismo reconocimiento o, en otras palabras, que se reconfigure la modernidad a través de la teoría comunicativa propuesta por Habermas donde, por cierto, la primera y última frontera a semejante pensamiento crítico sea la del Estado y su concepto caduco, pues el avance ya se ha producido desde el Derecho Internacional.

En el sentido de estas líneas, nos preguntamos entonces cómo la pertenencia ha venido cambiando en los últimos años. La pertenencia tiene que pasar necesariamente por un primer estadio de universalidad. “El carácter universal de los derechos humanos, además de ser un logro de la modernidad como un valor inalienable a la condición humana, constituye un lugar común en la teoría de los derechos humanos” (Barbero y González, 2009). El impedimento de las características humanas sigue siendo la frontera y, especialmente, cuando la configuración del Estado-nación y la “modernización del mismo” en el marco de, por ejemplo, su adhesión a organizaciones supraestatales, ha permitido la libertad del capital, pero no de las características humanas lo cual parece, como poco, un simple despropósito o, en términos académicos, la perpetuación del sistema de poder ahora configurado por el propio capital, sistema de poder primigenio que impide el desarrollo normal de la humanidad en términos de progreso.

Así, profundizar brevemente en el concepto de universalización y su crítica también parece necesario. Walter D. Mignolo sentencia que “una crítica de las “identidades políticas minoritarias” en pro de un universalismo, que oculta el hecho de que están, ambos inscritos en una “identidad hegemónica” que, por hegemónica, hace invisible la inscripción geo- y bio-histórica de los cuerpos desde y con los cuales ellos piensan” (Mignolo, 2010) que podría ser alternativa a través del “horizonte de las expectativas que será aquí precisamente “la pluri-versalidad como proyecto universal”. Es decir que la universalidad del proyecto tiene que estar basada al mismo tiempo en su pluri-versalidad: los futuros globales no podrán ya ser diseñados ni implementados por una etno-clase o una ideología, secular o religiosa”, sino que serán inter-epistémicos” (*Ibidem*). Ello a través de la “teoría crítica descolonial que aspira, por lo tanto, al desprendimiento no sólo de la teoría tradicional sino también de la teoría crítica según Horkheimer. El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluri-versalidad no eurocentrada de un paradigma-otro” (*Ibidem*) cuya herramienta debe ser la violencia epistémica, como acto liberador de la cultura y el conocimiento de la lógica hegemónica que Mignolo viene defendiendo.¹⁸

De esta forma, podríamos entender por qué en ese concepto de pluri-versalidad deviene igualmente entender el concepto de cosmopolitismo que va mas allá de cualquier diferenciación, sentando la base común,

“una teoría que se construye sobre la afirmación de que todos los seres humanos con independencia de su raza, sexo, religión, capacidades, posesiones, nacionalidad forman parte de una misma comunidad. La pertenencia a esta comunidad, que es la humana, implica que compartimos una moralidad (cosmopolitismo moral) y extiende el campo de nuestras obligaciones más allá del ámbito de la familia, de los afectos, del pueblo o de la patria” (*Institut de Drets Humans*, 2011).

¹⁸ Para poner lo anterior en un contexto lineal en el tiempo y entender lo que nos ocupará en el futuro, véase, por ejemplo, Jameson 2016.

Esta teoría cosmopolita trasciende en cualquier caso a la frontera impuesta por el Estado-nación y que, presumiblemente, será derrocada por las generaciones venideras - en tanto en cuanto la narrativa creciente nacionalista consiga ser detenida - que nos sujetamos de alguna forma a lo que venimos defendiendo como *civitas máxima*. En cualquier caso, la teoría postciudadana engloba también el derecho de fuga propuesto por Sandro Mezzadra la cual “pretende ante todo remarcar la dimensión subjetiva de los procesos migratorios. Es decir, aquella dimensión que haciendo resaltar su naturaleza específica de movimiento social impide su reducción [...] a procesos de tipo “natural”, automáticamente determinados por causas “objetivas” de naturaleza económica o demográfica (Mezzadra, 2005) entendiendo este como una forma de resistencia a la opresión y que desafía el concepto rígido de las fronteras.

Con ello, se consigue superar igualmente la ciudadanía pasiva que instauraba Marshall, antes referenciada, y que consolide la ciudadanía “más allá de una sola identidad, la de clase, y deje fuera todas las demás: raza, etnicidad y género fundamentalmente” (Estévez, 2018) como la interseccionalidad de los sistemas de poder y que derribe el concepto de membresía en el seno de la comunidad, la que ahora impide el acceso pleno de las personas apátridas a las comunidades receptoras.

Seguidamente, en este punto no podríamos olvidar una referencia expresa al sistema de la modernidad o cuando De Sousa se refería a que

“La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, en sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y, de hecho, declara como no existente el estado de naturaleza” (De Sousa, 2010).

Empero, en la situación de la nueva consolidación de nacionalidad y ciudadanía, así como la consecuente identidad, partiendo de un orden contrahegemónico, parte de la aceptación de la cultura como elemento clave, y especialmente lejos de la definición de un comportamiento socialmente aprendido. La cultura es capaz de llenar la esfera abstracta del ser, inundar las formas de relacionarnos con las Otras y los Otros, aquellas y aquellos que enriquecen de igual forma el entorno, siendo capaz de derrocar los sistemas de poder a través de la múltiple visión, que permita afrontar la realidad de la interseccionalidad en la discriminación a través de los derechos humanos. Ello a través de la considerada sociología de las emergencias que “consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes” (De Sousa, 2010).

Paralelamente, esta consolidación de los derechos humanos en los conceptos de nacionalidad y ciudadanía debe partir, en cualquier caso, de la asunción del derecho antiliberdiscriminatorio que presenta varias ventajas.

“En primer lugar, evita otros ya gastados sin renunciar a aspectos centrales de su significado; en segundo lugar, visibiliza el poder mediante la inclusión de la

partícula «subor»; y, en tercer lugar, al incluirse la partícula «subor» precediendo a -pero fundida con la palabra «discriminación», evidencia que sigue siendo el «trato»” (Barrère, 2018).

Ello debe mirar con especial cuidado hacia las personas apátridas ya que, “luego, una vez apátrida, una persona es especialmente vulnerable tanto a la discriminación directa como indirecta, es decir, que sea puesta en una situación de desventaja mediante una determinada disposición, criterio o práctica que no puede justificarse objetivamente” (De Chickera y Whiteman, 2014).

Finalmente, esa consolidación debe avanzar a través del iusfeminismo. Por iusfeminismo se entiende

“la variante jurídica del feminismo [...] que permite definir al feminismo, además de como una práctica social, como un *corpus* teórico basado en una postura crítica o de transformación de la realidad que: 1) partiendo de que las mujeres viven una historia inacabada de discriminación respecto de los hombres; 2) sostiene que esa discriminación impregna las estructuras sociales de todo tipo; y 3) considera que la lucha contra esa discriminación exige un esfuerzo de análisis y revisión de (y desde) todos los ámbitos disciplinares o del saber” (Barrère, 2008).

La consolidación de ese derecho como iusfeminista nos permite observar la opresión histórica de las diferentes estructuras de poder y sistemas de discriminación hacia la mujer, que ahora se debe entender igualmente desde una perspectiva interseccional, descifrando todos los elementos que se le suman con el objetivo de consolidar, igualmente, desde la cúspide de la pirámide jurídica, el Derecho Internacional, una solución jurídica a los sistemas de poder a través del derecho antidisriminatorio que analizamos a continuación.

3. MARCO JURÍDICO

3.1 La dimensión internacional: del reconocimiento de la apatridia a la autodeterminación como derecho pendiente.

El estudio del marco jurídico internacional nos permite, en un primer orden de cosas, acercarnos a la carencia de nacionalidad de las personas apátridas desde dos perspectivas: “una perspectiva *ad intra* y *ad extra* en tanto su reconocimiento si puede depender de la legislación de los Estados (*ad intra*), pero protegiéndose el derecho desde la perspectiva universal y características comunes que comparten los seres humanos (*ad extra*)” (Soto, 2018).

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (DUDH) declara en su artículo 15 que “1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad” y “2. A nadie se le privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad”. Cuando nos referíamos a la *civitas máxima* como organización jurídica capaz de proteger

al ser individual, nos referimos ahora a su consolidación a través del progreso del Derecho Internacional que ha venido a declarar que, “la determinación de quienes son nacionales sigue siendo competencia interna de los Estados. Sin embargo, su discrecionalidad en esa materia sufre un constante proceso de restricción conforme a la evolución del Derecho Internacional, con vistas a una mayor protección de la persona frente a la arbitrariedad de los Estados” (*Ibidem*).

Ab origine, la comunidad internacional venía amparándose en la Corte Permanente de Justicia Internacional en el caso de los Decretos de Nacionalidad entre Túnez y Marruecos en su Opinión Consultiva del 7 de febrero de 1923 a través de la cual el “Estado soberano posee, *prima facie*, una competencia propia para atribuir su nacionalidad” (*Ibidem*).

Y ello merece un breve estudio comparado. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha manifestado que,

“aunque tradicionalmente se ha aceptado que la determinación y regulación de la nacionalidad son competencia de cada Estado, la evolución cumplida en esta materia nos demuestra que el derecho internacional impone ciertos límites a la discrecionalidad de los Estados y que, en su estado actual, en la reglamentación de la nacionalidad no sólo concurren competencias de los Estados sino también las exigencias de la protección integral de los derechos humanos”. (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1984).

El reconocimiento y protección de las personas apátridas fue posterior al reconocimiento de las personas que buscan protección internacional, que se caracteriza por aquélla en la que los Estados se comprometen a ofrecer asilo y refugio a las personas que vieron su vida y libertad amenazada por diferentes circunstancias. La realidad de la apatridia es compleja también en su dimensión normativa puesto que la intención de la comunidad internacional en proteger a estas personas se derivó de la separación de la misma regulación de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de las Refugiadas y los Refugiados (Convención de 1951, en adelante) lo que, a su vez, derivó en la realización de un instrumento escaso para poner fin a las situaciones de apatridia.¹⁹

La apatridia surge en un comentario accidental por el conocido René Cassin quien, para la elaboración de la DUDH, argumentó en un informe que tanto la recién nacida Naciones Unidas como sus estados miembros, estaban obligados a impedirla por ser contraria a los derechos humanos y, aún más importante, por serlo a los intereses de la comunidad humana. De esta forma, se encarga posteriormente el estudio original para aprobación de la normativa en materia de apatridia a nivel internacional, en el seno del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. El estudio sostiene los mismos problemas de origen: que las personas apátridas se colocan “en una posición anormal e inferior que reduce su valor social y destruye la confianza en sí mismo”, especialmente por la ausencia de pertenencia a una comunidad. Se encuentran igualmente en una situación de “privación

¹⁹ Véase Goodwin-Gill, 2010.

de los derechos familiares, la propiedad, el comercio o la profesión, la educación, seguridad social”, etc. Igualmente, reseñaba la “inferioridad de la situación jurídica que refleja su posición social. Crea un perjuicio contra estas y hace que la gente lo mire con desconfianza y sospecha”. La mirada crítica con la que observamos el estudio de origen pone de manifiesto lo que anteriormente reseñábamos a través del estudio del marco teórico y, especialmente, a través de un estudio clínico de la apatridia, refleja la imposibilidad de la comunidad internacional, pero especialmente de sus miembros, de articular instrumentos jurídicos que vayan encaminadas a la erradicación de la apatridia.²⁰

El estudio original para la apatridia reconocía las dos modalidades de esta: la de *iure*, como “las personas que no son nacionales de ningún Estado, ya que, porque al nacer o posteriormente no se les confirió nacionalidad alguna, o porque durante su vida perdieron la suya y no adquirieron una nueva; y la de *facto* como

“las personas que, habiendo abandonado el país del que fueron nacionales, ya no gozan de la protección y asistencia de sus autoridades nacionales, ya sea porque estas autoridades se niegan a concederles asistencia y protección, ya sea porque ellos mismos renuncia a la asistencia y protección de los países de los que no son nacionales”.

De esta forma nacería la Convención de 1954 sobre el Estatuto de los Apátridas (Convención de 1954, en adelante) que definía a las mismas como “toda persona que no sea considerada como nacional suyo por ningún Estado, conforme a su legislación”. La definición de la persona apátrida ha sido analizada por Arendt como aquellas personas que, en cualquier caso “una vez que abandonaron su país, quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado, se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra” (Arendt, 2006).

La apatridia de *iure* hoy es parte del Derecho Internacional consuetudinario y, por lo tanto, la propia definición es directamente vinculante para la comunidad internacional.²¹ Esta primera definición de la persona apátrida demuestra que cualquier persona puede serlo sin haber salido del territorio.²² Por otro lado, la apatridia de *facto* no viene reconocida por la propia convención, la cual ha tenido que ser matizada posteriormente por el ACNUR y que derivó en las contradicciones entre el estudio original para la apatridia y la promulgación final de las convenciones para la protección y reducción de la misma. Finalmente, habría que señalar, como también ocurre en la Convención de 1954, la cláusula de exclusión que opera en los términos del artículo 1.2.2 y ss. de la ahora Convención de 1954 en referencia a las personas que ya están recibiendo una asistencia

²⁰ Véase el Informe del Comité de Redacción E/CN.4/21, de 1 de julio de 1947, p. 21.

²¹ Véase el Informe de la Comisión de Derecho Internacional sobre la labor realizada en su 58.º periodo de sesiones (1 de mayo a 9 de junio y 3 de julio a 11 de agosto de 2006), A/61/10, *Anuario de la Comisión de Derecho Internacional 2006, Volumen II, Segunda parte*, p.39, párrafo 3.

²² Véase el Manual sobre la protección de las personas apátridas, en virtud de la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas de 1954. Ginebra, p.10.

propia del sistema de Naciones Unidas²³, así como la exclusión de las personas apátridas que ya ostentan los derechos inherentes a una nacionalidad ya reconocida o, en último lugar, a aquellos que son considerados como indeseables.

La definición de persona apátrida en cualquier caso necesita de dos matices: primeramente, que se refiere a un vínculo nacional, entendido este ahora como hemos expuesto durante el presente trabajo como vínculo político-jurídico entre individuo y Estado; y, segundo, cuando hace referencia a que ningún Estado reconoce indirectamente los elementos necesarios para reconocer al mismo: “población, territorio; gobierno y capacidad de entrar en relaciones con los demás Estados” (Convención sobre Derechos y Deberes de los Estados, 1933).

Si hacemos un estudio comparado, de nuevo, con la Convención de 1951 veremos que es altamente similar, lo cual no puede ser positivo, puesto que la Convención de 1954 habría renunciado a operar normativamente sobre circunstancias concretas y, especialmente, sobre las circunstancias que caracterizan a las personas apátridas. Ello fue el objeto, en cualquier caso, de que la comunidad internacional a través de las Naciones Unidas se percatase de que el instrumento era poco ambicioso, consecuencia que derivó en la segunda convención que pretendía poner fin a la apatridia: la Convención para Reducir los Casos de Apatridia de 1961 (Convención de 1961, en adelante). Si hacemos una fusión de marco teórico y jurídico, podríamos llegar a la conclusión de que los escollos que encuentra la comunidad internacional para asegurar el reconocimiento de la nacionalidad es la misma forma en la que el Estado se presenta y se construye, el de “fidelidad e identificación con el Estado” (Rodríguez, 2013) para ser reconocido por el mismo. Así, podemos igualmente señalar las diferencias que se encuentran con la construcción de un Estado-nación, que buscaba exclusivamente aunar como nacionales y ciudadanos a aquéllos que compartían características similares, con la posterior transformación del Estado-liberal que, de alguna forma, venía reconocer la diferencia con el paso del tiempo, pero igualmente incapaz de terminar con la apatridia. En cualquier caso, la Convención de 1961 no podrá ser objeto de estudio en este trabajo, aunque si debe señalarse que lo pretendido por las Naciones Unidas con la articulación de este instrumento es restringir o limitar de alguna forma las leyes de nacionalidad de los Estados miembros que, en el caso de España, es llamada a través del artículo 15 que reza que “la presente Convención se aplicará a todos los territorios no autónomos, en fideicomiso, coloniales y otros territorios no metropolitanos”, en clara referencia a la situación del Sáhara Occidental.

En ese reconocimiento de la diferencia, la Convención de 1954, en su artículo tercero, declaraba la prohibición de la discriminación, en términos de raza²⁴, religión o país de

²³ Para entender el establecimiento de la Misión de Naciones Unidas para el Referéndum en el Sáhara Occidental, véase, Soroeta, 2001 y Sousa, 2024. Para poder comprender, por otro lado, el por qué las personas saharauis no se encuentran en esta exclusión véase la STS, Sala de lo Contencioso-Administrativo, rec. casación, núm. 4734/2011 de 4 de abril de 2014, FD. 4.

²⁴ En el ámbito académico y, especialmente en el estudio del Derecho Internacional, llama la atención el uso del término raza. Conforme se avanza en el estudio mismo, uno se percataba de que la idea de raza iba, afortunadamente, desapareciendo desde una triple visión: sociológica, jurídica y biológica, ya que no tenía sentido seguir clasificando a la Humanidad en diferentes razas. De hecho, el propio término ha alimentado un sistema de poder por sí mismo y una forma de discriminación, la racial, que pervive actualmente. De

origen. Igualmente, y en conexión con la prohibición de la discriminación, acentuaría la protección a los “apátridas que se encuentren en su territorio un trato por lo menos tan favorable como el otorgado a sus nacionales en cuanto a la libertad de practicar su religión y en cuanto a la libertad de instrucción religiosa a sus hijos”.

Toda la Convención de 1954 es un instrumento que crea el estatuto jurídico de las personas apátridas y su acceso a determinados derechos, vinculando a los Estados a su respeto, una vez sea incorporado a la dimensión estatal. En cualquier caso, nuestra mirada crítica nos permite determinar que la Convención de 1954 no establece en ningún caso la articulación de comités o instrumentos concretos para velar por el cumplimiento por parte de los Estados que ratifican la misma.

Desde el análisis clínico, algunas circunstancias deben señalarse. Primero, la prohibición de discriminación que reseñábamos anteriormente que deriva del artículo tercero de la Convención de 1954. Sin embargo, en un primer orden de cosas, la lectura “debe leerse a la luz de otros instrumentos internacionales que le dan mayor amplitud” (Hernández, 2020) como es el caso del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) que, en su artículo tercero, declara que “los Estados Parte en el presente pacto se comprometen a asegurar a los hombres y a las mujeres igual título a gozar de todos los derechos económicos, sociales y culturales enunciados en el presente pacto”. Segundo, sobre el acceso a un empleo que se recoge en los artículos de la Convención de 1954 en su artículo 17, en referencia a un empleo remunerado, el artículo 18 sobre el trabajo por cuenta propia o el artículo 19 sobre las profesiones liberales. El problema es que el PIDESC cierra la posibilidad de acceso a un empleo y otros a la residencia legal en el territorio de un Estado. Por otro lado, el derecho a la educación que determina que los “Estados contratantes concederán a los apátridas el mismo trato que a los nacionales en lo que respecta a la enseñanza elemental” en clara referencia con el régimen de los extranjeros que, en cualquier caso, deberá ser, al menos, igual y nunca menos favorable.

Habría igualmente que detenerse en el asunto que gira en torno a la expulsión del territorio y la prohibición de la misma y de la devolución, conocido como *non-refoulement* en el Derecho Internacional. “Una de las principales garantías que implica el reconocimiento de un estatuto de protección internacional, de obligado cumplimiento para los Estados, es el principio humanitario de *non refoulement*, que goza de la consideración de norma *ius cogens* en el marco del Derecho Internacional” (Bertomeu, 2020). Si bien es cierto que la Convención de 1951 y 1954 son instrumentos internacionales calcados, en este caso no

esta forma, “al igual que la Ciudadanía, la raza es un sistema político que gobierna a las personas clasificándolas en grupos sociales basados en demarcaciones biológicas inventadas. La raza no sólo se interpreta según las reglas inventadas, sino que, lo que es más importante, la raza en sí misma es una agrupación política inventada. La raza no es una categoría biológica que tenga carga política. Es una categoría política que se ha disfrazado de biológica” (Roberts, 2012). En términos de interseccionalidad, “el problema con las políticas identitarias no es que no vayan más allá de la diferencia [...] sino lo contrario – que recurrentemente reducimos o ignoramos las diferencias intragrupalas. En el contexto de la violencia contra las mujeres, la omisión de la diferencia es problemática, fundamentalmente porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de sus identidades, como son la raza o la clase (Crenshaw, 1991).

es así. La Convención de 1954 no reconoce la protección de no devolución, lo que permitiría a los Estados sancionar a aquellos que no se hallen en una situación administrativa legal, como es el caso de los apátridas, puesto que no gozan de una documentación que les permita ser identificados o que, en su caso, se halle de una forma legal en términos administrativos. Para resolver esta cuestión desde la dimensión internacional habría que acudir en cualquier caso al Acta final de la Convención de 1954 que indica que el principio de no devolución es generalmente aceptado cuando existen motivos de persecución²⁵ que debería leerse en consonancia con el art. 31 de la Convención de 1954 y que, en cualquier caso, dejaría desprotegido a aquellas personas apátridas que lleguen a un país receptor por otra circunstancia.

Por otro lado, en consonancia con el análisis clínico, deberíamos asistir a la Recomendación general número 32 sobre las dimensiones de género del estatuto de refugiada, el asilo, la nacionalidad y la apatridia del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDM) que viene a establecer o “proporcionar a los Estados parte una orientación autorizada sobre medidas legislativas y de políticas que sean capaz de tener en cuenta el factor de la interseccionalidad en el reconocimiento de la apatridia clasificando a las mujeres como “objeto de marginación”. Asegura la recomendación que “las leyes o prácticas discriminatorias pueden impedir a las mujeres y sus hijos obtener documentación que acredite su identidad y nacionalidad” pudiendo ver limitada su movilidad. Termina la recomendación, aupando a los estados a “permitir a la mujer transmitir su nacionalidad a sus hijos”; “eliminar en las leyes sobre la nacionalidad la discriminación indirecta que se desprende, por ejemplo, de los requisitos exigidos para la naturalización”; o a “aplicar medidas eficaces para garantizar la igualdad de acceso de las mujeres y las niñas a documentos de identidad”. “En este sentido observamos cómo un lapso de varias décadas desde la CEDAW, las legislaciones y políticas públicas en materia de igualdad de género más modernas reflejan una creciente preocupación por los estereotipos de género y la integración de la interseccionalidad” (Irigoien, 2021).

Por otro lado, del mismo análisis clínico, deberíamos asistir a las Directrices sobre la Apatridia número 4 sobre la garantía del derecho de toda niña y niño a adquirir una nacionalidad mediante los artículos 1-4 de la Convención de 1961. La directriz señala que la interpretación de la Convención de 1961 debe hacerse en términos de buena fe y en interés superior del niño con clara referencia al artículo 7 de la Convención sobre los Derechos del Niño y la Niña (CDN) cuando hace referencia a que estos y estas tendrán derecho “a adquirir una nacionalidad”. “Estos derechos se garantizan con la obligación específica, impuesta a los Estados parte de la CDN, de velar por que sean respetados “sobre todo cuando el niño resultara de otro modo apátrida” (Navarro y Lozano, 2021). El punto segundo del mismo artículo se hace eco de la importancia de conceder la nacionalidad al niño cuando este fuera apátrida. La recomendación llama directamente a la naturalización de los padres/madres para que el niño/niña pueda, en cualquier caso, acceder a una nacionalidad y finalizar cuanto antes la situación de “nacionalidad

²⁵ Véase el Acta Final y de la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas, E/CONF.17/5/Rev.1, p.5.

indeterminada”. No puede obviarse, en el seno de la CDN el artículo 24 que declara que “los Estados Parte reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud y a servicios para el tratamiento de las enfermedades y la rehabilitación de la salud”.

Finalmente, no podemos pasar por alto la Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas 1514 (XV) (Resolución 1514 (XV), en adelante). Los considerandos son muy claros: reconoce “la libre determinación de todos los pueblos”; el “apasionado deseo de libertad”; “los pueblos del mundo desean ardientemente el fin del colonialismo en todas sus manifestaciones”; etc. La misma establece de forma clara y rotunda que “la sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras constituye una denegación de los derechos fundamentales”, entre otros.

Cuando en el marco teórico analizábamos la violencia como medio de liberación de la subyugación de los pueblos oprimidos, la comunidad internacional ha interpretado de forma mayoritaria que existe “la compatibilidad de la prohibición del uso de la fuerza establecido por el art. 2.4 de la Carta de las Naciones Unidas con la legitimidad de su uso por los pueblos sometido a dominación colonial. Por otra parte, de acuerdo con el contenido de la Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General, en la que se establece que “el territorio de una colonia u otro territorio no autónomo tiene en virtud de la Carta, una condición jurídica distinta y separada de la del territorio del Estado que lo administra”, los conflictos entre la colonia y la metrópoli no son ya considerados de carácter interno, sino internacional” (Soroeta, 2001) y, por lo tanto, igualmente vinculados al cumplimiento íntegro de los Convenios de Ginebra de 1949.

3.2 La dimensión europea: entre el sistema regional de los derechos humanos y la comunidad supraestatal.

3.2.1 La escasa influencia del sistema regional de derechos humanos.

El panorama internacional en materia de protección de derechos humanos ha encontrado apoyo en los diferentes sistemas regionales que guían el avance hacia el reconocimiento de derechos humanos. En el caso europeo, tenemos que partir del Consejo de Europa el cual ha sido definido como “una comunidad ideológica, basada en el triple y encadenado pilar de democracia pluralista y parlamentaria, Estado de Derecho y respeto a los derechos humanos” (Pastor, 2003) cuya sustentación jurídica se realiza a través del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (CEDH).

En el marco del CEDH y, sobre la prohibición de discriminación, tendríamos que acudir al artículo 14 que dictamina que “el goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación”.²⁶ Lo

²⁶ El artículo 14 del CEDH ha de completarse con el Protocolo núm. 12 del CEDH, hecho en Roma el 4 de noviembre de 2000 el cual contiene una cláusula general de no discriminación.

cierto es que el CEDH no prohíbe directamente la discriminación. “En cierta manera, la doctrina jurídica considera a este precepto como accesorio o subsidiario, al no propugnar con una obligación positiva en aras de garantizar la igualdad. Por este motivo, la concreción de esta prohibición de discriminación [...] ha estado en constante transformación”. (Al Hasani, 2020).

Por ello, tendríamos que acudir al caso Biao c. Dinamarca de 2014 que fue parcialmente revocado en 2016 y que argumentaba que “la regla de los 28 años que actualmente estaba en vigor en Dinamarca suponía una clara discriminación por etnicidad y nacionalidad, y que el Gobierno danés no pudo justificar la existencia de razones importantes y de peso no relacionadas con el origen étnico de la persona” (Cabrera, 2016). En la misma línea el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) ha argumentado que “el trato preferente a los nacionales de los Estados miembros de la Unión Europea [...] puede decirse que se basa en una justificación objetiva y razonable, porque la unión constituye un ordenamiento jurídico especial que, además, ha establecido su propia ciudadanía” de acuerdo con el caso Ponomaryovi c. Ucrania de 2011 donde “la piedra angular es la “justificación objetiva y razonable” del trato diferente, sin cuestionar el alcance de no discriminación de la Unión Europea (La Spina, 2022). De esta forma, “según la cláusula abierta “o cualquier otra condición”, el artículo 14 puede incluir todos y cada uno de los motivos de discriminación contemplados en el CEDH y [...] aplicar el concepto de discriminación indirecta” (*Ibidem*).

De cara a poder entender un posterior análisis del marco comunitario, es necesario agregar en este punto el caso Hirsi Jamaa y Otros c. Italia. En el asunto el TEDH determinó que Italia había violado los principios de los derechos humanos elementales en alta mar de 24 personas procedentes de Somalia y Eritrea haciéndoles volver a Libia. El TEDH determinó que Italia violó los principios elementales al devolver a estas personas a un país donde su propia vida corría peligro, contraviniendo el artículo 19 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea o el artículo 17 del Acuerdo Schengen, entre otros, aquellos que se refieren a la prohibición de expulsiones colectivas y a la eliminación de fronteras, respectivamente. El TEDH declaró, entre otros, que la devolución vulneró el artículo 3 del CEDH por someterles al riesgo de ser sometidos a malos tratos en Libia y, consecuentemente, el riesgo de ser repatriados a Somalia y Eritrea en referencia al mismo artículo del CEDH.

Por otro lado, en el seno normativo del Consejo de Europa, tendríamos que comenzar reseñando la Convención sobre reducción de casos de múltiple nacionalidad y sobre obligaciones militares en caso de múltiple nacionalidad que a través de numerosos sucesos fue dejando de tener cabida, pese a la implementación de dos Protocolos que reconsideraban “la aplicación estricta del criterio de la evitación de la múltiple nacionalidad” (Consejo de Europa, 1997) y que, paralelamente, fue centrándose en la apatridia misma.

Así nacería la Convenio Europeo sobre Nacionalidad. El texto se configura como “un *corpus* que se ocupa de todos los temas importantes relativos a la nacionalidad es un

ejemplo de diálogo permanente que en este asunto llevan a cabo los textos internacionales” (Herías, 2012). Los elementos que combina de otros textos internacionales vienen aupados a través de la DUDH, la Convención de 1954 o la CDN, entre otros cuyo artículo cuarto reclama los principios obligatorios del Convenio entre los que destaca el hecho de evitar la apatridia. En cualquier caso, España no ha ratificado el texto y, por lo tanto, no se entiende como un instrumento vinculante para la misma, que sigue el tenor de lo dispuesto por los instrumentos internacionales anteriormente analizados.

Paralelamente, el Consejo de Europa ha producido instrumentos jurídicos para la prevención de la apatridia como la Convención para prevenir la apatridia en la sucesión de Estados. De la misma forma que el Convenio Europeo sobre Nacionalidad, esta Convención se funda en los principios del Derecho Internacional, especialmente en aquellas cuestiones que nacen de las Convenciones de 1954 y 1961. “Es un instrumento jurídico cuya finalidad es impedir que se creen casos de apatridia en el contexto concreto de una sucesión de Estados” (*Ibidem*).

Finalmente, en un breve análisis comparado deberíamos señalar que los sistemas regionales son reticentes a la hora de llevar a cabo regulación vinculante, mayoritariamente adoptada por sus miembros. En el caso de la Convención sobre Nacionalidad de la Organización de Estados Americanos apenas seis de sus miembros han llevado a cabo la ratificación, por lo que la tarea de enfrentar la apatridia la ha venido realizando desde el marco de diferentes resoluciones, alentando a los Estados miembros a reducir los casos a través de las convenciones internacionales.²⁷ En el caso de la Organización de la Unión Africana, ha aprobado recientemente un protocolo para la erradicación de la apatridia en todo el continente, por lo que parece que el sistema regional africano avanza en la buena dirección.²⁸

3.2.2 Una mirada comunitaria: el desafío europeo, el olvido de las personas apátridas y el Pacto de Migración y Asilo de la Unión Europea.

Las personas apátridas representan, en el marco jurídico de la Unión Europea (UE), un desafío legal al no disponer de una nacionalidad que les permita el acceso a esta comunidad supraestatal, careciendo *a priori* de una regulación que les permita igualmente el acceso a los derechos fundamentales de la misma organización política. Históricamente, las personas apátridas no han sido objeto de regulación a través de las diferentes disposiciones legales en el ámbito comunitario, lo que supone un claro olvido y una regulación que se les implementa de manera complementaria a las personas que se encuentran, en términos generales, bajo la protección internacional. No siendo suficiente con ello, la nueva política de la UE en materia de inmigración y asilo, en términos de nuevos pactos, siguen poniendo de manifiesto el olvido de las personas que necesitan de

²⁷ Véase, por ejemplo, Prevención y reducción de la apatridia y protección de las personas apátridas en las Américas. AG/RES.2826 (XLIV-O/14). Por otro lado, véase Protección de los Solicitantes de la Condición de Refugiado y de los Refugiados en las Américas. AG/RES.25.11 (XXXIX-O/09).

²⁸ El texto del protocolo aún no está disponible. [Véase el comunicado de prensa del ACNUR.](#)

una mayor protección e inclusión, desviándose la misma de sus valores fundacionales a través de las numerosas directivas y reglamentos.

La Directiva 2011/95/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 13 de diciembre de 2011 por la que se establecen normas relativas a los requisitos de protección internacional, a un estatuto uniforme para los refugiados o para las personas con derecho a la protección subsidiaria y al contenido de la protección concedida (Directiva 2011/95/UE, en adelante) se funde con la protección internacional que ha sido analizada en el bloque anterior. En este sentido, viene a considerar que la directiva y la transposición de la misma por los Estados miembros, estos se encontrarían vinculados por las disposiciones de la presente, especialmente, en las disposiciones que prohíben la discriminación. Por su parte, el artículo segundo, letra j) dispone que no habrá discriminación a los hijos matrimoniales o no de las parejas que pretendan acceder al estatuto de protección internacional y apátrida.

La Directiva 2013/32/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 26 de junio de 2013 sobre procedimientos comunes para la concesión o la retirada de la protección internacional (Directiva 2013/32/UE, en adelante) se refiere constantemente a la apatridia de una forma indirecta, pero en ningún caso ofrece soluciones jurídicas directas al reconocimiento del estatuto de la persona apátrida que, en cualquier caso, la regula desde dentro del asilo sin proponer una regulación en específico de la propia apatridia. Si es cierto, por el contrario, que el considerando 29, declara que “algunos solicitantes pueden necesitar garantías procedimentales especiales por razón de su edad, género, orientación, sexual identidad de género, discapacidad...” además de su artículo 24, párrafo 3 que declara la especial atención de aquellas personas que han sufrido violaciones graves como “violencia psicológica, física o sexual”.

Lo mismo ocurre con la Directiva 2013/33/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 26 de junio de 2013 por la que se aprueban las normas para la acogida de los solicitantes de protección internacional (Directiva 2013/33/UE, en adelante) la cual no ofrece una regulación en específico para la apatridia y su estatuto que reconoce la igualdad de trato, pero en el marco de la protección internacional y que vuelve a reconocer la no discriminación entre hijos matrimoniales, extramatrimoniales o adoptivos como reconoce la Directiva 2011/95/UE.

El Reglamento (UE) N° 604/2013 del Parlamento Europeo y del Consejo de 26 de junio de 2013 por el que se establecen los criterios y mecanismos de determinación del Estado miembro responsable del examen de una solicitud de protección internacional presentada en uno de los Estados miembros por un nacional de un tercer país o un apátrida (Reglamento de Dublín, en adelante) no se separa de la línea de las anteriores directivas, aunque viene a realizar algunos matices en torno a la movilidad de los apátridas que presentan la solicitud al estatuto de protección internacional, además de reconocer la igualdad de trato a todos los solicitantes y beneficiarios de protección internacional.

Por su parte, dada la poca normativa existente en el sistema europeo para la protección y reconocimiento de la nacionalidad, habría que acudir en un primer momento al artículo 18 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea (TFUE) que reza que “en el ámbito de aplicación de los Tratados, y sin perjuicio de las disposiciones particulares previstas en los mismos, se prohibirá toda discriminación por razón de nacionalidad”. De esta forma, las personas apátridas no parecerían quedar en la protección del mismo ya que en referencia al artículo 18 TFUE debe señalarse que se acompaña

“de disposiciones específicas que establecen la igualdad de trato de los nacionales de los diferentes Estados miembros. Por ello, gozar de los derechos de ciudadanía significa que un nacional de un Estado miembro no puede ser objeto de discriminaciones Este principio ha quebrado la dicotomía clásica nacional-extranjero en numerosísimos ámbitos. La ciudadanía de la Unión elimina [...] la categoría jurídica de extranjero referida a un nacional de un Estado miembro [...] ya sea por razones de proteccionismo, de seguridad pública o, simplemente, de xenofobia”. (Mangas y Liñán, 2020).

Para acercarnos, en cualquier caso, a la apatridia en la UE deberíamos acudir al asunto C-135/08, Janko Rottmann contra Freistaat Bayern en el que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, tras la solicitud de una cuestión prejudicial, señala que si bien la competencia sobre la nacionalidad corresponde a los Estados miembros, ello no es óbice para que los Estados no tengan en cuenta la primacía de Derecho de la UE en la misma materia en la que viene a analizar si la desnaturalización de un determinado sujeto por haber ido en contra de las disposiciones del derecho merece semejante medida, analizando el principio de proporcionalidad reclamando a los Estados que sean cautelosos a la hora de interpretar las normas de la UE en materia de adquisición y pérdida de nacionalidad.

Son pocos los Estados miembros de la UE que disponen de instrumentos específicos para el reconocimiento y protección de las personas apátridas²⁹ lo que sugiere la difícil compaginación con el apartado segundo del artículo 67.2 del TFUE que dictamina que en materia de libertad, seguridad y justicia “los apátridas se asimilarán a los nacionales de terceros países”. Por lo tanto, “la protección y regulación de la apatridia en los Estados miembros dependerá, por lo tanto, de cada legislación nacional, teniendo como base mínima el igual trato entre apátridas y extranjeros no comunitarios” (Hernández, 2020).

En el camino y aprobación final de la remodelación de los pactos sobre migración, la *European Network on Statelessness* (ENS) dictaminó a través de numerosos comentarios generales que existe una falta de consideración por la apatridia; no se ha recogido en los pactos la definición de persona apátrida que emana de la Convención de 1954; existe, a criterio de la ENS, una falta de atención a los derechos fundamentales y su protección cuyas personas se ven en cualquier caso enmarcadas en los sistemas que criminalizan su condición de personas migrantes irregulares; y llama la especial atención al

²⁹ Si bien la *European Network on Statelessness* analiza igualmente otros Estados del continente europeo, véase la [comparativa de los Estados de la UE en su página web](#).

reconocimiento de los menores migrantes en clara referencia a los instrumentos internacionales que pretenden su especial protección; entre otros.³⁰

Ahora lo que nos ocupa y preocupa es el avance del derecho de la UE en materia de nacionalidad y, por lo tanto, en materia de apatridia, con los diferentes pactos que se vienen estableciendo para la modificación de las políticas de la UE en materia de inmigración a través del Pacto Europeo de Migración y Asilo (PEMA, en adelante). El PEMA que viene asumiendo la UE pone en riesgo la inclusión de los apátridas no solo en el sistema comunitario, sino igualmente en la esfera internacional, demostrando una débil capacidad para articular medidas que vayan en la dirección de la protección de los derechos de las personas apátridas y encaminada a evitar la exclusión y discriminación de las personas apátridas en las ahora sociedades receptoras.

El PEMA va en la dirección del nuevo procedimiento en frontera; establecer un marco común de solidaridad y reparto de responsabilidades; establecimiento de la confianza mutua a través de una gobernanza sólida y un seguimiento de la implementación; protección de niños y niñas y personas en situación vulnerable; sistema común y efectivo de retornos; nueva base de datos común en materia de asilo y migración; lucha contra el tráfico de personas; entre otras medidas. Siendo así las cosas, el PEMA avanza hacia la externalización de las fronteras a través de terceros países no amigos con los derechos humanos y su protección, por lo que los Estados UE serían responsables subsidiarios de las violaciones graves que se vienen sucediendo donde se manifiesta la responsabilidad extraterritorial³¹ y que, a través de estas políticas de marginalización de las personas migrantes y, especialmente, aquellas que buscan la protección internacional, se van a seguir sucediendo en el marco del PEMA y la dirección de las políticas que pretende seguir implementando este.

En los últimos años, en la gestión de las políticas de asilo/refugio se ha dirigido el enfoque a construir instrumentos normativos que dificulten o bloqueen las llegadas a la UE de las personas que solicitan protección internacional. Así, a modo de ejemplo, podemos mencionar el Acuerdo de Turquía con la UE del 18 de marzo de 2016, considerando un mecanismo de bloqueo o un efecto tapón que impedía las llegadas o la aplicación de acuerdos de reubicación hacia terceros Estados, considerados inicialmente seguros aun con la constatación de violaciones de derechos, con el objetivo de externalizar las fronteras de la Unión Europea” (Yela, 2023).

De esta forma, merece especial atención detenernos brevemente en la frontera para consolidarla como “una “zona”, no sólo un marco de delimitación de soberanías sino un espacio en el que se conjugan diferentes relaciones de poder, en donde se “da caza” a quien transita de manera irregular” (Mendiola, 2022), “promoviéndose nuevas jerarquías en la que se involucra a terceros Estados, agencias, e intereses privados que promueven una industria de control migratorio” (Anderson, 2014).

³⁰ Véase *European Network on Statelessness*, 2021.

³¹ Véase Amnesty International, 2017 y Skogly y Gibney, 2002.

Por otro lado, el PEMA viene a vaciar de contenido las Convenciones internacionales en materia de expulsión y, en el ejercicio comparado, de las Convenciones internacionales en materia de *non-refoulement*, que es la mayor de las garantías para las personas que buscan el reconocimiento del estatuto apátrida y el de la protección internacional respectivamente.³²

En cualquier caso, la política migratoria de la UE avanza hacia la exclusión de los migrantes, en los que se encuentran los apátridas, cuando, en definitiva, no pueden ser mercantilizados, lo que sigue vaciando de contenido las normas fundacionales de la UE y los valores que se enmarcan en las mismas. Y si la UE no se erige como una organización supraestatal de Derecho, integradora y capaz de ofrecer soluciones para aquellas personas que carecen de nacionalidad, vaciará de contenido igualmente las disposiciones normativas a nivel estatal, que ahora procedemos a estudiar.

3.3 La dimensión estatal: una legislación inacabada.

La dimensión estatal representa una oportunidad de reconocer a las personas apátridas en el marco de la frontera del Estado, combinando ahora las normas internacionales que hemos analizado y las disposiciones que se enmarcan del sistema regional de protección de los derechos humanos y de la UE. Desde la perspectiva internacional, no si dice “cómo deben ser identificadas” (Hernández, 2020) las personas apátridas. Además, el ACNUR “entiende que su protección debe ser abordada a través de la facilitación del acceso a la nacionalidad del Estado en el que residen” (*Ibidem*).

La Constitución Española refiere en su artículo 149.2 que es competencia estatal la materia de “nacionalidad, inmigración, emigración, extranjería y derecho de asilo”. Por su parte, el artículo 13.4 reza que “la ley establecerá los términos en que los ciudadanos de otros países y los apátridas podrán gozar del derecho de asilo en España”. De esta forma, “la apatridia solo se menciona una vez en todo el texto constitucional [...] sólo anuncia el derecho a solicitar asilo que tienen las personas apátridas, como el resto de personas nacionales de terceros países” (*Ibidem*, 2022).

El artículo 96.1 de la Constitución española dictamina que “los tratados internacionales válidamente celebrados, una vez publicados oficialmente en España, formarán parte del ordenamiento interno”. España se ha adherido a la convención de 1954 y a la Convención de 1961 incorporando sendos instrumentos internacionales a su ordenamiento jurídico.

La regulación que se desprende de la normativa internacional y comunitaria en España sobre la apatridia nace en un primer momento de la Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y la protección subsidiaria (Ley 12/2009, en adelante). La ley arranca en su artículo primero declarando el objeto de la misma que vinculará a las personas apátridas y que las viene a englobar dentro de la protección internacional donde tendrían que reunir los requisitos de persona refugiada, que dictamina el artículo 3, o la protección subsidiaria, que dictamina el artículo 4.

³² Véase Comisión Española de Ayuda al Refugiado, 2024.

“La apatridia fue definitivamente apartada de la figura de la persona migrante indocumentada con la llegada de la nueva ley de extranjería [...] eliminando la figura de persona migrante indocumentada no apátrida” (*Ibidem*, 2020). La Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración (LOEX, en adelante) reconoce en su artículo 34.1 que,

“El Ministerio del Interior reconocerá la condición de apátrida a los extranjeros que manifestando que carecen de nacionalidad reúnen los requisitos previstos en la Convención sobre el Estatuto de Apátridas, hecha en Nueva York el 28 de septiembre de 1954, y les expedirá la documentación prevista en el artículo 27 de la citada Convención. El estatuto de apátrida comportará el régimen específico que reglamentariamente se determine.”

En cuanto a la situación de persona migrante indocumentada y la situación de persona migrante en situación irregular, “Van Waas entiende también que la condición de migrante indocumentado no implica necesariamente una situación de apatridia, pero la falta de documentos identificativos que sirven como prueba de nacionalidad incrementa el riesgo de apatridia” (*Ibidem*). “Si seguimos la tesis del grupo de expertos del ACNUR, toda persona migrante indocumentada que se encuentre en esta situación de manera prolongada será apátrida” (*Ibidem*).

De esta forma, el siguiente paso sería acudir al Real Decreto 865/2001, de 20 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de reconocimiento del Estatuto Apátrida (Reglamento 865/2001, en adelante). El escaso texto comienza su artículo primero reconociendo el estatuto de apátrida a “toda persona que no sea considerada como nacional suyo por ningún Estado, conforme a su legislación, y manifieste carecer de nacionalidad”. Ello, como vemos, es una copia literal de la Convención de 1954. En este sentido, “ya no se exige al extranjero, como en la originaria redacción, la acreditación de que el país de su nacionalidad no le reconoce la misma, por cuanto el precepto se refiere ahora, de forma expresa, a los extranjeros que simplemente ‘manifiesten’ carecer de nacionalidad”.³³

El procedimiento de solicitud que viene a regular el Reglamento 865/2001 podrá iniciarse de oficio o a instancia del interesado dirigida a la Oficina de Asilo y Refugio (OAR) ante las oficinas de extranjeros, comisarías de policía o ante la propia OAR. El Reglamento 865/2001 determina que “la solicitud habrá de presentarse en el plazo de un mes desde la entrada en el territorio nacional”, salvo algunos supuestos. Lo cierto en este punto es que

“el alto tribunal alegó que la extemporaneidad no implica estrictamente que se desestime automáticamente la petición, sino que se presumirá que es infundada. Esta presunción *iuris tantum* permitiría a los saharauis presenta la solicitud en cualquier momento, si bien con la obligación de demostrar la condición de apátrida si la solicitud se efectuaba fuera de plazo” (López, 2013).

³³ Véase Sentencia del Tribunal Supremo, Sala Contencioso-Administrativo, nº. 8948/2007, de 20 de noviembre de 2007 (recurso nº. 10503/2003), fundamento jurídico sexto.

Si no estuvieran incursos en un procedimiento de expulsión o devolución, podrán obtener autorización de permanencia provisional, de acuerdo con el artículo 5. La instrucción del expediente de solicitud de estatuto de persona apátrida lo lleva a cabo la OAR “sin que durante la tramitación del mismo se interrumpa el pleno disfrute de derechos y autorizaciones que con arreglo a la legislación general de extranjería tenga reconocido el interesado”, de acuerdo con el artículo 7. Durante el procedimiento se podrán disponer a la OAR “cuantas pruebas e información complementaria estime pertinentes”, así como los “informes de las Asociaciones legalmente reconocidas” donde la OAR “podrá recabar, tanto de los órganos de la Administración del estado como de cualquiera otras entidades nacionales o internacionales, cuantos informes estime necesarios”, de acuerdo con el artículo 8. En principio, “el Ministerio el Interior resolverá en un plazo no superior a tres meses”, entendiéndose que si no ha recaído resolución ésta podrá entenderse desestimada.

Por otro lado, la Convención de 1954 establece que el trato será, como mínimo, en referencia a la autorización del empleo, igual que el otorgado a las personas extranjeras, de acuerdo con su artículo 17. El Reglamento 865/2001 establece en su artículo 13.1 que las personas apátridas reconocidas tendrán derecho “a desarrollar actividades laborales, profesionales y mercantiles”. La legislación española en este ámbito “prohíbe explícitamente la discriminación por motivos de nacionalidad (o carencia de ella) en su legislación vigente sobre el empleo” (Hernández, 2020).³⁴ Aún así, tanto el reglamento de las personas apátridas como las disposiciones legislativas en materia de extranjería se refieren a “apátridas reconocidas”. Si hacemos un ejercicio comparado con los derechos que se reconocen a la persona que solicita el Estatuto de Refugio, esta misma podrá acceder al empleo tras seis meses desde la solicitud de la misma, lo que conlleva una clara discriminación, al no poder obtener de forma autónoma los recursos necesarios para el sostenimiento de la vida.

El reconocimiento del Estatuto Apátrida se desprende del Reglamento 865/2001 que establece el derecho de “los apátridas reconocidos [...] a residir en España de conformidad con lo dispuesto en la normativa de extranjería”. En el marco del derecho de extranjería, acudiríamos vía artículo 148.3, letra f del Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (Reglamento LOEX, en adelante) que dictamina que “la autorización de residencia de larga duración también se concederá a los extranjeros que acrediten que se encuentran en cualquiera de los siguientes supuestos: f) Apátridas [...] que se encuentren en territorio español y a quienes se les haya reconocido el respectivo estatuto en España”. Una vez acceden al Estatuto Apátrida, estas personas también se acogen al artículo 32.1 de la LOEX que estipula el derecho a “trabajar en España indefinidamente, en las mismas condiciones que los españoles”, entendida esta autorización como “conjuntamente con la de residencia” de acuerdo con el artículo 36.1 de la LOEX.

³⁴ Véase igualmente el Convenio relativo a la discriminación e materia de empleo y ocupación de la Organización Internacional del Trabajo.

La normativa estatal analizada hasta ahora nos permite concluir que la carga de la prueba se constituye como compartida entre el solicitante del Estatuto y la OAR. No existen disposiciones específicas que permitan garantizar la igualdad de las mujeres, niños y niñas y otros grupos de riesgo. Al margen de los manuales que publica el ACNUR y la OAR en referencia a los saharauis, no se dispone en cualquier caso de instrumentos para la toma de decisiones por parte de los responsables. La legislación analizada igualmente no permite la asistencia jurídica en el marco de la solicitud del estatuto de apátrida. No tienen igualmente un derecho expresamente reconocido a la entrevista, por lo que la situación se puede volver ambigua. No se señalan procedimientos de auditoría a los responsables de la toma de decisiones en la solicitud del estatuto de apátrida. Si bien el ACNUR no tiene un procedimiento asignado en el transcurso de la solicitud, puede sumarse a instancia de oficio. Los procedimientos de expulsión se manifiestan, en muchos casos, infundados por la ambigüedad de la ley en estos procesos. Los solicitantes de apatridia pueden obtener una identificación, aunque pueden pasar meses hasta que la reciban.³⁵

No podríamos pasar por alto la figura de la persona indocumentada, tal y como indicábamos anteriormente. La LOEX establece que

“34.2. En cualquier caso, el extranjero que se presente en dependencias del Ministerio del Interior acreditando que no puede ser documentado por las autoridades de ningún país y que desea ser documentado por España, una vez verificada la pertinente información y siempre que concurren y se acrediten razones excepcionales de índole humanitaria, interés público o cumplimiento de compromisos adquiridos por España. Podrá obtener, en los términos que reglamentariamente se determinen, un documento identificativo que acredite su inscripción.”

Si bien la figura del indocumentado no aparece regulada en ningún otro instrumento jurídico internacional, tendríamos que analizar antes de poder continuar los artículos 211 y 212 del Reglamento de la LOEX. De estos se deduce que, habiéndosele otorgado la identificación provisional, se le habilita para residir de forma legal en España. Si el procedimiento continúa se inscribe a la persona indocumentada en el Registro Central de Extranjeros.

El asunto anterior es importante de cara a conocer qué ocurriría en caso de que la solicitud de estatuto de apátrida fuera denegada quedando, de nuevo, en un territorio jurídico incierto. La LOEX permite de esta forma, siempre y cuando la solicitud de inscripción prospere, acogerse posteriormente al permiso de residencia de la misma LOEX, al igual que al permiso de trabajo, en las mismas condiciones que el resto de los extranjeros.

La LOEX en cualquier caso es clara a la hora de determinar que la política migratoria que se hará desde el respeto a los principios de “no discriminación y, consecuentemente, el reconocimiento de iguales derechos y obligaciones para todos aquellos que vivan o

³⁵ [Véase la evaluación que se hace desde el Statelessness Index en su página web.](#)

trabajen legalmente en España”, de acuerdo con el artículo 2 bis e), constituyendo actos discriminatorios

“todo acto que, directa o indirectamente, conlleva una distinción, exclusión, restricción o preferencia contra un extranjero basada en la raza, el color, la ascendencia o el origen nacional o étnico, las convicciones y prácticas religiosas, y que tenga como fin o efecto destruir o limitar el reconocimiento o el ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en el campo político, económico, social o cultural”.

En un análisis breve de la jurisprudencia española, es que proceder al mismo supone que “lo más relevante de este hecho, más allá del carácter humanitario de la solución final, ha obligado a revisar el pasado colonial de España a la luz de los tratados internacionales” (López, 2013). Así, retomando nuestro enfoque clínico, debemos asistir a la Sentencia del Tribunal Supremo (Sala de lo Contencioso-Administrativo) núm. 1330/2014 de 4 de abril de 2014 (Recurso de casación núm. 4734/2011) que dictamina que

“Resulta conveniente distinguir dos situaciones diferentes: la una es la que -como en el supuesto de autos acontece- consiste en proceder a documentar a quien por diversos motivos carece de documentación que le impide su simple desplazamiento e identificación; y otra, diferente, la concesión de la nacionalidad de un país. La primera cuenta con un carácter formal, no exige la solicitud y voluntariedad del destinatario y no implica una relación de dependencia con el Estado documentalmente; la segunda, el otorgamiento de la nacionalidad, por el contrario, exige el cumplimiento de una serie de requisitos previstos por la legislación interna del país que la otorga, e implica su previa solicitud y su posterior y voluntaria aceptación -que se plasma en la aceptación o el juramento del texto constitucional del país-, surgiendo con el nuevo país un vínculo jurídico de derechos y obligaciones que la nacionalidad implica y representa. La nacionalidad no originaria implica, pues, la aceptación -por supuesto, voluntaria- de un nuevo status jurídico si se cumplen las condiciones legales previstas internamente por cada país, mas, en modo alguno, la nacionalidad puede venir determinada por la imposición, por parte de un país, con el que se mantienen determinados vínculos - por variados motivos- en relación con quien no desea dicha nacionalidad, por no concurrir un sustrato fáctico entre ambos que permita la imposición de la relación jurídica configuradora de la citada relación.

Sigue a agregar la citada sentencia que,

“La nacionalidad, pues, es el vínculo jurídico entre una persona y un Estado, según se establece en la legislación del Estado, y comprende derechos políticos, económicos, sociales y de otra índole, así como las responsabilidades del Estado y del individuo; mas todo ello, como venimos señalando, en el marco de una relación de voluntariedad y mutua aceptación. En consecuencia, desde la perspectiva argelina, y de conformidad con la Convención de Nueva York, la

recurrente no puede ser "considerada -por parte de Argelia- como nacional suyo, conforme a su legislación".

A consecuencia de todo lo anterior, hemos entendido a lo largo de este análisis que el objetivo de la concesión del Estatuto Apátrida es la misma concesión final de la nacionalidad, que permita naturalizar a la persona apátrida en la sociedad receptora. En el caso de la resolución favorable del Estatuto Apátrida la adquisición de la nacionalidad se produciría por vía del artículo 22.1 del Código Civil que dicta que “para la concesión de la nacionalidad por residencia se requiere que ésta haya durado diez años”.³⁶ En caso de que la solicitud prosperar, y dado que el régimen de extranjería, a través de la figura de la persona indocumentada anteriormente expuesta, la solución jurídica para la adquisición de la nacionalidad sería la misma: la vía del artículo 22.1 del Código Civil por residencia.

Finalmente, no podríamos omitir en este análisis el artículo 17.1.c) del Código Civil español en materia de menores. La Sentencia de la Audiencia Provincial de Gipuzkoa (Sección Segunda), núm. 341/2022 ha venido a reconocer la nacionalidad española a una niña que nació en patera cuando se dirigía a España. El artículo del Código Civil dictamina que “son españoles de origen: c) los nacidos en España de padres extranjeros, si ambos carecieren de nacionalidad o si la legislación de ninguno de ellos atribuye al hijo una nacionalidad”. La Sentencia reconoce que prima el interés del menor en atención a la desigualdad que provoca su condición de apátrida y la merma de derechos fundamentales en comparación con otras niñas y otros niños. De esta forma, “debería aplicarse la presunción de nacimiento en España al ser este el primer lugar de estancia conocida y acreditada, y el derecho a la nacionalidad española en origen de los niños que no reciban en origen la nacionalidad de sus progenitores” (Navarro y Lozano, 2021).³⁷

4. ANÁLISIS DE LA ENTREVISTA Y POSIBILIDADES DE ACTUACIÓN.

Malak y Omar siguen sin una identidad reconocida, producto del colonialismo español inacabado en el territorio saharauí. Los procesos de descolonización, ahora más allá de cualquier marco teórico y jurídico, son aquellos que pueden garantizar la voluntad de los pueblos para el reconocimiento de esa identidad que los mismos vienen demandando en el marco de la descolonización. De la misma forma, ello torna importante en la deconstrucción de cualquier sistema de poder que opere en un futuro y en el marco de los pueblos que se constituyen como libres. Así, la comunidad política es el producto de la firme voluntad de los pueblos de demandar su historia, una que se manifiesta pendiente de consolidarse en el caso saharauí.

Durante los primeros minutos de la entrevista a Malak, con el atento Omar presente, ella misma lo verbalizó: “soy una chica saharauí”. Sus palabras iban en perfecta armonía con sus pensamientos: la historia del Sáhara Occidental debe consolidarse en el menor espacio

³⁶ En un breve estudio comparado, agréguese que la concesión del Estatuto de Refugiada o Refugiado hace que la nacionalidad pueda otorgarse una vez se completen los cinco años de residencia legal efectiva y legal, lo cual supone una clara discriminación para las personas apátridas que se someten durante un plazo excesivo en el tiempo a la injusticia de vivir agregados, pero solo de una forma parcial, a la comunidad.

³⁷ Véase Álvarez, 2022.

de tiempo posible, a la mayor brevedad, con el cumplimiento íntegro por parte de España de sus responsabilidades internacionales, tal y como hemos puesto de manifiesto.

Numerosas generaciones vienen naciendo en un territorio que podríamos clasificar como *res nullius*. Si bien es cierto que los campamentos de refugiadas y refugiados de Tinduf están ubicados en la jurisdicción de Argelia, la historia de los pueblos y su ubicación no puede pasar por la solidaridad estatal; *sensu contrario*, tiene que pasar por la ubicación de los mismos pueblos en sus tierras originales en un reclamo histórico-social que ya se ha prolongado durante demasiado tiempo.

Las generaciones que vienen siendo hoy guiadas en el marco de las nacidas anteriormente, han sido expulsadas de su hogar sin posibilidad de conocerlo. Malak agregó que “mis padres nacieron en nuestra tierra, aunque cuando Marruecos la ocupó tuvieron que salir a Argelia como refugiados”. Refugiadas y refugiados son aquellas personas que hoy no tienen la plena igualdad reconocida – fuera de una mirada euroescéptica podríamos concluir que la igualdad, la libertad y la dignidad son conceptos socio-jurídicos plenamente aceptados por todas las personas que habitamos esta tierra que ahora compartimos- al no disponer de recursos suficientes en su territorio, entre numerosas causas.

Lo anterior les fuerza al desplazamiento en busca de un lógico mejor futuro y oportunidades que les han sido robadas. Tras el accidente de Omar, Malak, siguiendo el consejo de los facultativos argelinos, decide poner rumbo a España para la búsqueda de una mejor asistencia para su hijo. Madres son aquéllas que estarían dispuestas a realizar cualquier cosa, incluso por ilegal que fuera, para atender las necesidades de aquéllas y aquéllos que nacen a través de las mismas. Eso fue lo que hizo Malak, quien no dudó en comenzar a preparar el viaje para poder salir de Argelia con destino a España. De hecho, manifiesta que “mis dos niños, mi madre y mi hermana” siguen viviendo en los campos de Tinduf. Es por ello la curiosidad suscitada, desde una perspectiva académica, de poder analizar el concepto de maternidad y, específicamente, la maternidad en los movimientos revolucionarios que pugnan por la descolonización, como puede ser el POLISARIO.

La conexión de Malak y España no empezó, sin embargo, en el momento del accidente de Omar y su posterior traslado, sino que se remonta a los proyectos solidarios que de la sociedad civil han nacido, tanto de la saharauí como de la española, a través de las conocidas “vacaciones en paz”. Estos proyectos solidarios, como veremos posteriormente en el anexo de este trabajo, permiten la construcción de instituciones gubernamentales, como es el Ministerio de Salud Saharauí, que es el que le presta la ayuda para conseguir los pasaportes y los visados para venir a España. Cuando le ofrecieron varias posibilidades de atención médica a Omar, Malak decidió venir a España de forma inmediata, señalando: “ni pensar en esperar al ver al niño así”. Y aquí, como decíamos antes, parece no encontrar un fundamento académico, que se apoye en la justicia social, el por qué la solidaridad tiene que sostener un pueblo en su conjunto y no la mera voluntad del mismo para constituirse como tal.

Una vez tramitado el visado, cruzan de Argelia a Almería en un ferri, donde dice que “hay gentes saharauis con furgonetas que van y vuelven en el ferri alquilando una para ir desde Almería hasta Gipuzkoa”. Se le pregunta en este momento si ella conoce a la persona de la furgoneta, a lo que responde “¡no voy a subirme en la furgoneta con cualquier persona, yo pregunto antes de alquilarla!” Así, dice que “entre los saharauis hay una verdadera comunidad: somos pocos, si no te conozco a ti, conozco a tu familia...”. Es importante conocer las redes que hay tras los desplazamientos forzados de las personas. El pueblo saharauí se ha consolidado en el territorio español y tienen la suerte de apoyarse en su pueblo cuando más lo necesitan, por ello la importancia de partir de la comunidad política durante este trabajo.

Lo cierto es que esa fase de acogimiento por parte del resto de la sociedad, la ahora receptora, nos interesó preguntarle si había sufrido algunos episodios racistas, misóginos, xenófobos y demás. Nos sorprendió el por qué pensó antes de responder y titubear a la hora de decir “Si... hay racismo”. Narró uno de los muchos episodios que ha tenido que vivir frente a comentarios como “estos moros nos están comiendo”. Por otro lado, dice notar la mirada continua frente a la elección del uso del velo o, en su caso, las miradas constantes a su hijo. Malak manifiesta tener sus creencias y opiniones claras al afirmar que “es normal. Yo siempre le explico [a Omar] que si te miran así es porque tienes una herida y eso...”. Igualmente, intenta explicarle a Omar sus creencias, por qué están aquí y qué le ha ocurrido en su rostro. Por ello este trabajo centra su principal desarrollo en la identidad del ser y los patrones culturales y religiosos del mismo, que en este caso representa Malak y probablemente, en un futuro, Omar. De la misma forma, ante el crecimiento del sentimiento xenófobo de la sociedad europea, pudimos reseñar los informes que demuestran lo equivocados de semejantes pensamientos.

Cuando Malak pensó si responder a la pregunta sobre el racismo, la xenofobia y demás, rápido nos dimos cuenta por qué lo hacía, o al menos esa fue la intuición. Seguidamente de responder a la anterior pregunta, enlazó una visión positiva del asunto y su traslado a España, al margen de las circunstancias ahora de su hijo. Hizo referencia al apoyo incalificable de las personas que han encontrado en su viaje. Primeramente, hizo referencia a los trabajadores de sendos programas que se volcaron para su mejor “integración”. Por otro lado, manifiesta haber conocido a dos personas a los que calificó de “amigos” por toda la ayuda que le brindaron hasta el día de hoy. Lo cierto es que de la solidaridad no pueden o, al menos, no deben vivir los pueblos y las configuraciones de las identidades de los mismos, dejando a la merced de la misma el reconocimiento de estos. De ahí que haya sido relevante para este trabajo determinar el papel del Estado o de la comunidad política en su conjunto, más allá de la mera acción de la solidaridad, para ampararse en la emancipación del ser como fuente original de libertad, lejos de la colonialidad y del discurso epistémico que resiste tras la misma, además de los sistemas de poder que se encuentran tras estos y la interseccionalidad de los mismos.

De la misma forma, al llegar a Gipuzkoa, “la persona que me acoge en su casa, saharauí igualmente, me da toda la bienvenida”. A partir de ahí se apoya en CEAR y en Cruz Roja, accediendo finalmente al Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal,

que viene gestionando en esta provincia Cruz Roja Española.³⁸ Ahí encuentra a Ane Azkarete-Askasua Borobia, Asesora Jurídica del Programa Internacional y Apatridia de la entidad que colabora con la elaboración de este trabajo académico. Ane señala que las personas apátridas, o las migrantes en general, se encuentran en una “situación de vulnerabilidad”, por ello que al concepto de vulnerabilidad y precariedad le hayamos otorgado un espacio específico en la elaboración de este trabajo como verdaderos efectos de la misma apatridia.

Ane señaló, por otro lado, que “el mero hecho de ser mujer discrimina en un sentido general no sólo por ser solicitante de apatridia, pero también todas las migrantes: el hecho de ser migrante y mujer” es aún peor. De ahí que, durante este análisis académico, comprendido de un marco teórico y jurídico, hallamos puesto la lupa en la perspectiva de género, acercando la realidad de las mujeres que hemos clasificado como doblemente condenadas: por ser mujeres y por ser apátridas. Es más, la responsabilidad de acabar con el maltrato físico, psíquico y social contra la mujer es una tarea colectiva que debe amparar a la sociedad en su conjunto.

Preguntada por el conocimiento de los derechos y deberes por parte de las personas solicitantes, responde que “depende si se encuentra en el marco de un programa social o no, ya que desde estos se les orienta en todos los aspectos que las personas podríamos necesitar”. En la entrevista se coincidió en que muchas de las personas desconocen las vías para reconocer un estatuto de protección internacional o apátrida, por lo que se muestra necesario desmitificar que las personas solicitantes de estos estatutos pretenden beneficiarse económicamente de los Estados receptores como algo realmente trascendente no sólo desde la visión académica, sino también humana y, especialmente, para detener la peligrosa narrativa de los discursos neo-orientalista explicados a lo largo de este trabajo.

Señala que en el caso de Malak “hasta que Omar no tiene el accidente y es un facultativo el que le dice que valore las posibilidades de venir a España, ella no lo piensa. Malak deja a su familia allí: nadie migra por gusto y esto hay que tenerlo bien claro. Los procesos migratorios no son fáciles”. Lo que nos importa, especialmente, es como el Derecho, y especialmente, el Internacional, es capaz de sobreponerse a las decisiones que emanan de los Estados cuando son contradictorias con los derechos humanos. Así, hemos combinado dos aspectos: Derecho Internacional desde la consolidación de la sociedad jurídica

³⁸ Durante este trabajo hemos acercado brevemente el concepto de externalización. Especialmente aquél que viene dado en las fronteras de la UE en relación con el PEMA. Nos parece relevante indicar nuestra duda académica, profesional y humana sobre la externalización del Estado en materia de asistencia a migrantes en general, apátridas o no. Si bien consideramos a las Organizaciones No Gubernamentales como agentes de transformación e impulso, así como de asistencia en materia de migraciones, no consideramos que el Estado deba seguir ampliando una verdadera privatización del sector social, especialmente de las personas apátridas. Con ello no hacemos alusión sólo a la externalización de las fronteras de los conocidos como países “no amigos de los derechos humanos”, sino igualmente a diferentes actores privados. Además, consideramos que el aplauso social a la filantropía individual, si es que se le puede otorgar semejante calificativo, simplemente es una exaltación de un neoliberalismo propagado por el imperialismo salvaje que sólo considera a las personas como un mero producto que deviene en la mercantilización del ser y su final vacío de contenido, el del ser. Véase, por ejemplo, López-Sala, 2020.

universal, pero especialmente a través de los derechos humanos, desmitificando la reproducción de cualquier comportamiento ahora neocolonial.

Ane señaló igualmente que “la mayoría de los casos que vienen de los campamentos de Tinduf se resuelven de forma satisfactoria”. Por otro lado, se preguntó sobre la nacionalidad y los extensos plazos para el reconocimiento de la misma a las personas que han obtenido un Estatuto Apátrida a lo que respondió que “la realidad es que en el momento que obtengan el estatuto se les da un plazo progresivo para salir del programa que Cruz Roja está gestionando. Eso no es un impedimento para que se les brinde una asistencia jurídica llegado el momento”. Ane manifiesta su convicción en que el hecho de que el reconocimiento de la nacionalidad para personas que gozan del estatuto de apátrida sea de diez años “es una discriminación clara”.

Se considera igualmente relevante demostrar la relación que tiene la ocupación de Marruecos sobre el Sáhara Occidental con la solicitud de apatridia, preguntada Ane si creía en esa conexión manifiesta que “sin ninguna duda”.

Malak, preguntada por su visión u opinión acerca de la ocupación marroquí del Sáhara respondió:

“está muy claro. Estábamos en nuestro pueblo, vinieron y nos sacaron de allí con armas y estamos como refugiados: hemos crecido sin conocer nuestra tierra, sin conocer de dónde venimos, quienes somos... hay niños y mujeres que salieron de allí, hombres que murieron”.

Agregó que

“hoy mismo han muerto dos” [personas]. No podemos decir que es una guerra, pero sí que hay algo de eso. Están muriendo todavía. Vienen con los drones y hacen el mal. Antes salíamos a nuestros campos, con nuestras jaimas y con nuestras cabras y ahora ya no podemos vivir en nuestra tierra.

Igualmente, se le preguntó si en el colegio del campo de refugiados les enseñaban sus orígenes y naturaleza como pueblo, a lo que respondió afirmativamente. Se le preguntó de la misma forma si creía que era importante saberlo a lo que respondió con un rotundo

“¡claro! Es muy importante saber de dónde vienes, quien eres, dónde estás, como has llegado... porque al final no puede ser que quedemos todo ese tiempo en la tierra de alguien y puede llegar algún día que nos saquen de ahí, ¿cómo podemos vivir sin saber quiénes somos? Hay que hablar de eso, explicarles a los niños quienes somos y de dónde venimos”.

Se le preguntó sobre su pensamiento sobre la nueva política del Gobierno de España con las relaciones no sólo con el Sáhara Occidental, sino también con Marruecos. Responde que “nos han dado la espalda”. Es por ello por lo que durante este trabajo académico nos

hemos referenciado que el proceso de descolonización del Sáhara Occidental debe ser inmediato, apoyado en el Derecho Internacional, pero especialmente vigilar las nuevas formas de colonización y, en general, el neocolonialismo. La situación en la que se escuda el Gobierno Español en referencia al Sáhara Occidental sobre la necesidad de formular una “propuesta seria” es, simplemente, una infamia por varias razones: por ir en contra del reclamo de los pueblos; por ir en contra del reclamo del Derecho; y por ocultar, ante todo, la imperialidad que ahora nos pretenden, de nuevo, introducir bajo nada novedosas tácticas de utilización de los pueblos para los intereses de una minoría que no representan, en ningún caso, a la Humanidad a través de guerras realizadas por valientes, pero dirigidas por cobardes.

Paralelamente, consideramos necesario preguntarle a Malak por el futuro. Siempre lo hacemos en nuestros acercamientos a diferentes personas o entidades, pues consideramos que ahí tenemos la respuesta que el Derecho debe proveer. Su respuesta acerca del futuro fue “espero que sea para bien y que volvamos a nuestra tierra, por eso estamos luchando”. La lucha es un elemento clave en la liberación de los pueblos, por ello que hayamos hecho también referencia a la violencia como forma de liberación y desde un plano socio-jurídico. Con todo ello, lo que nos queda es dilucidar el derecho que reclama.

Durante el presente trabajo, desde la introducción hasta este punto, hemos comprobado que la situación de los apátridas en España es una cuestión plenamente saharauí. Por ello que de las propuestas que ahora este trabajo pretende acercar desde el ámbito clínico, la primera pase por el efectivo reconocimiento del mismo Estatuto Apátrida.

Debe agregarse que, en el estudio del caso, hemos podido conocer de otras resoluciones de Estatuto de Apátrida. Especialmente, nos ha sorprendido como el Ministerio del Interior viene denegando algunas resoluciones por la cifra numérica del pasaporte que las personas saharauíes ostentan. El Ministerio del Interior viene a reconocer, primeramente, lo que en este trabajo se ha traducido a través del análisis normativo y jurisprudencial, además de doctrinal. Sin embargo, algunas resoluciones disponen que

“hasta el 24 de noviembre de 2015, el pasaporte que se expedía a los saharauíes residentes en los campamentos de Tinduf comenzaba por 09. Sin embargo, tras la entrada en funcionamiento de los nuevos pasaportes biométricos, el elemento diferenciador para los saharauíes es el número personal, cuyo décimo dígito, en todos los casos es un 9”.

Viene a reconocer, por otro lado, que “en cuanto a la alegación de carecer de nacionalidad por ser de origen saharauí, es preciso matizar que no todo saharauí, por el mero hecho de serlo, carece de nacionalidad. En el caso que nos ocupa, el posible origen saharauí del solicitante no le impediría ostentar la nacionalidad argelina”.

La jurisprudencia se ha mostrado una y otra vez en contra del empeño del Ministerio del Interior en reconocer cualquier pasaporte como vínculo con el Estado argelino, dictaminando que los pasaportes que ostentan la mayoría de los saharauíes que reconocen

a través de España su Estatuto Apátrida, carece de todo vínculo socio-jurídico con el Estado argelino, suponiéndose que el pasaporte es un mero título de viaje, que no reconoce ninguna vinculación persona-Estado.³⁹ Además, no se ha conseguido obtener ningún tipo de información por parte del Estado argelino que respalde los argumentos esgrimidos por el Ministerio del Interior, lo que se traduce que este tipo de resoluciones vienen motivadas por un operador administrativo deficiente en lo que al Derecho se refiere, puesto que la misma resolución no contiene ningún fundamento en Derecho que respalde tal decisión, contraviniendo la fundamentación que debe caer sobre las resoluciones administrativas.

Todo lo anterior, parece indicar que la resolución del Ministerio del Interior resolverá positivamente la solicitud del Estatuto de Apátrida de Malak y Omar que, posteriormente, le otorgará la posibilidad de naturalizarse a España, de acuerdo igualmente al procedimiento que hemos venido defendiendo en el marco del análisis jurídico, en el marco del artículo 22.1 del Código Civil.

No podemos obviar que el Derecho no es perfecto y que, en muchos casos, puede no solventar nuestras pretensiones más legítimas, separándose de la justicia social. Por ello, no queremos perder la oportunidad de presentar en este apartado qué ocurriría, de forma breve, si la resolución del Estatuto de Apátrida fuera desfavorable, pudiendo culminar nuestro análisis clínico.

El artículo 11.4 del Real Decreto 865/2001 dispone que “la denegación de la solicitud determinará la aplicación del régimen general de extranjería”. Ese régimen general, tal y como hemos comprobado, deviene de la aplicación de la LOEX. La misma reconoce, tal y como hemos apuntado anteriormente, la posibilidad de conceder una residencia temporal a través del artículo 34 a través de la figura del indocumentado.

“Por tanto, podrá solicitar una autorización por razones de protección internacional el extranjero que se presente en dependencias del Ministerio del Interior manifestado que por cualquier causa insuperable no puede ser documentado por las autoridades de ningún país y que desea ser documentado por España” (Fernández, 2021).

La concesión de la residencia temporal queda enmarcada en el artículo 31 de la LOEX que tendrá una vigencia superior a 90 días e inferior a cinco años, de acuerdo con la anterior disposición. Esta concesión podrá suponer, paralelamente, la concesión de los diferentes tipos de arraigos que en la legislación existen. De acuerdo con el artículo 124 del Reglamento de la LOEX estos podrán ser:

- Laboral: Podrán obtener una autorización los extranjeros que acrediten la permanencia continuada en España durante un periodo mínimo de dos años.

³⁹ Véase Sentencia de la Audiencia Nacional (Sala de lo Contencioso Administrativo), núm. de recurso 392/2016. 29 de noviembre de 2017.

- Social: Podrán obtener una autorización los extranjeros que acrediten la permanencia continuada en España durante un periodo mínimo de tres años y cuenten con un contrato de trabajo en el momento de solicitarlo.

En cualquier caso, la naturalización por residencia será igualmente, tal y como hemos comprobado anteriormente, por la vía del artículo 22.1 del Código Civil, siendo el plazo para esta de diez años.

5. CONCLUSIONES

Colonización, colonialidad; descolonización y decolonialidad. La colonización, entendida como el proceso de conquista y apropiación de tierras, se entrelaza con la colonialidad, una relación de dominación que persiste más allá del fin formal del propio colonialismo. La descolonización busca revertir esta dominación mediante la autodeterminación de los pueblos, como en el caso del Sáhara Occidental. La decolonialidad, por su parte, va más allá de la liberación política, abogando por un cambio en la retórica epistemológica que cuestione y desmantele las estructuras de poder coloniales que aún perduran tras la salida de los opresores frente a los oprimidos, quienes buscan la libertad completa y auténtica, despojándose del yugo colonial a través de la lucha por su libertad, abrazando su esencia y soberanía.

Violencia en el marco revolucionario y desobediencia epistémica. El ejercicio de la violencia en el marco del proceso revolucionario se muestra como una respuesta legítima y necesaria frente a la opresión colonial. No es un fin en sí misma, sino un medio caduco y temporal que opera sobre determinadas circunstancias en favor de los pueblos sometidos. La misma violencia es capaz de cuestionar la narrativa hegemónica en contra de las ahora oprimidas y oprimidos. Paralelamente, la desobediencia epistémica se manifiesta en el rechazo al conocimiento impuesto por las potencias coloniales. Esta forma de violencia epistémica perpetúa la dominación al negar las epistemologías alternativas de los pueblos colonizados. Romper con este discurso narrativo hegemónico implicar reivindicar la alteridad y la diversidad de saberes y culturas, desmantelando las estructuras de poder implicadas en el mismo discurso. La ruptura de esa única visión supone la emancipación de los pueblos bajo el yugo extranjero a través de la desobediencia epistémica y una posterior reconciliación de los pueblos a través de la teoría comunicativa que asegure la alteridad de las identidades.

Identidad y alteridad. La identidad se configura como un elemento crucial en la resistencia contra la opresión colonial y los sistemas de poder que tras la misma se oculta unido a la intersección de los mismos, enfrentándose a las múltiples capas de dominación que se entrelaza con la alteridad. La identidad nacional estatal y personal, negada por la opresión colonial, se reivindica a través de la lucha por la autodeterminación. La alteridad, por su parte, es la diferencia que el sistema colonial intenta subyugar, creando una narrativa que perpetúa la violencia epistémica y margina los saberes alternativos. Este conflicto entre identidad y alteridad revela la complejidad de la opresión, que no es solo física, sino también epistemológica y cultural. La interseccionalidad juega un papel clave al mostrar como las diversas identidades interactúan con los sistemas de poder, enfatizando la necesidad de reconocer y valorar estas diferencias para alcanzar una verdadera descolonización y decolonialidad.

Género, estructuras de poder, interseccionalidad y maternidad. La colonialidad de género se manifiesta como una forma de opresión específica que afecta especialmente a las mujeres, perpetuando su exclusión y discriminación dentro y fuera del contexto colonial. Las mujeres se ven afectas por las estructuras de poder a través de la racialización y la sexualización de sus cuerpos, utilizándolas como instrumentos de reproducción y mantenimiento del sistema de opresión. Esta dinámica ha llevado a la exclusión de las mujeres de la comunidad política, privándolas de autonomía social y jurídica. En el contexto de las mujeres saharauis, esta opresión se entrelaza con la lucha por la autodeterminación, donde la maternidad y los roles de género se convierten en campos de batalla contra la deshumanización y la explotación. La decolonialidad de género, entonces, no solo busca dismantlar estas estructuras de poder, sino también recuperar y valorar las epistemologías y experiencias de las mujeres racializadas sanando los efectos de la misma apatridia.

Apatridia: régimen de exclusión y discriminación. La apatridia se erige como la forma máxima de exclusión y discriminación en la modernidad e incluso en la posmodernidad. Aquellas y aquellos que se encuentran sin nacionalidad, en el limbo legal y sin protección del Estado, encuentran su posición en los márgenes externos de la sociedad. Semejante limbo representa el fallo de construcción de la sociedad a través de la estructuración del sistema político y jurídico contemporáneo, que sigue priorizando la identidad legal frente a la humana y su dignidad. La historia de la apatridia, especialmente en el contexto del Sáhara Occidental, subraya cómo las políticas de descolonización incompletas perpetúan la marginación de las personas que en esa situación se hallan. La apatridia no es solo la falta de reconocimiento legal a la personalidad, sino la misma negación de la identidad y pertenencia cultural. La lucha por los derechos de las personas apátridas debe ser una compartida en el reconocimiento de la diversidad y la misma dignidad.

Derechos humanos: transformación desde la intertextualidad. Los derechos humanos se conciben como una herramienta pluriversal que trasciende fronteras y patrones culturales, emergiendo de diversas luchas y movimientos alrededor del mundo. Semejante perspectiva reconoce la necesidad de integrar y valorar las epistemologías no occidentales, rompiendo así con la visión eurocéntrica y hegemónica que históricamente ha dominado la narrativa de los derechos humanos. Al adoptar una visión contemporánea y desde el pensamiento crítico, estos derechos se transforman en instrumentos capaces de desafiar y dismantlar los sistemas de poder. La capacidad transformadora de los derechos humanos reside en su intertextualidad, donde las tradiciones y conocimientos previo se entrelazan con las demandas actuales, permitiendo una reinterpretación constante que nutre su relevancia y aplicabilidad. Así los derechos humanos se convierten en terreno fértil para aflorar ideas de justicia y libertad.

Sociedad jurídica universal. La consolidación de la sociedad jurídica universal enfrenta el desafío de trascender las fronteras estatales y culturales para establecer un marco inclusivo y equitativo. La *civitas máxima* se ve obstaculizada por la persistencia e influencia de la identidad y la ciudadanía como determinantes en el reconocimiento y ejercicio de derechos. La visión eurocéntrica de los derechos humanos, aunque originalmente excluyentes, ha evolucionado hacia una perspectiva contemporánea que abraza la diversidad y dismantla la concentración del poder. Así, el reconocimiento del Estado, en términos legales, como fuente inagotable de su soberanía destruye lo que

sociedad jurídica universal significa, impidiendo la resolución pacífica de los conflictos al nivel de las organizaciones políticas, pero también al nivel de las relaciones humanas.

Derecho comunitario y estatal ausente. La apatridia resalta las lagunas de derecho comunitario y la ausencia estatal en la protección de los derechos humanos. En el contexto europeo se evidencia la falta de todo un marco legal robusto que aborde adecuadamente las necesidades de las personas apátridas con visión antidiscriminatoria. Semejante vacío perpetúa la exclusión y discriminación, dejando a las personas apátridas sin acceso a derechos fundamentales. La UE en su intento de regular la migración en general ha vaciado de contenido a la misma organización supraestatal en cuanto a valores fundacionales. Por su parte, el derecho estatal manifiesta las mismas carencias, impidiendo el libre desarrollo de personalidad de las personas apátridas, abandonadas en el reconocimiento de su identidad personal.

Educación emancipadora. La educación emancipadora se erige como faro de esperanza en medio de los sistemas de poder. Esa forma de educación no solo busca impartir conocimiento, sino liberar las mentes de las narrativas dominantes que perpetúan la desigualdad y la exclusión. Es un proceso que invita al pensamiento crítico y la autoconciencia, fomentando la capacidad de las personas para cuestionar y transformar sus realidades. Se pretende, por tanto, empoderar a las personas a través del otorgamiento de las necesarias herramientas para resistir y subvertir las discriminaciones arraigadas en determinados contextos sociales, jurídicos y políticos. La educación se muestra como el mayor acto de rebeldía hacia la liberación de la *psique* a través de una que sea pública, gratuita y de calidad.

Visión IKD. Este modelo educativo innovador promueve el aprendizaje cooperativo y dinámico, alineado con los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Enfatiza la importancia de una educación inclusiva y equitativa, que no solo transmita conocimientos, sino que también profese el desarrollo profesional, institucional y territorial. En el contexto de la apatridia y a la realidad saharauí, la visión IKD destaca la necesidad de conectar la educación con la justicia social, permitiendo al estudiantado a comprender y abordar problemáticas globales desde una perspectiva local. Este modelo educativo promueve un sentimiento de solidaridad y responsabilidad hacia las comunidades marginadas desde el enfoque universitario, invitando al estudiantado a ser agentes de cambio, a través del conocimiento de proximidad.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1 Fuentes doctrinales.

ACNUR. (2014). Manual sobre la protección de las personas apátridas, en virtud de la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas de 1954.

ACNUR. (2019). [Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2019.](#)

ACNUR. (2024). [ACNUR aplaude la iniciativa de la Unión Africana para abordar la situación de apatridia en todo el continente.](#)

ACNUR. (s.a.). [Apatridia en el mundo.](#)

Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo. (2022). Memoria 2022. Gobierno Vasco.

Agiló, Antoni Jesús. (2009). [Contrahegemonía/Hegemonía.](#)

Álvarez Rodríguez, Aurelia. (2022). Apatridia y desplazamiento humano. *Revista DIECISIETE*, núm. 6, pp. 199-204.

Al Hasani, Amir. (2020). La prohibición de discriminación del artículo 14 del CEDH: ¿mera declaración de principios o norma imperativa? *Anales de Derecho*.

Amigot, Patricia y Pujal, Margot. (2009). Una lectura del género como dispositivo de poder. *Sociológica*, vol. 24, núm. 70, pp. 115-151.

Amnesty International. (2017). Libya's dark web of collusion. Abuses against Europe-bound refugees and migrants.

Andersson, Ruben. (2014). *Illegality, Inc.: Clandestine migration and the business of bordering Europe*. University of California Press.

Arendt, Hannah. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.

Ávila-Fuenmayor, Francisco. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, vol. 8 (2), pp. 215-234.

Barbero, Iker y González, Ana Rosa. (2009). Estado, migraciones y derecho(s) en la era de la globalización. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 21.

Barbero, Iker. (2017). Criminalización de la comunidad musulmana y la lucha por la presunción de inocencia. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 115, pp. 39-60.

- Barrère, Maggy. (2008). Iusfeminismo y derecho antidiscriminatorio: hacia la igualdad por la discriminación. En Mestre i Mestre, Ruth. *Mujeres, derechos y ciudadanías*. (pp. 45-71). Tirant lo Blanch.
- Barrère, Maggy. (2018). Filosofías del Derecho antidiscriminatorio ¿Qué Derecho y qué discriminación? Una visión contra-hegemónica del Derecho antidiscriminatorio. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXXIV, pp. 11-42.
- Barrère, Maggy. (2018). Filosofías del Derecho antidiscriminatorio ¿Qué Derecho y qué discriminación? Una visión contra-hegemónica del Derecho antidiscriminatorio. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXXIV, pp. 11-42.
- Baxi, Upendra. (2002). *The future of Human Rights*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Benedicte, Anderson. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bertomeu, Andrea. (2020). Protección Internacional, género y derechos humanos. *Anuario de los cursos de derechos humanos de Donostia-San Sebastián*, vol. XX.
- Butler, Judith. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, pp. 321-336.
- Cabrera, Marta. (2016). Crónica de jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derecho Humanos. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 55, pp. 1147-1170.
- CEAR. (2024). El Pacto Europeo sobre Migración y Asilo. Retos y amenazas para los derechos humanos.
- Centro de Investigaciones Sociológicas. (2024). [Sólo el 22,3% de los españoles pertenece a alguna asociación cultural, social o política en la actualidad.](#)
- Césaire, Aimé. (2007). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid. Akal.
- Comisión de Derecho Internacional. (2006). Informe de la Comisión de Derecho Internacional sobre la labor realizada en su 58º período de sesiones (1 de mayo a 9 de junio y 3 de julio a 11 de agosto de 2006), A/61/10, *Anuario de la Comisión de Derecho Internacional 2006, Volumen II, Segunda Parte*.
- Comité de Redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. (1947). First Session, Report of the Drafting Committee to the Commission on Human Rights, 1 July 1947, E/CN.4/21.

- Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Apátridas. (1954). Acta Final y Convención sobre el Estatuto de los Apátridas E/CONF.17/5/Rev.1.
- Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. (2023). [Examen Periódico Universal – Marruecos.](#)
- Consejo de Europa. (1997). European Convention on Nationality. Explanatory report.
- Cook, Rebecca J. y Cusack, Simone. (2010). *Gender Stereotyping: Transnational Legal Perspectives*. University of Pennsylvania Press.
- Córdoba, Julián. (2016). Vida y obra de Frantz Fanon. *Revista Iberoamericana Social*, núm. 6, pp. 33-36.
- Corte IDH. Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización. Opinión Consultiva OC-4/84 de 19 de enero de 1984.
- Crenshaw, Kimberlé. (1991). Mapping the MArgins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.
- Cruz, Jorge Armando. (2012). La figura del refugiado como paria en Hannah Arendt. (Trabajo de fin de máster). Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, España.
- De Chickera, Amal y Whiteman, Joanna. (2014). Discriminación y la seguridad humana de las personas apátridas. *Revista de Migraciones Forzadas*, núm. 46, pp. 56-59.
- De Lucas, Javier. (1998). Contra el racismo institucional, en Álvarez-Uria, Fernando *et al.*(comp.) *Neoliberalismo vs. Democracia*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 328-352.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Di Bueono, Fabrizio. (2018). Identidades del desierto. Los efectos de la colonización española en la identidad saharai. *Anuario digital. Escuela de historia*, núm. 30, pp. 130-139.
- Edwards, Alice. (2009). El desplazamiento, la apatridia y las cuestiones relacionadas con la igualdad entre los géneros y con la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. ACNUR.
- Estermann, Josef. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 13, núm. 38, pp. 347-368.

- Estévez, Ariadna. (2016). ¿Derechos humanos o ciudadanía universal? Aproximación al debate de derechos en la migración. *Revista Mexicana de Sociología* 78, núm. 1, pp. 61-87.
- European Network on Statelessness. (2021). Informe de país. España.
- European Network on Statelessness. (s.a.). [Ficha de país: España.](#)
- European Parliamentary Research Service. (2023). *Proposal for a regulation addressing situations of instrumentalization in the field of migration and asylum.*
- Fanon, Frantz. (1961). *Los condenados de la tierra.* Fondo de Cultura Económica.
- Feliu, Laura. (2013). Estados Unidos y el Sáhara Occidental. Una perspectiva histórica sobre la autodeterminación y derechos humanos. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 12, núm. 2, pp. 159-177.
- Fernández, Ana. (2023). *Derecho de Extranjería.* Tirant lo Blanch.
- Fraga-Acosta, Marcos Antonio. (2024). Un acercamiento a la ciudadanía y a la apatridia desde la teoría social. *Revista científica en ciencias sociales*, vol. 6, pp. 1-16.
- Giordano, Lucrezia. (2022). Reproduction and resistance: Female bodies and agency in the Sahrawi liberation struggle. (Master thesis). Gender, Justice and Society. Umea University.
- Goodwin-Gill, Guy. (2010). Convención sobre el Estatuto de los Apátridas. United Nations Audiovisual Library of International Law.
- Grimson, Alejandro y Caggiano, Sergio. Introducción en Caggiano, Sergio y Grimson, Alejandro (coords.). *Antología del pensamiento crítico argentino contemporáneo*, Buenos Aires, Clacso, 2015, pp. 11-31.
- Hegoa. (2021). [Conferencia de Ciudades Hermanadas con el Pueblo Saharaui.](#)
- Herías, Borja. (2012). Los apátridas como grupo vulnerable: concepto y regulación. [Trabajo de Fin de Máster]. Universidad de Oviedo, España.
- Hernández Moreno, Ignacio Javier. (2020). Apatridia. Protección internacional y reconocimiento de su estatuto jurídico en España. [Tesis doctoral]. Institut Universitari de Drets Humans. Universitat de València, España.
- Hernández, Artigas, Aniol. (2018). Opresión e interseccionalidad. *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, núm. 26, pp. 275-284.
- Hierro, Graciela. (s.a.). [Género y poder. Revista Hiparquia.](#)

- Hobsbawm, Eric. (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. (2011). *Cosmopolitismo*.
- Irigoién, Alazne. (2021). Estereotipos de género e interseccionalidad: una referencia a la normativa y jurisprudencia de la Comunidad Autónoma del País Vasco. *Revista Vasca de la Administración Pública*, núm. 119, pp. 101-126.
- Jameson, Frederic. (2016). *Teoría de la posmodernidad*. Trotta.
- Kamali, Masoud. (2009). *Racial discrimination. Institutional Patterns and Politics*.
- Kelsen, Hans. (2003). *La paz por medio del Derecho*. Trotta.
- Kymlicka, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Paidós.
- La Spina, Encarnación. (2022). La diferenciación vs. Discriminación como línea de tendencia en los regímenes de inmigración y asilo: algunas reflexiones. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, tomo LCCII núm. 284, pp. 193-221.
- López Baroni, Manuel Jesús. (2013). Apátridas saharauis en España: Europa y su memoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. XIV, pp. 381-433.
- López-Sala, Ana. (2020). La(s) industria(s) de la migración. ¿Un nuevo enfoque en el análisis de la movilidad internacional? *Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 46, pp. 45-64.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, núm. 9, pp. 73-102.
- Lugones, María. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, pp. 105-117.
- Macioce, Fabio. (2022). El valor y la importancia política de los grupos vulnerables. *Revista de Estudios Políticos*, 195, pp. 245-265.
- Mangas Araceli y Liñán, Diego. (2020). *Instituciones y Derecho de la Unión Europea*. Tecnos.
- Marshall, Thomas. (2024). Ciudadanía y clase social. *Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, (79), 297-344.
- Martínez Milán, Jesús M^a. (2007). España e el Sáhara Occidental: de una colonización tardía a una descolonización inconclusa, 1885-1975. *Anales de Historia Contemporánea*, 23.

- Matías, Miguel (2023). ¿Imperialismo y colonialismo son lo mismo? Breves aproximaciones teóricas para intentar dilucidar ambos conceptos. *Albores*, 2 (3), pp. 79-89.
- Medina, Rocío. (2015). Mujeres Saharauis, Colonialidad del Género y Nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos decoloniales. *Relaciones Internacionales*, núm. 27, pp. 13-34.
- Mendiola, Ignacio. (2022). *El poder y la caza de personas. Frontera, seguridad y necropolítica*. Bellaterra Edicions.
- Mezzadra, Sandro. (2005). Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización. Traficantes de Sueños.
- Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Colección Razón Política.
- Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. (s.a.). [Sistema de Acogida de Protección Internacional y Temporal. Gobierno de España.](#)
- Navarro, José Alberto y Lozano, Laura. (2021). El derecho de los “niños invisibles” a su inscripción después del nacimiento y a adquirir una nacionalidad. La obligación de evitar la apatridia infantil. *Actualidad Jurídica Uría Menéndez*, 57, pp. 23-32.
- OEA. Asamblea General. Prevención y reducción de la apatridia y protección de las personas apátridas en las Américas del 4 de junio de 2014. AG/RES.2826 (XLIV-O/14).
- OEA. Asamblea General. Protección de los solicitantes de la condición de Refugiado y de los Refugiados en las Américas del 4 de junio de 2009. AG/RES. 2511 (XXXIX-O/09).
- Oskoz, Josu y Chacón, Arantza. (2008). *La situación de los derechos humanos en los Territorios Ocupados del Sáhara Occidental*. Asociación de Amigos y Amigas de la RASD de Álava.
- Osterhammel Jürgen y C. Jansen, Jan. (1995). *Colonialismo. Historia, forma, efectos*. Siglo XXI.
- Pacheco, Ana. (2016). [No todo es ser hombre o mujer: así son las sociedades con géneros múltiples. Vice.](#)
- Pastor Ridruejo, José Antonio. (2003). *Curso de derecho internacional público y organizaciones internacionales*. Tecnos.

- Pavez, Iskra. (2013). Los significados de “ser niña y niño migrante”: conceptualizaciones desde la infancia peruana en Chile. *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 12, núm. 35, pp. 183-210.
- Pincus, Fred. (1996). Discrimination comes in many forms: individual, institutional and structural. *American Behavioral Scientist*, 40 (2), pp. 186-194.
- Pulido, Genara. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, vol. XXIV, 1 y 2, pp. 173-201.
- Quesada, Odra *et al.* (2024). ¿De dónde proviene el sentimiento antiinmigración en España? Evidencia de una encuesta a gran escala. Fundación ISEAK.
- Roberts, Dorothy. (2011). *Fatal Invention: How Science, Politics, and Big Business Re-Crete Race in the Twenty-First Century*. The New Press.
- Rodríguez, Elena. (2013). Identidad y nacionalidad. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 17, pp. 207-236.
- Salom, Julio. (2003). Los orígenes coloniales del Sáhara occidental en el marco de la política española. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 25, pp. 247-272.
- Skogly, Sigrun y Gibney, Mark. (2002). Transnational Human Rights Obligations. *Human Rights Quarterly*, 24 (3), pp. 781-798.
- Smith, Danielle. (2021). [Political limbo and statelessness in Africa's last colony. European Network on Statelessness.](#)
- Soroeta, Juan. (2001). El conflicto del Sahara Occidental, reflejo de las contradicciones y carencias del Derecho Internacional. Servicio Editorial. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Soto Moya, Mercedes. (2018). El derecho humano a la nacionalidad: perspectiva europea y latinoamericana. *Revista Iberoamericana de Filosofía Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, núm. 40, pp. 453-481.
- Sousa, Constança. (2024). A Forgotten Mission, An Unrealized Referendum. The Failure of the United Nations for the Referendum in Western Sahara. *FLUX International Relations Review*, vol. 14, núm. 2, pp. 69-77.
- Talavera, Pedro Agustín. (1999). El valor de la identidad. *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, núm. 2.
- Torpey, John. (2000). *The invention of the passport. Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge University Press.

UNHCR. (2017). The Sustainable Development Goals and Addressing Statelessness.

Villoro, Luis. (1998). Sobre la identidad de los pueblos. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Pp. 63-78.

Weber, Max. (1964). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Yela, Mercedes. (2024). Gestión de las políticas de asilo en la Unión Europea: ¿crisis de refugiados o crisis de derechos? *Revista de Estudios Europeos*, 83, pp. 67-91.

Young, Iris Marion. (1990). *La justicia y la política de la diferencia*. Princeton University Press.

6.2 Fuentes normativas y jurisprudenciales.

6.2.1 Fuentes normativas y jurisprudenciales de origen internacional.

6.2.2. Normativa.

ACNUR. Directrices sobre la apatridia núm. 4: garantizar el derecho de todo niño a adquirir una nacionalidad mediante los artículos 1-4 de la Convención para Reducir los Casos de Apatridia de 1961, HCR/GS/12/04.

Carta de las Naciones Unidas, 26 de junio de 1945.

Comité de Derechos Humanos. (2000). Observación general núm. 28. La igualdad de derechos entre hombres y mujeres (artículo 3), CCPR/C/21/Rev.1/Add.10.

Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. (2014). Recomendación general núm. 32: Las dimensiones de género del estatuto de refugiada, el asilo, la nacionalidad y la apatridia de las mujeres, CEDAW/C/GC/32.

Convención para reducir los casos de apatridia. (1961). Adoptada en virtud de la Resolución 896 (IX) de la AGNU de 4 de diciembre de 1954. *Serie de Tratados de Naciones Unidas*, núm. 14458, vol. 989, p. 175.

Convención sobre Derechos y Deberes de los Estados. (1933). Adoptada en la Conferencia Internacional de los Estados Americanos, en Montevideo, el 26 de diciembre de 1933.

Convención sobre el Estatuto de los Apátridas. (1954). Adoptada en virtud de la Resolución 526 A (XVII) del ECOSOC de 26 de abril de 1954. *Serie de Tratados de Naciones Unidas*, núm. 5158, vol. 360, p. 117.

Convención sobre el Estatuto de los Refugiados. (1951). Adoptada en virtud de la Resolución 429 (V) de la AGNU de 14 de diciembre de 1950. *Serie de Tratados de Naciones Unidas*, núm. 2545, vol. 189, p. 137.

Convención sobre los Derechos del Niño. (1989). Resolución 44/25 de la AGNU, adoptada el 20 de noviembre de 1989, A/RES/44/25, *Serie de Tratados de Naciones Unidas*, núm. 27531, vol. 1577, p. 3.

Declaración Universal de los Derechos Humanos. (1948). Resolución 217 A (III) de la AGNU, adoptada el 10 de diciembre de 1948, A/RES/217/A(III).

ONU. Asamblea General. Resolución 1514 (XV). Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, de 14 diciembre de 1960.

ONU. Asamblea General. Resolución 2625 (XXV). Declaración relativa a los principios de Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, de 24 de octubre de 1970.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (1966). Resolución 220 A (XXI) de la AGNU, adoptada el 16 de diciembre de 1966, A/RES/220A(XXI).

6.2.3 Jurisprudenciales.

Corte Permanente de Justicia Internacional (CPJI) (1923). Opinión Consultiva núm. 4, de 7 de febrero de 1923, sobre los decretos de nacionalidad promulgados en Túnez y Marruecos.

6.3.1 Fuentes normativas y jurisprudenciales del sistema europeo de protección de los derechos humanos.

6.3.2 Normativas.

Convención sobre la reducción de casos de nacionalidad múltiple y sobre las obligaciones militares en caso de nacionalidad múltiple. Adoptado en Estrasburgo el 6 de mayo de 1963.

Convenio del Consejo de Europa sobre la prevención de los casos de apatridia en relación con la sucesión de Estados. (2006). Adoptado en Estrasburgo, el 19 de mayo de 2006.

Convenio Europeo sobre Nacionalidad. (1997). Adoptado en Estrasburgo el 6 de noviembre de 1997.

Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales. (1950). Adoptado en Roma el 4 de noviembre de 1950.

6.3.3 Jurisprudenciales.

Sentencia TEDH Caso Biao c. Dinamarca de 25 de marzo 2014. (Application no. 38590/10).

Sentencia TEDH Caso Hirsi Jamaa y otros c. Italia de 23 de febrero de 2012. (Application 27765/09).

Sentencia TEDH Caso Ponomaryovi c. Bulgaria de 21 de junio de 2011. (Application no. 5335/05).

6.4.1 Fuentes normativas y jurisprudenciales de origen comunitario.

6.4.2 Normativas.

Directiva 2011/95/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 13 de diciembre de 2011, por la que se establecen normas relativas a los requisitos para el reconocimiento de nacionales de terceros países o apátridas como beneficiarios de protección internacional, a un estatuto uniforme para los refugiados o para las personas con derecho a protección subsidiaria y al contenido de la protección concedida.

Directiva 2013/32/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 26 de junio de 2013, sobre procedimientos comunes para la concesión o la retirada de la protección internacional (refundición). DOUE de 29 de junio de 2013, L 180/60.

Directiva 2013/33/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 26 de junio de 2013, por la que se aprueban normas para la acogida de solicitantes de protección internacional (texto refundido). DOUE de 29 de junio de 2013, L 180/96.

Reglamento (UE) nº 60/2013 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 26 de junio de 2013, por el que se establecen los criterios y mecanismos de determinación del Estado miembro responsable del examen de una solicitud de protección internacional presentada en uno de los Estados miembros por un nacional de un tercer país o un apátrida. DOUE de 29 de junio de 2013, L 180/31.

Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea. Versión Consolidada. DOUE núm. 83, de 30 de marzo de 2010, C 83/47.

6.4.3 Jurisprudenciales.

Sentencia del TJUE. Caso Janko Toroman c. Freistaat Bayern. 2 de marzo de 2010. C-135/08.

6.5.1 Fuentes normativas y jurisprudenciales de origen estatal.

6.5.2 Normativas.

Constitución Española de 1978. BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978.

Convenio número 111 de la O.I.T. relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación. BOE núm. 291, de 4 de diciembre de 1968, páginas 17351 a 17353 (3 págs.).

Decreto de 10 de enero de 1958 por el que se reorganiza el Gobierno General del África Occidental Española de la Presidencia del Gobierno. BOE núm. 12, de 14 de enero de 1958, páginas 87 a 87 (1 pág.).

Instrumento de adhesión de España a la Convención para reducir los casos de apatridia, hecha en Nueva York el 30 de agosto de 1961. BOE núm. 274, de 13 de noviembre de 2018, páginas 110084 a 110101.

Instrumento de adhesión de España a la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas, hecha en Nueva York el 28 de septiembre de 1954. BOE núm. 159, de 4 de julio de 1997, páginas 20745 a 20753.

Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y la protección subsidiaria. BOE núm. 263, de 31 de octubre de 2009, páginas 90860 a 90884.

Ley 40/1975, de 19 de noviembre, sobre descolonización del Sáhara. BOE núm. 278, de 20 de noviembre de 1975, páginas 24234 a 24234 (1 pág.).

Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. BOE núm. 10, de 12 de enero de 2000, páginas 1139 a 1150.

Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009. BOE núm. 103, de 30 de abril de 2011.

Real Decreto 865/2001, de 20 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de reconocimiento del estatuto de apátrida. BOE núm. 174, de 21 de julio de 2001, páginas 26603 a 26606.

Real Decreto de 24 de julio de 1889 por el que se publica el Código Civil. BOE nú. 206, de 15 de julio de 1889.

Ley 3/2024, de 15 de febrero, de Cooperación y Solidaridad. BOE núm. 64, de 13 de marzo de 2024, páginas 29632 a 29653. Comunidad Autónoma del País Vasco.

Decreto 457/2013, de 10 de diciembre, por el que se reconoce de utilidad pública a la Asociación de Amigos y Amigas de la República Árabe Saharaui Democrática

(RASD) de Álava. Boletín Oficial del País Vasco, núm. 6 de 10 de diciembre de 2013.

Proposición no de Ley 25/2022, relativa al rechazo del Parlamento Vasco al apoyo del Gobierno español a la propuesta del Reino de Marruecos sobre la autonomía del Sáhara y a favor de una solución política conforme al Derecho Internacional y a las resoluciones de la ONU, y relativa a la posición del Parlamento Vasco en relación con la situación del Sáhara Occidental tras la propuesta unilateral de 14 de marzo de 2022 del presidente Sánchez. Boletín Oficial del Parlamento Vasco, núm. 88 de 6 de mayo de 202, páginas 17513 a 17514.

6.5.3 Jurisprudenciales.

6.5.3.1 Tribunal Supremo.

Sentencia (Sala Contencioso-Administrativo) núm 8948/2007, de 20 de noviembre de 2007 (recurso núm. 10503/2003).

Sentencia (Sala de lo Civil) núm. 207/2020, de 29 de mayo. (recurso núm. 3226/2017).

Sentencia (Sala de lo Contencioso-Administrativo) núm. 1330/2014, de 4 de abril de 2014 (recurso núm. 4734/2011).

6.5.3.2 Audiencia Nacional.

Sentencia (Sala de lo Contencioso-Administrativo) de 29 de noviembre de 2017 (recurso núm. 392/2016).

6.5.3.3 Audiencias Provinciales.

Sentencia de la Audiencia Provincial de Gipuzkoa (Sección Segunda) núm. 341/2022 (rec. 2209/2022).

6.6 Fuentes estadísticas.

European Network on Statelessness. [Statelessness Index](#).

EUSTAT. (s.a.). [Indicadores de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible](#).

Instituto Nacional de Estadística. (s.a.). [Población extranjera por Nacionalidad, comunidades, Sexo y Año](#).

Ministerio del Interior (2024). *Avance de datos de protección internacional, aplicación del Reglamento de Dublín y reconocimiento del estatuto apátrida como datos provisionales acumulados entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2023*. Gobierno de España.

Ministerio del Interior. (2021). *Anuario Estadístico del Ministerio del Interior*. Gobierno de España.

Observatorio Vasco de la Juventud. (2023). [Panorama de la Juventud de Euskadi. Indicadores de juventud.](#)

ANEXOS

Anexo 1. Euskadi, pueblo hermano del Sáhara Occidental. Una visión IKD.

Este trabajo de investigación ha sido seleccionado en el marco del Programa i³ GAZtE que tiene por objetivo fomentar el modelo educativo IKD (*Ikaskuntza Kooperatibo eta Dinamikoa*) para dar impulso a su conexión con los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

El 25 de septiembre de 2015, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó formalmente la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, conocida comúnmente como Agenda 2030, acercando una declaración con 17 objetivos, 169 metas y 230 indicadores globales. El párrafo 23 de la declaración reconoce la importancia de la Agenda 2030 para incidir sobre las necesidades de las personas refugiadas y las desplazadas internas, como poblaciones especialmente vulnerables, en las que también tiene cabida las personas apátridas.

A continuación, se señalan algunos de los Objetivos de Desarrollo Sostenible que tienen relación directa con la erradicación de la apatridia.

Objetivo de Desarrollo Sostenible	Meta	Indicador global
5. Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y niñas.	5.1. Poner fin a todas las formas de discriminación contra todas las mujeres y niñas en todo el mundo.	5.1.1. Si existen o no marcos legales para promover, hacer cumplir y monitorear la igualdad y la no discriminación por motivos de sexo.
10. Reducir la desigualdad dentro y entre los países.	10.3. Garantizar la igualdad de oportunidades y reducir las desigualdades de resultados, incluso eliminando leyes, políticas y prácticas discriminatorias y promoviendo leyes,	10.3.1. Proporción de la población que informa haberse sentido personalmente discriminada o acosada en los 12 meses anteriores por un motivo de discriminación prohibido

	políticas y medidas apropiadas a este respecto.	por el derecho internacional de los derechos humanos.
16. Promover sociedades pacíficas y sostenibles para el desarrollo sostenible, proporcionar acceso a la justicia para todos y construir instituciones eficaces, responsables e inclusivas para todos.	16.9. Para 2030, proporcionar identidad legal para todos, incluido el registro de nacimiento.	16.9.1. Porcentaje de niñas y niños menores de 5 años cuyos nacimientos han sido registrados ante una autoridad civil, desglosados por edad.
	16.b. Promover y hacer cumplir leyes y políticas no discriminatorias para el desarrollo sostenible.	16.b.1. Proporción de la población que reporta haberse sentido personalmente discriminada o acosada en los últimos 12 meses por un motivo de discriminación prohibido por el derecho internacional de los derechos humanos.
17. Fortalecer los medios de implementación y revitalizar la alianza global para el desarrollo sostenible.	17.18. Para 2020, mejorar el apoyo al desarrollo de capacidades para los países en desarrollo, incluidos los países menos adelantados y los pequeños Estados insulares en desarrollo, para aumentar significativamente la disponibilidad de datos confiables, oportunos y de alta calidad desglosados por ingresos, género, edad y raza, origen étnico,	17.18.1. Proporción de indicadores de desarrollo sostenible producidos a nivel nacional con desglose completo cuando sean relevantes para la meta, de conformidad con los Principios Fundamentales de las Estadísticas Oficiales.

	estatus migratorio, discapacidad, ubicación geográfica y otras características relevantes en los contextos nacionales.	
--	--	--

Fuente: UNHCR. (2017). The Sustainable Development Goals and Addressing Statelessness.

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible en Euskadi son medidos gracias a los diferentes Indicadores Globales que hemos analizado anteriormente y que son provistos por el Instituto Vasco de Estadística – *Euskal Etatistika Erakundea* (EUSTAT). En este sentido, señalemos algunos de los Indicadores Globales que viene midiendo EUSTAT.

Indicador Global	Unidad de medida	Dato
5.1.1. Si existen o no marcos legales para promover, hacer cumplir y monitorear la igualdad y la no discriminación por motivos de sexo.	Índice de Igualdad de Género.	73,1 % (2019).
16.9.1. Porcentaje de niñas y niños menores de 5 años cuyos nacimientos han sido registrados ante una autoridad civil, desglosados por edad.	Proporción de menores de 5 años cuyo nacimiento se ha registrado ante una autoridad civil.	100 % (2023).

Fuente: EUSTAT. (s.a.). Indicadores de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

Si bien existe un dato amplio en referencia a los Indicadores Globales analizados, no se muestran suficientes para poder realizar un análisis completo. El Índice de Igualdad de Género se muestra positivo, especialmente teniendo en cuenta el dato base que reporta EUSTAT (69,3%, 2015) aunque mejorable. En referencia a la apatridia infantil, se

muestra como positivo que el 100% de los menores de cinco años hayan sido registrados ante una autoridad civil lo que demuestra el firme compromiso con la erradicación de la apatridia infantil, entre otros.

La importancia de la medición de los Objetivos de Desarrollo Sostenible se centra en el seguimiento, la identificación de problemáticas o desafíos y la evaluación entre otros. Por ejemplo, EUSTAT no cuenta con Indicadores Globales en referencia a la discriminación, lo que se hace necesario para poder comprender el avance en torno a los Objetivos de Desarrollo Sostenible y otorgar una visión antidiscriminatoria a la apatridia igualmente que pueda desembocar en un mejor estudio IKD.

El modelo educativo IKD contempla las siguientes competencias: desarrollo profesional, educación activa, desarrollo institucional y desarrollo territorial y social. Las anteriores, en un nuevo marco de desarrollo curricular. Este trabajo ha apostado en el siguiente Anexo por conocer la apatridia y la realidad saharauí desde la proximidad de la sociedad vasca.

En un primer orden de cosas, debemos remitirnos al propio trabajo para entender que la realidad de la apatridia en el Estado español es una realidad saharauí. Desde esta premisa debemos atender a la estadística del padrón continuo de apátridas que publica el Instituto Nacional de Estadística que muestra que, en el año 2022, había registradas 3.631 personas con Estatuto Apátrida en el territorio estatal.



Fuente: Instituto Nacional de Estadística. (s.a.). Población extranjera por Nacionalidad, comunidades, Sexo y Año.

De las 3.631 personas que aparecen registradas con Estatuto Apátrida hasta el año 2022, 1.220 residen a en la Comunidad Autónoma del País Vasco (Euskadi, en adelante).



Fuente: Instituto Nacional de Estadística. (s.a.). Población extranjera por Nacionalidad, comunidades, Sexo y Año.

Un análisis de los anteriores datos demuestra que 33,60% de los apátridas residentes en España tienen su padrón continuo en Euskadi siendo superada ampliamente por el resto de las comunidades. A partir de semejante análisis lo que nos queda por comprobar en relación con nuestro estudio de cercanía es por qué ese porcentaje tan amplio vive en Euskadi.

Para lo anterior decidimos ponernos en contacto con Fatma Labiad, representante de la Delegación Saharaui en el País Vasco el día 17 de mayo de 2024 para poder dirigir a la representante de los saharauis en el territorio vasco numerosas preguntas. La primera pregunta que se le dirigió fue precisamente lo anterior que venimos analizando, ¿por qué gran parte de los saharauis vivís en el territorio vasco? Fatma responde que “vienen a Euskadi por que el País Vasco financia bastantes proyectos en los campamentos de refugiados para el sostenimiento de los campamentos: educación, sanidad... es la jaima grande de los saharauis [en referencia a Euskadi]”.

Sobre las palabras Fatma, ha de indicarse que el pasado 29 de febrero de 2024, el Boletín Oficial del País Vasco publicaba la Ley 3/2024, de 15 de febrero, de Cooperación y Solidaridad (Ley 3/2024, en adelante). La misma disponía, a través de su exposición de motivos lo siguiente,

“La situación del pueblo saharauí, y de otros pueblos y realidades humanas, ha sido entendida por la sociedad vasca a través del liderazgo asumido por municipios vascos y el propio Parlamento Vasco, que han impulsado y establecido herramientas y estrechas relaciones de reconocimiento de sus complicadas situaciones políticas, sociales, humanitarias y de desarrollo”.

En este sentido, la memoria del año 2022 de la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo – Elankidetza ha publicado los diferentes proyectos en relación con la República Árabe Saharaui Democrática: “programa de desayunos escolares: garantizando el apoyo nutricional a la infancia en los campamentos de población refugiado saharauí”; “seguridad alimentaria en los campamentos de población refugiada saharauí en Tinduf, Argelia”; “almuerzos escolares en escuelas de educación secundaria: garantizando el derecho a la alimentación de población joven refugiada saharauí”; y “fortaleciendo las capacidades del Ministerio de Cooperación Saharaui”, que llevan a la República Árabe Saharaui Democrática al puesto undécimo en inversión por parte de la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo – Elankidetza.

De esta forma, Fatma quiso hacer hincapié en las conocidas vacaciones en paz. Las vacaciones en paz son un intercambio entre las familias saharauíes y vascas que dan pie a que las niñas y los niños pasen el verano en Euskadi. Para Fatma son muy importantes “los niños y niñas que han nacido en los campamentos [...] para nosotros son el futuro del Sahara, nos importa y mucho cuidar la salud de los niños y que vean el mundo que no es ese desierto árido que no es nuestro”. Lo cierto es que esto también se muestra interesante ya que la persona que dirige este estudio clínico, Malak, también fue beneficiaria de las vacaciones en paz primero en Italia y luego en España. Además, uno de sus hijos se beneficiará durante el verano de 2024 del presente programa, previsiblemente en Euskadi.

Fatma agregó que en “en Euskadi hay movimientos veteranos en defensa del pueblo saharauí [...] aunque echamos en falta que la juventud, la nueva generación, no se está incorporando a las asociaciones o la causa saharauí”. En Euskadi hay diversas asociaciones que promueven y defiende la causa saharauí, entre la que destacamos la

Asociación de Amigos y Amigas de la RASD de Bizkaia, Araba y Gipuzkoa⁴⁰ entre muchas otras que llevan acabo acciones y defensas concretas y amplias. Lo cierto es que no se ha encontrado información al respecto del compromiso con la juventud en Euskadi con la causa saharai en concreto, pero de acuerdo con el Observatorio Vasco de la Juventud, el porcentaje de jóvenes de 15 a 29 años que pertenecen a alguna asociación se encuentra en el 44,7% (Observatorio Vasco de la Juventud, 2023). En el ámbito del territorio del Estado, el “80% de los jóvenes entre 18 y 24 años nunca ha pertenecido a una asociación” (Centro de Investigaciones Sociológicas, 2024). Ello demuestra el interés social y político de la juventud vasca de asociarse a diversas causas.

La conversación tornó rápido a lo importante: los términos políticos. Fatma agrega que “estamos muy agradecidos al Gobierno Vasco que reconoce al Frente Polisario y a la República Árabe Saharaui Democrática, a diferencia de España... a nivel político tenemos el apoyo institucional de las Diputaciones, Ayuntamientos, Organismos No Gubernamentales y de la sociedad en general”.⁴¹ Lo cierto es que el Parlamento Vasco se mostrado siempre activo para la defensa de los intereses del pueblo saharai. La última acción legislativa que llevaron a cabo se ha traducido en la aprobación de la proposición no de Ley 25/2022, relativa al rechazo del Parlamento Vasco al apoyo del Gobierno Español a la propuesta del Reino de Marruecos sobre la autonomía del Sáhara y a favor de una solución política conforme al Derecho Internacional y a las resoluciones de la ONU; y relativa a la posición del Parlamento Vasco en relación con la situación del Sáhara Occidental tras la propuesta unilateral de 14 de marzo de 2022 del presidente Sánchez. El Parlamento Vasco no sólo instaba a la búsqueda de una solución pacífica conforme a todas las resoluciones del sistema onusiano, sino que, igualmente, proclamaba que “El Parlamento Vasco reconoce la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) e insta al Gobierno español a reconocer la República Árabe Saharaui Democrática”.

Si nos mantenemos en los términos políticos, Fatma agregó que “a mi no me vale de nada que un político en el pasillo me coja del hombro y me diga, “Fatma estamos con vosotros”. Ha habido tiempo, llevamos 51 años, es toda una vida”. Este programa también ha servido

⁴⁰ De acuerdo con el Decreto 457/2013, de 10 de diciembre de 2013, el ejecutivo vasco ha reconocido la utilidad pública de la Asociación de Amigos y Amigas de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) de Álava.

⁴¹ A través de Euskal Fondoa, hay 115 instituciones públicas vascas que se encuentran hermandas a las acciones que se hacen en favor del Sáhara Occidental mediante los diversos proyectos de cooperación (Hegoa, 2021).

para conocer la opinión de los representantes políticos de la República Árabe Saharaui Democrática en nuestro entorno. Tal y como hemos venido defendiendo en el presente trabajo, Fatma agregó que “a mí me gustaría saber qué le hemos hecho nosotros a los gobiernos españoles para que hayan hecho una reventa del pueblo saharauí” cuando fue preguntada por la situación de la colonización y el proceso pendiente de descolonización que durante todo el presente trabajo académico hemos venido analizando. De esta forma, conocer y manifestar una acción política del entorno, que después se convierta en acción colectiva, parece ser la mejor de las soluciones para unir a sendos pueblos en pro de la libertad del saharauí.

Preguntada Fatma por la solución a la situación del Sáhara Occidental señaló que además del cumplimiento íntegro de las resoluciones del sistema onusiano dice que “España salde esa deuda con los saharauis. La administración del Sáhara sigue siendo española. Nosotros no queremos ser españoles, ni marroquíes, ni mauritanos, ¿te crees que tengo pinta de ser española? Soy saharauí a mucha honra”. Lo cierto es que las palabras de Fatma reafirmaron lo que este trabajo venía defendiendo desde el principio. Las acciones legislativas y ejecutivas llevadas a cabo por el Estado español son incompatibles con las resoluciones internacionales y no hay una propuesta “seria y válida” más allá del cumplimiento íntegro de las mismas resoluciones. Por otro lado, de la misma forma que Malak, el verbo “ser” estuvo muy presente durante la entrevista reafirmando que uno de los principales efectos de la no descolonización ha sido el rechazo de la identidad del pueblo saharauí y cómo los sistemas de poder han confluído para impedir la libertad del mismo.

El trabajo también ha sido guiado por los diferentes sistemas de poder que oprimen a los pueblos, tal y como hemos puesto de manifiesto. El sistema capitalista ha terminado de oprimir en su forma máxima al pueblo saharauí. Fatma agregó que

“ojalá fuéramos pobres de verdad y no tuviéramos ninguna riqueza, por lo menos estaríamos en nuestro país. Por desgracia, y digo lamentablemente porque nunca lo hemos disfrutado, uno de los bancos de pesca más ricos del mundo es el sahariano, ¿Quién lo está explotando a medias? Marruecos y España. ¿Dónde están los barcos españoles? En aguas saharianas. Los yacimientos de fosfatos de Bucraa, el petróleo... al pueblo saharauí, por mucho dinero que haya en el mundo no nos puede doblegar, pero más importante, no nos pueden vender, lucharemos”.

Agregó Fatma que “por eso yo agradezco a los amigos y a la sociedad vasca su solidaridad, porque entiendo que 51 años es toda una vida y por esta razón me encantaría que jóvenes como tú, universitarios o no, sepan de la causa saharai y que nos sigan apoyando porque necesitamos ayuda”. Aquí consideramos que está la clave, cómo las sociedades futuras vamos a responder al atropello constante, flagrante e incluso hipócrita de nuestro estado al derecho internacional, que mientras reconoce oficialmente al Estado Palestino olvida sus tareas pendientes con el Sáhara Occidental, olvidando que suya es la responsabilidad de culminar el proceso de colonización y ello viene a través de descolonización total y sin ambages, protegiendo a aquellas y aquellos que oprimieron a través de un error histórico que puede y debe ser reparado.

No pudimos olvidar preguntar por la apatridia misma y si seguían enfrentando problemas en el reconocimiento del estatuto. Responde que “por supuesto que siguen enfrentando problemas; no tienen tanta facilidad con acreditar que sean saharauis. Pueden esperar dos años o tres”.

Sobre las situaciones que pudieran venir dadas por la discriminación de la sociedad, Fatma no le dio gran importancia, al menos desde el ámbito vasco, diciendo que ella es “saharai a mucha honra y seguiré vistiendo mi melfa”.

De la misma forma que a Malak, a Fatma le preguntamos por el futuro. Responde que “lo vemos con muchas dificultades, pero cuantas más dificultades tienes y te quitan lo tuyo, por mucha dificultad... lo que hace es darte más fuerza para luchar por lo tuyo, no es prestado, es nuestro. Tenemos muchas dificultades, pero las ganas de seguir luchando y la convicción del pueblo saharai por nuestra patria, por nuestra tierra, por nuestra identidad, por nuestras raíces...seguiremos luchando”.

Terminamos apuntando a los derechos humanos. Fatma señaló que “las personas que se manifiestan para apoyar nuestra causa en el territorio marroquí los torturan, los violan, violan a las mujeres delante de sus maridos y sus hermanos, cientos y cientos de saharauis han desaparecido, matan a mujeres embarazadas...”. Durante en la entrevista Fatma nos ofreció ponernos en contacto con Hmad Hamad, activista saharai que sufrió las torturas del gobierno marroquí. No pudimos conocerle personalmente, pero hemos mantenido el contacto durante estos meses, el cual nos ha hecho llegar valiosa información acerca de la causa saharai. Los medios de comunicación no se hicieron eco de las torturas que

sufrió. Hoy atraviesa una enfermedad pulmonar. El pueblo vasco le ha acogido con todo el apoyo que necesita una persona que cae en el oscuro pozo del Estado, cuando el mismo, como organización política, que se ampara en los derechos humanos, permitió su tortura, estrechando la mano de aquel que dice que por inspiración divina ha sido designado bajo la corona alauita, aquella que oprime a su pueblo, tal y como hemos demostrado también a lo largo del presente trabajo.

Fatma, Hmad, Omar y Malak están en la jaima grande, donde serán siempre bienvenidos, pero no podemos olvidar que ellas y ellos ya tienen un hogar.

